

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2020/2 | Cilt/Volume: 6 | Sayı / Issue: 2

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

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

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Doç. Dr. Osman KARA

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yakup YÜKSEL (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.)	Dr. Özkan ÖZTÜRK (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.)	Dr. Mahmut YAZICI (Pamukkale Ü)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Bozok Ü.)	Dr. Fatih KÖSE (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Bayburt Ü.)	Dr. Ramazan TURAN (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)
Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yasemin SARI (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)	Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ NKÜ)	NKÜ)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- Marmara Ü), Murat Sula (Doç. Dr.- Karadeniz Teknik Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Yıldırım Beyazıt Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Doç. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam Ve Mezhepler Tarihi:** Çağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- İstanbul Şehir Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdiin Çiftçi (Doç. Dr.- Gazi Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Gazi Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya

(Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Çukurova Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Nuran ÇINAR (Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<p>ATLA RDB©: ATLA Religion Database© Başlangıç / Start Date: 07/03/2019</p>
	<p>EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018</p>
	<p>ProQuest Central Başlangıç / Start Date: 21/03/2019</p>
	<p>DOAJ - Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 08/04/2019</p>
	<p>Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science And Humanities Database Başlangıç / Start Date: 01/01/2018</p>
	<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018</p>
	<p>ICI: Index Copernicus International Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>
	<p>J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 27/11/2017</p>
	<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 05/04/2018</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>
	<p>SOBİAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: http://dergipark.gov.tr/tasavvur/page/4208</p>	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor. Ulusal ve uluslararası indekslerde taranırılığı her geçen gün artan dergimize olan teveccühe teşekkür ediyoruz.

2020 yılı için belirtebileceğimiz bir husus yurtdışından Arapça ve İngilizce makale gönderimi ile dergimize yapılan atıflardır. Bu durum akademik yayıncılıkta uluslararasılaşma adına dergimiz için bir adım niteliğini taşımaktadır.

Dergimizin on ikinci sayısının (6/2) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim .

Nitelikli çalışmalarınızı uluslararası akademiye kazandırma adına Tasavvur olarak talip olduğumuzu belirterek gelecek sayımızda katkılarınızı beklemekteyiz. Allah'a emanet olunuz.

Doç. Dr. Osman KARA

okara@nku.edu.tr

From the editor...

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision. We would like to thank for the favor showed to our journal which is increasingly searched in national and international indexes.

One of the most important issue for the year 2020, is the submission of articles from abroad in Arabic and in English as well as the references to our journal. This is a step forward for our journal in terms of internationalization in academic publishing.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the twelfth issue (6/2), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

We are waiting for your contributions to the next issue by stating that we are desirous of seeing your qualified works in our journal to bring them to the international academical area. May Allah save you.

Assoc. Prof. Dr. Osman KARA

okara@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Şîa ve Ehl-i Sünnet'e Göre İmâmet (Kummî ve İbn Kesîr Tefsirleri Çerçevesinde)

The Imamah According to Ahl Al-Sunnah And Shî'a (From The Perspective Of Ibn Kathîr And Qummî Tafsîrs)

Tehran NURİYEV

577-610

Kur'an'ı Anlamaya Dair

About Understanding the Qur'an

Musa BİLGİZ

611-655

İdil-Ural Âlimlerinden Rızâeddîn bin Fahreddîn'in (1859-1936) İbn Arabî Değerlendirmesi

An Assessment on Ibn al-'Arabî by the Idel-Ural Scholar Rizaeddin bin Fakhreddin (1859-1936)

Özkan ÖZTÜRK

657-700

'Bilimsel İlerlemeler Tanrı'yı Yok mu ediyor?' Sorusu ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi

The Question Of 'Do Scientific Advances Destroy God?' And Evaluation

From Kalamîc Perspective

Murat AKIN

701-730

Fıkıh Usûlündeki Nesh Teorisine Göre Kur'an'da Geçen Haber İfadelerinin Neshi

Abrogation of News Expressions Mentioned in the Qur'an According to the Abrogation Theory in Fiqh Methodolgy

Recep ÇETİNTAŞ

731-764

Yakın Anlamlı Lafızların Meâllerdeki Tercümelere (Necm-Kevkeb Örneği)

Translations of Homonym Words in Qur'ân Meanings (Najm-Kawkab Example)

Haşim ÖZDAŞ

765-796

Covid-19 Bağlamında Kötülük Probleminin Çeşitleri

The Varieties of the Problem of Evil in the Context of Covid-19

Mehmet SULHAN

797-820

Modern Fıkıh Usûlü Kitaplarında Mutlakın Mukayyete Hamli Meselesinde Gösterilen Bazı Örneklerin Yeterliliği Sorunu

The Problem of Adequacy for The Examples Set Forth on The Issue of "Carrying The Absolute to The Restricted" in The Contemporary Methodology of İslamic Jurisprudence Books

Nizamettin KARATAŞ

821-852

İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)

Attitudes of Theology Faculty Preparatory Class Students towards the Arabic Course (Tekirdağ Namık Kemal University Sample)

Osman ARPAÇUKURU - Muzaffer ÜZÜMCÜ

853-886

İhlas Sûresi'nin Fazileti Hakkında Zikredilen Muâviye b. Muâviye Rivâyetinin Kaynak Değeri Üzerine

About the Resource Value of the Narrative of Muâwiyah b. Muâwiyah Which Is Mentioned About the Virtues of the Sûrah of İklhâs

Mehmet AYHAN

887-929

Hadis İlmî Açısından "Men Hafiza" Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri

The Narration of "Men Hafiza" With Respect to Hadith Dicipline and its Effect on the Tradition of the Forty Hadith in Verse

Mustafa YÜCEER

931-970

تأملات في العلاقة بين المعاني والرسم العثماني

Teemmülât fi'l-Alaka Beyne'l-Meânî ve'r-Resmî'l-Osmanî

Hiz. Osman Mushafı'nın İmlâsı ve Anlama Yansımaları Üzerine İncelemeler

Hiz. Investigations on the Signing of Osman Mushafı and Reflections of
Comprehension

Mücahit ELHUT

971-1009

**Etkileri ve Problemleriyle Hıristiyanlıkta Çifte Manastırlar ve Günümüze
Yansımaları**

Double Monasteries in Christianity with its Effects and Problems and its Reflections
to Present

Halil TEMİZTÜRK

1011-1041

**Meşşâilik'ten Devralınan Miras: Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının
Mahiyeti ve Kapsamı**

The Peripatetic Inheritance: The Nature and Scope of al-Umûr al-Kulliyyah in the
Akbarian Tradition

Yasin APAYDIN

1043-1072

Kur'ân Yorumunda Fasil ve Vasil

Fasil and Vasil in the Interpretation of the Quran

Avnullah Enes ATEŞ

1073-1105

**Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullâh el-İskâfî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Kelâmî
Görüşleri**

Abû Ja'fer Muhammâd İbn Abdallâh al-İskâfî's Life, Personality and Opinions
about Kalâm

Yasin ULUTAŞ

1107-1136

Arap Dilinde Mef'ûller ve Türkçe Cümledeki Karşılıkları

Objects in Arabic Language and Their Correspondence in Turkish Sentence

Ahmet ŞEN

1137-1151

Tanrı'nın Tekliğine Dair Tartışmalar

Discussions on the Uniqueness of God

Nazif MUHTAROĞLU

1153-1164

Buda'nın Ateş Vaazı Adlı Konuşması Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on Buddha's Speech of Fire Sermon

Necati SÜMER

1165-1188

Katılım Finans Kurumlarında Repo Alternatifleri

Alternatives for Repurchase Agreement in Participation Financial Institutions

Zeynelabidin HAYAT - Eser AKSU

1189-1236

Osmanlı İdaresinde Arnavutluk'ta Görülen Kripto (Gizli) Hıristiyanlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme

A General Evaluation on the Crypto Christians in Albania in the Ottoman Administration

İlir RRUGA

1237-1268

Klasik Arap Edebiyatında Övülen ve Yerilen Hasletler

Praised and Appreciated Characteristics in Classical Arabic Literature

Murat ATAMAN - Adnan ARSLAN

1269-1298

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın "Ma'âni'l-Kur'ân" Adlı Eserinde Dil-Kültür İlişkisi

Language-Culture Relationship in Philological Interpretation Titled "Ma'âni'l-Kur'ân" of Yahya b. Ziyad al-Farra

Rıfat AKBAŞ

1299-1328

**Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî'nin Fetħu'l-galak fi't-tevhîd Adlı Eseri:
Değerlendirme ve Tenkitli Neşir**

Nâşir al-Dîn al-Samarqandî's Fath al-ghalaq fi al-tawhîd: Critical Edition and
Evaluation

Özkan ŞİMŞEK - Yusuf ARIKANER

1329-1397

**Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım: Şevkizâde Süleyman Efendî'nin
Duhân Risalesi**

A Moderate Approach to Smoking: The Treatise of Duhân by Shavki-zâde
Suleymân Efendi

Şenol SAYLAN

1399-1439

Kur'ân ve Hadislerde Fıtrat Kavramının Anlamı Üzerine

On the Meaning of the Qur and the Concept of Fıtrat in Hadıth

Muhammet Ali TEKİN

1441-1490

مدينة رواية لا مدينة فقه وعمل متوارث:

دراسة في أثر أنس بن مالك رضي الله عنه الحديثي والفقهي في البصرة

Medinetu rivayetun lâ medinete fikhin ve amelin mütevâris: Dirâsetun fi eser-i
Enes İbn Mâlik radiyallahu anhu el-hadîsi ve'l-fakihî fi'l-Basra

Fıkıh ve Amel-i Mütevâresin Olmadığı Bir Rivayet Şehri: Enes b. Malik'in (r.a)
Basra'daki Hadis ve Fıkıh İlmi Açısından Tesiri Üzerine Bir Araştırma

City of Transmission, Not city of Jurisprudence and Inherited Actions: A Study of
Anas Ibn Malik's Hadith and jurisprudence legacy in Basra

Ahmad SNOBER

1491-1544

Written Source of al-Muvaţta': Risâlat al-Farâ'id

Muvaţta'ın Yazılı Kaynağı: Risâletü'l-Ferâ'id

Mansur KOÇINKAĞ

1545-1567

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

1568-1573

tasavvur

tekirdağ ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 577-610

Şîa ve Ehl-i Sünnet'e Göre İmâmet (Kummî ve İbn Kesîr Tefsirleri Çerçevesinde)

The Imamah According To Ahl Al-Sunnah And Shi'a (From The Perspective Of Ibn Kathîr And Qummî Tafsîrs)

Tehran NURİYEY

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
PhD Student, Necmettin Erbakan University faculty of Theology
Department of Tafsir
Konya, Türkiye
tehrannuriyev@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4101-085X

DOI: 10.47424/tasavvur.697216

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Temmuz / July 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Nuriyev, Tehran. "Şîa ve Ehl-i Sünnet'e Göre İmâmet (Kummî ve İbn Kesîr Tefsirleri Çerçevesinde)". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 577-610.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İmâmet mevzuu, Şîa'yı diğer Müslüman grup olan Ehl-i Sünnet'ten ayıran en önemli meseledir. Şîa, imâmeti itikadi bir mesele olarak görmüş ve "Üsûlu'd-Din"den (dinin temel prensipleri) kabul etmiştir. Onlara göre ilahi kararlar tayin olunan ismet sahibi oniki imam/halife vardır. Bu imamların ilki Ali b. Ebî Tâlib'dir (ö. 40/661) ve sonraki imamlar da onun soyundandır. İmâmeti nübüvvetin devamı olarak kabul eden Şîa, bu konuya oldukça önem vermiş ve görüşlerini desteklemek için ayet ve hadislerden deliller getirmiştir. Buna karşın Ehl-i Sünnet, Kur'an'da ve sünnet'te halifenin tayin edilmesi ile ilgili açık bir delilin olmadığını savunmuş ve Şîa'nın iddialarını kabul etmemiştir. Bu çalışmada öncelikle Şîa'nın ve Ehl-i Sünnet'in imâmet anlayışı incelenmiş, Şîa'nın imâmetle olduğunu iddia ettiği bir kısım ayetler, ilk dönem muteber Şîi müfessirlerinden kabul edilen Kummî'nin (ö. 307/919) ve Ehl-i Sünnet'in önemli müfessirlerinden İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsirleri çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şîa, Ehl-i Sünnet, Tefsir, Kummî, İbn Kesîr, İmâmet, Hilâfet.

Abstract

The imamah is the most important subject that differentiates Shî'a from Ahl al-Sunnah that is the other Muslim group. Shî'a accepts the imamah as a subject of creed and defines it as a part of Uşûl al-Dîn (Principles of Religion). According to them, there are 12 Innocent Imams/Caliphs decided by Divine Will. Ali Ibn Abû Tâlib is the first of them and the following imams are from his lineage. Shî'a, accepting imamah as the continuation of nubuwwa (prophethood), pays great attention to this subject and puts forward to proofs from Al-Qur'ân and al-Sunnah. However, Ahl al-Sunnah defends the idea that there is no clear proof related the appointment of the caliph in Al-Qur'ân and al-Sunnah and they denies the claims of Shî'a. The imamah perspective of Shî'a and Ahl al-Sunnah is analyzed in this study and some verses claimed to be related to the imamah by Shî'a were evaluated according the tafsirs of Qummî (d. 307/919), an early notable Shî'a mufassir and Ibn Kathîr (d. 774/1373) who is an important mufassir of Ahl al-Sunnah.

Keywords: Shi‘a, Ahl as-Sunnah, Commentary, Commentator, Qummî, İbn Kathîr, Imamah, Khilafah.

Giriş

Hız. Peygamber’in vefatından sonra hilâfet/imâmet etrafında dönen tartışmalar Müslümanlar arasındaki ayrılıkların temelini oluşturmuştur. Bu tartışmalar sonucunda Müslümanlar arasında irili ufaklı birçok gruplar ortaya çıkmıştır. Bu gruplardan biri de kendine has görüşleri olan Şîa’dır. Çalışmamızın konusu İslam ümmetinin ikinci büyük grubu olan ve Şîa denildiği zaman ilk akla gelen İsnâ-Aşeriyye/on iki İmam Şîa’sıdır. Biz çalışmamızda Şîa dediğimiz zaman bu grubu kastetmiş olacağız.

Bilindiği gibi hem itikâdî, hem de fikhî mezhepler, her biri ortaya koydukları düşüncelerinde Kur’an’ı esas almaktadırlar. Şîa da diğerleri gibi kendine has düşüncelerini Kur’ân’a dayandırmaktadır. Şîi-İmâmî muhitlerde imamların her sahada olduğu gibi tefsir sahasında da büyük bir nüfuzu vardır. Bu yüzden onlardan çok sayıda rivayet nakledilmekte, bunun yanı sıra, Ca’fer es-Sâdık (ö.148/765) ve Hasan el-Askerî (ö. 260/873) gibi imamlara müstakil tefsirler isnad edilmektedir. Bu tefsirlerin imamlara isnad edilmesinin elbette Şîi tefsir anlayışına ciddi tesirleri bulunmaktadır. Şîi doktrininin bu tefsirler vesilesiyle bazı yönlerden desteklenmesi sağlanmıştır.¹

Her ne kadar “Şîa tefsirleri büyük ölçüde Ehl-i Sünnet’in tefsir anlayışına bağlı kalmış, rivayet ve dirayet tefsir metoduna aynen uymuşlardır”² dense de bir takım mezhebî kabullere bağlı olarak farklı yaklaşımların olduğu da bir gerçektir. Bunun bariz örneğini ileride ele alacağımız iki farklı mezhebe mensup müfessirlerin bakış açılarında görmekteyiz. Şîa’nın en eski müfessirlerinden olan Kummî (ö. 307/919), bir ayeti Hız. Ali’nin imâmetine delil olarak gösterdiği halde, Ehl-i Sünnet’in muteber müfessirlerinden kabul edilen İbn Kesîr (ö. 774/1373), aynı ayeti oldukça farklı tefsir edebilmektedir. Tabii ki, her ikisi de görüşlerini kendilerine göre sahih kabul ettikleri rivayetlere dayandırmaktadır. Şîa ve Ehl-i Sünnet’in okuduklarının aynı metin olduğu halde bu kadar farklı anlam çıkarmaları düşündürücüdür.

¹ Süleyman Ateş, *İşarî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 52.

² Sakıp Yıldız, “Şîa’nın Kur’ân-ı Kerim Hakkındaki Görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 Erzurum (1982), 55.

Şu anda Müslümanların ikinci büyük mezhebi olan İmamiyye'yi Ehl-i Sünnet'ten ayıran en önemli konu imâmet meselesidir. Şîa'ya göre bu konu sadece bir seçim veya tayin meselesi değil bir iman meselesidir. İmâmet "Üsûlü'd-Dîn"den yani dinin temel şartı olarak kabul edildiğine göre elbette ki Kur'an ve hadis gibi sağlam dayanağı olmak zorundadır. Onlara göre şüphesiz Ali'nin velayeti Allah tarafından kararlaştırılmıştır ve Kur'an'da bu konu birkaç ayette geçmektedir. Zira İmâmet meselesi onlar için bir tefsir, hadis veya başka bir mesele değil, bir varoluş meselesidir. Hal böyleyken Şîa'nın bu konuda taviz vermesi asla düşünülemez.

Şîa'ya göre bu kadar önemli olan imâmet/hilâfet meselesi, Ehl-i Sünnet nezdinde fazla önem kesbetmemekte ve üzerinde fazla durulmamaktadır. Hatta Şîa'nın bu konu üzerine fazla durması Ehl-i Sünnet tarafından aşırı ve gereksiz olarak görülmektedir. Ehl-i Sünnet, imâmet/hilâfet meselesini daha çok tarihi bir konu olarak ele almış, Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634) hilâfetini savunmak için karşı bir atağa geçmek gibi bir düşüncesi olmamıştır. Gördüğümüz kadarıyla, birçok yerde Ehl-i Sünnet ve Şîa mezhebine mensup olanlar beraber yaşamalarına rağmen birbirilerini anlamaya çalışmamaktadır. Genel olarak Ehl-i Sünnet, Şîa'yı Hz. Ali'yi sevmekte aşırıya gidip bu yolda sapıklığa düşenler olarak görmekte, Şîa ise Ehl-i Sünneti, Allah'ın ve Hz. Peygamberin emirlerini terk etmekle yolunu şaşırانlar olarak kabul etmektedir. Biz bu çalışmamızı Şîa'nın, imâmete delil olduğunu iddia ettiği ayetleri esas alarak hazırlamaya çalıştık. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için çalışmamızı üç bölüm halinde ele aldık. Birinci bölümde, hilâfet ve imâmet başlığı çerçevesinde Şîa'nın imâmet anlayışını ve on iki imamı kısaca tanıtmaya çalıştık. İkinci bölümde, eserlerini karşılaştıracığımız müfessirleri ele aldık ve onların hayatları ve tefsirleri hakkında kısa bilgiler verdik. Üçüncü bölümde ise Şîa'nın imâmetle ilgili olduğunu iddia ettikleri ayetleri ele alarak, Kummî'nin ve İbn Kesîr'in bu ayetlerle ilgili görüşlerini açıklamaya çalıştık.

Çalışmada Şîi kaynaklardan, başta tefsirini konu edindiğimiz Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919) olmakla, Küleynî (ö. 328/939-940), Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Necâşî (ö. 450/1050) gibi ilk dönem muteber Şîi ulemanın eserleriyle beraber, Tabatabâî, Muhammed Hadi Marifet ve Kâşîfu'l-Gıta vb. muasır Şîi alimlerin eserlerinden de istifade edildi. Ehl-i Sünnet kaynaklarından ise, eserini konu edindiğimizi diğer müfessirmiz İbn

Kesir (ö. 774/1373) başta olmakla, Neseî (ö. 537/1142), İbn Teymiye (ö. 728/1328), Zehebî (ö. 748/1348) vb. alimlerin konumuzla ilgili eserleri incelendi. Ayrıca her iki mezhebin hadis kaynaklarından da istifade edildi. Çalışmamızla ilgili olarak, Şîa tefsirlerinde imametle ilgili olduğu iddia edilen ayetleri inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlayamasak da, son dönemde kaleme alınmış genelde Şîa ve İmâmet, özeldede Kummî ve İbn Kesir tefsirlerini konu edinmiş kitap, makale ve tez gibi bilimsel çalışmalar ulaşılabilirdiği kadarıyla incelenmiş ve çalışmada istifade edilmiştir.

1. İmâmet ve Hilâfet

1.1. İmâmet ve Hilâfetin Tanımı

Sözlük anlamı itibari ile imam “kendisine tabi olunan kimse demektir”.³ Toplumun liderliğini üstlenen ve toplumun fertlerini yönlendiren kimseler imam diye anılmıştır.⁴ Hilâfet ise kelime anlamı olarak “birinin yerine geçmek, birinin yerini doldurmak, birinin arkasında gelmek, vekâleten temsil etmek” anlamlarına gelmektedir.⁵ Terim olarak da Hz. Peygamber’den sonra onun devlet idaresi kurumunu ifade eder. Halife “bir kimsenin yerine vekâlet eden, onu temsil eden demektir” ve devleti idare eden kimse için kullanılır. Devlet başkanının bir ünvanı da imamdır. Hz. Peygamber’den sonra devlet idaresine vekili olarak onun adına toplumu idare işlerini üstlendiği için halife, ümmete rehber olmasından dolayı da İmam denilmiştir.⁶ Her ne kadar imâmet teriminin daha çok nazari manada devlet idaresini, hilâfetin ise fiili otoriteyi temsil ettiği söylenmişse de,⁷ “imâmet” ve “hilâfet” kavramları daha çok eşanlamlı olarak kullanılmış ve Hz. Peygamber’den sonraki dönemde müslüman toplumunun lideri anlamında kullanılmıştır. Hz. Ebu Bekir’e

³ İbn Manzûr Ebu’l-Fazl Celâlu’d-Din Muhammed b. Mukrim el-Afrîkî el-Mısırî, “emm” *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Sâdr, ts.), 12/22.

⁴ Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/203-207.

⁵ İbn Manzûr, “hlf”, 9/82.

⁶ Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu’l-istilâhâtî’l-fünûn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 1/124, 2/56-57; Casim Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/546-553.

⁷ Öz-İlhan, “İmâmet”, 22/201.

“halifetü resûlillâh” ve Hz. Ömer (ö. 23/644) ve ondan sonraki halifeler için de “emîrül-mü'minîn” denilmiştir.⁸

1.2. Şîa'ya Göre İmâmet

1.2.1 Şîa'nın İmâmet Anlayışı

Şîa'ya göre imam hem dini hem de dünyevi liderdir. Hz. Peygamber'in halifesi ve vekilidir. Peygamber'den sonra ilk imam Hz. Ali'dir. Onun soyundan on iki imam gelmiş, son imam ise gaybete çekilmiştir. Şîiler'den Gâliyye/Gulât denilen bir kısmı Hz. Ali'ye uluhiyyet vasıfları isnad ederek onu tanrı mertebesine çıkarmış ve aşırıya gitmişlerdir. Bir kısmı ise Hz. Ali'yi normal bir insan olduğunu kabul etmiş bununla beraber onu diğer sahabilerden üstün, halifelige daha layık görerek mu'tedil bir yol tutmaya çalışmıştır. İmamiyye Şîa'sının ise bu ikisi arasında olduğu söylenilebilir. Onlara göre Hz. Ali, beşer olmakla beraber ma'sum ve Allah elçisinden sonra onun münakaşa götürmez halifesidir ve imamlık onun ve evlatlarının hakkıdır. Sahabilerin çoğu onların hakkını gasbetmiş ve bu yüzden münafık olmuşlardır.⁹ Şîa'ya göre, gündüzün ortasında güneş ne kadar açık ve net gözükiyorsa Hz. Peygamber'den sonra hilâfet ve imâmetin Ali'nin hakkı olduğu da o kadar açık ve nettir.¹⁰

Bütün Şîiler, Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Peygamber tarafından tayin edilmiş bir halife/imam olduğu ve hilâfet/imâmetin onun ve soyundan gelenlerin hakkı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹¹ Şîa'nın genel olarak imâmet anlayışını birkaç başlık altında sıralamak mümkündür.

a) Şîa'ya göre imâmet Usûlü'd-Din'den yani dinin temel beş şartından biridir.¹²

⁸ Hasan Onat, “Şîi İmâmet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde)” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/1 (1991), 89-110.

⁹ Süleyman Ateş, “İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 147-172.

¹⁰ Ahmed b. İbrahim en-Nisâbü'rî, *İsbâtü'l-imâme*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1984), 11.

¹¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî - Siyasî ve Fıkhu Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Şura yayınları, 1996), 42.

¹² Aga Büzürg Tahrâni, *ez-Zerîa ilâ tasânîfi's-şîa* (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983), 18/45.

b) İmâmet zati bir haktr. İmam, şahsın mahiyetinden kaynaklanan bir özelliktir; haricî etken, “seçim” ve “atama” söz konusu değildir. Atanmış olsa da, olmasa da, halk tarafından seçilse de seçilmese de o imamdır.¹³

c) İmâmet inancı bir insanın Şî olup olmadığını gösteren tek ölçüdür. Diğer meseleler ise aynı mezhepdeki alimlerin fûrudaki meseleler üzerindeki ihtilafları gibidir.¹⁴

d) Peygamberler’den sonra Allah’ın yer yüzündeki halifeleri imamlardır. İmam hem adı hem de işaretleri ile belirlenir. Fakat bazen imamın şahsen adı zikredilmez ondaki hususiyetler belli olur.¹⁵

e) Dünyada her zaman hakkında açık nass bulunan, hata yapmayan masum bir imamın olması vaciptir.¹⁶

1.2.2. Şîaya Göre İmamların Özellikleri

Allame İbnu’l-Mutahhar el Hillî, imamların özelliklerinden bahsederken onları diğer insanlardan ayırt edecek on dört sıfattan bahseder¹⁷. Bunları daha iyi anlaşılması için birkaç madde halinde sıralamaya çalışacağız.

a) İmamlar peygamberler gibi ismet sahibidirler. Peygamberler büyük küçük tüm günahlardan korunduğu gibi onlar da korunmuşlardır ve günah işlemeleri mümkün değildir.¹⁸ Peygamberlerin masum olmasını ispat eden delil, imamın masum olmasını da ispat eder.¹⁹

¹³ Ali Şeriati, *Ümmet ve İmâmet*, çev. Ahmet Sait (Ankara: Fecir Yayınları, 1997), 120.

¹⁴ Muhammed Hüseyin b. Ali Kâşifu’l-Gitâ, *Aslu’ş-şîa ve usûluhâ* (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1990), 221; Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*, (İstanbul: Beyran Yayınları, 2000), 130.

¹⁵ Ayetullah Seyyid Ali Hamanei, *Velayet*, çev. İ.M. Ağdaşlı, (Tahran: y.y, 1996), 139.

¹⁶ Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Babaveyh el-Kummî, *Risâletü’l-i’tikâdi’l-imâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 111.

¹⁷ Cemâlüddin Hasan b. Yusuf b. Ali İbnu’l-Mutahhar Hillî, *el-Elfeyn fî imâmeti Emîri’l-Mü’minin Ali b. Ebî Tâlib* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbûât, 1982), 203-204; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmamiyye Şîası* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984), 215.

¹⁸ Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 43; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîa Haraketleri ve Günümüz Şîliği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 161.

¹⁹ Allame Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *Tüm Boyutlarıyla İslâm’da Şîa*, çev. Kadir Akarsu (İstanbul: Kevser Yayınları, 2009), 184.

b) İmamların Allah ile ruhsal bağlantıları vardır.²⁰ İmam bilgisini öteki müctehidler gibi gözlem ve istidlal yolu ile almaz; ya peygamber'den, ya kendinden önceki imamdanda veya ilham yolu ile Allah'tan alır. Delil olmak bakımından peygamber'in sözü ile imamın sözü arasında bir ayrım yoktur. Çünkü her ikisi Allah'tan alıp insanlara duyurmaktadır.²¹

c) İmamlar peygamberlerin ilminin varisleridir. Hz peygamber vefat ederken, bütün peygamberlerin ilmiyle birlikte kendi ilmini de Ali'ye bırakmıştır. İmamların bilmek istedikleri şeyler hemen kalplerine doğar veya bir melek bu bilgileri kendilerine fısıldar.²²

d) İmamlar Allah'ın yeryüzünde insanlara hüccetidir. "Hüccetullah, Allah'ın işlerini sonuçlandırmak için belirlediği kimsedir. Onların bütün işleri, fiilleri ve sözleri Müslümanlara hüccettir."²³

e) İmamlar Kur'ân'ın hem zahir hem de batni ilimlerini bilen, mutlak tasarruf sahibi, şeriatın muhafızı ve icracısı olan kimselerdir. İmamlar dünyadaki saltanat ve iktidara Allah tarafından hak sahibi olduklarından her işte onlara itaat etmek farzdır. Onlar insanların din ve dünya işlerini de yönetmekle sorumludur.²⁴

1.2.3. Şîa'ya Göre İmamlar

Şîa'ya göre Hz. Peygamber, imamların sıfatlarını, sayıları, hepsinin Kureyş kabilesinden ve Ehl-i Bey'ten olduğunu haber vermiştir. Hz. Peygamber Ali'yi birinci imam olarak kendi yerine tayin etmiş, o ve ondan sonraki imamlar da kendilerinden sonra gelecek olan imamın kim olacağını haber vermiştir. Şîa'ya göre imamlar on iki kişidir isimleri şunlardır.²⁵

²⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/258.

²¹ Ruşdî Muhammed Arsân Alyân, *Delilü'l-akli inde's-şîati'l-imamiyye* (Bağdad: Merkezu'l-Hadâratı li-Tenmiyati'l-Fikri'l-İslâmî, 1973), 57; Ateş, "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", 147.

²² Küleynî, *el-Kâfi*, 1/270; Onat, *Emeviler Devri Şîi Haraketleri ve Günümüz Şiiliği*, 162.

²³ Ayetullâh Rûhullah el-Humeyni, *İslâm Fıkında Devlet*, çev. Hüseyin Perviz Hatemi (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979), 99; Ethem Ruhi Fiğlah, *İmamiyye Şîası*, 214.

²⁴ Ayetullahi'l-Uzmâ Mekârim Şirazi, *İnançlarımız*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları, 1997), 83.

²⁵ Tabatabâi, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, 190.

1. İmam Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)
2. İmam Hasan b. Ali (ö. 49/669)
3. İmam Hüseyin b. Ali (ö. 61/680)
4. İmam Alî Zeynelâbin (ö. 95/713)
5. İmam Muhammed el-Bâkır (ö. 114/732)
6. İmam Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765)
7. İmam Mûsâ el-Kâzım (ö.184/799)
8. İmam Ali er-Rızâ (ö. 203/818)
9. İmam Muhammed el-Cevâd (ö. 220/835)
10. İmam Ali el-Hâdî (ö. 254/868)
11. İmam Hasan el-Askerî (ö. 260/874)
12. İmam Mehdî el-Muntazar

1.3. Ehl-i Sünnet'e Göre İmâmet

Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Peygamber'den kendisinden sonra kimin halife olacağıyla ilgili açık ve kesin bir işaret gelmemiştir. Bu konuda bilinen tek şey, Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce Hz Ebû Bekir'e Müslümanlara namaz kıldırmasını emretmesidir.²⁶ Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi Müslümanların icması ve rızası ile gerçekleşmiştir. Aynı şekilde Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in vasiyeti ile imam seçilmiş Müslümanlar da ona biat ve itaat etmiştir. Hz. Osman'ın (ö. 35/654) halifeliği ise ashabın ileri gelenlerinden altı kişilik bir şûrâ tarafından kararlaştırılmış ve alınan sonuca hiç itiraz eden olmamıştır.²⁷ Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) el-Akâidü'n-Nesefiyye adlı eserinde imâmet konusundaki sünî görüşü şöyle ifade eder: "Ahkâmın tatbiki ordunun hazırlanması vs. için Müslümanların bir imamı olması gereklidir. İmamın görünür olması, gizli ve

²⁶ Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî - Siyasî ve Fıkhu Mezhepler Tarihi*, 32.

²⁷ Ebü'l-Abbâs Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1/198; a.mlf, *el-Muntekâ-Şîlik ve Mahiyeti-Şîliğe Reddiye*, çev. Cemaleddin Sancar (İstanbul: Pınar Matbaacılık, 1986), 42-43.

muntazar olmaması ve Kureys'e mensubiyeti şarttır. Haşimoğlu veya Ali evlatlarından olması, masum olması ve zamanın en faziletlisi ve mükemmeli olması şart değildir. Fakat İslam devletini idare kabiliyetine sahip olması, şeriatın koyduğu sınırlar içinde kalması ve mazlumun hakkını koruması gerekmektedir."²⁸

Müslim'in, Cabir b. Semure'den (ö. 72/691) rivayet olunan bir hadise göre Hz. Peygamber İslam dininin on iki halifeye kadar aziz olmaya devam edeceğini bildirmiştir.²⁹ Şîa bu hadisin onların kabul ettikleri oniki imamı haber verdiğini iddia etmektedir.³⁰ Ehl-i Sünnet'in ise mezkur hadisle ilgili görüşü Şîa'dan farklıdır. Sözgelimi İbn Kesîr (ö. 774/1373), tefsirinde hadisle ilgili şöyle demektedir: "Bu hadîs on iki adaletli halifenin mutlak olarak geleceğine işaret etmektedir. Fakat bunlar, Şîa'nın kabul ettiği oniki imâm değildir. Zîrâ onların birçoğunun bu işi (Müslümanların idaresini üstlenme) hiçbir zaman üstlenmemişlerdir. Ancak bu on iki halifenin Kureys'ten olması, Müslümanların idaresini üstlenmesi ve adaletli olmasıyla ilgili geçmiş kitaplarda bilgiler vardır. Sonra bunların peş-peşe değil farklı zamanlarda dağınık olarak gelmeleri de mümkündür. Bu oniki halifeden dördü Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Beşinci olarak ise Ömer b. Abdülaziz'i (ö. 101/720) saymak mümkündür. Kalan yedi halife ise Allah'ın bildiği bir zamanda ortaya çıkacaktır."³¹ İmam Suyutî (ö. 911/1505) de bahsi geçen hadisle ilgili şöyle demektedir: "Bize göre hadiste on iki imamdan kastedilenlerden dördü Hülefâ-i Râşidîn'dir. Onlardan sonra Hz. Hasan (ö. 49/669), Muâviye (ö. 60/680), İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692) ve Ömer b.

²⁸ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Metnü'l-akâid (el-Akâidü'n-Nesefiyye)* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 9-10; Ayrıca bkz. Hüseyin Güneş, *Tahrîf İddiası Bağlamında Şîa ve Kur'an* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2007), 59.

²⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1410/1990), "Ahkam", 51 (No. 7222); Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburi Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1956), "İmâre", 10 (No: 1821).

³⁰ Bkz. Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, tsh. Ali Ahundî-Muhammed Ahundî (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1970), 1/179.

³¹ Ebü'l-Fidâ İmaduddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azim*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 3/65, 4/78.

Abdülaziz'dir. Abbasilerden el-Muhtedî³² ve Tâhir'i³³ de bunlardan saymak mümkündür. Zira o ikiside Ömer b. Abdülaziz gibi adil olmuştur. Geri kalan ikisinden biri beklenen el-Mehdî'dir."³⁴

Görüldüğü kadarıyla Ehl-i Sünnet, imâmet meselesine tarihi bakış açısıyla yanaşmış ve Şîa'nın aksine Hz. Peygamber'den sonra imâmetin Hz. Ali'nin ve neslinin hakkı olduğu iddiasını kabul etmemiştir. Ehl-i Sünnet'e göre, Hz. Peygamber kendisinden sonra halife/imam tayin etmediğinden dolayı, sahabe bu işe layık gördükleri birisini icma ile seçmişlerdir. On iki halife/imam konusunda ise Ehl-i Sünnet kaynaklarında farkı rivayetler bulunmaktadır.³⁵ Kaynaklarda geçen hadisler kendi aralarında farklıdır ve yeterli açıklıktan uzaktır. Bu yüzden şârihler, tatminkâr ve bir biriyle uyuşan açıklama sunamamışlardır.

2. Kummî ve İbn Kesîr Tefsirleri

2.1. Kummî'nin Hayatı ve Tefsirleri

Ali b. İbrahim el-Kummî'ye ait "Tefsîru'l-Kummî" eseri, Şîa'nın en eski ve en önemli tefsirlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ancak maalesef bu kadar önemli kabul edilen eserin müellifinin hayatı hakkında Şîa kaynaklarında çok az bilgi bulunmakta, Ehl-i Sünnet kaynaklarında ise neredeyse hiç bilgi bulunmamaktadır. Biz de araştırdığımız kaynaklarda bulduğumuz bilgiler çerçevesinde müfessirimizi ve eserini tanıtmaya çalışacağız.

³² Abbasi halifesi el-Muhtedî - Billâh (ö. 256/870)

³³ Abbasilerin Horasan valisi ve Tahiriler'in kurucusu ve ilk hükümdarı Tâhir b. Hüseyin (ö. 207/822)

³⁴ Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyutî, *Târîhü'l-hulefâ* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.), 1/76.

³⁵ Bkz. Buhârî, "Ahkâm", 51 (No: 7222); Müslim, "İmare", 6-10 (No: 1821); Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sulemî Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Halebi, ts.), "Fiten", 46 (No: 2224); Ebu Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mehdi", 1 (No: 4279-4280).

2.1.1. Kummî'nin Hayatı

Müfessirimizin tam adı kaynaklarda Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî olarak bildirilmektedir. Künyesi Ebu'l-Hasan'dır.³⁶ Müfessirin İlk tahsilini kimden ve nerede aldığı konusunda maalesef fazla bir bilgiye ulaşamadık, fakat kaynaklarda babasından bahsedilirken onun en meşhur öğrencileri arasında oğlu Ali b. İbrahim ismi de zikredilmektedir.³⁷ Bu bilgilere dayanarak Kummî'nin ilk tahsilini Şîa ravilerinin büyüklerinden kabul edilen babasından aldığı muhtemel gözükmektedir. Babası İbrahim b. Haşim Ebû İshâk el-Kummî (ö. ?)³⁸, Şîa'nın sekizinci İmam olarak kabul ettiği İmam Rıza'nın ashabındandır.³⁹ Müfessirimiz başta tefsir olmak üzere birçok alanda eser telif etmiş fakat günümüze sadece tefsiri ulaşabilmiştir. Kummî, fakih, ravi, müfessir, hadiste sika ve sahibu'l-mezhap olarak tanınmakta ve Şîî'lerin en güvenilir ravilerinden sayılmaktadır. Kaynaklarda ondan birçok hadis rivayet edildiği belirtilmektedir. Öğrencisi olan meşhur Şîî âlimi Küleynî (ö. 329/941) ondan yedi binden fazla rivayette bulunmuştur. Bazı kaynaklar bu rakamın beş bin civarında olduğunu bildirmektedir.⁴⁰ Onuncu İmam Ali el-Hâdî (ö. 254/868) ve on birinci İmam Hasan el-Askerî (ö. 260/874) dönemlerinde bulunması, onu Şîa nezdinde çok daha önemli kılmıştır.⁴¹ Her ne kadar Kummî'nin sadece tefsiri günümüze ulaşmışsa da başta tefsirciler olmak üzere kendisinden sonrakiler üzerinde önemli etkiler bıraktığı inkâr edilmez. Bu etkinin günümüzde de devam ettiği görülmektedir. Kummî'nin ne zaman vefat ettiği ile ilgili farklı kaynaklarda değişik tarihler verilmektedir. Kummî'nin tefsirini tahkik eden Seyyid Tayyib el-Cezâirî, tefsirin giriş bölümünde eserin sahibinden bahsederken ölüm tarihi olarak hicri 307 olarak

³⁶ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali Necâşî, thk. Muhammed Cevad Naini, *Rical* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1988), 260.

³⁷ Seyyid Muhsin el-Emin Âmilî, *A'yânu's-şîa*, thk: Hasan el-Emin (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1991), 2/234.

³⁸ Hakkında geniş bilgi için bkz. Necâşî, *Rical*, 16.

³⁹ Hasan b. Yusuf el-Hillî, *Tertîbu Hulâsati'l-akvâl fi ma'rifeti ilmi'r-ricâl* (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2002), 63.

⁴⁰ Muhammed Bâkır Eyravânî, *Dürûsu't-temhîdiyye fi'l-kavâidi'r-ricâliyye* (Kum: Mektebetu's-Safâ, 2007), 182.

⁴¹ Ebu Abdullah b. Muhammed Şemsu'd-din ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakti'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996), 3/111.

vermektedir.⁴² Her ne kadar bazı kaynaklarda Kummî'nin ölüm tarihini 329 olarak zikredilse de⁴³ ekser kaynaklara dayanarak müellifin ölüm tarihini 307 olarak almamız daha doğru olacaktır. Kaynaklarda Kummî'nin, Şîa'nın güvenilir ravilerinden olarak bilinen, başta babası İbrahim b. Hâşim ve ağabeyi İshak b. İbrahim (ö. ?)⁴⁴ olmak üzere birçok hocadan ders aldığı bildirilmektedir.⁴⁵

Öğrencilerine gelince, Kummî'nin öğrencileri arasında sika raviler olarak bilinen bir çok Şîi alim bulunmaktadır. Bunlardan en meşhuru, Şîilerin en önemli hadis kaynaklarından biri olan *el-Kâfi*'nin müellifi Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî dir (ö. 329/941).⁴⁶

2.1.2. Kummî'nin Tefsiri

Müfessirimizin günümüze ulaşan tek eseri onun kendi adıyla meşhur olan Tefsiru'l-Kummî'dir. Günümüze ulaşabilen en eski Şîi tefsirleri arasında yer almaktadır. Eserin Ehl-i Beyt imamlarının zamanında yazılması ve onlardan birçok hadis rivayet etmesi dolayısıyla Şîi ilim dünyasında çok önemli bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Eserin ravisi Şîa'nın yedinci İmam olarak kabul ettiği Mûsâ el-Kâzım (ö.184/799) torunu Ebu'l-Fadl el-Abbas b. Muhammed'dir.⁴⁷ (ö. ?)⁴⁸

Tefsiru'l-Kummî uzun bir mukaddime ile başlamaktadır. Müfessirimiz tefsirin giriş bölümünde ayeti kerimelerin çeşitlerinden bahsetmekte, nesh-mensuh, âm-hâss, muhkem-muteşabih, mukaddem-muahher vb. konular

⁴² Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, thk: es-Seyyid Tayyib el-Cezâirî (Kum: Mektebetü'l-Hüdâ, 1984/1404), 1/8; Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 67-68.

⁴³ Muhammed Hadi Marifet, *Siyânetu'l-Kur'ân min et-tahrif* (Kum: Müessesetü't-Temhîd, 2007/1428), 229.

⁴⁴ Hakkında Şîi kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

⁴⁵ Âmilî, *A'yânü's-Şîa*, 2/234.

⁴⁶ Eyravânî, *Dürûsu't-temhîdiyye*, 183; Küleynî ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Küleynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 24/538-539.

⁴⁷ Ravi hakkında Şîi kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlayamadık.

⁴⁸ Muhammed Hadî Marifet, *et-Tefsir ve'l-mufessirün* (Meşhed: el-Câmiatu'r-Razaviyye, 2004), 2/756.

hakkında okuyucuya doyurucu bilgiler vermektedir.⁴⁹ Şîi tefsir tarihçileri Kummî'nin tefsirini rivayet tefsirleri kategorisinde değerlendirmektedirler.⁵⁰ Kummî tefsiri her ne kadar rivayet tefsirlerinden sayılmışsa da, aslında söz konusu tefsiri tam olarak bir rivayet tefsiri sınıfından kabul etmek zordur. Çünkü müfessir eserinde her hangi bir ayeti tefsir ederken mümkün olduğu kadar o konuyla ilgili öncelikle İmamlardan rivayetler aktarmaya çalışmış fakat hakkında rivayet bulunmayan konularda ise kendi görüşünü açıklamakta bir sakınca görmemiştir. Öyle ki, genel olarak esere bakıldığı zaman ayetlerin tefsirinde, kendi görüşünün rivayetlerden çok daha fazla olduğu gözlerden kaçmamaktadır.

Eser, tam bir Kur'an tefsiri olup Fatihâ'dan Nâs'a kadar bütün sureler tefsir edilmeye çalışılmıştır. Müfessir birçok yerde-bu konuyla ilgili daha önce yazmıştı- ifadesi kullanması, eserin kendisi tarafından yazıldığını göstermektedir. Mesela müfessir Nahl suresi 125. Ayetini tefsir ederken 'biz bunun haberini Araf suresinde yazmıştık' demektedir.⁵¹

Tefsîru'l-Kummî farklı kütüphanelerde yazma olarak bulunmakla beraber birçok kez basılmıştır. İlk olarak bu tefsir hicri 1313 senesinde mustakil olarak basılmış daha sonra 1315 yılında Hasan el-Askerî'ye nispet edilen Tefsîru Hasan el-Askerî ile birlikte basılmıştır. Üçüncü olarak ise Seyyid Tayyib el-Müsevi el-Cezârî'nin tashihi ile Kum'da 1404 senesinde iki cilt olarak basılmıştır.⁵² Biz çalışmamızda bu baskıyı esas aldık.

Her ne kadar müfessirimizin şahsiyeti ve tefsirinin sıhhati ve ona ait olması konusunda Şîa alimleri arasında görüş birliği varsa da tefsirdeki bazı hususlar tefsirin sıhhatine şüphe düşürmektedir. Söz gelimi tefsirin ravisi olarak bilinen Ebu'l-Fadl el-Abbâs b. Muhammed meçhul bir şahıs olup kaynaklarda hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır.⁵³ İkinci olarak da Kummî tefsirine başka bir tefsirin karışıp karışmadığı meselesidir. Elimizdeki deliller onun başka bir tefsirle karışmış olabileceğini göstermekte-

⁴⁹ Kummî, *Tefsir*, 2/27.

⁵⁰ Marifet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirîn*, 2/756-757; Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 70.

⁵¹ Bkz. Kummî, *Tefsîr*, 1/394.

⁵² Kummî, *Tefsîr*, 1/7.

⁵³ Marifet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirîn*, 2/757; Ayravânî, *Dürûsu't-temhîdiyye*, 182.

dir. Zira tefsirde başka bir Şîî müfessir Ebû Cârûd'un ismi de sık sık geçmektedir. Sözelimi birçok surede 'Ebû Cârûd'un İmam Ebû Ca'fer'den (İmam Bâkır) (ö. 114/732) yaptığı rivayetde şöyledir⁵⁴ ifadelerine rastlanmaktadır. Muhtemeldir ki eseri rivayet eden ravi Ebu'l-Fadl, hocası Kummî'nin boş bıraktığı yerleri Ebu'l-Cârûd tefsiriyle tamamlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla Kummî'nin tefsirine başka bir tefsirin karışmış olması yüksek bir ihtimaldir. Ayrıca, ona başka bir tefsir karışmışsa ne kadar karışıp karışmadığını da bilmiyoruz. Doğal olarak bu durum eserin güvenilirliğine ciddi hanel getirmektedir.⁵⁵

Bütün bunlara rağmen Kummî ve tefsiri, Şîî ilim dünyasına göre değerini hiç düşürmemiş ve İmamiye'nin, başta tefsirle ilgili eserleri olmak üzere birçok alanda telif edilen eserlere güvenilir bir kaynak olmuştur.

2.2. İbn Kesîr'in Hayatı ve Tefsiri

2.2.1 İbn Kesîr'in Hayatı

Müfessirimizin asıl adı İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' ed-Dimeşkî eş-Şâfî'dir. Lakabı "İ'maduddin" künyesi ise "Ebu'l-Fidâ"dır.⁵⁶ İbn Kesîr, medresede hafızlık yaparken çatıdan düşerek hayatını kaybeden büyük kardeşi İsmâil'den sonra doğmuş, babası da ona kardeşinin ismini vermiştir.⁵⁷ Hicri 701 yılında Busrâ'nın Müceydilkarye köyünde dünyaya gelmiştir.⁵⁸ Burası Hz. Peygamber'in 12 yaşında amcası Ebû Tâlib'le (ö. 619 m.) beraber seyahat ettiği ve rahip Bahîra ile görüştüğü yerdir.⁵⁹ Hatip, şair, fakih ve edip olarak tanınan babası öldüğünde üç yaşlarında idi. Babasının, dönemin meşhur alimlerinden sayılan Muhiddin İmam Nevevî (ö. 676/1277) ve Şeyh Tâcuddin el-Fezârî'den (ö. 690/1291) istifade ettiği nakledilmektedir.⁶⁰ İbn Kesîr hicri 707 yılında ailesiyle birlikte Dimâşk'a göç etti. İlk tahsilini Ağabeyi

⁵⁴ Bkz. Kummî, *Tefsîr*, 1/128,135,136,138 vb.

⁵⁵ Ayravânî, *Dürûsu't-temhîdiyye*, 181-185.

⁵⁶ Muhammed es-Seyyid Hüseyin, Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1997), 1/242.

⁵⁷ Ebû'l-Fidâ İmaduddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Mektebetü'l-Meârif, 1990), 14/33.

⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/21.

⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/22.

⁶⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/10.

Kemaleddin Abdulvehhâb'dan aldı ve 11 yaşındayken Kur'an'ı ezberledi. Daha sonra Burhâneddin İbrahim b. Abdurrahman el-Fezâirî (ö. 729/1329) ve Kemaleddin İbn Kâdî Şühbe (ö. 726/1326) gibi çağının seçkin fakihlerinden fıkıh ve usul dersleri okudu. Aynı zamanda devrin muhaddislerinden sayılan Şeyhülislâm İbn Teymiye (ö. 728/1328), Hafız Mizzî (ö. 742/1342) ve İmam Zehebî (ö. 748/1347) gibi meşhur alimlerden hadis ilimlerine dair dersler aldı ve genç yaşta hadis hafızı oldu.⁶¹

Bazı kaynaklarda İbn Kesîr'in hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybettiğinden bahsedilmektedir. Talebeleri arasında olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) hocasıyla beraber çalışmalarından bahsederken şöyle der: "Biz Cami'ul Mesânid'i, titreyen gaz lambasından istifade ederek geceleri de yazıyorduk. Hocam İbn Kesîr söylüyor, yanındakiler de yazıyordu. Bu işi yaparken benim de onun da gözleri zayıflamıştı."⁶²

İbn Kesîr fıkıhta Şafî mezhebine mensup olsa da diğer mezheplerin görüşlerine açık olmuş, hocası İbn Teymiye'nin etkisiyle selef akidesini benimsemiştir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), gibi meşhur sufilerden saygıyla anmışsa da, tarikatlara sıcak bakmadığı bilinmektedir. Şîi düşünceye karşı ise genel olarak sert bir tavır sergilemiştir.⁶³

İbn Kesîr 26 Şaban 774/1373 Perşembe günü 74 yaşında Dimaşk'ta vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine Dimaşk'ta bulunan Babu's-Sağır mevkiindeki "Mekâbiru's-Sufiyye" kabristanlığına, hocaları İbn Teymiyye ve Hafız Mizzî'nin yanına defnedilmiştir.⁶⁴

2.2.2. İbn Kesîr'in Tefsiri

İbn Kesîr tefsiri bir rivayet tefsiridir ve bu kategoride yazılmış en meşhur tefsirlerden sayılmaktadır. Eser her ne kadar İbn Kesîr tefsiri olarak meşhur olsa da tam ismi "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*" dir. Bu alanda, Taberî tefsirinden

⁶¹ Ebu'l-Fazl Şihâbuddin İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-gumr bi-İbnâi'l-umr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 1/12.

⁶² Muhammed Zuhaylî, *İbn Kesîr ed-Dimaşkî* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 187.

⁶³ Abdülkerim Özaydın, "İbn Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/132-134.

⁶⁴ Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-mufessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/113; Zuhaylî, *İbn Kesîr*, 190.

sonra kaleme alınmış en seçkin eser olarak kabul edilir. Müfessir, Kur'an'ı Kur'an, hadis, sahabe sözü ve seleften gelen rivayetlerle tefsir etmeye özen göstermiş, cerh ve ta'dile, tarihi bilgilere tefsirinde önemli yer vermiştir. Eser ilk olarak 1883 senesinde Hicaz'da, Sıddık Hasan Han'ın "*Fethu'l-beyan*" tefsiriyle, 1924 senesinde sekiz cilt olarak Bağavî tefsiriyle beraber, daha sonra dört cilt haline mustakil olarak basılmıştır. Son olarak 2010 senesinde Kahire'de Hikmet Beşir Yasin tahkikiyle basılmıştır. İbn Kesîr tefsirine uzun bir mukaddime ile başlamış ve burada hocası İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "*Mukaddime fi usûli't-tefsîr*" adlı eserinden sık sık alıntılar yapmıştır.⁶⁵ İbn Kesîr tefsiri her ne kadar klasik bir rivayet tefsiri olarak bilinse de, müellif sadece nakille yetinmemiş, yeri geldiğinde kendi görüşlerini açıklamakta her hangi bir sakınca görmemiştir.⁶⁶ Müellif, tefsirinde İbn Cerîr et-Taberi (ö. 310/923), İbn Ebû Hatim (ö. 327/938), İbn Atiyye (ö. 383/993) gibi birçok meşhur müfessirlerin eserlerinden faydalanmakla birlikte, tefsir dünyasında az bilinen "*Tefsîru'l-İmâm Abd İbn Humeyd*", "*Tefsîru'l-İmâm Ebî Bekr İbn Merdûye*" ve "*Tefsîru'l-İmâm İbnü'l-Münzir*" gibi pek çok tefsirden de istifade etmiştir. Hadis sahasında Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inden çokça nakillerde bulunmuş ayrıca fıkıh ve Arap dili ile ilgili meselelere de eserinde yer vermiştir.⁶⁷

İbn Kesîr tefsirini diğer rivayet tefsirlerinden ayıran en önemli özelliklerinden biri de onun, israiliyattan gelen haberler konusunda oldukça hassas olmasıdır. Müellif eserinde israiliyattan gelen haberlerin kaynaklarının birçoğunu araştırmış ve bununla ilgili okuyucularına uyarılarda bulunmuştur.⁶⁸ Bu değerli eserin birçok dile çevirisi yapılmıştır. Türkçeye de ilk çevirisi "*Hadislerle Kuran-ı Kerim Tefsiri*" adıyla yapılmıştır.

⁶⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 4/36.

⁶⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakatü'l-müfessirin* (Ankara: Diyanet İşler Reisliği yayınları, 1960), 2/392.

⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/7.

⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/13-14.

3. Kummî ve İbn Kesîr Tefsirlerinde İmâmetle İlgili Ayetlerin Yorumlanması

Birinci bölümde bahsettiğimiz gibi Şîa, Hz. Peygamberden sonra İmâmetin Ali b Ebi Tâlib'in hakkı olduğunu söylemekte ve bunu, Kur'an'dan ayetler ve Hz. Peygamber'den rivayet olunan hadislerle delillendirmektedir. Biz bu bölümde, Şîilerin muteber ve güvenilir bir kaynak olarak kabul ettikleri Kummî tefsirini ve yine Ehl-i Sünnet nezdinde muteber olarak bilinen İbn Kesîr tefsirini karşılaştıracak ve Şîilerin Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak ileri sürdükleri bu ayetleri, müfessirlerin nasıl tefsir ettiklerini aktarmaya çalışacağız.

3.1. Nisâ Suresi 59. Ayet

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Ey iman edenler, Allaha itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin”.

3.1.1 Kummî'nin Yorumu

Müfessir bu ayetle ilgili fazla açıklamaya girmeden: “Allah ve Resûlünden sonra kast olunan müminlerin emiri (Ali)'dir”.⁶⁹ diyerek kısa açıklama yapmakla iktifa etmiştir.

3.1.2. İbn Kesîr'in Yorumu

İbn Kesîr bu ayet hakkındaki görüşleri şu şekildedir: Buhârî (ö. 256/870) bu ayet hakkında İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Ey îmân edenler, Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.” ayeti Allah Resûlü (s.a.v) tarafından bir seriyyeye komutan olarak tayin edilen Abdullah b. Huzâfe b. Kays b. Adiy (ö. 35/655-56) hakkında nazil olmuştur.

Şöyle ki, Allah Resûlü (s.a.v) bir yere seriyye göndermiş ve başlarında da Abdullah b. Huzâfe'ni (ö. 35/655-56) komutan olarak tayin etmiştir. Yol esnasında Abdullah bir konuda arkadaşlarına kızarak onlara: “Allah Resûlü bana itaat etmenizi size emretmedi mi?” diye sordu. Onlar ‘Evet’ deyince,

⁶⁹ Kummî, *Tefsîr*, 1/141.

onlara hemen odun toplayarak yakmalarını ve ateşin içine girmelerini emretti. Bazıları emre itaat ederek ateşe girmeye kalkınca içlerinden biri onları, “Resûlullah’a varana kadar sabredin. Şayet o size bunu yapmanızı emrederse o zaman ateşe girin.” diyerek uyardı. Onlar Allah Resûlü’ne gelip durumu haber verince o da şöyle buyurdu: “Şayet ona girmiş olsaydınız ebediyen ondan çıkmayacaktınız. İtaat ancak iyiliktir.”⁷⁰ Başka bir hadîs-i şerifte Allah Resûlü şöyle buyurmaktadır: “Başı kuru üzüm gibi (siyah) bir habeşli köle dahi sizin üzerinize emîr olsa; dinleyip itaat ediniz.”⁷¹

Ayeti Kerime’deki “Allah'a itaat edin.”den maksad O'nun kitabına itaat etmek, “Peygambere itaat edin.”den maksad ise o'nun sünnetine sarılmaktır. “Sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.” buyuruluyor ki bundan da maksat Allah’a isyan olmayan konularda emir sahiplerine itaat etmektir.⁷²

Kummî, yukarıdaki ayeti tefsir ederken fazla bir açıklama yapmaya gerek duymadan, ayette geçen ulu’l-emr’den Hz. Ali’nin kast edildiğini iddia etmektedir. Oysaki böyle önemli bir iddianın sağlam bir delile dayanması gerekmektedir. İbn Kesîr ise görüldüğü gibi konuya şahıs üzerinden değil genel bir bakış açısıyla yaklaşmış ve iyiliği emrettiği sürece ulu’l-emr’e itaat edilmesi gerektiğini vurgulamış ve bununla ilgili hadisler aktarmıştır.

3.2. Mâide Suresi 3. Ayet

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

“Bu gün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size olan nimetimi tamamladım ve din olarak sizin için İslam’ı seçtim”

3.2.1. Kummî’nin Yorumu

Müfessire göre bu ayet Hz. Ali’nin velayeti üzerine nazil olmuştur. Görüşüne delil olarak da Ebu Cafer İmam Bâkır’dan senediyle şu hadisi rivayet etmiştir: “Bu ayeti, Allah Teala İmam Ali’nin velayeti üzerine inzâl etmiştir ve Allah’tan gelen son farizadır. Bundan sonra Allah’tan herhangi bir emir gelmemiştir.”⁷³

⁷⁰ Müslim, “İmâre”, 39 (No: 1840); Ebu Dâvûd, “Cihad”, 87 (No: 2625).

⁷¹ Buhârî, “Ahkâm”, 4 (No: 7142)

⁷² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/26-27.

⁷³ Kummî, *Tefsîr*, 1/162.

3.2.2. İbn Kesîr'in Yorumu

Müfessir ayetin tefsirini şöyle açıklar: Bu ayet ile Allah Teala, resûlüne ve tüm müminlere imanlarının kemala erdiğini, Allah'ın tamamladığı bir şeyin eksilmeyeceğini ve onun hoşnut olduğu bir şeyin kötülenemeyeceğini haber vermektedir. Bu, Allah'ın bu ümmete lütfettiği en büyük nimettir. Müminler artık bundan sonra dinlerinden başka bir dine ve peygamberlerinden başka bir peygambere ihtiyaç duymayacaklardır. Zaten bu sebeple Allah Teala Hz. Muhammed'i (s.a.v) son elçi olarak göndermiştir.

İmam Ahmed ibn Hanbel bu ayetle ilgili şu hadisi nakleder: "Yahudilerden birisi Hz. Ömer'e gelerek şöyle dedi: "Ey müminlerin emiri, siz kitabınızda bir ayet okumaktasınız. Şayet bunun gibi bir ayet bize nazil olmuş olsaydı biz o günü bayram olarak kutlardık". Hz. Ömer hangi ayet diye sorunca Yahudi: "Bu gün dininizi kemale erdirdim..." ayetidir, dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle dedi: "Allaha yemin ederim ki ben, o ayetin Resûlullah'a indiği günü ve saati çok iyi bilirim. Bu ayet Cuma günü Arefe akşamı nazil olmuştur".⁷⁴

İbn Merdûye⁷⁵ Ebu Saîd el-Hudrî'den rivayet ederek şöyle demektedir: "Bu âyet, Allah Resûlüne zilhiccenin onsekizinci günü veda haccı dönüşü Gadir-i Hum denen yerde nazil olmuştur. O gün Allah Resûlü Hz. Ali'yi yanına çağırды ve onun elini kaldırarak şöyle dedi: "Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır."⁷⁶ İbn Kesîr, bu hadisin sahih olmadığını belirtmektedir.⁷⁷

Kummî, bu ayeti Hz. Ali'nin velayeti üzerine nazil olduğunu söylemekte ve görüşüne delil olarak İmam Caferi Sadık'tan bir hadis rivayet etmektedir. İbn Kesîr ise ayeti yorumlarken daha çok dinin kemale ermesi üzerinde dur-

⁷⁴ Buhârî, "İman", 33 (No: 4409); Müslim, "Tefsir", 3 (No: 3017).

⁷⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ Merdûye b. Furêk el-İsfahânî (ö. 410/1020) hadis ve tefsir âlimi. Hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkadir Şenel, "İbn Merdûye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/184-185.

⁷⁶ Tirmizî, "Menâkıb", 19 (No: 3713)

⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/28.

muştur. Şîa kaynaklarında bu ayetin Gadir-i Hum⁷⁸ mevkiinde nazil olduğu zikredilmektedir. İbn Kesîr, söz konusu hadisi tefsirinde zikretmekle beraber bu hadisin sahih olarak kabul edilmediğini de vurgulamaktadır.

3.3. Mâide Suresi 55. Ayet

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

“Sizin dostunuz yalnız Allah, Onun Resûlü ve namaz kılan, zekât veren, rükû' edenlerdir.”

3.3.1 Kummî'nin Yorumu

Kummî bu ayetin sebab-i nüzulu ile ilgili, İmam Bâkır'dan şu hadisi rivayet eder; Hz. Peygamber, içlerinde Abdullah b. Selâm'ın (ö. 43/663-64) da olduğu bir grup Yahudi ile otururken bu ayet nazil oldu. Hz. Peygamber bunun üzerine kalktı mescide doğru gitti ve orada bir dilenciyle karşılaştı. Ona, “Sana burada bir şey veren oldu mu?” dedi. O da: “Evet o namaz kılan adam” dedi. Hz. Peygamber yaklaştı ve dilencinin işaret ettiği adamın müminlerin emiri Ali olduğunu gördü.⁷⁹

3.3.2. İbn Kesîr'in Yorumu

İbn Kesîr, bu ayeti şöyle açıklamaktadır: Bazıları, buradaki “Ruku edenler” sözünü hal cümlesi olarak kabul etmişlerdir. Fakat bu doğru değildir. Eğer bu doğru olmuş olsaydı o zaman rükûda iken zekât vermek, diğer hallerde zekât vermekten daha üstün olurdu. Bazı kimseler bu âyetin Ali b. Ebî Tâlib hakkında nazil olduğu söylemektedir. Rivayete göre Hz. Ali namaz kılarken rükû'da iken bir dilenci mescide gelerek sadaka istemiş Hz. Ali de parmağındaki yüzüğü dilenciye işaret ederek almasını istemiştir.⁸⁰

⁷⁸ Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe mevkiine yakın bir yerdir. Cidde şehrinin zamanla önemli bir liman haline gelmesi ve Mekke ile Medine arasında yeni yolların açılmasıyla bu bölge önemini kaybetmiş ve orada Hz. Peygamber hatrasına yapılan mescid de metruk hale gelmiştir. Bk. Ethem Ruhi Fırlı, “Gadir-i Hum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/279-280.

⁷⁹ Kummî, *Tefsîr*, 1/170.

⁸⁰ Nûreddin Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecmau'z-zevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1991), “Tefsir”, 6 (no: 10978)

Taberî de, Mücâhid'in "Bu ayet, rükû halinde iken dilenciye sadaka veren Ali b. Ebî Tâlib hakkında nazil olmuştur." dediğini rivayet etmektedir.⁸¹

İbn Merdûye de, Abdullah İbn Abbâs'ın şöyle dediğini nakleder:⁸² "Hz. Peygamber namaz kılmak için mescide gitti. İnsanlardan bir kısmı rükû'da, bir kısmı secde, bir kısmı ayakta, bir kısmı da oturmakta idi. Bir dilenci mescidde dileniyordu. Resûlullah (s.a.v) içeri girince; dilenciye "sana bir şey veren oldu mu?" diye sordu. Dilenci, "evet, oldu" deyince, Hz. Peygamber, "kim verdi?" diye sordu. Dilenci de cevaben, "o ayakta duran adam", dedi. Resûlullah (s.a.v), "hangi haldeyken sana onu verdi?" deyince dilenci, "o rükû'da iken", diye cevap verdi. Bu kişi, Ali b. Ebî Tâlib idi. Bunun üzerine Allah Resûlü tekbir getirdi ve şöyle dedi: "Kim Allah'ı, Resûlünü ve mü'minleri dost edinirse, muhakkak ki gâlib gelecek olanlar, Allah'ın taraftarlarıdır."⁸³

Ayrıca İbn Merdûye'in, bizzat Ali b. Ebî Tâlib'in, Ammâr İbn Yâsir'in (ö. 37/657) ve Ebu Râfi'in (ö. 40/660) kendi hadislerinden de bu rivayeti naklettiğini belirten İbn Kesîr, bunların hiçbirinin, sahîh olmadığını, isnadları zayıf, ravilerinin ise cahil kimseler olduğunu belirtir.⁸⁴ Ona göre bu ayet, Yahudileri terk ederek Allah'ın, Resûlünün ve müminlerin dostluğunu tercih eden Ubâde İbn Sâmit b. Kays (ö. 34/654) hakkında nazil olmuştur. Bunun içindir ki Allah Teâlâ ayetin devamında "Her kim Allah'ı, peygamberini ve müminleri dost edinirse; muhakkak ki galib gelecek olanlar, Allahın taraftarlarıdır." buyuruyor.⁸⁵

Hz. Ali'nin dilenciye namaz kılariken sadaka vermesi ile ilgili rivayet edilen hadis hem Şîa hem de Ehl-i Sünnet kaynaklarında bulunmaktadır. Kummî, ayetteki "veli" kavramını Hz. Ali'nin velayetine delil olarak kabul etmiş ve görüşüne delil olarak, zikredilen hadisi rivayet etmiştir. İbn Kesîr ise aynı hadisi biraz farklı şekilde zikretmiş fakat isnadlarının zayıf olduğu için

⁸¹ Muhammed b. Cerîr b. Yezid Ebû Ca'fer Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420), 10/425-426.

⁸² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/138-139.

⁸³ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, thk. Abdurrahman el-Muhsin b. İbrahim Hüseyinî (Kâhire, Dâru'l-Harameyn, 1415), 4/228.

⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/138.

⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/139.

bu hadisin güvenilir olmadığı vurgulanmıştır. Kanaatimizce buradaki “veli” kavramını başka anlamları olmasına rağmen imâmete delil olarak göstermek zorlama olsa gerektir.

3.4. Mâide Suresi 67. Ayet

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ

“Ey Peygamber rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır”.

3.4.1. Kummî'nin Yorumu

Kummî bu ayet'in tefsirinde şöyle demektedir: Bu ayet, Ali b. Ebî Tâlib hakkında nazil olmuştur. Şöyle ki, Allah Resûlü veda haccından sonra Mekte' den çıktı ve Medine'ye doğru yola koyuldu. Yolda Gadîr-i Hum denilen bir yerde konakladığı sırada burada “Bu gün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size olan nimetimi tamamladım ve din olarak sizin için İslam'ı seçtim.”⁸⁶ anlamındaki ayet nazil oldu. Bunun üzerine Allah Resûlü ayağa kalktı ve Allah'a hamdu sena ettikten sonra şöyle dedi:

“Ey insanlar! Sizin veliniz kimdir biliyor musunuz?” diye sordu. Sahabiler, “Evet, bizim velimiz Allah ve resûlüdür.” diye cevap verdiler. Bunun üzerine Allah Resûlü: “Ben size kendi nefsinizden daha yakın değil miyim?” diye sordu. Onlar, “Evet” deyince Allah Resûlü, Allahım şahit ol! dedi ve bunu üç kere tekrar etti. Sonra da emîrül-mü'minîn (Hz. Ali) elinden tutarak yukarı kaldırdı öyle ki, her ikisinin de koltuk altı beyazlıkları görünüyordu. Sonra Allah Resûlü şöyle dedi: “Dikkat edin! ben kimin mevlası isem, işte bu Ali de onun mevlasıdır. Allahım, ona dost olana dost, düşman olana düşman ol; kim ona yardım ederse sen de ona yardım et; kim onu severse sen de onu sev, kim de ona buğzederse sen de ona buğzet; o nereye dönerse hakkı onunla döndür. Allahım ben şahidim sen de şahit ol”. Sonra sahabeden biri: “Bu Allah ve resûlünden midir?” diye sordu. Resûlullah ona şöyle cevap verdi: “Evet Allah ve resûlündendir. Ali, müminlerin, muttakilerin ve kıyamet günü yüzleri beyaz olanların imamıdır. O, kıyamet günü sıratın üstünde oturacak ona dost olanlar cennete, düşman olanlar ise cehenneme gidecekler.”⁸⁷

⁸⁶ Mâide, 3.

⁸⁷ Kummî, *Tefsîr*, 1/171-176.

3.4.2. İbn Kesîr'in Yorumu

İbn Kesîr yukarıdaki ayetin tefsirini şöyle açıklamaktadır: Allah Teâlâ bu ayette kulu ve resûlü Muhammed'e risâlet adıyla hitap etmekte ve Allah'ın kendisine gönderdiği tüm hükümleri tebliğ etmesini emretmektedir. Resûlullah emri mucibince hareket etmiş ve ilahi hükümleri en güzel şekilde tatbik etmiştir. Buhârî, bu ayeti tefsir ederken Hz. Âişe'den naklen şu hadisi nakletmektedir, "Kim sana Muhammed (s.a.v)'in kendisine indirilenlerden bir şey sakladığını söylerse o, Allah'a yalan isnad etmiştir. Çünkü Allah Teala kitabında, "Ey peygamber rabbından sana indirileni tebliğ et" buyurmaktadır."⁸⁸

Ebu Cuheyfe Vehb b. Abdullah der ki: Ben, Ali b. Ebî Tâlib'e sizin yanınızda Kur'an'da olmayan vahiyden bir şey var mı? diye sordum. Ali: "Taneyi yaran ve soyu artıran Allah'a yemin olsun ki, hayır böyle bir şey yoktur. Fakat Allah'ın bir kişiye verdiği Kur'an anlayışı müstesnadır. Bir de şu sahifede olan şeydir." dedi. Ben, o sahife nedir? diye sordum. Ali, "akıl, esirleri öldürmekten kaçınmak ve kafire karşılık bir müslümanı öldürmemektir" dedi."⁸⁹ Hz. Âişe'nin şöyle dediği nakledilir: "Allah seni insanlarda koruyacaktır." âyeti ininceye kadar Resûlullah bekçiler tarafından korunuyordu. Bu ayet nasıl olduktan sonra Hz. Peygamber başını kubbeden çıkararak şöyle dedi: "Ey insanlar gidiniz, artık Allah Azze ve Celle beni korumaktadır."⁹⁰

Gadîr-i Hum hadisesi Şîa'ya göre islam tarihinin en önemli hadiselerindendir. Çünkü o gün Hz. Ali'nin imâmeti Allah ve resûlu tarafından ilan edilmiştir. Hatta bu günü bayram olarak kutlamaktalar. Bu yüzden Kummî, diğer ayetlere kısa açıklama yaparken bu ayetin tefsirinde Gadîr-i Hum hadisesini oldukça geniş olarak anlatmaktadır. İbn Kesîr ise bu ayeti tefsir ederken Gadîr-i Hum hadisesinden bahsetmemiş fakat Maide suresi 55. Ayetini tefsir ederken bu hadiseyi nakleden ravilerin güvenilir olmadığını belirtmiştir.

3.5. Tevbe Suresi 119. Ayet

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ

⁸⁸ Buhârî, "Tevhid", 46 (No: 4612); Tirmizî, "Tefsir", 8 (No: 3046).

⁸⁹ Buhârî, "İlim", 1 (No: 111).

⁹⁰ Tirmizî, "Tefsir", 7 (No: 5037); Taberî, *Tefsîr*, 10/469; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/152.

Ey iman edenler! Allahtan korkun ve sadıklarla beraber olun.

3.5.1. Kummî'nin Yorumu

Müfessirimiz bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir: Sadıklarla, yani Ali b. Ebî Tâlib ve Muhammed (s.a.v)'in ailesiyle beraber olun. Bunun delili şu ayettir. "Müminlerden öyle kimseler vardır ki, Allah'a verdikleri söze sadık kaldılar. İçlerinden bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiştir. Bir kısmı da beklemektedir."⁹¹ Ayetteki, sözüne sadık kalıp şehit olan Hamza, şehit olmayı bekleyen ise Ali b. Ebî Tâlib'dir. Ali b. İbrahim dedi ki, sadıklardan kast olunanlar İmamlardır.⁹²

3.5.2. İbn Kesîr'in Yorumu

Müfessir, bu ayetin tefsirini yaparken sebebi nüzul olarak, Hz. Peygamber'in davetine icabet etmeyip Tebuk gazvesinden geri kalan ve daha sonra tövbeleri kabul olunan, Ka'b bin Mâlik (ö. 50/670), Mürâre bin Rebî' (ö. ?) ve Hilâl bin Ümeyye'nin (ö. ?) rivayetini⁹³ aktarmakta ve şöyle demektedir: Onların seferden geri kalmaları herhangi özürlü bir sebepten olmadığından dolayı bir süreliğine cezalandırılmışlardır. Fakat onların, diğerlerinden farklı olarak doğru söylemeleri ve pişman olmaları, onlar için hayır olmuş ve tevbe-lerinin kabulüne vesile olmuştur. Allah Teâlâ bu sebeple şöyle buyurmaktadır: "Ey îmân edenler, Allah'tan korkun ve sâdıklarla beraber olun." Yani doğru söyleyin, doğruluğa tutunun ve sadık kimselerle beraber olun ki sizi helâktan kurtarsın ve işlerinizde size ferahlık versin.⁹⁴

İmâm Ahmed'in Abdullah İbn Mes'ûd'den (ö. 32/652-53) rivayetine göre Allah Resûlü şöyle buyurmaktadır: "Siz doğruluğa sarılın. Şüphesiz ki doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Kişi, doğru söyler, doğru arar ve bu hal üzere olmaya devam ederse sonunda Allah katında siddik olarak yazılır. Yalandan ise sakının. Şüphesiz ki yalan insanı günâha, günâh da ateşe götürür. Kişi, yalan söyler, yalanı arar ve bu hal üzere devam ederse, Allah katında

⁹¹ Ahzâb, 33/23.

⁹² Tefsirde geçen bu ifade müstensihin veya başka bir müfessirin ifadesi olsa gerektir; Kummî, *Tefsîr*, 1/307.

⁹³ Bkz. Müslim, "Tevbe", 9 (No: 2769).

⁹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/229.

yalancı olarak yazılır.”⁹⁵ Şu‘be'nin (ö. 160/776) Abdullah İbn Mes‘ûd'den rivayetine göre o şöyle demiştir: “Ciddî de olsa, şaka için de olsa yalan söylemek doğru bir şey değildir. İsterseniz: ‘Ey îmân edenler, Allah'tan korkun ve sâdıklardan olun.’ âyetini okuyun.”⁹⁶

Kummî, ayeti tefsir ederken başka bir ayeti delil olarak göstermiştir. Fakat delil olarak gösterdiği ayetle ilgili bir rivayette bulunmamış kendi görüşüne göre açıklamıştır. Kummî'nin yorumundan sanki Hz. Hamza'dan (ö. 3/625) başka şehit olan ve Hz. Ali'den başka şehitliği bekleyen kimse yokmuş gibi anlaşılmaktadır. İbn Kesîr ise ayeti tefsir ederken daha çok doğruluk kavramı üzerinde durmuş ve buna uygun birkaç hadis nakletmiştir. Kanaatimizce İbn Kesîr'in yorumu ayetin maksadına daha uygun düşmektedir.

3.6. Ra'd Suresi 7. Ayet

وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ

İnkâr edenler, “Ona Rabbinden bir mucize indirilseydi ya!” diyorlar. Sen ancak bir uyarıcısın. Her kavim için de bir yol göstereni vardır.

3.6.1. Kummî'nin Yorumu

Müfessir, İmam Cafer Sadık'tan senediyle şu hadisi rivayet eder. İmam şöyle dedi: “Buradaki uyarıcı, Allah'ın Resûlü, yol gösteren ise Müminlerin emiri (Hz.Ali) ve ondan sonra gelen İmamlardır. ‘her kavim için bir uyarıcı vardır’ yani her zaman inkâr edenlere karşı mücadele edecek olan bir İmam vardır. Bunun delili, müminlerin emiri (Ali)'nin şu sözüdür. ‘Yeryüzü İmamsız kalmaz. Onlar Allah'ın yeryüzündeki hüccetleridir. Fakat onlar bazen ortalıkta olur herkese görünür bazen de Allahın hücceti zarar görmemesi için saklanır kimseye görünmezler.’”⁹⁷

3.6.2. İbn Kesîr'in Yorumu

İbn Kesîr ayetin tefsirini şu şekilde açıklar: Allah Teâlâ'nın: “Her kavmin bir yol göstericisi vardır.” âyeti hakkında İbn Abbâs'tan rivayetle Ebû Ca'fer İbn Cerir şöyle demektedir: “Bu ayet nazil olduğu zaman, Allah Resûlu sağ

⁹⁵ Müslim, “Birr”, 29 (No: 2607).

⁹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 7/31; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/230.

⁹⁷ Kummî, *Tefsîr*, 1/359.

elini göğsüne koyup: ‘Ben uyarıcıyım ve her kavmin bir yol göstereni vardır dedikten sonra Ali’nin omzuna elini koyarak şöyle dedi: Ey Ali yol gösterici sensin. Benden sonra hidayete gelenler seninle hidayete ulaşacaklardır.’” (Müellife göre bu hadis münkerdir. Albani’ye göre ise mevzu hadistir)⁹⁸

İbn Ebu Hatim der ki: Ali b. Ebî Tâlib şöyle demiştir: “her kavmin bir yol göstericisi vardır.” Ayetindeki Yol gösterici, Hâşim Oğullarından birisidir.⁹⁹

Yine İbn Ebî Hâtim, Ali b. Ebî Tâlib’den rivayetle şöyle der: Bu ayet okunduğu zaman Ali şöyle demiştir: “Buradaki uyarıcı olan Allah’ın Resûlüdür. Yol gösterici olan ise benim.”¹⁰⁰

Kummî, bu ayeti tefsir ederken her hangi bir yorumda bulunmamış sadece Cafer Sadık’tan senediyle bir hadis rivayet etmiştir. İbn Kesîr ise ayeti tefsir ederken konuyla ilgili birkaç hadis zikretmiştir. Bu hadislerin bir kısmının Şîa rivayetleriyle üst üste düşmesi dikkat çekmektedir. Müfessir bu hadisleri zikrederken bazıları hakkında görüşünü belirtmiş ve münker olduğunu bildirmiştir. Bazılarını ise sadece yorumsuz vermekle iktifa etmiştir.

Genel olarak bakıldığı zaman her ne kadar genelde Şîi kaynaklarda özelde Kummî’nin tefsirinde bir takım ayetler Hz. Ali ve onun evlatlarının imâmetine delil olarak gösterilmişse de, görüldüğü gibi bahsi geçen ayetlerde iddialara delil olabilecek açık bir işaret bulunmamaktadır. Muhtemelen bu sebeple Şîi ulema tarafından başta beşinci imam Muhammed Bâkır ve altıncı imam Ca’fer-i Sâdık olmakla imamlardan geldiği söylenen ahbâr/rivayetlerle bu iddialar desteklenmeye çalışılmıştır ki, Kummî tefsirinde de bu açık bir şekilde görülmektedir. Bununla beraber Kummî’nin tefsirinde, herhangi bir rivayet aktarmaksızın müfessir tarafından zorlama yorumlarla Hz. Ali ve diğer imamlara hamledilen ayetlere de sıkça rastlanmaktadır.

⁹⁸ Muhammed Nâsurüddin Albânî, *Silsiletü’l ehâdîs ed-da’îfe ve’l mevdu’â* (Riyad: Dâru’l-Maârif, 2004), 10/540; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/434.

⁹⁹ Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1983), 2/38.

¹⁰⁰ Ali b. Hisâmüddin b. Abdülmelik Muttakî el-Hindî, *Kenzu’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Saffet Sakkâ (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 2/441; Taberî, *Tefsîr*, 16/357; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/434.

Ehl-i Sünnet uleması ise Şîa'nın, Hz. Ali'nin imametinin nass'la sabit olduğu iddiasını reddetmekte ve Kur'an'dan bir takım ayetlerin bu yönde yorumlanarak delil gösterilmesini kabul etmemektedir. Bu iddalar karşısında Ehl-i Sünnet adına ele aldığımız İbn Kesîr, tefsirinde Şîi ulemanın imamete delil olarak gösterdiği ayetleri yorumlarken Şîi imamet iddiasını kabul etmemekte ve ayetlere oldukça farklı yorumlar getirmektedir. Ayrıca İbn Kesîr, Ehl-i Sünnet hadis kaynaklarında rivayet olunan ve Şîi ulema tarafından imamete delil olarak ileri sürülen yukarıda ele aldığımız on iki halife/imam hadisinin de, Şîa'nın idda ettiği gibi olmadığını ve mezkur hadiste zikredilen on iki halifenin başta Hülefâ-i Râşidîn olmakla diğer halifeler olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç

Hız. Muhammed (s.a.v)'in vefatından sonra hilâfet/imâmet tartışması sonucunda ortaya çıkan gruplardan biri de Şîa'dır. Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in Hız. Peygamberden sonra nass ve tayinle halife/imam olduğuna inanan topluluğun müşterek adıdır. Şîa'ya göre İmâmet Şîi'liğin temel prensiplerinden (usûlî'd-din)'dir. Onlara göre Hız. Peygamber Ali'yi birinci imam olarak kendi yerine tayin etmiş, o ve ondan sonraki Hız. Fâtîma soyundan olan İmamlar da kendilerinden sonra gelecek olan imamları tayin etmişlerdir. Masum olan bu imamların sayısı on ikidir.

Şîa'nın, Hız. Ali'nin ilahi bir kararla Hız. Peygamber'den sonra halife/imam tayin edildiği inancı, onları bu inançlarını temellendirmek için arayışa sevk etmiş ve bu maksadla ilk dönemden itibaren Şîi ulema tarafından farklı alanlarda çok sayıda eser telif edilmiştir. Şîi ulemanın bu amaçla doğal olarak en önemli arayışı Kur'an ayetleri arasında olmuştur. Bu amaçla Kur'an'dan bir takım ayetler, bulunduğu bağlamından kopuk bir şekilde mezhep anlayışı çerçevesinde tefsir edilerek, Hız. Ali'nin imametine delil olarak gösterilmiştir. Bunun en bariz örneğini ise Şîa'nın en eski tefsirleri arasında sayılan Kummî tefsirinde görmek mümkündür.

İlk dönem muteber Şîi ulema arasında kabul edilen Ali b. İbrahim el-Kummî, halen günümüz Şîi ilim dünyasında sika bir ravi olarak zikredilmekte ve kaleme aldığı kendi adıyla meşhur olan tefsiri de önemli bir kaynak kabul edilmektedir. Şîi kaynaklarda Kummî'ye nispet edilen birçok eserin varlığını-

dan bahsedilse de gümüze ulaşan tek eseri onun tefsiridir. Şîî tefsir tarihi kaynaklarında Kummî'nin tefsiri ilk dönem rivayet tefsirleri arasında zikredilmektedir.

Kummî'nin telif ettiği tefsiri incelendiği zaman, eserde mezhebi bir bakış açısı en bariz şekilde kendini göstermektedir. Zira Kummî, Kur'ân'ı Şîa düşüncesi çerçevesinde tefsir etmiş ve bu bağlamda birçok ayet Hz. Ali ve onun ailesi/nesli ile ilişkilendirmiştir. Müfessir eserinde, Şîa'nın en bariz vasfı olan İmamet inancını temellendirmeye çalışarak bir takım ayetleri bu çerçevede ele almış ve bunların bir kısmını da imamlardan gelen ahbarla destekleyerek bu ayetlerin Hz. Ali'nin imametine delil teşkil ettiğini öne sürmüştür.

Ehl-i Sünnet tefsir çalışmaları da ilk dönemden itibaren başlayarak günümüze kadar devam etmiş ve bu sahada çok sayıda eser telif edilmiştir. Bu alanda en çok rağbet görülen eserlerden biri de İbn Kesîr'in "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*" isimli eseridir. Ehl-i Sünnet ilim dünyasında İbn Kesîr tefsiri olarak bilinen bu eser, rivayet tefsiri kategorisinde yazılmış en meşhur eserlerdendir.

Şîa'nın Hz. Ali'nin imametine delil olarak ileri sürdüğü Kur'an'dan birtakım ayetleri -ki biz bunu Kummî tefsiri çerçevesinde ele aldık- Sünni bakış açısını görmek amacıyla Ehl-i Sünnet'in muteber müfessirlerinden kabul edilen İbn Kesîr'in tefsiriyle karşılaştırdık. İlk dönem Şîî müfessirlerinden olan Kummî tefsirinde, Kur'an'dan bir kısım ayetlerin Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili olduğunu iddia etmekte ve onları bu doğrultuda yorumlamaktadır. Bir Sünni müfessir olan İbn Kesîr ise aynı ayetleri farklı şekilde yorumlamakta ve bu ayetlerin Kummî'nin iddia ettiği gibi imâmetle ilgili olduğunu kabul etmemektedir. İbn Kesîr, Kummî'nin mezhebi anlayış çerçevesinde Hz. Ali'nin imametine delil olarak ileri sürdüğü ayetleri eserinde tefsir ederken, Ehl-i Sünnet hadis kaynaklarından hadisler aktararak ele almış ve Kummî'den tamamen farklı bir şekilde yorumlamıştır.

İbn Kesîr, Kummî'nin Hz. Ali'yle ilişkilendirdiği ayetleri tefsir ederken, Hz. Ali'yle ilgili olarak bazen Kummî'nin aktardığı rivayetlerle benzer rivayetler aktarmakta fakat bu rivayetlerin birçoğunun ravilerinin zayıf oldukları gerekçesiyle kabul etmemekte dolayısıyla Şîa iddialarını reddetmektedir. Buna rağmen İbn Kesîr'in az da olsa farklı senetlerle Kummî'nin görüşünü pay-

laşır şekilde rivayetler aktardığına rastlanmaktadır. Söz gelimi İbn Kesîr Ra'd suresi yedinci ayetini, Şia düşüncesine uygun düşecek şekilde Hz. Ali'den 'Uyarıcı Hz. Peygamber'dir. Yol gösteren ise benim.' rivayetini aktarmaktadır. İbn Kesîr'in, Kummî'nin aktardığı rivayetle ile üst üste düşen bu rivayete herhangi bir yorumda bulunmayarak sessiz kalmayı tercih etmesi dikkat çekmektedir.

Kaynakça

- Albânî, Muhammed Nasuruddin bin el-Hac Nuh. *Silsiletü'l ehâdîsi'd-daîfe ve'l mevdûa ve eseruha's-seyyie fi'l-ümmie*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Maârif, 2004.
- Alyân, Ruşdî Muhammed Arsân. *Delilü'l-akli inde's-şâti'l-imâmiyye*. Bağdad: Merkezu'l-Hadâratı li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 1973.
- Âmilî, es-Seyyid Muhsin el-Emin. *A'yânu's-şâ*. thk: Hasan el-Emin. 20 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbuât, 6. Basım, 1991.
- Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali İbn Hacer. *İnbâu'l-gumr bi-ibnâi'l-umr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Ateş, Süleyman. *İşarî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Ateş, Süleyman. "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1972), 147-172.
- Avcı, Casim "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/546-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Reisiği yayınları, 1960.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dib el-Buga. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1410/19901.
- Dâvûdî, Ali b. Ahmed. *Tabakatu'l-Mufessirin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 11 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da İtikadî – Siyasî ve Fıkhu Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Şura Yayınları, 1996.
- Eyravânî, Muhammed Bâkır. *Dürûsu't-temhîdiyye fi'l-kavâidi'r-ricâliyye*. Kum: Mektebetü's-Safâ, 2007.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. Ankara: Selçuk yayınları, 1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şîası*. Ankara: Selçuk yayınları, 1984.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Güneş, Hüseyin. *Tahrif İddiası Bağlamında Şîa ve Kur'an*. Konya: Kitap Dünyası, 2007.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayış*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Hamaneî, Âyetullah Seyyid Ali. *Velayet*. çev: İ.M. Ağdaşlı, Tahran: y.y., 1996.
- Heysemî, Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-zevâid*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1991.
- Hillî, Cemâlüddin, el-Hasan b. Yusuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar. *Tertîbu hulâsati'l-akvâl fi ma'rifeti ilmi'r-ricâl*. Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2002.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasan b. Yusuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar. *el-Elfeyn fi imâmeti emîri'l-mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1982.
- Hindî, Alî b. Hisâmüddîn b. Abdülmelik el-Muttakî. *Kenzu'l-ummal fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. 16 Cilt. thk. Bekrî Hayyânî-Saffet Sakkâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1981.
- Humeynî, Ayetullah Rûhullah. Çev. Hüseyin Perviz Hatemi, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979. *İslam Fikhında Devlet*.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*. 8 Cilt. thk. Sami b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.

- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.
- İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1. Basım, ts.
- İbn-i Teymiyye, ebü'l-Abbâs Takıyuddîn. *el-Muntekâ-Şiîlik ve Mahiyeti-Şiîliğe Reddiye*. Çev. Cemaleddin Sancar. İstanbul: Pınar Matbaacılık, 1986.
- İbn-i Teymiyye, ebü'l-Abbâs Takıyuddîn. *el-Fetâva'l-kubrâ*. 6 Cilt. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Kâşifu'l-Gitâ, Muhammed Hüseyin b. Ali. *Aslu's-şâ ve usûluhâ*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub. *el-Uşûl mine'l-kâfi*. 4 cilt. Tsh. Muhammed Bâkır el-Behbûdî - Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım. 1388/1968.
- Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Babaveyh. *Risâletü'l-i'tikâdi'l-imâmiyye*. Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Kummî, Ali b. İbrahîm. *Tefsiru'l-Kummî*. thk: es-Seyyid Tayyib el-Cezairî. Kum: Mektebetü'l-Hüdâ, 1404/1984.
- Marifet, Muhammed Hadî. *et-Tefsir ve'l-mufessirûn*. Meşhed: el-Câmiatu'r-Razaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1998.
- Marifet, Muhammed Hadî. *Siyânetu'l-Kur'ân mine't-tahrîf*. Kum: Müessesetü't-Tehmîd, 2007.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Şîa İnançları*. Çev. A. Gölpinarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Haccâc el-Kuşeyri. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs el-Arabî, ts.

- Necâşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Rical*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1988.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1348/1930.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Metnü'l-akâid (el-Akâidü'n-Nesefiyye)*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- Nîsâbü'rî, Ahmed b. İbrahim. *İsbâtü'l-imâme*. thk. Mustafa Galip. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1984.
- Onat, Hasan. "Şîh İmâmet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 89-110.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa – İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/203-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özaydın, Abdulkerim. "İbn Kesîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhü'l-hulefâ*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.
- Şeriati, Ali. *Ümmet ve imâmet*. Çev. Ahmet Sait. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbaveyh. *Risâletü'l-itikâdâtü'l-imâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh. *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*. 4 Cilt. tsh. Ali Ahundî - Muhammed Ahundî. Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1970.
- Şirazî, Ayetullahî'l-Uzma Mekarim. *İnançlarımız*, Çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları, 1997.

- Tabatabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şîa*. Çev. Kadir Akarsu - Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 2009.
- Taberânî, Ebu'l Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt. thk. Abdurrahman el-Muhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1994.
- Taberânî, Ebu'l Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemü'l-kebîr*. 20 Cilt. thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1404/1983.
- Tahrânî, Aga Büzürg. *ez-Zerîa ilâ tasânîfi's-şîa*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edva, 2. Basım, 1403/1983.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed. *Keşşâfu'l-istilâhâti'l-fünûn*, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sulemî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Halebî, ts.
- Yıldız, Sakıp. "Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm Hakkındaki Görüşleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/5 (Haziran, 1982), 45-69.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin b. Muhammed b. Osman. *Mîzanü'l-itidâl fî nakti'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1997.
- Zuhaylî, Muhammed. *İbn Kesîr ed-Dımaskî*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 611-655

Kur'an'ı Anlamaya Dair About Understanding the Qur'an

Musa BİLGİZ

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri
Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı.
Professor, Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.
Erzurum, Turkey
bilgiz@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-2194-9592

DOI: 10.47424/tasavvur.671688

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Temmuz / July 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Bilgiz, Musa. "Kur'an'ı Anlamaya Dair". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 611-655.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İlahî vahyin son halkası olan Kur'ân, şirk, küfür, nifak ve zulmün her tür-lüsünden insanlığı kurtarmak için gönderilmiştir. Kur'ân, kendini yeni bir medeniyet tasavvuru olarak insanlığa takdim etmiştir. Bunun için kendisine inananların, onu okuma, anlama ve hayatlarına taşımada rehber olmasını istemektedir. Müslümanlar, Kur'ân'ı sadece telaffuz ederek onun istediği bu rehberliği tam anlamıyla yerine getirmiş olamazlar. Müslümanlar, hem elle-rinde bulunan Kur'ân âyetlerinden ve hem de çevrelerinde yer alan ve her gün yüz yüze kaldıkları kâinattaki âyetleri tefekkür etmek durumundadırlar. Hiç kuşkusuz bugünkü Kur'ân eğitimi yöntemiyle, Kur'ân'ın istediği medeni-yet seviyesini ve mü'min kişilikleri oluşturmamız pek mümkün görünme-mektedir. Bu makalede Kur'ân'la olan ilişkilerimizin nasıl olması gerektiği ve toplumsal anlamda değişim ve dönüşümün esasları belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Düşünme, Anlama.

Abstract

The Qur'an, the last link of the divine revelations, has been revealed to rescue the humanity from any kind of polytheism, blasphemy, discord and persecution. The Qur'an has presented itself to the humanity as a new civilisation thought concept. Therefore, the Qur'an desires its believers to recite, understand and embrace it as a guide for their lives. Muslims cannot perform this guidance by only pronouncing it. Muslims have to contemplate both the Qur'anic verses in their hands and the signs in the universe around them and they face every day. No doubt it is not possible for us to create the civilisation level and faithful personalities which the Qur'an desires by today's the Qur'an teaching method. In this article, it has been tried to present both how our relationships with the Qur'an should be and the basis of change and transformation on the social meaning.

Keywords: The Qur'an, Commentary, Thinking, Understanding.

Giriş

Kur'ân, Cenab-ı Hakk'ın, Hz. Muhammed (s.a.v.) aracılığıyla insanlığa son kez seslenişidir. Hiç şüphesiz ki Kur'ân'da genelde bütün insanlığı, özelden ise Müslümanları ilgilendiren emir, yasak, olay, hikmet ve ibretler mevcuttur.

Bunların iyi anlaşılması ve hayata taşınması, bütün insanlık âlemi için bir rahmet, huzur ve yegâne kurtuluş sebebidir. Kur'ân, dünyaya gönderilmiş bir kitap olmakla birlikte hem dünyanın hem de ahiret hayatının temel rehberidir. O, hayatı bütün boyutlarıyla düzenlemek, anlamlı ve yaşanabilir kılmak için indirilmiştir. Ondaki bütün emir ve yasaklar, bu dünya hayatı ile ilgilidir. Buna ilave olarak ahiretin mana, maksat ve muhtevası hakkında da gerekli bilgileri vermektedir.

Müslümanlar, 1400 yılı aşkın bir süreden beri Kur'ân'a bağlılıklarını ifade etmekte, ona inanmakta ve onu okuyup yaşamakta olduklarını söylemektedirler. Onların bu tasavvurları, acaba Kur'ân'la ne ölçüde uyumaktadır? Bunun için kendimize şu soruların cevapları aranmalıdır: Niyetlerimiz, düşüncelerimiz, söz ve davranışlarımız, ferdi ve ailevî hayatımız, iş ve sosyal münasebetlerimiz Kur'ân'la ne kadar uyumlu? Bir başka ifadeyle Kur'ân, düşüncelerimizin, davranışlarımızın, muamelelerimizin ve hayatımızın neresinde yer almaktadır? Biz Kur'ân'la ne kadar bir iletişim ve etkileşim içerisindeyiz? Kur'ân bir Müslümanın düşünce ve yaşayış hayatında, nasıl bir etki icra eder veya etmelidir? Bu çalışma, ayetlerden hareketle Kur'an'ın bazı niteliklerini konu edinerek, Kur'ân tasavvurumuzun doğru oluşması için kısmen de olsa bir katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

1. Kur'ân'ın Gönderiliş Gayesi

Kur'ân'ın gönderiliş gayelerinin en önemlilerinden biri, bu kâinatın yaratılmasının sebep ve hikmetini teşkil eden Allah'ı tanımak ve O'na ibadet etmektir.¹ Kur'ân, manevî bunalımlar, ahlâkî çöküntüler ve sosyal sıkıntılar içinde şaşırıp bocalayan insanoğlu için her zaman ve mekânda kurtuluş reçetesidir.² Kur'ân, insanlığı, küfrün, zulmün, ahlâksızlığın, adaletsizlik ve merhametsizliğin buhran ve karanlıklarından, ahlâkî erdemlerin, merhametin, güvenin, vefanın, adaletin, sevgi ve saygının güzelliklerine çıkarmak için gönderilmiştir.³ Kur'ân, insana sorumluluklarını öğreten, onu güzele ve doğruya yönlendiren ibret, uyarı ve tavsiyeler bütünüdür. Kur'ân, baştan sona

¹ İbrahim 14/52; el-Hadid 57/9; et-Talak 65/10

² İbrâhim 14/1.

³ el-Mâide 5/15-16

kadar, insanın Rabbine, kendisine, diğer insanlara ve tabiata karşı sorumluluklarını anlatan hitaplarla doludur.

Son kitabın ve son peygamberin gönderiliş amaçlarından biri de daha önceki kitap sahipleri arasında sonradan meydana gelen ihtilaflara son vermektir. Geçmiş toplumların en büyük sapma nedeni, tevhidten uzaklaşarak şirke düşmeleridir. Kur'ân, zamanla doğru gibi telakki edilen itikadî, amelî ve ahlâkî sapmaları düzeltmek için gelmiştir.⁴ Kur'ân, bütün ırkçılık, fırkacılık ve ayrımcılıklara son vermek ve insanlığı tek bir yola, tarih boyunca aynı kalan gerçeğin yoluna, bütün peygamberlerin insanlığı davet ettiği yola iletmeyi hedefler.⁵

Kur'ân öğretisinin temel prensibi, Allah'ın bütün elçilerini kabul etmek, temelde aynı olan öğretilerini tasdik etmek ve onlar tarafından gösterilen yola itaat etmektir.⁶ Bütün peygamberler, insanların hayatlarına değişmeyen imanı ve ahlaki ölçüleri egemen kılmak için gönderilmiştir. Bunun amacı şudur: İnsanlar, olayları ve kişileri değerlendirirken kişisel arzu, şahsî veya grupsal çıkarlara göre değil, ilahî ölçülere göre temellendirsinler. Peygamberler, getirdikleri değişmez ilke ve ölçülerle, hiç kimseye ayrıcalık tanımaz, hiç kimsenin hakkını yemeye de asla müsaade etmezler. Çünkü onlar herkes için aynı ilahî kaynaklı *hak terazisini* kullanırlar. Bitmez tükenmez kişisel arzu, ihtiras, kıskançlık ve bencilliklerin savaşında, insanları sosyal bunalımlardan koruyabilecek tek güvence, yüce Allah'ın peygamberlere indirdiği değişmez ölçülerdir. Bu ölçülerin temel niteliği, merhamet ve adaletin hakkıyla uygulanması ve her türlü kayırmacılıktan uzak durmaktır. Bu değişmez ölçü ve ilkeler olmadan, zalim de mazlum da adaleti bulamaz, vicdanlar huzura kavuşamaz.⁷

İslâm'ı din olarak benimseyen her Müslüman için en temel başvuru kitabı Kur'ân'dır. Müslüman, dünya ve ahiret saadetini temin edecek hayat prensiplerini, Kur'ân'dan öğrenmelidir. Nelere inanması, neleri reddetmesi gerektiğini; nelerin iyi, güzel ve helâl, nelerin kötü, çirkin ve haram olduğunu öncelikle ondan öğrenmelidir. Müslüman, kalbini ve nefsinin kötü duygularını onunla

⁴ en-Nahl 16/64.

⁵ en-Nisâ 4/163-164; eş-Şûrâ 42/13.

⁶ Âl-i İmrân 3/84.

⁷ el-Hadid 57/25.

arındıracak, Allah'a teslimiyetini onunla pekiştirecek, iman ve heyecanını onunla tazeleyecek, onunla artıracaktır.⁸ Mü'min, Allah'ın rızasını kazanmak için nasıl davranması gerektiğine ilişkin temel ilke ve prensipleri Kur'ân'da aramalıdır.

Bugün insanlık, beşerî ideoloji ve menfaat çatışmalarından kaynaklanan ihtilaf ve huzursuzluklar içerisinde kıvrılmaktadır. Hâlbuki Kur'ân, insanlığa hayat verecek bir yaşam tarzını anlama ve uygulamaya davet etmektedir: *"Ey iman edenler! Hayat verecek hakikatlere sizi çağırdığı zaman, Allah'a ve Resûlü'ne uyun..."*⁹ Kuşkusuz Kur'ân, insanları, kalplere ve akıllara hayat veren, cehalet ve hurafelerden arındıran, Allah'tan başkasına kul olmaktan, kulların ya da ihtirasların esiri olmaktan kurtaran bir yaşam tarzına çağırılmaktadır. Bu anlayışın egemen olduğu yerde, bir ırkın başka bir ırka tahakkümü mümkün değildir. Bütün insanlar, Allah tarafından belirlenmiş dinin gölgesinde özgür ve eşit bir şekilde hayatlarını sürdürürler. Âyette yer alan *"Sizi ihya edecek/size hayat verecek"* ifadesi, iman, İslam, hak ve Kur'an¹⁰ manalarına gelmektedir. Çünkü Kur'an ve onun hükümleri, insanı diriltir, yeniden hayat veren, sorumsuzluk ve şuursuzluk halinden çıkarıp, insanlığın aday olduğu hür, mutlu bir hayata kavuşturacak ilim ve yaşantı demektir.¹¹ Zaten Hz. Peygamber (s.a.v.) de buna davet için gönderilmiştir.

Kur'ân, İslâm ümmetinin birliğini sağlamak için indirilmiştir. Yüce Rab-bimiz, her hâl ve şartta, insanlığın, dünya ve ahirette yegâne kurtuluş vesilesi olan *Allah'ın ipi* Kur'ân'a hep birlikte sarılmamızı, onun prensiplerinin dışına çıkmamamızı ve gruplara bölünmememizi emretmektedir: *"Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'ân'a) sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini*

⁸ et-Tevbe 9/124; en-Nahl 16/102.

⁹ el-Enfâl 8/24.

¹⁰ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camii'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'ân*, (Kahire: Daru'l-Maarif, 1119), XIII/465

¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Kitapevi, 1971), IV/2386

böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.”¹² Bu âyette, konu edilen Allah'ın ipi ifadesinden kastedilen Kur'ân'dır.¹³ Allah'ın ipi konumundaki Kur'ân'a sarılan, onun prensiplerini içtenlikle uygulayanlar, sapıklıktan çıkıp düşmanlık ve ihtilaf ateşinden kurtulurlar. Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur'ân ile birbirlerine karşı şefkatli ama düşmanlarına karşı cesur ve adaletli bir toplum kurmuştu. Kur'ân, her zaman böyle bir toplumun inşa edilmesini sağlamaya yeterlidir. Yine bu âyette, din kardeşliğinin, soy kardeşliğinden daha kuvvetli olduğu belirtilmektedir. Söz konusu âyette yer alan “*Hepiniz Allah'ın ipine sımsıkı yapışın*” ifadesi, Müslümanların Kur'ân'a en büyük önemi vermeleri, onun ilkelerini yaymak için güçlerinin sonuna kadar çabalayıp, ona hizmette işbirliği yapmaları gerektiği anlamına gelir. Müslümanlar, bu ipe tutunmayı gevşetip onun ana prensiplerinden uzaklaştıkları anda bölücülük belâsına maruz kalacaklardır. Tıpkı önceki toplumlar gibi bölümlere ve alt-bölümlere ayrılmış olacaklardır. Bunun bir sonucu olarak, bu dünyada da, ahirette de perişan olacaklardır. Tarihî kinlerin, kabileci arzuların, şahsî menfaatlerin, ırkçı inanç ve davranışların sonu, parçalanıp yok olmaktan başka ne olabilir! Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) de Kur'ân'ı, “*Allah'ın gökyüzünden yeryüzüne sarkıtılmış ipidir...*” diye tarif etmiştir.¹⁴ Allah'ın ipi olan Kur'ân'a hep birlikte ve sımsıkı sarılmadığımız, onu indiriliş gayesinin dışında kullandığımız, sadece lafzını ezberleyip mânasını tamamen ihmal ettiğimiz ve böylece hayatımızdan uzaklaştırdığımız içindir ki İslam coğrafyası, insan onuruna saygısızlıkta utanç duyulacak hale getirilmiştir.

Kur'ân, Allah'ın insanlar için belirlediği hayat tarzıdır. O, mü'minlerin Allah'la ilişkilerini sağlam tutar ve aynı zamanda onları birbirlerine bağlayıp, bir toplum halinde birleştirir. Kur'ân'ın belirttiği bu durum, herhangi bir cemaat olmayı değil topyekûn bir ümmet olmayı gerektirmektedir. Müslümanların tek ümmet şuurunu kazanmış topyekûn bir vücut olması gerekir. Müslüman, İslâm ümmetinin ve kardeşliğinin menfaatini, her türlü soy, ırk ve

¹² Âl-i İmrân 3/103.

¹³ Ebu Mansur el-Maturidi, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*. (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426), II/444; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Fedâilü'l-Kur'ân”, 25.

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts.), III/14, 17; Ebu'l-Fida İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim* (Riyad: Daru Tayyibe, 1420), II/ 73.

kabile anlayışının üstünde görmesi gereken kişidir. Kur'ân'ın temel gayelerinden biri de, yeryüzünde adaletli bir düzen oluşturarak insanlığın temel haklarını ve değerlerini korumaktır. Bunun için iyiliği emredip uygulamak, kötülüğü de ortadan kaldırmak Müslüman toplumların esas görevidir.¹⁵

Kur'ân'ın bildirdiği ilkeler, bütün insanlık için ortaya konulmuş evrensel mesajlardır. Müslümanların yapması gereken iş, Kur'ân'ın ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) rehberliğini örnek alarak bu ilkeler doğrultusunda yeni bir medeniyet oluşturmanın mücadelesini vermektir. Çünkü Kur'ân'ın temel amaçlarından biri de insanlık için örnek fert ve toplum oluşturmaktır.¹⁶ Kur'ân mesajlarının tümü, insanın, Allah'ın ve bütün varlıkların hukukunu gözeterek faziletli bir hayatı tercih etmesine yöneliktir. Bir başka ifadeyle Kur'ân, insanın iman, ibadet ve muamelât olarak tatbik etmesi gereken değerlerin, sosyal hayata da yansıtılmasını yani ahlâkî erdemlere dönüştürülmesini ister. Mü'minlerin, hakîkate şahitlik eden güzel örnekler ve âdil şahitler olmalarının anlamı, her türlü aşırılıklardan uzak, vahye dayalı, dengeli, uyumlu, âdil, iyiliksever ve orta yolu izleyen bir ümmet olması demektir.¹⁷

2. Kur'ân'a İnanmak

Kur'ân'a saygının ilk şartı ona inanmaktır. Kur'ân'a inanmak, her şeyden önce onun Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirildiğini¹⁸, onda hiçbir şüphe, noksanlık, yanlışlık, çelişki ve tutarsızlığın bulunmadığını kabul etmektir.¹⁹ Kur'ân'a iman, onun bildirdiği haber, olay, varlık, emir ve yasakların doğru olduğunu benimsemektir. Kur'ân'a iman, onun bir kısım âyetlerini kabul bir kısmını inkâr etmemek yani tümünü kabul etmektir. Çünkü Kur'ân'ın bir âyetini inkâr etmek, hepsini inkâr etmek gibidir: "...Yoksa siz Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka nedir? Kıyamet gününde de (onlar) azabın en şiddetlisine itilirler..."²⁰ Kur'ân'a iman, onun ilahî koruma

¹⁵ Âl-i İmrân 3/104, 110; el-Hâc 22/41.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/104.

¹⁷ el-Bakara 2/143.

¹⁸ el-Bakara 2/97.

¹⁹ el-Bakara 2/2; el-Kehf 18/1.

²⁰ el-Bakara 2/85.

altında olduğunu²¹, önceki ilahî kitapların asıllarının da Allah tarafından gönderildiğini²² tasdik etmektir. Kur'ân'a iman, onun bütün insanlık âlemine gönderildiğini,²³ en sağlam ve en doğru yola götürdüğünü,²⁴ tâbi olunması gereken ilahî bir kanun olduğunu samimiyetle benimsemektir.²⁵

Kur'ân'a inanmak, onun şiiir,²⁶ peygamber sözü,²⁷ kâhin sözü²⁸ ve şeytan sözü olmadığını kabul etmektir.²⁹ Kur'ân'a iman, hiçbir sözün, etkinlik bakımından Yüce Allah'ın Kur'ân'daki sözlerinin düzeyine erişemeyeceğini, hiçbir gerçeğin, Allah'ın sunduğu gerçekliğin kesinliğine ulaşamayacağını kabul etmektir: *"İşte bunlar Allah'ın âyetleridir ki, gerçeğin ta kendisi olarak biz onları sana okuyup beyan ediyoruz. Allah'a ve O'nun âyetlerine inanmadıktan sonra, onlar acaba daha hangi söze inanacaklar?"*³⁰ Kur'ân'a iman, onun düşünce dünyasına girmek ve kendi kişiliğinin her alanını, yeniden onunla inşa etmektir.

*"Kur'ân, geçmişte de gelecekte de hiçbir bâtilin/yanlışlığın kendisine karışmadığı bir kitaptır."*³¹ Bu âyet, Kur'ân'ın hiçbir şekilde değiştirilemeyeceği, bozulamayacağı, eksiltilemeyeceği, artırılmayacağı mesajını vermektedir. Geçmişte ilahi kitapların asılları onu tasdik ettiği gibi gelecekte de hiçbir kitap veya güç onu geçersiz kılamayacaktır.³² Dolayısıyla Kur'an'ın hiçbir âyeti anlamsız ve geçersiz sayılarak devre dışı bırakılamaz. O, her zaman Allah'ın (c.c.) koruması altındadır. Kur'ân'ın içindekiler, hiçbir şekilde iptal edilemeyecek derecede doğru ve sağlamdır. Ona karşı yapılan asılsız itham, şamata ve inkâr, onun gerçek delil ve sağlamlığına hiçbir eksiklik veremez. Kur'ân'a inananlar, onu okuyup, hükümlerine uymakla yükümlüdürler. Nitekim Kur'ân'da mü'minler hakkında, *"Aralarında hüküm vermek için Allah'a (Kur'ân'a) ve*

²¹ el-Hicr 15/9.

²² el-Bakara 2/4, 136.

²³ İbrahim 14/52.

²⁴ el-İsrâ 17/9; el-Cin 72/2.

²⁵ en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/48; el-En'âm 6/115; el-A'râf 7/3.

²⁶ Yâsin 36/69; el-Hâkka 69/41.

²⁷ el-Hâkka 69/40, 44-47.

²⁸ el-Hâkka 69/42.

²⁹ et-Tekvîr 81/25-26.

³⁰ el-Câsiye 45/6.

³¹ el-Fussilet 41/42.

³² Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (Beirut: Daru İhyai't-Turas, 1423), III/745

Resûlüne davet edildiklerinde, mü'minlerin söyleyeceği söz ancak, "işittik ve iman ettik" demeleridir. İşte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir"³³ buyrulmaktadır. Gerçek iman, kalbe yerleşince, etkisi anında davranışlara yansır. Çünkü mü'minlerin sözleri, hareketlerini; hareketleri de sözlerini doğrular. İman; ruhun şekillenmesi, kalbin olumlu bir özellik kazanmasıdır. Ve iman, inanılan değerlerin pratik olarak hayata yansıtılmasıdır.

Yine imanı zayıf olanlar ve münafıklar içinse; "Aralarında hüküm vermesi için Allah'a (Kur'ân'a) ve peygambere çağırıldıkları zaman, bir de bakarsın ki içlerinden bir grup yüz çevirmektedir. Ama gerçek (verilen hüküm) kendi lehlerinde ise, boyun eğerek ona gelirler"³⁴ buyrulur. Bu âyet, imanın sözden ibaret olmadığını bildirmektedir. Yalnız dilden Allah'a ve Resûlü'ne iman ettim demekle hakikaten mü'min olunmaz. Bununla beraber samimiyetle, kalpten inanmalı, sadakatle sebat etmeli ve davranışlarıyla da bu imanını ispatlamalıdır. Bunu ispat edecek delillerden birisi de hakkına razı olmak ve bir ihtilaf halinde Allah ve Resûlü'nün hükmünü kabul ve itaat etmektir.³⁵ Hâlbuki Müslümanız diyenler içinde bile öyleleri vardır ki, imanları sadece dillerindedir. Bunlar mü'min değil, münafıktır. Haklarına razı olmazlar, bir kısmı sözünde durmaz, dönüverirler³⁶: "Onlar Allah'ın indirdiği buyruklarını beğenmediler. Allah da onların bütün iyi ve güzel işlerini boşa çıkardı."³⁷ Çünkü Kur'ân hükümlerini beğenmemek, ona yönelmeyi çirkin görmek, kişiyi imanın dışına çıkarır. Kur'ân'a inanmak, onun emir ve yasaklarını hiç şüphesiz kabul ederek ona tâbi olmaktır. Helâlini helâl sayarak, haramını da haram kabul etmenin ötesinde onun içerdiği hükümlerle de amel etmektir.

Hiz. Peygamber'den (s.a.v.) ve Kur'ân'dan haberdâr olan bütün insanların, Allah'ın gönderdiği son peygambere ve son Kitab'a iman etmesi zorunludur. Hiz. Peygamber (s.a.v.) bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "Muhammed'in canını elinde tutan Allah'a yemin ederim ki bu ümmetten bir Yahudi veya Hristiyan beni işitir, sonra da benim kendisiyle gönderildiğim (vahy)e iman etmeden

³³ en-Nûr 24/51.

³⁴ en-Nûr 24/48-49.

³⁵ en-Nisâ 4/59

³⁶ Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3531

³⁷ Muhammed 47/9.

ölürse mutlaka ateş ehlinden olur."³⁸ Kur'ân'a inanarak yapılan davranışlar, onunla anlamlı ve değerli hale gelir. Kur'ân'a inanmaksızın yapılan amellerin dünyada ve insanların yanında bir değeri ve kazanımı belki olabilir, ama ahirette Allah katında bir değeri olmayacaktır. Çünkü inkârcıların tüm amellerinin boşa gideceğini bizzat Kur'ân beyan etmektedir.³⁹

Kur'ân'a iman, daha önce indirilmiş kitapların asıllarına yani tahrif edilmeden önceki hallerine de inanmaktır. Çünkü tüm kitapların kaynağı birdir, temelleri aynıdır. Bütün kitaplara inanmak, bütün kitapların aslında tek bir kitap olduğu gerçeğini kabul etmektir. Bu da Müslümanların ayırıcı bir özelliğidir: "Ey iman edenler! Allah'a, Resûlü'ne, gerek Resûlü'ne indirdiği, gerek daha önce indirdiği kitaplara iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, resûllerini ve âhiret gününü inkâr ederse hakikatten iyice uzaklaşmış, sapıklığın en koyusuna dalmış olur."⁴⁰ Bu âyete, "Ey iman edenler" diye başladıktan sonra tekrar onun peşi sıra yine "iman ediniz" ifadesinin getirilmiş olmasının birkaç anlamı vardır: a. Bildirilen iman esaslarına, ciddi olarak yani iyice, iman ediniz. Çünkü iman, sadece "iman ettik" diyerek geçirilecek bir mesele veya sıradan bir sözden ibaret değildir. b. İmanınızda sebat ediniz. Basit çıkarlar peşinde koşarak imanınızı tehlikeye atmayınız. c. İman ettik diyerek kalmayınız tekrar tekrar dönüp bakınız ki gerçekten iman dairesinin içinde misiniz, yoksa dışına da çıkıyor musunuz? Yani zaman zaman kendinizi Allah'ın kitabına göre sınavınız. Kısaca kitapta bulunan her şeyi kabullenerek ve tam bir mü'min olarak iman ediniz.⁴¹

3. Kur'ân'ı Dinlemek

Kur'ân, kendisinin dikkatle dinlenilmesini istemektedir. Yüce Rabbimiz, "Kur'ân okunduğunda hemen ona kulak verin, susup dinleyin ki merhamete nail olasınız"⁴² buyurarak onu dinlemenin bir iman ve saygı konusu olduğunu bildirmektedir. Bu âyette genel bir hüküm söz konusudur. Bu hüküm, Kur'ân'ın okunduğu her yerde onu dikkatle ve sessizce dinlemek, bu sözün yüceliğine

³⁸ Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), "İman", 240.

³⁹ Âl-i İmrân 3/116-117; en-Nûr 24/39-40. Ayrıca bk. Musa Bilgiz, "Kur'ân'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, (2003), 129-158

⁴⁰ en-Nisâ 4/136.

⁴¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II/434.

⁴² el-A'râf 7/204.

ve onu indiren Allah'ın şanına en uygun hareket tarzıdır!⁴³ Kur'ân'ın okunduğu, insanların onu dikkatle ve sessizce dinlediği her yerde, onu anlamaya çalışmak, kendisinden etkilenmek ve direktiflerini kabul etmek gerekir. Çünkü öyle zamanlar olur ki, dikkatlice ve sessizce bir tek âyete kulak vermek, insanın vicdanında gerçekten ilginç etkilenmelere ve huzura vesile olabilir. Sadece bir telaffuz ve terennümden ibaret değil, bilerek, anlayarak ve düşünerek bu Kur'ân'a yönelmek, insanın kalbinde ve aklında son derece ileri boyutlara varan fikrî inkişaf, huzura kavuşturan detaylı bilgiler, canlılık ve hareket bahşeder. Başka hiçbir bilginin, deneyimin veya ruh eğitiminin kazandıramayacağı nitelikleri kazandırır!⁴⁴ Yukarıda geçen âyet, aynı zamanda beynin, göz, kulak ve gönlün iradeli olarak birlikte kullanılması, sözün özünün kavranması anlamını da taşımaktadır.

Kur'ân'ın mesajından haberdar olduğu, onu anlayıp kavradığı halde ona aldırmayan, ona itaat etmeyen kim olursa olsun gerçek anlamda onu işitmemiş demektir: *“Ey iman edenler, Allah'a ve O'nun Elçisine karşı duyarlık, bağlılık gösterin ve artık O'nun mesajını işittiğiniz halde O'ndan yüz çevirmeyin. İtaat kulağıyla işitip dinlemedikleri halde, bir de yalandan “işittik!” diyenler gibi olmayın. Çünkü Allah katında yerde gezinen canlıların en kötüsü, o düşünmeyen sağır ve dilsizlerdir”*.⁴⁵ Bu nitelikteki kişiler, dilleriyle "işittik" diye iddia ederler, fakat hakkıyla dinlemiş ve anlamış değillerdir. Anlasalar bile anladıklarını uygulayıp, yerine getirmezler. Sanki hiç duymamış, işitmemiş gibi hareket ederler. İşte siz ey mü'minler, bunlar gibi olmayın. Zira Allah katında bütün canlıların en şerlisi, o sağırlar, o dilsizlerdir. O kulağı olduğu halde hakkı duymak istemeyen, o dili olduğu halde hakkı söylemeyen ve söylemek istemeyen sağır ve dilsizlerdir ki akıllanmazlar, akıllarını kullanmazlar. İşte bu hâl, en aşağılık canlıların hâlidir. Böylesine sağır, böylesine dilsiz, böylesine akılsız kimseler yok mu, işte onlar gerçekte gerek kendilerine ve gerekse başkalarına karşı şerhilerin en şerhisidirler. İnsan olarak yaratılmak, birçok canlılardan üstün olmanın ve ayrıcalık kazanmanın sebebidir. Fakat Allah'ın kendilerine ihsan

⁴³ Geniş bilgi için bkz. İlhami Günay, “Fâtiha, Fil-Nâs Arası Sürelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2012, sayı: 17, s. 7-38

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Hasan Yılmaz, *Anlam ve Yorum Bağlamında Kur'ân'ın Anlaşılması* (Ankara: Gece Akademi Yay., 2019).

⁴⁵ el-Enfâl 8/20-22.

ettiği yetenekleri, hakkı anlamak için verilen bu güçleri böylesine işlevsiz kılanlarda, hayır namına hiç bir şey yoktur.⁴⁶

Bu âyetlerde dikkat edilmesi gereken ve vurgulanan husus, Allah'ı ve Resûlü'nü dinlemekten maksat, sadece kulağıyla duymak değil, onları anlamak, çağrılarına icabet etmek, emir ve yasaklarına uymaktır. Bir kişi, Allah'a ya da elçisine itaat etmiyorsa o, ya önemsemediği için onlara kulak verip iyice dinlememiş ya da inkârcıların yaptıkları gibi, duydukları hâlde kasıtlı olarak gereğini yapmamıştır. Çünkü gerçekten işitmek, inanmak ve dinlediklerinin gereğini yerine getirmekle mümkündür.⁴⁷ Bu âyetler, Kur'ân'ın mesajından haberdar olduğu, onu anlayıp kavradığı halde ona aldırmayan herkesle ilgilidir. O hâlde bize düşen sadece Kur'ân'ı dinlemekle yetinmeyip bu dinlemenin gereklerini de yerine getirmektir.

4. Kur'ân'ı Okumak

Kur'ân okumanın anlam ve değerine geçmeden önce okumayla ilgili telaffuz, kıraat, tertil ve tilâvet kavramları hakkında bilgi vermemiz uygun olacaktır. Bu kavramlardan kıraat ve tilâvet genellikle eş anlamlı gibi telakki edilmektedir. Oysa bu iki kelime bütünüyle eş anlamlı olmayıp aralarında farklar vardır.

4.1. Telaffuz:

Bir harf, kelime veya cümleyi manası olsun olmasın ağızdan dışarı atmak,⁴⁸ konuşmak, sözü ait olduğu dilin okuma özelliklerini dikkate alarak seslendirmektir. Bizim burada kastettiğimiz husus, manayı dikkate almadan kelimeleri ağızdan dışarı çıkarmaktır.

Her yazılı veya sözlü metnin bir lafzı bir de anlamı vardır. Kur'ân da lafız ve anlamlardan teşekkül etmiş bir kitaptır. Kur'ân, sadece lafızları telaffuz edilsin yani anlama gayesi olmadan sadece ağızdan dışarı atılsın veya dinlensin diye indirilmemiştir. Her şeyden önce Kur'ân'a saygı gösterilmelidir. Bu saygı sadece telaffuz etmekle yerine getirilemez. Çünkü Kur'ân, sadece lafız-

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV/2383-2384.

⁴⁷ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384), VII/354

⁴⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn* (Kahire: Daru ve Mektebetü'l-Hilal: ts.), VIII/161.

larını dinlemekten hoşlandığımız, saygılı-saygısız her vesile ile boş vakitlerde bir gönül eğlencesine dönüştüreceğimiz bir kitap değildir. O yalnızca bir ses güzelliği olsun diye okunarak kıymeti düşürülen bir kitap veya ticaret eşyası gibi para karşılığında satılan nesne konumuna da düşürülmemelidir. Asıl ibadet, bu kutsal kitabın ruhunu, gayesini, getirdiği değerler, manasını ve yaşama bilincini insanımıza verme çabasında olmaktır.

Biz Müslümanlar, Kur'ân'a inandığımızı, onu okuduğumuzu, ona saygı gösterdiğimizi düşünüyoruz. En kutsal görev olarak onu telaffuz edip hatimler indiriyor, okuduğumuzdan hâsıl olan sevabı paylaşmak için ölülerimize gönderiyoruz. Her nesilde telaffuz edilsin diye kurslar açıyor, çocuklarımıza telaffuz ettirip ezberletiyoruz. Hatta gelin olmuş kızlarımızı evden çıkarırken ona Kur'ân hediye ediyoruz. Siyasilerimiz, halktan oy almak için nutuk atarken onu öpüyor ve başına koyuyor, güzel sesli hafızlarımız, değişik makamlarla evlerde, salonlarda, camilerde, mevlitlerde, düğünlerde, mezarlıklarda ve yarışmalarda telaffuz ediyor. Hattatlarımız kelimeleriyle değişik yazı stilleriyle değerli levhalar üzerine yazıyor ve müzehhipler kenarlarını süslüyor. Radyo ve televizyonlarımızda Kur'ân okutup onunla ilgili programlar yapıyoruz. Bütün bunlar yapılmasına yapılıyor ama toplum, Kur'ân'ın şekillendirmek istediği "Kur'ân toplumu" olmuyor? Bir başka ifadeyle bütün bu anlayış veya uygulamalar Kur'ân için yeterli mi? Kur'ân-ı Kerim, telaffuz ederek yani anlama ve yaşama endişesini taşımaksızın sadece yüzüne okunmak için gönderilmemiştir. Çünkü Kur'ân, bize, hayatın bütün alanlarına yönelik olarak sorumluluk yüklemektedir. Amacımızı sadece sevap kazanmaya yoğunlaştırmak, onun bize yüklediği sorumluluklarımızı gölgeler, hayatın dışına iter. Dolayısıyla Kur'ân okuduğumuzda elde edeceğimiz sevabın, onu anlama ve yaşama derecemizle irtibatlı olduğunu da unutmamak gerekir.

Müslümanlar, Kur'ân'ın hakkını uzun zamandır gereği gibi gözetmediler ve emanetini yerine getirmediler. Bu ihmalden ve yanlış bakıştan dolayı, medeniyet kervanından koştular ve geri kaldılar. Kur'ân, gönüllerimizdeki şirk, münafıklık, riya, kıskançlık, dünyaperestlik, aşağılık bir hayat yaşama, iftira atma, dalkavukluk, kul hakkı yeme, adaletsizlik, merhametsizlik, sevgisizlik, ırkçılık, haram yeme, yetim hakkına, kadın hukukuna saygısızlık, zillet ve meskenet içinde yaşama gibi toplumsal hastalıklarımıza niçin bir türlü şifa olmuyor? Kur'ân, insanları Allah'tan başkasına kulluk etmekten, bütün çeşit-

leriyle şirkten, cahiliye ahlâk ve davranışlarından, ezilmek ve sömürülmekten, yeryüzünde sürünmek ve ırzı çiğnenmekten ve her türlü perişanlıktan neden kurtarmıyor? Bütün bunların nedenlerinin başında, bu ümmetin artık Kur'ân'ı, üzerinde düşünmek, anlamak ve yaşamak için değil, başka sebeplerle okuması gelmektedir. Müslümanlar, Kur'ân'ın getirdiği rahmet, hidâyet, ahkâm ve ahlâkî erdemleri bir tarafa bırakarak, onlardan yüz çevirmiştir. Bugün Müslümanların içinde bulunduğu olumsuz durumun sebebi, Kur'ân'ı anlama ve yaşama konusunda sürüp gelen umursamazlık, Kur'ân'la olan ilişim kopukluğudur. Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'e ne kadar yakın olmuşlarsa, hayırdan nasipleri, emniyet ve selâmetten payları ve insanlık içinde izzet ve efendilikleri de o kadar büyük olmuştur. Ama Kur'ân'dan uzaklaşmaları, hakkını vermedikleri ve önemini unuttukları oranda da hayırdan uzaklaşmış, sıkıntı ve zorlukları da o oranda artmıştır.

Kur'ân, istisnasız bütün insanlığı hidayete ulaştırmak için gönderilmiş bir kitap olmakla birlikte, o kendisini kabul eden mü'minlerin temel kitabıdır. Her Müslüman kitabını öğrenmek ve gereklerini yerine getirmekle yükümlüdür. Bunun için zaman ayırmak ve emek vermek herkesin elindedir. Herkes yirmi dört saatin en az yarım saatini bunun için ayırabilir. Ergenlik çağına ulaşan kadın ve erkek her Müslümanın, Kur'ân'ı anlama ve yaşama gayreti içinde olması farzdır. Kur'ân telaffuzuna, tecvidine verilen önem, onu anlama, derinliğine düşünme ve yaşamaya verilmemektedir. Böylece Kur'ân'ı telaffuz etmek, en büyük saygı ve ibadet sayılmaktadır. Manasını anlamanın, onu derinliğine düşünmenin ve yaşamının en büyük ibadet olduğunu söylenmekte hatta anlaşılmayacağını ilan edenler bile bulunmaktadır. Bu yaklaşımların sonucunda Kur'ân, biz Müslümanlar için anlaşılmaz, erişilmez kutsal bir kitap olarak görülmeye başlandı. Bunun için onu ölümlere okunan mezar kitabı yaptık. Sipariş hatimlerden başlayıp hazır hatimlere kadar işi çıkırından çıkarttık. İşte Kur'ân'a böyle muamele ettiğimiz için Kur'ân da bizleri ıslah etmedi ve etmeyecek.

Çağdaş yazarımız Rasim Özdenören'in şu tespitlerine katılmamak mümkün değildir: "...Dokunulmaya kıyılmadığı için asıl işlevinin dışında bırakılmış olan şey, âtil, dahası çürümeye bırakılmış sayılır... Bu ülkede yaşayan bir kısım insanların hayatında dinin yeri de aynen "kendisine kıyılmadığı için" dokunulmadan bırakılan nesneye dönüştürülmüştür. Ona gösterilmesi gereken "saygı", onu hayatın dışında

tutmayı gerektiriyormuş gibi telakki edilmiştir. Kitab'a o kadar saygı ile yaklaşılmıştır ki o, daima başlar üstünde tutulduğu sanılırken, aslında hayatın dışına itilmiştir. Onu el altında bulundurmamak yerine, torba içlerinde muhafaza edip duvara asmak, onu hayatın dışına itmekle birdir. Kitab'ı torbasına koyup duvardaki çiviye asanın, sonra da onu asıldığı yerde unutanın, bu işi, dine ve Kitab'a duyduğu saygı yüzünden yaptığına kuşku yoktur. Kullanılmayan bir inancın, kullanılmayan bir itikadın yaşanan hayat içinde ölü bir nesneye dönüştürülmekten farklı bir yanı kalır mı? İnanan bir insan için, şerefesinde ezan okunmasına müsaade edilmeyen görkemli bir minare mi anlam taşır, yoksa üzerinde ezan okunabilen tenekeden bir minare mi?"⁴⁹ Aslında kutsallık, hayatın dışına itilmeyi değil, hayatın merkezinde yer almayı gerektirir. Kutsallık maskesi altında hayatın içinde yer alması gereken değerleri, hayatın dışına itenler, Allah'a, Kur'ân'a, Müslümanlara ve tüm insanlığa karşı ağır bir sorumluluğun ve vebalin altına girmişlerdir.

Kur'ân'ın anlamını bilmeden dolayısıyla da düşünmeden sadece telaffuz eden veya kültürel bir bilgi birikimi olsun diye okuyanlar ve okuduklarıyla da amel etmeyenler, bu Kur'ân'dan hangi uyarı ve öğüdü alacaklardır? Selef, Kur'ân'ın anlamını tefekkür etmeden sadece ezberlemekle yetinmenin bidat olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Kur'ân, söylediklerini muhataplarına açıkça anlatan ve onları ısrarla düşünmeye sevk eden bir kitaptır. Fakat geleneksel ve yerleşik Kur'ân anlayışı, Kur'ân'ın bu anlaşılır olma ve kolaylık ilkelerini ortadan kaldırmış ve onun büyük bir kısmının anlaşılamayan bir kitap olduğunu dilendirmiştir. Küçük bir kısmı ise sadece belli kişiler tarafından anlaşılabileceğini savundular. Buna göre büyük kitlelerin Kur'ân'ın herhangi bir yerini anlamaları mümkün değildir. Onlara düşen görev şudur: Kur'ân'ı anlamak için değil, kelimelerini sadece telaffuz ederek "sevap almak" için okumalıdır, gerisi onları ilgilendirmez. Bu anlayışı savunanlara göre, insan kitlelerinin Kur'ân'dan nasibi veya onu okumanın anlamı, sadece kelimelerin Arapçasını telaffuz etmektir. Maalesef bu anlayış, İslâm toplumlarında öylesine yaygınlaştı ki bunun aksini iddia etmek yeni bir din anlayışı ortaya koymak olarak nitelendirildi. Hâlbuki Kur'ân, emir ve yasaklarına riâyet ederek hayatını dosdoğru yaşamayı isteyenler için bir uyarı ve öğüttür.⁵¹

⁴⁹ Rasim Özdenören, "Kutsal Bakımsız İnek", Yeni Şafak (02 Ağu 2001)

⁵⁰ Kettâni, Abdülhayy, *et-Teratibu'l-idariyye*, (Beirut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts), II/280.

⁵¹ el-Müddessir 74/54, 55.

İbn Abbas, kendisine, Kur'ân'ı bir gecede hatmedecek şekilde hızlıca okumanın hükmü hakkında şunları söyler: *"Bana bir tek surenin anlaşılabilir olarak okunması, bir gecede anlamadan Kur'ân'ın hatmedilmesinden daha sevimsidir. Ama illa da bir gecede hatmetmek istiyorsan, kulağın okuduğunu duysun, kalbin de ne dediğini anlasın."*⁵² Geçmişten günümüze kadar devam eden Kur'ân algısında ortaya çıkan en büyük problem, Kur'ân'ın anlaşılması ve uygulanması gereken bir hayat rehberi olarak görülmemesi, anlamı bilinmeden de olsa okunarak sevap elde edilmesi gereken bir kitap olarak algılanmasıdır. Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Hz. Ömer'e bir mektup göndererek Kur'ân'ı ezberlemeyle uğraşanların çokluğunu bildirir ve bunlara hazineye yardım edilmesini ister. Hz. Ömer, ona şu cevabı verir: *"Onları kendi halleriyle baş başa bırak. Korkarım ki insanlar, kendilerini Kur'ân'ı ezberleme işine kaptırır ve onu anlama işini ihmal ederler."*⁵³ Abdullah b. Ömer'den gelen şu rivâyet de oldukça dikkat çekicidir: *"Vaktiyle öyle bir hayat yaşadım ki, biz Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Kur'ân'ı hafızımıza nakşederek ve hayatımıza taşıyarak okurduk. Bu gün kalplerine iman tam olarak yerleşmeden önce ellerine Kur'ân verilmiş insanlar görüyorum. Onu başından sonuna kadar telaffuz ediyorlar; ama onda ne emrediliyor ne yasaklanıyor hiç haberleri bile yok."*⁵⁴

Anlamı bilinmeden en çok okunan aynı zamanda dünyada en çok basılan kitabın Kur'ân olduğu bir gerçektir. Bu kadar çok basılması ve telaffuz edilmesine rağmen, kitlelerin Kur'ân'ı anlama ve yaşamaya teşvik edilmemesi de ayrı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. "Kur'ân okuma" deyince, hemen akla tecvidle okumanın gelmesi, anlamı üzerinde yoğunlaşma ve hayatımıza uygulamanın gelmemesi de oldukça düşündürücüdür. Kur'ân kurslarında, okullarda ve camilerde istisnaları olmakla birlikte genellikle uygulama da bu şekilde yapılmaktadır. Hâlbuki Kur'ân, sihir, bulmaca, şifreler ve gizemler kitabı değildir. O, ibret alınacak, ders çıkarılacak, bize istikamet tayin edecek bir kitaptır. Kur'ân, bunun için okunur, sadece telaffuz edilsin diye okunmaz. Çünkü Kur'ân, sadece lafzı için inmemiştir. Mana ve lafzı bir arada kitap olarak inmiştir. Bugünkü hatimcilik, telaffuzculuk, ses yarışmaları devam ederse, hiç birimiz dertlerimize çare bulamayız. Şüphesiz bugün çok faz-

⁵² Şemsuddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994), I/328.

⁵³ el-Kettâni, *et-Teratibu'l-idariyye*, II/279.

⁵⁴ Said Havva, *el-Esas fi's-sünne* (Kahire: Daru's-Selâm, 1414), IV/1617.

la Kur'ân telaffuz ediliyor. Şekil olarak var ama manası nerede? Gırtlaktan kalbe geçen, davranışlara yansıyan bir şey var mı? Telaffuz ettiğimiz sesler, sadece telaffuz ettirilsin diye indirilmedi. Bu sözlerin anlattığı manalar, vicdanımıza ve hayatımızın her alanına yerleşsin diye indirildi. Tabir caizse lafızlar, karpuzun kabuğu, dışı gibidir. Manalar ve maksatlar ise içidir. Biz hep kabuğu yedik, içini yani manasını, maksadını, hikmetini, ibretini görmedik ve içimize sindiremedik.⁵⁵ O yüzden Kur'ân, bize bir gıda olmadı ve bu böyle binlerce yıl da devam etse bize gıda olmayacaktır. Aslında Kur'ân hatmi, sadece bir sayı tutturma ve sayfa devirme olayı değildir. Kur'ân hatmi, tedebür, tefekkür ve anlamaya dayalı bir Kur'âni ibadet tarzıdır.

Bunu söylerken Kur'ân lafzını küçümsediğimiz düşünülmesin. Kur'ân lafzı da vahiydir. Elbette onun da bir değeri vardır, ama asıl olması gereken lafız ve mana ile birlikte Kur'ân'ın kavranmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Herkes kabiliyet ve imkânına göre Kur'ân'ın mana ve maksadından nasiplenmelidir. Kur'ân telaffuzundan başka hiçbir sermayesi olmayan, yaşı geçmiş, bu anlayışın dışına çıkma ihtimali bulunmayan ama bundan da kopmak istemeyenler buna devam edebilirler. Şüphesiz Allah onların da mükâfatlarını zayıf etmeyecektir. Hatta bir kimse hiç telaffuz edemese bile kapağını açarak veya açmadan "Bu Rabbim'in kitabıdır, bu ne güzel ve değerli bir kitaptır" diyecek olsa böylesi davranışının bile bir değeri vardır. Fakat bunlar Kur'ân'la irtibatın ilk aşaması hatta en alt seviyesi olarak düşünülecek amellerdir. Bu yaklaşım, imkân ve kabiliyeti olanlar için kesinlikle yeterli görülecek davranış değildir.

Salt telaffuz, hatim indirme, tecvid ve harflerin çıkış yerlerine verdiğimiz değer kadar, Kur'ân'ın temel inanç, ibadet ve ahlâkî değerlerini anlamış ve yaşamış olsaydık herhâlde İslâm Dünyası'nın durumu bundan çok daha farklı olurdu. Halkı sadece hatim indirmeye veya binbir hatimlere teşvik yerine, Kur'ân'ın insan, kadın ve çocuk haklarına verdiği değerleri, nezahet ve nezaketini, medeniyet tasavvurunu öne çıkarmalıyız. Kur'ân'ın bilgi, düşünme ve akıl yürütme, komşu, arkadaş ve hayvan haklarına verdiği değeri, adalet, merhamet, iffet, terbiye, temizlik, anne baba haklarına saygı, vefa duygusu, sözünde durma, emanete riâyet, muamele dürüstlüğü, samimiyet gibi erdem-

⁵⁵ Ruhi Özcan, *Vahiy Kültürü* (İstanbul: Ravza Yay., 1992), 47-48.

lerini gündemde tutup bunlara karşı toplumun yönelişini artıracak uygulama ve eğitimlerde bulunsaydık, hiç şüphesiz durum çok daha farklı olurdu. Binbir hatim geleneğinde egemen anlayış şudur: Biz ne kadar çok hatim okursak o kadar belâ ve musibetlerden uzaklaşmış oluruz. Hâlbuki gerçek böyle değildir. Kur'ân'ı, sadece telaffuz etmekle değil, ancak yaşamakla toplumsal musibetlerden kurtulmuş oluruz. İstatiksel olarak bakacak olursak, asırlardan beri süregelen uygulamayla aslında toplumsal felâketlerimiz azalmamış, aksine artmıştır. Örneğin; adam öldürme, hırsızlık, yalan, kul ve kamu hakkına saygısızlık, zina, içki, kumar gibi zararlı alışkanlıkların elli yıl öncesi ile günümüzdeki oranı arasında korkunç artışın olduğunu görürüz. Demek ki sadece Kur'ân telaffuzu veya hatimlerle kötülükler azalmıyor. Bunun çaresi, ahlâk, adalet, merhamet, samimiyet, dürüstlük gibi temel Kur'ânî değerlerin toplumda yerleşmesi ve yaşanması yolunda gayret göstermektir.

4.2. Kıraat

Kıraat, bir araya getirmek, toplamak, ulaştırmak, araştırmak, anlamak, bir şey üzerinde ayrıntılı düşünerek öğrenmek, bir şeye bakarak veya ezbere okumak anlamına gelmektedir. Bu tanıma göre kıraat, anlama ağırlıklı bir okumadır.⁵⁶ Hiç şüphesiz ne tür bir metin olursa olsun her şeyden önce okunan kelime ve cümlelerin anlaşılması kaçınılmazdır. Çünkü anlamadan okunan bir şey için, onu okudum ifadesi oldukça yetersiz kalır. Yani okuma ile anlama arasında yakın bir anlam ilişkisi vardır. Zira ne okuduğunu anlamayan, emir ve nehiylerin farkına varamaz ki, onunla amel etmiş olabilsin.

Kur'ân, sürekli bir mucize olmak üzere ve yavaş yavaş okunsun diye bölüm bölüm olarak ve hak ile indirilmiştir: *"Kur'ân'ı insanlara ağır ağır okuyasın diye bölümlere ayırdık ve gerektiğince bölüm bölüm indirdik."*⁵⁷ Yani hepsini birden değil, insanların her türlü ihtiyaç ve durumlarının gereğine uygun olmak üzere yavaş yavaş indirdik. Kur'ân'ın bölümler halinde inmiş olmasının hikmeti, ümmeti aşama aşama eğitmektir. İlk Müslüman kuşak, Kur'ân'ı bu şekilde anladı. Her bir emir veya yasağı, hayatta uygulanmak üzere verilmiş bir direktif olarak değerlendirdiler. Âyetin orijinal metninde yer alan kıraat kelimesi, anlama manasını ihtiva etmektedir. Çünkü ilk Müslümanlar, Kur'ân'ın

⁵⁶ Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412), 668-669.

⁵⁷ el-İsrâ 17/106.

sadece lafzını telaffuz edip geçmediler. Tam tersine onlar, Kur'ân'ı düşünerek, anlayarak okudular ve inanarak da uyguladılar. Onunla günlük hayatlarını, duygularını, vicdanlarını, yaşayışlarını, evlerini ve çalışmalarını şekillendirdiler. Onlar, Kur'ân'ı sadece yüzünden değil, gönüllerinden okuyarak hayatlarına devam ettiler. Ayrıca onlar nazil olan her âyeti, Yüce Allah'tan gelen bir mesaj anlayışıyla karşılıyor, hükmünü hayatta icra etmek için okuyor, öğrendiklerini de vazgeçemeyecekleri bir ilke olarak yaşıyorlardı. Böylece Kur'ân, onların daha önce bildiklerini ve yaptıklarını bir kenara iterek hayatlarını yeniden şekillendiren bir *hayat kitabı* oldu.

Kur'ân, Rabbimiz'den bize gelen bir kitap, bir mektup, bir talimatname-dir. Yani Allah, bu talimatları okuyup anlayalım ve onlarla amel edelim diye göndermişken, bizim kalkıp o kitabı hiç düşünmeden, anlamadan, onun emir ve yasaklarına hiç bakmadan sadece yazısına, yaprağına saygı göstermek, sözlerini müziğe uydurmak, onu anlamadan tekrar tekrar okumaktan ibaret kalırsa, biz bu kitaba karşı görevimizi yapmış olamayız. Bize yabancı dilde bir mektup gelse onu anlamak için ne yaparız? Hiç şüphesiz ki o dili bilen birine götürür okutturmaya çalışırız. Peki, varlık âleminin en mükemmel kitabının, anlaşılma çalışılan sıradan bir mektup kadar değeri yok mu? Kur'ân'ı anlama yolunda hiç çaba göstermemek, onu anlamaya gayret göstermemek onun hukukuna saygısızlık olmaz mı?

Hicri II. asrın önde gelen âlimlerinden Fudayl b. İyâz'ın şu sözü, asırlar öncesinden bir gerçeği dile getirmektedir: *"Kur'ân, anlaşılma üzere gönderilmiştir. Fakat biz Müslümanlar Kur'ân'ın kıraatını ibadet haline getirdik."*⁵⁸ Kur'ân'ı hakkıyla okumaktan gaye, onu tefekkür edip, ahkâmıyla amel ederek, müjdelerini umarak ve yasaklarından sakınarak okumaktır. Allah'a yemin olsun okumak, tefekkürsüz bir ezberleme ve harfler üzerinde zaman geçirmek değildir. Hasan-ı Basrî'nin dediği gibi: *"Sizden öncekiler bu Kur'ân'ı Rablerinden kendilerine gönderilmiş bir mektup olarak görüyor, geceleri onu tedebbür ederek üzerinde çalışıyor, gündüzleri de onun gereklerini yerine getiriyorlardı."*⁵⁹

Resûlullah, Müslümanların Kur'ân'la ilişkilerinde çok daha problemliler bir duruma da işaret buyurmaktadır: *"İçinizden öyle gruplar türeyecek ki, siz, onların*

⁵⁸ Hatib el- Bağdâdî, *İktidâu'l-İlmi el-'amel* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1404), 76.

⁵⁹ Abdullah Sirâcüddin, *Tilâvetü'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Dimaşk: Daru'l-Felah, ts.), 76.

namazları yanında namazlarınızı, oruçları yanında oruçlarınızı, amelleri yanında amellerinizi basit ve küçük göreceksiniz. Onlar, Kur'ân'ı da okuyacaklardır. Fakat Kur'ân'ın feyzi onların boğazlarını geçmeyecek. Onlar okun yaydan çıktığı gibi din-den çıkacaklardır."⁶⁰

4.3. Tedris

Kıraatle yakın anlamlı kelimelerden biri de tedris yani ders verme, ders yapma kelimesidir. Ders, çokça okuyarak bir şeyin ezberlenmesini kolaylaştırmak, ezberlemek, okumak, mütalaa etmek, anlamak ve öğretmek⁶¹ gibi manalara gelmektedir: "Onların ardından, yerlerine geçip Kitab'a varis olan birtakım insanlar geldi ki, onlar, şu dünya hayatının menfaatini alıyorlar. "Biz nasıl olsa bağışlanacağız" diyorlar. Kendilerine, benzer bir menfaat gelse onu da alırlar. Peki, "Allah hakkında gerçekten başkasını, söylememeleri hususunda kendilerinden Kitab misakı alınmamış mıydı? Ve onun içindekini ders olarak öğrenmediler mi? Ahiret yurdu korunanlar için daha hayırlıdır. Düşünmüyor musunuz?"⁶² Onlar bu Kitab'ı inceleyip içindekilerini öğrendikten sonra, böyle bir tavır takınıyorlar! Evet! Onlar Kitab'ı incelemişler, bütün bilgileri çok iyi biliyorlar, ancak o inceleme, kalplerini harekete geçirmediği sürece, hiçbir fayda sağlamaz. Kitab'ı incelemiş, öğrenmiş nice bilginler vardır ki, kalpleri ondan tamamen uzaktır. Onların incelemeleri, onu kendi emellerine alet etmek ve hükümlerini saptırmak için istismar etmektir. Kitab'a yönelik en büyük felâket; onu bir bilim dalı olarak incelediği halde, bir inanç, bir hayat sistemi olarak kabul etmemektir.

Kur'ân kıraatinde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de özellikle şafak/seher vakitlerinde okumayı asla ihmal etmemektir. Gerçekten şafak vakti kılınan sabah namazına da, okunan Kur'ân'a da melekler şahitlik etmektedir.⁶³ Şafağın ilk aydınlığında, her şeyi kuşatan sessizliğinde, Kur'ân okumanın duygular üzerinde namaz gibi derin etkileri vardır. Hz. Peygamber (s.a.v.), "Bir topluluk Kur'ân'ı okuyup, onu aralarında müzakere etmek üzere Allah'ın evlerinden birinde bir araya toplandıklarında, mutlaka üzerlerine gönül huzuru iner ve onları Allah'ın rahmeti kuşatır. Melekler de onları kanatlarıyla sararlar. Allah

⁶⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1422), "Fedâil", 36.

⁶¹ el-İsfehanî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 311.

⁶² el-A'râf 7/169-171.

⁶³ el-İsrâ 17/78.

Teâlâ da, onları huzurunda bulunan yüce topluluğa (meleklerle) anar"⁶⁴ buyurmuştur.

4.4. Tertil

Tertil, okunan harf veya kelimelerin acele etmeden, karşıdakine düşünme ve anlama imkânı vererek tane tane söylenmesi, Kur'ân'ın pasajlar hâlinde indirilmesi ve üzerinde dura dura özüm senerek okunması ve anlaşılması demektir:⁶⁵ "O inkârcılar, "Kur'ân toptan bir kerede indirilse, olmaz mıydı?" diyorlar. Biz senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu sana ağır ağır okuduk."⁶⁶ Bu âyette tertil, Kur'ân'ın, yaşanmakta olan hayatın güncel ve öncelikli ihtiyaçlarına anında cevap teşkil edecek tarzda zamana yayılmış olarak bölümler halinde indirilmesi anlamındadır. Bu yüzden bu kitap, Müslüman toplumun ihtiyaçlarına cevap vermek üzere geldi. Kur'ân, sadece entellektüel bir haz duymak, yalnızca bilgi edinmek için okunan bir kültür eseri olmak için gelmedi. O, bütün hükümleri ile uygulansın, âyetleri "gündelik emirler listesi" olmak üzere geldi. Müslümanlar bu emirlerin gereklerini hemen yerine getirsinler diye parça parça indi. Fakat Müslümanlar, zamanla Kur'ân'ın bu pratiğe dönük, aşamalı eğitim yöntemini göz ardı ettiler. Bu kutsal kitabı, sırf bir kültür kaynağı, ya da yanık seslerle okunan bir kitaba dönüştürdüler. Onu bir eğitim programı, kişiliği değiştirip biçimlendirme kılavuzu, uygulamaya yön verecek bir hayat sistemi olarak kabul etme bilincinden uzaklaştılar. Bu yanılığa düşünce artık Kur'ân'dan gereği gibi yararlanamaz oldular. Çünkü bu kutsal kitabın her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından belirlenen yönteminden saptılar.

Kur'ân, Allah katındaki değeri, "hak" terazisindeki tartısı ve kalplere yönelik etkisi açısından sorumluluk gerektiren bir sözdür: "...Kur'ân'ı teril üzere oku. Biz sana pek ağır bir söz vahyedeceğiz. Muhakkak ki geceleyin kalkıp ibadet etmek daha tesirlidir ve Kur'ân okuyuşu bakımından daha düzgün, daha sağlam bir tilâvet sağlar. Hâlbuki gündüz seni meşgul edecek yığınla iş vardır."⁶⁷ Bu âyetlerde, Kur'ân okumak için özellikle gece vakitlerinin tercih edilmesi tavsiye edilmiş,

⁶⁴ Müslim, "Zikir", 38.

⁶⁵ et-Taberi, *Camiu'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'ân*, XIX/265.

⁶⁶ el-Furkân 25/32.

⁶⁷ el-Müzzemmil 73/4-7.

gece saatlerinde okunan âyetlerin etkisinin çok daha güçlü olacağı bildirilmiştir. Kur'ân'ın tertil üzere okunması, tane tane, yavaş yavaş, ara vererek, ağır ağır, düşünerek okumaktır.⁶⁸ Eğer bir kimse harfleri sayacak olsa onları sayabilir. Yani Kur'ân'ı gönlünde duyumsayarak, anlamı üzerinde düşünerek büyük bir dikkat ve özenle, zihnini ve kalbini onun üzerine tam yoğunlaştırarak, sindire sindire oku anlamındadır. Gece yapılan amel daha samimi yahut kalp ve vicdana daha uygun demektir. Gece sessizlik ve her şeyden ayrılma zamanı olduğu için, uyanık olanların gözü, gönlüne daha uygun hale gelir. İnsanın duyu ve duyguları, gösterişten, başkalarının baskısından kurtulmuş olarak ihlâslı davranmaya daha uygun ve daha dokunaklı bir yapıya bürünür.

Kısa sûreleri (Kaf-Nas sureleri arası) bir gecede okuduğunu söyleyen birine, İbn Mes'ud, "Desene şiir döktürür gibi döktürmüşsün" diye cevap verir.⁶⁹ Bundan yedi asır önce yaşamış müfessir Kurtubî, tertilin yerini sadece güzel sesle okumanın almasından şikâyet eder. Çünkü tertil, acele etmeksizin, dura dura, anlamlarını iyice düşünerek hatta yerine göre Allah'ın rahmetini ifade eden âyetler geldiğinde sevinmeli ve O'na şükretmeli, gazab ve azabıyla ilgili âyetler geldiğinde ise korkarak ve ağlayarak okumaktır. Eğer bir şey emredilmişse veya bir şey yasaklanmışsa bu emir ve yasakların hikmetinin ne olduğunu anlamak için Kur'ân okunmalıdır.⁷⁰

Şunu çok iyi bilmeliyiz ki, Kur'ân okuyan mü'min, Allah'la konuşmaktadır. O her âyetin kendinden ne talep ettiğinin bilincinde olarak Kur'ân'a yönelmelidir. Çünkü her âyetin okuyucusundan bir isteği bulunmaktadır. Mesele, "Ey iman edenler nasuh bir tövbe ile tövbe edin"⁷¹ âyetinin gereği; kul haklarına riâyet etmek, insanlarla helalleşmek, borç ve emanetleri sahiplerine vermektir. Bu âyeti okuyan mü'minin, işlemiş olduğu günahlarını göz önüne getirip hatırladıktan sonra, bir daha işlememek üzere kesin karar verip Allah'tan affını istemesi gerekir. Bunu yapmaması ya âyeti anlamadığını veya Allah'ın emrine kulak asmadığını gösterir ki, her ikisi de en azından Kur'ân okumanın maksadına ters düşer. Bu cümleden olmak üzere, geçmiş âlimler,

⁶⁸ el-Kurtubi, Ebu Abdillâh, *el-Cami'u li ahkâmi'l-Kur'an*, (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384), XIX, 37

⁶⁹ İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, I/89.

⁷⁰ el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX/38.

⁷¹ et-Tahrîm 68/8.

"Ey iman edenler! Nefislerinizi ve yakın akrabalarınızı ateşten koruyun"⁷² âyetinin gereğini yerine getirmek amacıyla yakın akrabalarını toplar, onlara inanç, ibadet ve ahlâkî konuları öğretirlerdi.⁷³ "Allah hüküm verenlerin en doğru en âdil hüküm vereni değil midir?"⁷⁴ âyetini okuyan, "Evet Allah'ım sen hâkimlerin en âdil, en doğru hüküm verenisin ben de buna şahit olanlardanım" demesi gerekir. "Bütün bunları yapan Allah, ölüleri tekrar diriltmeye kadir değil midir?"⁷⁵ âyetini okuyan, "Evet Allah'ım; sen her şeye gücü yetensin"⁷⁶ demesi; "De ki, suyunuz yerin dibine çekilirse, kaynağından çıkan o suyu size tekrar kim getirebilir?"⁷⁷ âyetini okuyan, "Ancak âlemlerin Rabbi olan Allah getirir" demesi gerekir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Ümmü Seleme'den Allah Resûlü'nün (s.a.v.) kıraatı sorulmuştu. O da şöyle cevap verdi: "Allah Resûlü (s.a.v.) tane tane ve ara vererek okur, her âyet üzerinde dururdu. Meselâ, "Elhamdülillahi-rabbil-âlemîn" der dururdu, sonra "Er-rahmânirrahîm" der durur, sonra "Mâlîki yevmiddin" derdi.⁷⁸ Hz. Huzeyfetü'l-Yemânî diyor ki: "Bir gece Resûlullah'ın (s.a.v.) yanında namaza durdum. Azap âyeti gelince kıraatı kesip Allah'a sığınır, rahmet âyeti gelince de kıraatı keser dua ederdi."⁷⁹ O, âyetleri ağır ağır ve üzerinde durup düşünerek, bazen de ağlayarak okurdu. Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazen bir tek âyeti okuyarak sabahladığı rivâyet edilmektedir.⁸⁰ Hz. Ebû Zer diyor ki: "Bir kere gece namazında Allah Resûlü, sabah oluncaya kadar "Eğer onlara azab edersen, onlar senin kulların, şâyet onları affedersen Sen Aziz ve Hâkimsin"⁸¹ âyetini tekrarladı durdu.⁸² İbn Abbas, Peygamberimiz'e (s.a.v.), "Emr olunduğun üzere dosdoğru

⁷² et-Tahrîm 66/6.

⁷³ Ebu'l Hasen Ali en-Nedvî, *Kur'ân'dan Nasıl Yararlanılır?* (Ankara: Şule Yay., 1995), 134.

⁷⁴ et-Tîn 95/8.

⁷⁵ el-Kıyâme 75/40.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/26.

⁷⁷ el-Mülk 67/30.

⁷⁸ Mevdûdî, *Tefhim'ul-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yay., 1995), VI/498.

⁷⁹ Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mace, *Sünenü İbn Mâce*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), "İkametü's-Salât", 179.

⁸⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 5/149.

⁸¹ el-Mâide 5/118.

⁸² Kurtubî, *el-Cami'*, VI/377.

ol..."⁸³ âyetinden daha zorlu bir âyet inmediğini, bu yüzden Peygamberimiz'in (s.a.v.) "*Beni Hûd Sûresi ihtiyarlattı*", başka bir rivâyette de "*Beni Hûd Suresi ve kardeşleri (Vâkıa, Hâkka, Mürselat, Nebe', Tekvîr, Ğaşiye) ihtiyarlattı*" dediğini bildirir.⁸⁴

Tertilde harf, kelime ve cümlelerin hakkını hem telaffuz ve hem de anlam olarak verme söz konusudur. Çünkü bir sözün iyice anlaşılabilmesi için bu şekilde okuyuş gereklidir. Bir söz, aslında ne kadar güzel olursa olsun gereği gibi okunmayınca güzelliği kalmaz. Güzel okumasını bilmeyenler güzel sözleri de berbat ederler. Sözün tertil ile güzel söylenmesi ve okunması ise sade ses güzelliği ile geliş güzel harf ve kelimeleri ezip büzerek şarkı gibi okumak, saz teli gibi sadece ses üzerinde yürümek kabilinden bir musikî işi değildir. Kelimelerin dizilişinin mana ile uyum sağlaması ve dilin niteliklerini en güzel şekilde ifade edip bütün maksat, manayı duymak ve mümkün olduğu kadar duyurarak düzgün okuma işidir. Tecvid ve harflerin çıkış yerleriyle aşırı şekilde ilgilenecek manayı kaybetmek değildir. Gerektiği yerde âyet üzerinde durup tefekkür ederek, ilahî mesajlardaki emir ve yasaklara dikkat ederek okumaktır.⁸⁵

Tertil ile okumanın temel gayesi, Kur'ân okuma esnasında kalp huzuru elde etmektir, yoksa dünyanın farklı yerlerinde bugünün okuyucularının yaptığı gibi yüzümüzü ve ağızımızı halden hale sokarak musikî tarzında sadece sesleri boğazdan ve ağızdan çıkarmak değildir. Aksine bu anlayış, dinin ve onun dosdoğru delillerinden habersiz, ahmak, tembel ve Kur'ân'ın anlamlarını yiyip tüketenlerin yaptığı bir bid'attir.⁸⁶ O hâlde Kur'ân'ı acele etmeden, yavaş yavaş, lafız ve mananın hakkını vererek okumak gerekir. Özellikle onu okurken ruhunu kavramaya çalışmak, vermek istediği maksat ve mesajları tespit etmek gerekir. Peygamberimiz (s.a.v.), "...İleride Kur'ân hafızları çıkacak ve şöyle diyecekler: Bizden daha iyi okuyan kimse var mı? Bizden daha âlim var mı? Bizden daha fakih var mı? Hz. Peygamber (s.a.v.) onlarla ilgili olarak ashabına şunları dedi: Onlarda hayır adına bir şeyin bulunduğunu düşünüyor musunuz? Ashap:

⁸³ el-Hûd 11/112.

⁸⁴ Tirmizî, "Tefsir", 56.

⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII/5422-5423.

⁸⁶ Ahmed Mustafa el-Meraġî, *Tefsiru'l-Meraġî* (Mısır: Şirketu Mektebe, 1953), XXIX/112.

*Allah ve Resûlü daha iyi bilir dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.); onlar bizim ümmetimizdendirler, ancak, cehennem yakıtıdırlar” buyurdu.*⁸⁷

Öyleyse Kur’ân’ı yavaş yavaş, acele etmeksizin ve öncelikle anlamak için okumalıyız. Sonra da anladıklarımızı hayata taşımalıyız. Üzülerek belirtelim ki günümüzde, Kur’ân’ın işaret ettiği yöntemlerle okuma ve okutma konusunda istenilen başarı sağlanamamıştır. Çünkü insanımız, genelde Kur’ân’ı anlamaksızın yalnız yüzünden telaffuz etmeyi yeterli görmektedir. Kur’ân’a sadece bir mezar kitabı gözüyle bakanlar, hafızların ses ve ritmine kapılarak bazen kendilerinden bile geçebilmektedirler. Fakat insanları kendinden geçiren değil, onları kendilerine getiren, Allah’a yönelten, hayatı Kur’ân ışığında anlayıp insanlığa örnek olacak okumalara ihtiyaç vardır. Çünkü Müslümanlar, sadece Kur’ân’ın lafzını okumakla yükümlü olmayıp, ayrıca onun manasını anlamakla da mükelleftirler. Tabiinin büyüklerinden Mücahid de “kıraat konusunda insanların Allah’a en sevimlisi, Kur’ân’ı en çok akledenlerdir”⁸⁸ yani anlayarak okuyanlardır demektedir.

İkbal, hayatına ait önemli bir hatırasında şunları dile getirmektedir: “Ben sık sık Kur’ân okurdum. Buna rağmen babam her defasında bana “Oğlum, Kur’ân oku!” derdi. Aynı soru ve cevap üç yıl devam etti. Bir gün canıma yetti ve babama, “Baba, ben bu mübarek Kitabı hiç elimden bırakmıyorum ki” dedim. Bunun üzerine babam bana şöyle dedi: “Oğlum, Allah’ın şerefli elçisi Hz. Muhammed’e (s.a.v.) indirdiği Kur’ân’ı, sadece ona inmiş bir Kur’ân olarak okuma! Kur’ân’ı, doğrudan doğruya Allah sana okuyor gibi oku! Sana söylediği emirleri tekrar ediyor mahiyetinde Allah’a karşı tekrar et ve öyle oku!”

⁸⁷ Zekiyyuddin el-Münziri, *et-Terğîb ve’t-terhib* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417), I/76. Konuyla ilgisi bakımından şu örnek olayın faydalı olacağını düşünmekteyim: Gençlik dönemlerimde, babam tarafından Kur’ân öğrenmek için Erzurum’un önemli Kur’ân kurslarından birine götürüldüm. Orada Kur’ân telaffuzuyla birlikte hafızlık eğitimi de yaptırılıyordu. Hafızlık yapan öğrencilerin, *Subhaneke duasının* mahrec ve tecvidini düzgün yapmaları için takriben bir ay süreyle eğitim aldıklarına şahit oldum. Kur’ân’ın mana ve maksadı ise hiç dile getirilmiyordu. Şimdi böylesi bir uygulamanın, yukarıda kısmen verdiğimiz âyet ve hadisleri de dikkate alarak Allah’ın istediği bir Kur’ân eğitimi olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu âyet ve hadislerin emrettiği Kur’ân okuma yöntemi nerede, bizim okuma metodumuz nerede!

⁸⁸ el-Kurtubî, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX/37.

Muhammed İkbâl, babasının bu cevabından sonra hayatının değiştiğini, Kur'ân'ın, düşünce hayatında en etkili unsur olduğunu ifade eder.⁸⁹

Kur'ân okumaya yani anlama ve düşünmeye başlarken, yapılacak zihni ve kalbi hazırlıklardan biri de "Euzu billahi mine's-şeytani'r-racim" ifadesini sadece dille değil, özellikle kalben diyerek ilâhî rahmetten kovulmuş her türlü insan ve cin şeytanlarının vesvese ve şerrinden Allah'a sığınmaktır.⁹⁰ Bunun nedeni, her türlü ön yargılardan uzaklaşarak, duygu ve düşünceyi, vahyi anlamaya hazırlamaktır. Bunda ayrıca ilahî murakebe ve müşahadenin huzurunda olma bilinci de söz konusudur. Bu bilinci kuşanan, yalnızca Allah'ın huzurunda ve O'nun kuvvet ve kudretine sığınarak ve O'ndan yardım isteyerek okuma ve anlamaya başlamış demektir. Allah'a inanmak ve güvenmek, insan ve cin şeytanlarına karşı korunmanın en güvenli yoludur. Zaten gerçek şu ki bu şeytanların, Allah'a yürekten iman eden ve yalnız O'na güvenen kim-seler üzerinde hiçbir hâkimiyeti yoktur.⁹¹

4.5. Tilâvet

Tilavet, bir şeyi takip etmek, peşi sıra gitmek, davranışlarında ona uymak ve ağır ağır okumaktır.⁹² "Onu izlediğinde Ay'a andolsun"⁹³ âyetinin metninde yer alan "tela" kelimesi, takip etmek, peşi sıra gitmek anlamında kullanılmıştır. Bu âyette, ayın, dünyanın yörüngesini takip ederek gitmesi ve bütün gezegenlerle birlikte güneşin peşinden sürüklenerek Samanyolu Galaksisi etrafında dönmesi konu edilmektedir. Ayın güneşten ışık alıp yansıtmasıyla, Kur'ân'ın takip edilerek O'ndan hidâyet alıp hayata yansıtma arasında da yakın bir ilişki söz konusudur.

Pek çok âyette, Kur'ân tilâvet etmenin, mü'minlerin temel vasıflarından biri olduğu bildirilmiştir: "Bana Kur'ân tilâvet etmem emredildi."⁹⁴ Bir başka âyette ise Kur'ân tilâveti, zarar etme ihtimali bulunmayan bir ticarete benze-

⁸⁹ Muhammed İkbâl, *Cavidname*, çev. Annemarie Schimmel (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 203-204.

⁹⁰ en-Nahl 16/98.

⁹¹ en-Nahl 16/99.

⁹² Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, VIII/134.

⁹³ eş-Şems 91/2.

⁹⁴ en-Neml 27/92.

tilmiştir.⁹⁵ Yüce Allah'ın Kitab'ını tilâvet etmenin, sesli ya da sessiz olarak bu Kitab'ın cümlelerini gözden geçirmekten başka bir anlamı vardır. Kur'ân'ı tilâvet, onun anlamını düşünmek, anlamak, etkilenmek ve arkasından uygulamak ve davranışlara yansıtma izlemelidir.

Kur'ân, söz ve davranış uyumuna çok büyük önem verir ve samimi dindarlığın ancak bu şekilde gerçekleşeceğini bildirir: *"Siz Kitab'ı tilâvet ettiğiniz halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz? Siz hiç aklınızı kullanmayacak mısınız?"*⁹⁶ Başkalarına iyiliği emrederken aynısını yapmamak ve kendisini o iyilikten mahrum bırakmak, başkalarına yaptığı nasihati bizzat tutmamak, insanın bile bile kendisini tehlikeye atıp âdeta azaba razı olması, kendisini ve söylediklerini fiilen yalanlaması, ilmini, irfanını hiçe sayması demektir. Yapmadığını söylemek veya söylediğini yapmamanın kalplerde hiçbir tesir meydana getirmeyeceği açıktır. Öyleyse, başkalarına iyiliği emrederken onu bilfiil yerine getirmemek, tam manasıyla akılsızlıktır. Kur'an'ın da ifade ettiği gibi din adamlarının başına gelen en önemli musibet, kalplerinin inanmadığı, uygulamadıkları sözleri, dilleri ile söylemeleridir.⁹⁷ İyiliği başkalarına emrederken kendilerinin yapmamalarıdır. Onlar başkalarını iyilik yapmaya çağırırlar, ama kendi davranışlarında bunun izine rastlanmaz... İlâhî kitabın sözlerini değiştirir, dinin kesin hükümlerini çeşitli amaçlar ve ihtiraslar doğrultusunda yorumlarlar... Başkalarını iyiliğe çağırıp da bu çağrıya ters düşen davranışlar sergilemek, insanların vicdanlarında sadece bu çağrıyı seslendirenlere değil, çağrı konusu davaya karşı da şüphe uyandıran büyük bir musibettir. İnanmış bir kalpten kaynaklanmayan söz ne kadar cazibeli, sarsıcı ve heyecanlandırıcı olursa olsun, ölü ve soğuk bir ses yığına dönüşmeye mahkûmdur.⁹⁸ Konuyla ilgili olarak şu hadis rivâyet edilmiştir: *"Kıyamet gününde bir adam getirilir, ateşe atılır, ateş içinde değirmen taşı gibi dönmeye başlar. Cehennem ehli onun etrafını çevirirler: "Ey falan! Sen bize iyilikleri emredip, kötülükleri yasaklamıyor muydun?" derler. "Evet, ama ben size emreder, kendim yapmazdım;*

⁹⁵ Fâtır 35/29.

⁹⁶ el-Bakara 2/44.

⁹⁷ es-Saf 61/2

⁹⁸ Seyyid Kutub, *Fî zilali'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'ş-Şuruk, 1412), I/142.

sizi yasaklar, kendim yapardım" der.⁹⁹ Halkı aydınlatmak için doğru söyleyenler böyle olursa, sapıtmak için eğri söyleyenlerin halini artık siz düşünün!

Bu âyet, İslâm ümmeti, özellikle Müslüman din önderleri ve bilginleri için de ayrı bir uyarı anlamı taşımaktadır. Şu halde kendilerini din bilgini, din adamı ya da din önderi konumunda görenler, bu uyarıyı hiçbir zaman hatırdan çıkarmamalıdır. Zira başkalarına iyiliği öğütleyenlerin kendi yaşayışlarında bunun aksine davranmaları, Kur'ân'ın kesinlikle reddettiği bir tutumdur. Nitekim başka bir âyette, "Ey iman edenler! Yapmadığınız, yapmayacağınız şeyleri neden söylersiniz? Yapmadığınız, yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında oldukça ağır sonuçları olan kötü bir davranıştır!"¹⁰⁰ buyurulmaktadır. Bu iki âyet, bir şey söyleyip aksini yapma, sözden dönme, yalan söyleme, sözle davranışın birbirine uymaması ve olduğundan farklı görünme gibi, imanla bağdaşmayan nifak alâmetlerinin çirkinliğini ifade etmektedir. Âyetler, teşvik ve telkin ettiği her şeyi hayata geçirmek istediklerini iddia eden, ama sonra iş başa gelince bu kararlılıklarında zaaf gösteren, söylediklerinin aksini uygulayan herkese hitap etmektedir. Unutmamak gerekir ki mü'minlik iddiasında bulunanlara bu şekilde davranmak yakışmaz. Çünkü bu özellik, mü'minliğin değil, münafıklığın alâmetlerinden biridir.

Akletme ve düşünme nimetini gereğince değerlendiren ve iman ışığının gönlüne girmesi için özel bir çaba harcayanlar yani basireti açık, ruhuyla, akıyla, yüreğiyle diri olanlar, bu mesajdan gerekli uyarıları alırlar. Fakat bağnaz biçimde hakikati kabul etmeyenler ise, cezaya müstahak olacaklardır. Kurtuluşu yakalayabilmek için, biz Kur'ân'ı ölümlere değil, dirilere okumalıyız; ölmüş kalpleri Kur'ân'ın diriltici nefesleri ile diriltmeliyiz. O, ölüleri değil, dirileri uyarmak, onlara hayat vermek için gönderilmiştir.¹⁰¹ İşte Kur'ân'ın varlık sebebi ve temel görevi budur. O, mezarlarda yatan ve artık uyarılmalarına gerek kalmayan ölümlere okunmak için değil, yaşayan insanları bir tek Allah'a kulluğa çağırarak için indirilmiştir.

Kur'ân'ı hakkıyla tilâvet etmenin ona gerçekten inanmak olduğunu ifade eden bir âyette şöyle denilmektedir: "Kendilerine verdiğimiz kitabı, lâıyk olduğu

⁹⁹ Buhari, "Bedyu'l-Halk", 10; Müslim, "Zühd", 7.

¹⁰⁰ es-Saf 61/2-3.

¹⁰¹ Yâsin 36/69-70.

şekilde okuyup ona tabi olanlar var ya, işte onu tasdik edenler onlardır. Kim onu inkâr ederse, işte onlar hüsrana uğrayacakların ta kendileridir.”¹⁰² “Bizim kendilerine kitap verdiklerimiz, o kitabı tilâvet ederler, yani dikkatle ve tane tane okurlar, dillerine vird ederler, ders yaparak okurlar, tahriften, karıştırmaktan koruyarak, heva ve heveslerinden uzak kalarak, manasını ve hükümlerini uygulamak için okurlar. Dikkatlice, saygılı ve devamlı bir şekilde, bilmediklerini, anlamadıklarını ehlerinden sora sora, iyi niyetle, temiz kalble ve temiz ağızla okurlar. Gelişi güzel, baştankara, bir eğlence gibi okumazlar. Şarkı, gazel, türkü, mânî, roman, hikâye yerine koymazlar. Kemal-i hürmet ve ta'zîmle, edebîle okur ve onu yaşayarak gerçek anlamda değer verirler. Öyle kuru iddia ve görsel şölenlerle, samimiyetsiz davranışlarla iman davası gerçekleşmez. İşte böyle okuyanlar, o kitaba iman ederler ve gerçekten kitap sahibidirler. Ve fakat her kim o kitaba inanmaz, onu inkâr ile ona nankörlük ederse, onu hakıyla okumayıp, kendi arzusuna göre bozar ve değiştirirse işte onlar hüsrana uğramış kimselerdir. O büyük saadetten mahrumdurlar.”¹⁰³ Âyetin orijinal ifadesinde yer alan tilâvet kelimesi, kıraat kelimesinden daha özel ve geniş bir mana ifade eder. Buna göre her tilâvet bir kıraattir, fakat her kıraat tilâvet değildir. Tilâvet, sadece okumayı değil, ayn zamanda hükümlerinin uygulamasını da ihtiva etmektedir. Yani, Kitab'ın anlamına nüfûz etmeye ve manevî yapısını anlamaya çalışarak onu tam anlamıyla bizzat uygulayanlar, onu hakıyla tilâvet edenler ve ona hakıyla inananlardır. Kur'ân'ı hakıyla tilâvet ederek kendilerini Allah'a ibadete adayanlar, ister melek, isterse insan olsun, onlar bu özellikleriyle Allah tarafından takdir edilmişlerdir. Aynı inanç ve kulluk bilincinde birleşerek Allah'a yönelen, ona kul olan; varlık düzeninde, ahlâkî ve dinî hayatta O'nun yasalarının egemen olması için çalışan; dilinde, gönlünde ve hayatında O'nun âyetlerini yaşatanlara Allah yemin etmektedir.¹⁰⁴ Kur'ân'ı hakıyla okuyan mü'min, kimliğini, kişiliğini, benliğini, karakterini ve bilincini onunla oluşturur, dünyevi olgu ve olayları Kur'ân ışığında değerlendirir. Böyle bir okuma, daha iyi nasıl Müslüman oluruz, Allah'a kulluğumuzu, saygımızı nasıl artırırız düşüncesinde bir dert ve hedefi esas alan okumadır. “Her derde şifa olan Kur'ân âyetlerini okumaktan maksat, efsuncu-

¹⁰² el-Bakara 2/121.

¹⁰³ Elmalılı, *Hak Dini*, 1/485.

¹⁰⁴ es-Sâffât 37/1-4.

luk yapmak veya Sabâhî'den Segâh'tan makam çatlatmak değil, elini başına koyarak düşünmek ve marifet ile bezenip haşyetullah ile dolmaktır."¹⁰⁵

5. Kur'ân'ı Düşünmek ve Anlamak

Kur'ân'da yaklaşık olarak sekiz yüz yerde bilgi, düşünme, anlama ve bunların türevlerine atıf yapılmaktadır. Kur'ân'ın bu kadar emir ve teşviklerine rağmen "Bugün İslâm âleminin neresine giderseniz gidiniz, orada düşünmekten korkulduğunu göreceksiniz."¹⁰⁶ Kur'ân'da genel olarak Allah'ın iki çeşit âyetinden bahsedilir. Bunlardan birisi, Kur'ân ifadeleri anlamındaki âyetlerdir. Diğeri ise kâinattaki her bir varlık ve o varlığı oluşturan nitelikler, âyetlerdir. Her iki âyet grubu da Cenâb-ı Hakk'ın zât, sıfat ve ilâhî iradesine delâlet etmektedir. Kur'ân, bu her iki âyet grubu üzerinde düşünülmesini, anlaşılmasını ve sosyal hayatta işlevsel hâle getirilmesini ister. Önce Kur'ân âyetlerini düşünme ve anlamayla ilgili bilgi verecek daha sonra da evrendeki varlık ve olayların insanlık için âyet, alâmet ve belge oluşları hakkında kısmen duracağız. Bunlardan birincisine sözlü/yazılı âyetler, ikinci gruptakilere ise sözsüz/görsel âyetler de denilebilir. Her iki grup âyet de insanı hidâyete ulaştırabilecek niteliktedir. Yeter ki insan, bu iki çeşit âyeti okuyabilsin, anlayabilsin. İster kitaptaki, ister evrendeki âyetlerden, Allah'ın koymuş olduğu kanunlara göre faydalananlar, diğer toplumlara göre üstünlük kazanırlar. Yüce Allah, hikmet verilenlerin, yani varlık âlemindeki sünnetullah denilen kuralara uygun davrananların, hayra nail olduklarını bildirir.¹⁰⁷

5.1. Kur'ân Kitabını Düşünmek

Kur'ân'ın âyetleri üzerinde düşünmeye ve manasını anlamaya o kadar önem verilmiştir ki bazı âlimler, Kur'ân'ı tarif ederken; "Üzerinde düşünüp ibret almak için indirilmiş Arapça sözlerdir" demişlerdir.¹⁰⁸

Kur'ân'ı okumaktan murad anlamak, anlamaktan maksat ise yaşamaktır. Anlamak okumanın, yaşamak anlamının gayesidir. Bir şey anlaşılmadan ya-

¹⁰⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, VII/4884.

¹⁰⁶ Cevdet Sait, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yay., 1994), 117.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/269.

¹⁰⁸ Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-fikhu'l-İslâmî* (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-İslâmî, 1987), I/421.

şanmaz, yaşanmadan hayat olmaz ve hayat vermez. Kur'ân, insanlığa hayat vererek ona üflenmiş ruh gibidir. Hatta vahiy, Kur'ân'da rûh olarak yer alır.¹⁰⁹ Çünkü vahiy, hayata ruh katan ilahî bir mesajdır. Bu nedenle vahiyden kalan insan ruhu, ölmüş, hayattan eseri olmayan bir ceset gibidir. Vahiy, bilgisizken ölü gibi olan kalbe hayat vermektedir; canın bedendeki işlevi neyse din konusunda da vahyin işlevi odur. Vahiy, nefislerde, vicdanlarda, akıllarda ve duygularda bir hayattır. Fert ve toplumu bozulmaktan, çözülmekten ve yıkılmaktan koruyan bir hayat... Bu hayat, Allah'ın insanlara gökten indirdiği rahmet ve kullarına bahşettiği nimetin en değerlisidir. Allah'ın temiz yaratıkları olan melekler, onu Allah'ın seçkin kulları olan peygamberlere indirirler.¹¹⁰

Bir kitap düşünün ki ismi, Kur'ân yani "okunan/okunması gereken" anlamında olsun. Dünyanın en çok okunan, en çok ezberlenen, en çok saygı gösterilen hatta en çok basılan kitabı olsun. Onu milyonlarca kişi okusun, binlerce kişi gece-gündüz ezberlesin ve ezberletsin... Bütün bunlara rağmen okuyarlardan, ezberleyenlerden ve ezberletenlerden çok az bir kısmı hariç, büyük bir çoğunluğu o kitaptan bir veya birkaç âyetin anlamını bile bilmesin ve böyle bir çaba içinde olmasın! Bu tavır, hem o kitabı gönderen Rabbimize, hem de inandığımızı, sevdiğimizi iddia ettiğimiz o kitaba karşı bir saygısızlık olmaz mı?

Kur'ân'ın hemen hemen her sayfasında, "Tefekkür etmez misiniz?"¹¹¹, "Teddübür etmez misiniz?"¹¹², "İbret almaz mısınız?"¹¹³, "Anlamaz mısınız?"¹¹⁴, "Niçin düşünmüyorsunuz?"¹¹⁵, "Akletmez misiniz?"¹¹⁶, "Bu âyetlerde sizin için ibretler, öğütler, deliller, belgeler ve alâmetler vardır"¹¹⁷ gibi ifadeler rastlamaktayız Bu nitelikteki yüzlerce emrin bizim için bir anlamı olmayacak mı? Şâyet biz bu emirlerin yani anlama, düşünme ve yaşama gibi

¹⁰⁹ en-Nahl 16/2; eş-Şûrâ 42/52 .

¹¹⁰ el-Mü'min 40/15.

¹¹¹ el-Mü'minun 23/68

¹¹² en-Nisa 4/82

¹¹³ el-Haşr 59/2

¹¹⁴ en-Nisa 4/78

¹¹⁵ el-Münafikun 63/7

¹¹⁶ el-Enbiya 21/10

¹¹⁷ en-Nahl 16/13; el-Mü'minun 23/21

emirlerin gereğini yerine getirmek için hiçbir faaliyet göstermezsek sorumluluk sahibi olmayacak mıyız? Yani Allah bizlere bu soruları sordukça, biz, doğrudan olmasa bile dolaylı olarak “Ya Rabbi bize bunları söyleme, biz babalarımızdan ve atalarımızdan böyle gördük, onu değiştirme gibi bir niyetimiz yok, biz bildiklerimizden şaşmayız” demiş olmaz mıyız? Ve bunun da bir sorumluluğu, günahı yok mudur?

Allah'ı seven, O'nun kitabına hürmet eder, saygı duyar ve ondan etkilenir. Kur'ân sevgisi veya Kur'ân'dan etkilenmek, âyetlerin anlamı üzerinde düşünmeksizin sadece lafızları söyleyip geçmekle elde edilemez. Onu sevmek ve saymak, onu anlamak, düşünmek, kafa yormak ve uygulamakla gerçekleşir. Zaten Kur'ân, sadece telaffuz edilerek sevap alınsın diye gönderilmiş bir kitap da değildir. Ona uymayanın “Ben Kur'ân'ı seviyorum” demesi, kuru bir iddiadan öteye geçmez. Bizim en büyük mazeretlerimizden biri de her şey vaktimiz var ama Kur'ân'ı anlamaya vaktimiz yok düşüncesinde olmamızdır! Evlerimizde saatlerce lüzumsuz konuşmalara, kahvelerde oyun oynamaya, TV izlemeye, gazete ve diğer kitapları okumaya vaktimiz var, ama her nedense Kur'ân'ı anlamaya vaktimizin olmadığını söyleyebiliyoruz... Kadınların ve kızların el işi, nakış ve çeyize ayırdıkları vaktin bir kısmını, sevdikleri, saygı duydukları Kur'ân'a ayırmaları gerekmez mi? Allah'ın ve Kitabı'nın hatırı, el işi ve nakışlar kadar yok mu? Varsın bizlerin, kızlarımızın, çocuklarımızın nakışı ve çeyizi olmasın... Kur'ân'ı okuyup anlamaktan daha güzel çeyiz mi var?

Bugüne kadar kimimiz bir, kimimiz on, kimimiz yüz, kimimiz de sayısını bilemeyeceğimiz kadar Kur'ân'ı sadece telaffuz ederek okuduk. Âyetleri anlamadan, düşünmeden, gereğince amel etme çabası içine girmemeye dayalı okuma alışkanlığımızı ve adetlerimizi bir tarafa bırakalım. Atalarımızdan, babalarımızdan devraldığımız bu Kur'ân okuma anlayışımızı değiştirelim. Geliniz bundan böyle Allah'ın kitabında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve sahabe-nin söz ve uygulamalarında gösterdiği tarzda yani düşünce ve anlamaya, amel etmeye yönelik olarak okuma içine girelim, bakalım durumumuzda ne gibi değişiklikler olacak!

Kur'ân'ı doğru anlamadıkça hayatı, insanı, toplumu ve İslâm'ı doğru anlayamayız. Kur'ân'ı anlama çabasına girmedikçe, dünya ve ahiret mutluluğu-

na ulaşmamız mümkün değildir. Yüce Allah, birçok âyette, Kur'ân'ı gereği gibi tedebbür ve tefekkür etmeyenleri şiddetle azarlamaktadır: "Onlar Kur'ân'ı hâlâ gereği gibi tedebbür etmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, kuşkusuz içinde birçok çelişki bulurlardı."¹¹⁸ Âyette yer alan tedebbür kelimesi, bir işin sonucuna çok dikkatli bir şekilde bakmak, onunla ilgili tedbir almak, tefekkür ve teemmül etmek, izini takip etmek, tâbi olmak, bir şeye sadece görünür cihetinden değil, görünmez yönlerinden yani olayların arka planını da hesaplamak manalarına gelmektedir.¹¹⁹ Eğer bu Kur'ân, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı bunda birçok tutarsızlık bulacaklardı. Hâlbuki bulamıyorlar ve bulamazlar. Tahrif edilmiş Tevrat ve İncil nüshalarında açıkça görüldüğü üzere, aynı olayla ilgili bilgilerde ve aynı zamanda olmuş hususlarda birçok çelişkiler mevcuttur. Yani mevcut dört İncil kendi aralarında çelişkilerle dolu olduğu gibi ayrıca her İncil'de de birbiriyle çelişen konular vardır. Böyle bir durumun Kur'ân için söz konusu edilmesi mümkün değildir. Onda beşerî zaafın hiçbirini görülemez. Allah'ın sanatı ile insan sanatı arasındaki fark da işte burada ortaya çıkmaktadır.

Allah, Kur'ân konusunda şüphe duyanların, onun mana, üslup, lâfız, terip, mucizelik ve vecizlik yani az sözle çok anlamlar ifade etme gibi özellikleri üzerinde derinden derine düşünmelerini istemektedir. Ona inanmayanlar veya şüphe duyanlar, biraz insafla tedebbür etseler, sonuçta sadece onun yüceliğini, onda tutarsızlığın bulunmadığını itiraf etmekle kalmayacaklar, ona tâbi olup gereğince amel de edeceklerdir. Bu âyet, imanla ilgili konularda bilgi, belge ve delile dayalı olarak inanmanın zorunlu, taklidin câiz olmadığını açıkça bildirmektedir.¹²⁰ Dolayısıyla her mü'min, bu tür kınamaların hedefi olmamak için mümkün olduğu kadar yani kudreti nispetinde Kur'ân'ın manasını düşünmesi gerekir.

Eğer Kur'ân, Allah'tan başkasının sözü olsaydı, ancak o zamanki insanın bilebileceği şeyleri ihtiva eder ve zamanla bu bilgiler eskir, geçersiz kalırdı. Birçoğunun da yanlışlığı ortaya çıkardı. Ama Kur'ân'ın haber verdiği gerçekler, hiç bir zaman eskimemekte ve sürekli insan idrakinin önünde ve üstünde

¹¹⁸ en-Nisâ 4/82.

¹¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-âyn*, VIII/32.

¹²⁰ Kurtubi, *el-Cami'*, V/290.

seyretmektedir. Kur'ân, insanlığın o güne kadar hiç bilmediği, duymadığı şeyler söylemiyor; aksine o, insanı oğluna daha önce de vahyedilen mesajların devamı olduğunu söylüyor: *"Onlar bu sözü (Kur'ân'ı) hiç düşünmüyorlar mı? Yoksa kendilerine, önceki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?"*¹²¹ Kuşkusuz Kur'ân'ın hak içerikli mesajını düşünenler, ona sırt çeviremezler. Çünkü onun getirdiklerinde bir güzellik, bir bütünlük, bir ahenk, bir çekicilik ve fitratla uyum vardır. Fakat onların yüz çevirme ve inkâr etmelerinin nedeni, bu Kur'ân üzerinde düşünmemeleridir. Kur'ân, insanların aklına, sağduyusuna, vicdanına hitap eder; dolayısıyla art niyetli ve ön yargılı olmayan her insan, Kur'ân üzerinde sağlıklı ve yeterli ölçüde düşündüğünde, onun ortaya koyduğu iman esaslarını ve hayat programını rahatlıkla kabul edebilir.

Kur'ân, insanlara doğru yolu gösteriyor, ancak ondan yararlanabilmek için peşin hükümlerden, kökleşmiş batıl inançlardan, dengeyi bozan kin ve nefret gibi duygulardan kurtularak Kur'ân'ı okumak, dinlemek ve üzerinde düşünmek gerekiyor: *"Peki, onlar Kur'ân üzerinde hiç düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde, kilitler mi var?"*¹²² Kur'ân'ı iyice düşünmek, gönüldeki gaflet perdesini kaldırır, kalbe nur doldurur, duyuları harekete geçirir, duyguları coşturur, vicdanları temizler ve ruha bir hayat bahşeder. Fakat düşünmeyenler, kibir, inat, taklit, taassup, önyargı ve cehalet gibi kilitlerden dolayı Kur'ân'dan istifade edemezler. Eğer onlar Kur'ân'ı düşünüp anlasalar, Kur'ân içlerine tesir eder ve onları bu kötü davranışlardan vazgeçirir. Ama can kulağıyla dinlemedikleri için Kur'ân onların gönüllerini etkilemez.

Düşünme ve anlamamanın önemini ifade eden bir hadiste de şu ifadeler karşımıza çıkmaktadır: *"Size gerçek anlamda dini anlayan kişinin (fakih) kim olduğunu haber vereyim mi? Evet, haber ver Ya Resûlallah. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: Gerçek fakih, insanları, Allah'ın rahmetinden ümit kestirmeyen, mağfiretinden ümitsizliğe düşürmeyen, O'nun azabından da güvenilir kılmayan ve Kur'ân'ı terk edip başka kitaplara yönelmeyendir. Dikkat edin! Tefakkuhu (olayların sebep sonuç ve hikmetlerini iyice araştırmak) olmadan yapılan ibadette,*

¹²¹ el-Mü'minûn 3/68.

¹²² Muhammed 47/24.

*anlamayı öncelemeyen ilimde, tedebbürü (konu üzerinde iyice yoğunlaşarak düşünme) olmayan Kur'ân okuyuşunda hayır yoktur."*¹²³

Abdullah b. Amr'ın her gece Kur'ân'ı hatmettiğini haber alan Peygamberimiz (s.a.v.), ona Kur'ân'ı bir ayda okumasını, daha fazla okumak isteyince yirmi günde ardından on beş günde ve en son Kur'ân'ı yedi günde hatmetmesini ve bundan daha kısa zamanda hatim yapmaya kalkışmamasını tavsiye etmiştir.¹²⁴ Bir başka rivâyette de "Üç günden daha az zamanda hatmeden Kur'ân'dan bir şey anlayamaz" denilmektedir.¹²⁵ Bu ve benzeri hadisler, bu gün yaptığımız gibi salt telaffuz ederek değil, Kur'ân'ı özümseyerek okuyup sonra da hayatımıza rehber edinerek okumanın önemini açıklamaktadır. Bu okuyuş, Kur'ân'ın kalplerde ciddi bir tesir uyandırmasını sağlar. Şu soruyu soralım: Kur'ân'la olan ilişkisini telaffuzun ötesine taşımayanların kaçta kaç Kur'ân'ı tedebbür ve tefekkür ederek okumaktadır? Ya da bu salt telaffuz, Kur'ân ruhuna ne kadar uygundur?

Tabiûndan Hasan-ı Basrî, Kur'ân'ı okuyup ezberlediği hâlde gereklerini yerine getirmeyen, kendisinde Kur'ân ahlâkının izleri görülmeyen kimsenin, Kur'ân'ı tedebbür etmediğini, o kişi Kur'ân'ı bir harf eksiksiz okudum dese bile, onun Kur'ân'ı eksik okuduğunu yeminle söyler.¹²⁶ Süleymân ed-Dârânî: "Anlamadığım ve kalp huzuruyla okumadığım âyetlerden sevap alacağımı ummuyorum. Ben bir âyeti okurum, sonra dört beş gece onunla meşgul olurum ve onu iyice anlamadan başka bir âyete geçmem" demiştir. Abdurrahman Ebû Leylâ, Hûd Sûresini okurken yanına giren bir kadının kendisine şunları dediğini aktarmaktadır: "Ey Abdurrahman! Sen Hûd Sûresi'ni böyle mi okuyorsun? Vallahi ben altı aydır onu okuyorum, ama hâlâ bitiremedim"¹²⁷

Kur'ân'ı anlamının zorunluluğu konusunda İbn Abbas'ın şöyle bir ifade-si vardır: "Bakara ve Âl-i İmrân Sûrelerini tertil üzere düşünerek okumam, Kur'ân'ı

¹²³ Ebu Ömer Yusuf İbn Abdilber, *Camiu beyani'l-ilm* (Riyad-Cidde: Daru İbn Cevzi, 1994), II/44.

¹²⁴ Buhârî, "Savm", 58.

¹²⁵ Tirmizî, "Sevâbu'l-Kur'ân", 11.

¹²⁶ Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an hakaiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyuni'l- ekâvîl fî vucuhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407), IV/90.

¹²⁷ İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, I/340.

(baştan sona) sūratle okumamdan bana daha doğru görünmektedir.”¹²⁸ Demek ki faziletli olan, Kur'ân'ı mümkün olan en kısa zamanda okuyup bitirmek değil, onu anlayarak okumaktır. Kur'ân okumaktan maksat, sözcüklerini bilmeden tekrar etmek, harflerin mahreçleri üzerinde durmak, nağme ve ahenkle okumaktan önce onu anlamak ve gereğince amel etmek olmalıdır. Kur'ân'ın düzgün okunması elbetteki olması gereken bir durum, ancak bu konuda aşırılığa kaçıp; Kur'ân okumayı, mahreçlerle, tecvid kurallarıyla okumaktan ibaret saymak, Kur'ân'ın indiriliş gayesinin dışına çıkmaktan başka bir şey değildir. Şu soruları kendimize soralım; Peygamberimiz (s.a.v.) Kur'ân'ı kabirlerde okumuş mu? Hayır. Sahabe okumuş mu? Hayır. Peki, nerede ve niçin okumuşlar? Allah'ın bize ne dediğini duyurmak, duyduklarını ve anladıklarını hayatlarına uygulamak, onu ölülerin değil, dirilerin kitabı ve hayat kılavuzu yapmak için okumuşlar.¹²⁹

Kur'ân'ın öğüt ve uyarılarından istifade etmek, dinin genel hükümlerinden haberdar olmak, temel İslâmî ölçüleri ilk kaynağından öğrenmek gibi amaçlarla okunmalıdır. Asr-ı saadette ve hulefâ-i râşidin dönemlerinde, Kur'ân okumak ve öğrenmek, sadece Kur'ân'ın lafzını okuma ve ezberlemek değildi. Veya sadece sevap kazanmak maksadıyla da okunmuyordu. O devirlerde Kur'ân öğretimi, hem Kur'ân'ın lafzını okuma, hem manasını kavrama, hem de tefekkür ve tedebbürü gerektiren âyetler üzerinde, yeterince düşünüp anlama ve yaşamaya yönelik bir öğretimdi. Onlar sadece Kur'ân lafzının değil, manasının hafızı olmak için çalışıyorlardı. Onlar Kur'ân'a mutlak bir bağlılıkla bağlıydılar. Gelen emir ve yasaklara anında itaat ediyorlardı. Kur'ân âyetleri üzerinde düşünmek ve onları anlamaya çalışmak hususunda her hangi bir kültür düzeyi aranmıyordu. Kur'ân okuyan herkes, onu anlamak ve onunla amel etmek için çalışıyordu. Ancak onların böyle bir çaba içerisinde olması, hepsinin onu aynı düzeyde anladıkları anlamına da gelmez. Anlamını bilmedikleri kelime veya terkipleri Peygamber (s.a.v.) hayatta iken ona, onun vefatından sonra ise o konuda uzman olan âlimlere soruyorlardı. Yani Hz. Peygamber'in (s.a.v.) arkadaşlarının Kur'ân'ı anlama düzeyleri birbirinden farklıydı. Ancak anlama düzeyi düşük olan da Kur'ân'ı anlamaya çalışıyordu

¹²⁸ Ebû Bekr el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübra* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), II/79.

¹²⁹ (Karaman, 09 Haziran 2016)

ve kimse ona, niçin Kur'ân'ı anlamak için uğraşıyorsun? Bundan vazgeç, seyyen buna uygun değildir, demiyordu.

5.2. Kâinat Kitabını Düşünmek

Güzel bir sözde ifade edildiği gibi, "Kur'ân, Allah'ın satırlarla ifade ettiği kâinatı, kâinat ise Allah'ın serpilmiş bir Kur'ân'ıdır."¹³⁰ Kur'ân'da, göklerin, yerin, yıldızların, insanların, hayvanların kısaca yaratılmış bulunan kâinattaki varlıkların tümünün üzerinde düşünülmesini isteyen yüzlerce âyet mevcuttur. Tüm bu âyetlerdeki düşünme ve anlamayı isteyen ifadelerin, anlamsız olduğunu söyleyebilir miyiz? Hiç şüphesiz ki hayır. Kur'ân, sürekli olarak fikrî merakımızı uyandıracak sahneler sergilemekte, insanın araştırmacı ve bilinçli olmasını devamlı teşvik etmektedir. Kâinattaki bu harika düzenin işleyiş tarzını bilmeden, o yaratılışa nasıl hayran olabiliriz? Oysa Kur'ân âyetleri, aklımızı bütün gücüyle çalıştırmaya, sonra bu yaratılışa hayran olarak, estetik ve hazzın, aşk ve vecdın, bir başka ifadeyle ma'rifetullâhın yani Allah'ı gereği gibi bilip inanmanın atmosferine sokmaya çalışmaktadır. Bu ise ancak bilmekle, araştırıp incelemekle olur. Bilmeden neyi, nasıl tefekkür edebiliriz? Gökler ve yerin, onlarda bulunan bütün varlıkların düşünülmesi, Kur'ân ruhunun sıhhatli bir şekilde anlaşılmasından ve fennî ilimlerin ehemmiyetle, ihmal edilmeden öğrenilmesine ve öğretilmesine bağlıdır. Çünkü fennî ilimleri hesaba katmayan düşünce, kişinin ferdî kapasitesiyle akledebileceği sınırın dışına taşamaz.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan sözsüz/görünen âyetlerle ilgili olarak Rabbi-miz, "Göklerde ve yerde nice âyetler var ki onların yanından yüzlerini çevirerek geçerler"¹³¹ buyurmaktadır. Allah'ı, O'nun birliğini ve gücünü gösteren nice âyetler, evrenin her köşesine serpiştirilmiş; göklerde ve yerde insanların gözleri ve algılama güçleri önüne açıkça serilmiş durumdadır. İnsanlar gece gündüz demeden, sabah akşam her an Allah'ın âyetleriyle karşılaşmaktadır. Neredeyse o âyetler dile gelmiş ve insanları açıkça çağırılmaktadır. İnsanların gönül ve akıllarına durmadan çağrılar fısıldamaktadır. Ne var ki, insanlar tüm bu âyetleri görememekte, âyetlerin çağrısını işitememekte ve onlardaki derin çağrışımları sezmemektedir. Konumuzla ilgili âyetlerden birisinde şöyle denil-

¹³⁰ Ali Özek, "Kur'ân'ın Eşsizliği", *İslâm Medeniyeti Dergisi* 5 (Aralık 1967), 25.

¹³¹ Yûsuf 12/105.

mektedir: “Allah’ın izni olmadan hiç kimse inanamaz ve (Allah) azabı, akletme yeteneklerini kullanmayanların üzerine atar. De ki: Göklerde ve yerde olan o muhteşem âyetlere bakın! Fakat o âyetler ve uyarılar, inanmayacak bir topluma yarar sağlamaz”.¹³² Âyette özellikle dikkat edilmesi gereken husus, “pislik, azab” şeklinde meal verilen “er-rics” kelimesidir. Bu kelime, kokuşmak, bozulmak, küfür, nifak, put, azab, pislik, her türlü kötü davranış, gazab ve cezalandırmaya götüren her türlü amel, şer, haram ve la’net gibi anlamlara gelmektedir.¹³³ Bunların tümünü âyete uyguladığımızda şu anlamlar ortaya çıkmaktadır: Allah, Kur’an hakkında düşünmeyenleri, küfür, nifak, azap, lanet, kokuşmuşluk ve gazaba maruz kılmakta, onları bu çirkinliklerin bulunduğu hayat sahneleriyle yüz yüze bırakmaktadır. Gerçeği düşünmeme konusunda bundan daha tehditkâr ve şiddet ifade eden bir başka söz bulunabilir mi? Demek ki insan, ilahî hakikatleri gerçek anlamıyla idrak etmek için düşünme eylemini mutlaka yerine getirmeli, yaratıcısını ve mesuliyetini idrâk ederek, kendinden bekleneni yapmak zorundadır.

Kur’ân-ı Kerim’de konu edilen bütün âyetler, ona değer veren insanlar için iman, ilim, tefekkür, tezekkür ve anlamaya götüren apaçık belgelerdir: “İşte onların, zulmetmeleri yüzünden çökmüş evleri! Düşünmesini bilen bir kavim için elbette bunda bir âyet (ibret) vardır.”¹³⁴ “O, geceyi, gündüzü, Güneş’i ve Ay’ı sizin hizmetinize verdi. Diğer yıldızlarda Allah’ın emriyle hareket ederler. Şüphesiz ki bunlarda akledenler için âyetler vardır. Yeryüzünde sizin için rengârenk yarattıklarında da tezekkür eden bir toplum için âyetler vardır.”¹³⁵ Evrendeki varlık ve olayları konu edinen bu ve benzeri âyetlerde, Yaratıcı’nın varlık, teklik, eşsizlik ve yüceliğine delil teşkil eden alâmet ve belge niteliğindeki her bir nesne üzerinde ciddi anlamda düşünmeye ilahî bir teşvik ve emir vardır. Örneğin, bitkiler genel anlamda bir âyet, özelde ise her bir bitki türü, o türün içindeki her bitki tanesi, bir bitkiyi oluşturan kök, gövde, yapraklar hatta her bir hücre birer âyet konumundadır. Aynı hususu, dağlar, denizler, ay, güneş, yeryüzü, gökyüzü, insan, hayvan kısacası görünen ve görünmeyen bütün varlıklar için de düşünmek mümkündür. Bunların tümü Allah’ın birer âyetidir. Her bir varlı-

¹³² Yûnus 10/100-101.

¹³³ İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed, *Lisanu’l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadır, 1410), VI/95

¹³⁴ en-Neml 27/52.

¹³⁵ en-Nahl 16/12-13.

ğın içinde yüzlerce, binlerce âyet vardır. Bütün bu âyetlerin anlaşılması ise ilim, fen ve tekniği gerekli kılmaktadır. Demek ki bu âyetleri anlamak için bu ilimlerden istifade etmenin yanında bunları konu edinen ilimlerin elde edilmesinin gerekliliği de kaçınılmazdır.

Abdullah b. Ömer, “Hz. Âişe’ye, Resûlullah’dan (s.a.v.) gördüğün şeylerin en şaşırtıcısını bana haber ver dedim. Bunun üzerine uzun bir müddet ağladı sonra dedi ki: ‘Onun her işi şaşırtıcı idi. Bir gün bana geldi, yorganuma girdi, hatta cildini cildime dokundurdu, sonra da buyurdu ki, Ey Âişe, bu gece bana Rabbime ibadet etmem için izin verir misin? Ben de, Ey Allah’ın Resûlü, ben senin yakınlığını severim, isteklerini de severim, izinlisin, dedim. Kalktı, odadaki su testisine vardı, abdest aldı, sonra namaza durdu, Kur’ân okudu ve ağlamaya başladı. Sonra iki elini kaldırdı yine ağlıyordu. Hatta gözyaşlarının yeri ıslattığını gördüm. Sonra Bilâl geldi, kendisine sabah namazını bildiriyordu. Baktı ki ağlıyor, Ey Allah’ın Resûlü (s.a.v.), dedi, Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını affettiği halde ağlıyor musun? dedi. ‘Ey Bilâl, şu halde ben şükreden bir kul olmayayım mı?’ buyurdu. Bundan sonra dedi ki, ‘Nasıl ağlamayayım, Allah bu gece şu âyetleri indirdi: *Muhakkak göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip sürelerinin uzayıp kısalmasında düşünen insanlar için elbette birçok dersler vardır. Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler: Rabbimiz (derler), bunu boş yere yaratmadın, sen yücesin, bizi ateş azabından koru!*”¹³⁶ sonra da “*Vay bu âyetleri okuyup da, bu konularda düşünmeyene yazıklar olsun!*” Diğer bir rivâyette, “*Vay bu âyetleri çeneleri arasında çiğneyip de düşünmeyenlere yazıklar olsun!*” buyurdu.¹³⁷

Bu âyet, göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür ederek istenen gerçeklere ulaşan imanlı kişilerden bahsetmektedir. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde tefekkür etmek, onların yaratıcısının kim olduğunu, nasıl yaratıldıklarını, yaratılışlarındaki nizam ve güzelliği anlamak, inanmak ve inanmayı gerçekleştirecek bir ilmî ve amelî faaliyette bulunmaktır. Göklerin ve yerin yaratılışı hususunda yapılacak derinden inceleme, ilmî gözlem ve araştırmaya dayalı gayretler, hiç şüphesiz tefekkürün ta kendisidir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “*Vay*

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/190-191.

¹³⁷ İbn Hibban, *Sahihu İbn Hibban* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1414), II/387; Elmalılı, *Hak Dini*, II/1256.

bu âyetleri okuyup da, bu konularda düşünmeyenlere yazıklar olsun!" ifadesiyle vurgulamak istediği husus, Kur'ân'ın veya kâinatın yüzeysel okunması değil, onun üzerinde düşünerek, manasının anlaşılması çalışarak okunmasıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu âyetlerden etkilenme nedeni ne idi? Hiç şüphesiz manasını anlamak! Bizler bu ve benzeri âyetleri belki binlerce kez okuduk. Hiç birimiz Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu etki derecesine ulaştık mı? Ulaşamadık, çünkü anlamıyoruz, anlama çabası içine girmiyoruz. İşte Kur'ân'dan etkilenmemenin en büyük nedeni, anlamaktır, onun üzerinde düşündürmektir. Nitekim ashab, tefekküre o kadar önem vermişlerdir ki onu, imanın nuru mesabesinde görmüşlerdir.¹³⁸

Tam akıl sahipleri, her ne halde bulunurlarsa bulunsunlar, kalpleri Allah'ı anmaktan başka bir şey ile tatmin olmaz. Allah'ı zikirten gaflet etmezler, gönülleri sürekli Allah tarafından gözetlendikleri inancı ile doludur. Burada zikirten maksat, belirli bir zaman, mekân veya ibadeti kapsamayan mutlak zikirdir. Yani sözlü ve bedensel olarak yapılan ibadet, muamele, itaat ve ahlâkî davranışların tümüdür. Tam akıllılar, evrendeki âyetleri düşünerek farklı ilim ve fenlerin sahibi olurlar. Bunun yanında Allah sanatının inceliklerini ve kudretinin alâmetlerini de görerek her hallerinde Allah sevgisiyle dolu olarak Allah'ı anarlar. Göklerin, yerin akli hayrette bırakan yaratılış hikmetleri hakkında düşünceye girerler, her meselede Hakk'ın emrini anlamak ve gereği üzere amel ederek başarılı olmaya çabalarlar. Bunlar varlıklardaki âyetleri ve onların işleyiş düzenini, Yüce Yaratıcı'nın yaratma sanatına bağladıktan sonra ilâhî saltanatı müşahade ederek oradan ahirete doğru ilme ve hikmete ait sonuçları anlarlar. Bu nitelikteki âyetlerde tabiat ve astronomi ilimlerinin araştırılmasına da büyük bir teşvik vardır. Bütün gökler ve yer Allah'ın mülkü olduğu için, bu evren kitabından okunabilen her olay, her düzen, Hak Teâlâ'nın sanat ve tasarrufunun şekillerini okumaktır. Onu okuyanlar ve gereğince hareket edenler, herhalde Hakk'ın nimetinden istifade etmiş olurlar. Evreni ve evrendeki varlıkları hakkıyla tefekkür edenler, ilâhî sanatın eşsiz güzelliklerini, göklerin ve yerin sırlarını ve ilâhî hikmetleri düşünürler. Ve düşünürken "*Ey Rabbimiz! Sen bunları boş yere yaratmadın...*" diyerek bu inanç, bu rûh halî, bu neşe ve ümit ile hareket ederler.¹³⁹ Kur'ân, bu çeşit âyetleriyle açık kâinat

¹³⁸ İbn Kesir, *Tefsir*, II/185.

¹³⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, II/1256-1262.

kitabından, Allah'a bağlı mü'min insan için bir "marifet" kitabı meydana getirmektedir. Bu bakış, tefekkürü ibadet konumuna yükseltir ve onu Allah'ı anmanın bir parçası kabul eder. Yani Allah'ın yarattıklarını düşünmek, açık evren kitabını incelemek, samimi bir ibadet ve içtenlikli bir zikirdir.

Allah'ın, varlık âlemindeki âyetlerini değişik şekillerde açıklamasına ve bunlar üzerindeki tasarrufuna örnek olmak üzere şu âyete bakalım: *"Yeryüzünü yayıp genişleten ve onun üzerine yerinden oynatılmaz dağlar yerleştirip vadilerinden nehirler akıtan ve orada her tür bitkiden iki cins yaratan ve gündüzü geceyle örtüp bürüyen O'dur. Doğrusu, bütün bunlarda, düşünen insanlar için mutlaka (çıkarılacak) dersler vardır!"*¹⁴⁰. Kur'ân'ın akılları ve kalpleri yönelttiği gerçeklere, bu âyette belirtildiği şekilde kim dikkat etmektedir? Uçsuz bucaksız evrenin ufuklarında dehşet verici bunca kanıt, inkârcıların kalplerini uyarmaya, akıllarını başlarına getirmeye, bunların ötesinde Yüce Allah'ın planını ve gücünü görmeyi sağlamaya fazlasıyla yeter. Fakat inkârcıların sergiledikleri şaşkıncı tutumlar karşısında söylenecek söz şudur: Bunların akletme yetenekleri kilitli, kalpleri bağlıdır. Bu kanıtları düşünecek, algılayacak durumda değildirler.

Allah, bütün canlı varlıklar arasından yalnız insana yaratıcı akıl/zekâ vermiş ve böylece, kendisini çevreleyen ve içinde bulunduğu tabiatı bilinçli şekilde kullanma yeteneği ile donatmıştır: *"O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendi katından bir lütuf olarak sizin hizmetinize vermiştir. Hiç kuşkusuz bunda, düşünen bir toplum için nice ibretler, nice deliller vardır"*.¹⁴¹ Bütün bunlarda düşünen, akılla ve kalbiyle bu güç ve enerjileri yönlendiren, onları idare eden sanatkâr elin uyarıcı dokunuşlarını izleyen kimseler için âyetler, çıkarılacak dersler vardır. Demek ki Kur'ân, hem kendinde yazılı bulunan ve hem de evrenin her tarafına serpiştirilmiş olan âyetleri iyice düşünüp anlamamızı, onlardan ibret almamızı emretmektedir. Çünkü bu her iki âyet grubu iyice anlaşıldığında, insanın kalbî, ruhî ve fikrî hayatı en kâmil manada tanzim edilmiş olur. O, merhamet, şefkat, adalet, dürüstlük ve samimiyetle muameleyi emreden bir kitaptır. Bu yüzden Kur'ân'ı anlayarak okuyan insan, ilim sahibi olur, kalbi yumuşar, Allah'ı tanır, O'na saygı ve sevgiyle bağlanır. Sonunda o insan, İslâm'ı uygulama kabiliyeti kazanır. Unutmayalım ki Allah'ın ne istediğini

¹⁴⁰ er-Ra'd 13/3.

¹⁴¹ el-Câsiye 45/13.

anlayarak okunacak bir tek âyet, anlamadan okunacak hatimlerden daha hayırlıdır. Fakat üzümlere ifade etmek gerekir ki takriben hicri üçüncü asırdan başlayıp günümüze kadar gelen anlayış, Kur'ân ruhuna aykırı olarak gelişti ve onu anlamadan okumak en büyük ibadet ve en iyi dindarlık sayıldı.

Sonuç

Bütün bu âyet, hadis ve örnek olaylardan çıkarılması gereken sonuç şudur: Yıllardır Kur'ân'ı ölümlerimize, hastalarımıza okuduk; bir tek kendimize gereği gibi okuyamadık. Hâlbuki Kur'ân ölümleri değil dirileri uyarmak için; kalbi, zihni ve hayatı yeniden düzenlemek, gönül dünyamızı ve yaşantımızı onunla inşa ve ihya etmek için gönderilmiştir.

Kur'ân sürekli okunmak, anlamak ve uygulamak üzere, her zaman baş vuracağımız, yanımızdan ayırmayacağımız bir hayat ve saadet programıdır. Her Müslüman, mutlaka her gün az ya da çok Kur'ân'dan bir miktar anlayarak okumayı ve anladıklarını yaşantısına yansıtmayı ibadet telakki etmelidir. Arapça bilmiyorsa meal ve tefsirlerden okumaya çalışmalıdır.

Kur'ân eğitim ve öğretimi, Rabbimizin ayetlerde ifade ettiği şekilde yeniden ele alınmalıdır. Buna göre ilk etapta salt yüzüne okuma ve kısmi ezber yaptırmakla birlikte, öncelikli ve ağırlıklı olarak Kur'ân'ın hüküm, hikmet, ibret, örnek, kıssa ve tüm emir - yasaklarını içselleştirecek, davranışa dönüştürecek bir kişilik oluşturmaya gayret göstermeliyiz.

Kur'ân öğrencilerini, çok küçük yaşlardan itibaren onun ahlaki ilkeleriyle donatmak, örnek ve güvenilir şahsiyetler yetiştirmek, hem İslam'ın ve hem de Müslümanların izzet ve şerefini korumak, hiç şüphesiz Rabbimizin emridir. Bu anlamda müftülere, Kur'ân Kursu öğreticilerine, imam ve vaizlere, imam hatip meslek dersleri ve ilahiyat hocalarına, anne ve babalara çok büyük görevler düşmektedir.

Burada unutulmaması gereken hususlardan biri de kâinat ayetleri üzerinde yoğunlaşarak bunlarla ilgili ilimlere de Müslümanları teşvik etmemiz gerekmektedir.

Kaynakça

Abdullah Sirâcüddin. *Tilâvetü'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Dımaşk: Daru'l-Felah, ts.

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts.
- Bağdâdî, Hatib. *İktidâu'l-ilmi el-'amel*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-kübra*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Bilgiz, Musa. "Kur'ân'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, (2003), 129-158.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1422.
- Cevdet Sait. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yay., 1994.
- Cevziyye, Şemsuddin İbn Kayyim. *Zâdü'l-me'âd*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. Kahire: Daru ve Mektebetü'l-Hilal: ts.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf. *Camiu beyani'l-'ilm*. Riyad-Cidde: Daru İbn Cevzi, 1994.
- İbn Hibban, Muhammed. *Sahihu İbn Hibban*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Riyad: Daru Tayyibe, 1420.
- İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. M. Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadır, 1410.
- İlhami Günay, "Fâtîha, Fîl-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2012, sayı: 17, s. 7-38
- İsfahanî, Rağîb. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.

- Karaman, Hayrettin. "Ramazan Ayı İçerisinde Kur'an İle İrtibatımızı Sağlamlaştırmak". HayrettinKaraman.net. 11 Eylül 2016. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/ramazan/1437-01.htm>. (Erişim 3 Nisan 2017).
- Kettânî, Abdu'l-Hayy. *et-Teratibu'l-idariyye*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384.
- el-Maturidi, Ebu Mansur. *Te'vilatu Ehli's-Sunne*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426.
- Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, Mısır: Şirketu Mektebe, 1953.
- Mevdûdî, Ebu'l- Ala. *Tefhim'ul-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Muhammed İkbâl. *Cavidname*. çev. Annemarie Schimmel. İstanbul: Kırkambar Yayınlan, 1999.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1423.
- Münzirî, Zekiyyuddin. *et-Terğib ve't-terhib*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Müslim b. Haccac. *Sahihu Müslim*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Nedvî, Ebu'l Hasen Ali. *Kur'ân'dan Nasıl Yararlanılır?* Ankara: Şule Yay., 1995.
- Özcan, Ruhi. *Vahiy Kültürü*. İstanbul: Ravza Yay., 1992.
- Özdenören, Rasim. "Kutsal bakımsız inek", *Yeni Şafak*. 2 Ağustos 2001. <https://www.yenisafak.com/arsiv/2001/agustos/02/rozdennoren.html>. (Erişim 3 Nisan 2016).
- Özek, Ali. "Kur'ân'ın Eşsizliği". *İslâm Medeniyeti Dergisi* 5. (Aralık 1967), 25.
- Said Havva. *el-Esas fi's-sünne*. Kahire: Daru's-Selâm, 1414.
- Seyyid Kutub. *Fî zilali'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru's-Şuruk, 1412.

Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1119.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Yılmaz, Hasan. *Anlam ve Yorum Bağlamında Kur'ân'ın Anlaşılması*. Ankara: Gece Akademi Yay., 2019.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakaiki şavâmidî't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvîl fî vucuhi't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıkhı'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-İslâmî, 1987.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık / December, c. 6, s. 2: 657-700

İdil-Ural Âlimlerinden Rızâeddîn bin Fahreddîn'in (1859–1936) İbn Arabî Değerlendirmesi

An Assessment on Ibn al-‘Arabî by the Idel-Ural Scholar Rizaeddin bin Fakhreddin (1859-1936)

Özkan ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Tekirdağ, Türkiye
Assistant Professor, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Departments of Philosophy and Religious Sciences
oozturk@nku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-6348-6069

DOI: 10.47424/tasavvur.772359

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Öztürk, Özkan. “İdil-Ural Âlimlerinden Rızâeddîn bin Fahreddîn'in (1859–1936) İbn Arabî Değerlendirmesi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 657-700.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Rızâeddîn bin Fahreddîn, 19.-20. yüzyıllarda İdil-Ural bölgesinde ceditçilik hareketi içerisinde yer almış en önemli düşünürlerdendir. Rusya müslümanlarının uyanışına katkı sunmak için birçok İslam düşünürünün biyografisini kaleme almıştır. Bunlardan birisi de İbn Arabî hakkındadır. Eserinde İbn Arabî'nin fikirlerini amelî, ilmî ve felsefî başlıkları altında inceler. Amelî görüşler başlığında içtihat, kıyas ve icmâ meseleleriyle ilgilenir. İlmî görüşler başlığı altında şumûl-i rahmet, ricâlu'l-gayb ve firavunun imanı konularını inceler. Felsefî görüşlerde ise âlem-i misâl ve vahdet-i vücûd hakkındaki tartışmaları öne çıkarır. Rızâeddîn bin Fahreddîn, eserinde İbn Arabî hakkında gelişen tarihsel münakaşaları yeniden değerlendirir. Bu konuda üç tutum ve gruptan bahseder. İlk grup onu kafir, ikinci grup ise büyük bir veli olarak görür. Üçüncü grup onun büyük bir veli olduğunu kabul eder fakat eserlerinin okunmasının sakıncalı olduğunu söylerler. Rızâeddîn bin Fahreddîn bunlara ek olarak eserinde İdil-Ural müslümanları arasında da İbn Arabî etkilerinden bahseder. Eserinin sonunda İbn Arabî ile ilgili zikrettiği görüşleri değerlendirir. İbn Arabî düşüncesinin zaaf ve imkanlarına işaret eden bu değerlendirmede neo-selefi ve reformist görüşlerin etkisini izlemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Rızâeddîn bin Fahreddîn, vahdet-i vücûd

Abstract

Rizaeddin bin Fakhreddin is one of the most important thinkers who took part in the Jadidist movement in the Idil-Ural region in the 19th-20th centuries. He wrote the biography of many Islamic thinkers in order to contribute to the awakening of Muslims of Russia. One of them is about Ibn al-Arabi. In his work, he examines the ideas of Ibn al-'Arabi under practical, scientific and philosophical titles. In the title of practical opinions, he deals with the issues of ijtiḥād, ijma' and qiyās. In the title of scientific views, he examines the inclusiveness of mercy, rijāl al-ghayb and the faith of Pharaoh. In philosophical

* Bu çalışma 17/01/2007 tarihinde sunduğumuz "Çağdaş Türk düşüncesinde İbn Arabî felsefesinin ele alınışı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "Evaluation of the philosophy of ibn arabi in modern turkish thought", (Master's Thesis, Marmara University, Istanbul/2007).

views, he stands out the discussions about the ‘alam al-mithāl and wahdat al-wujūd. Rizaeddin bin Fakhreddin reevaluates the historical quarrels about Ibn al-Arabī in his work. He talks about three attitudes and groups on this subject. The first group sees him as heretical while the second group sees him as a great walī. The third group accepts him as a great walī but also adds that reading his works is inconvenient. In addition, Rizaeddin bin Fakhreddin mentions the effects of Ibn al-‘Arabī among the Muslims of İdil-Ural in his work. At the end of his work, he makes an evaluation about the opinions he mentioned about Ibn al-‘Arabī. It is possible to monitor the effect of neo-Salafist and reformist views in this assessment, which points to the weaknesses and potentialities of Ibn al-‘Arabī’s thought.

Key Words: Ibn al-‘Arabī, Rizaeddin bin Fakhreddin, wahdat al-wujūd

Giriş

Rızâeddîn bin Fahreddîn,¹ 19. ve 20. yüzyılda İdil-Ural Müslümanlarının uyanış devrinin en önemli düşünürlerindedir. Bölgesinin ıslah/yenileşme hareketlerinde sayısız eseri, fikrî katkısı ve büyük hizmetleri bulunmuş âlim, gazeteci, tarihçi, kadı ve müftüdür. 15 yıl kadılık hizmetinde bulunduktan sonra bir süre *Vakit* gazetesinin, daha sonra da döneminin en yaygın ve etkili mecmualarından olan *Şûrâ*’nın baş muharrirliğini yapmış, Osmanlı yenileşme hareketlerini takip etmiş, bunlardan hem etkilenmiş hem de Osmanlı aydınları üzerinde tesir bırakmış bir düşünürdür. Rusya Müslümanları arasında gelişen Ceditçilik hareketi içerisinde yer alarak dinî, ilmî, siyasî, pedagojik, biyografik yüzlerce makale yazmış, İslâm dünyasını saran/sarsan modernleşme gündeminin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan, felsefî, kültürel, dinî ve aktüel ihtiyaçlara çözümler aramıştır. Rızâeddîn bin Fahreddîn’in gündemindeki sorun, ihtiyaç veya çözüm alanlarından biri de tasavvuf olduğundan bu konuda ciddi değerlendirme ve eleştirilerde bulunmaktadır. Fakat bu tenkitler bir ilim olarak gördüğü tasavvufun, bi-zâtihi kendisine değerlidir. Daha çok tarikatlar içindeki kabirlerden medet ummak, uzak yerlerden türbe ziyaretle-

¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn’in hayatı, eserleri, düşünceleri hakkında bk. Abdullah Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından Rızâeddîn Fahreddînoğlu: Kişiliği, Fikir, Hayat ve Eserleri ve İki İlave* (İstanbul: y.y. ts. 1958); İsmail Türkoğlu, *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızâeddîn Fahreddîn: (1858–1936)* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000); Ömer Hakan Özalp, *Rızâeddîn bin Fahreddîn: Kazanla İstanbul Arasında Bir Âlim* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001).

rine gidip, onlar adına kurban kesmek, oralardan dilekte bulunmak ve onların huzurunda rükûya, secdeye gitmek gibi tevhid anlayışına aykırı hurafe adetlere ve keşf yoluyla çeşitli bilgilere ulaşan sûfilerin Kur'ân'ı bu şekilde yorumlamalarına, bu tarzda tefsirler yazmalarına yöneliktir. Bunlar dışında tasavvufa menfi bakışı olmayan Rızâeddîn bin Fahreddîn'in, İdil-Ural'daki Nakşibendî şeyhlerinden ve Troytsk bölgesindeki usûl-i ceditçilerden Şeyh Zeynullah Resûlî'nin (1833-1917) müridi olduğu bilinmektedir.²

Rızâeddîn bin Fahreddîn'in hemen hemen bütün ceditçilerde olduğu gibi, İbn Arabî'ye yönelik özel bir ilgisi vardır ve onun hakkında müstakil bir eser³ yazarak onu bütün yönleriyle ele almaya çalışmıştır. Bu eserin birkaç sayfası, İstanbul'da *İslâm Mecmûası*'nda "İbn Abbas İbn Arabî" başlığı altında Abdülhayy Reşid Efendi tarafından Şimâl Türkçesinden nakledilerek yayınlanmıştır. Sonunda "bitmedi" kaydı olmasına rağmen 63. sayfaya kadar devam eden derginin başka sayılarında yayınlanmamıştır.⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, eserine yazdığı bir girişten sonra İbn Arabî'nin nesebi, künyesi, lakabı, şöhreti, Endülüs memleketi ve şehirleri, Şam ve Dımaşk şehri, veladeti ve vefatından bahsederek terceme-i hâl için gerekli her tür malumatı vermeye çalıştığını ifade etmektedir.⁵ Bununla birlikte eserin içeriği şu şekildedir: Ailesi, kıyafeti/görünüşi, yazısına benzetilerek yazılan bir yazının klişesi,⁶ hayatı ve maişeti, hakkında söylenmiş mersiyeler ve tevşî'leri⁷ üstat ve şeyhleri, öğrenci ve

² İdil-Ural bölgesi ceditçilerinin tasavvufa bakışı konusunda bk. İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, (İstanbul: Ötügen Yayınları; 2002); İbrahim Maraş, "İdil-Ural Bölgesinin Ceditçi Dini Lideri Zeynullah Rasulî'nin Hayatı ve Görüşleri". *Dini Araştırmalar* 1/1 (Haziran 1998), 76-92.

³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî: Meşhûr İrler Mecmû'asından Dördüncü Cüz*, (Orenburg: Vakit Matbaası, 1912), 35.

⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn. "İbn Abbas İbn Arabî", *İslâm Mecmuası*, 46 (20 Ağustos 1332): 927-928.

⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 8-16. Burada İbn Arabî'nin yaşadığı Endülüs şehirlerinden İşbuna (Lizbon), İşbiliye (Seville), Tuleytula (Toledo), Kurtuba (Cordoba), Mürsiye (Murcia), Meriye (Almeria) ve seferlerinin gerçekleştiği Şam bölgesi ve Dımaşk'den bahseder.

⁶ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 17-20. Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî'nin olduğu ifade edilen bir resimden bahisle fiziksel özelliklerinin tasvir eder ve Troytsk şehrinde Şeyh Zeynullah Resûlî'nin kütüphanesinde yazma bir nüshada gördüğü Şeyh-i Ekber'in bir yazısından bahseder.

⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 20-24. Rızâeddîn bin Fahreddîn bu bölümde *el-Fütühât*'tan alıntularak İbn Arabî'nin Kâbe'yi tavaf ederken Hz. Âdem'den önceki Âdemlerden biri ile görüşmesini, Kâbe'deki bir diğer vizyonunu, Fas'ta hatmu'l-velâyeyi görmesini, *Fusûsü'l-hikem* kitabını Resûlullah'tan (sas) alması ile ilgili rüyasını aktarır. Fas'taki Hatmu'l-velâyeden kastının kendi olduğunu, *Fusûsü'l-hikem* ile ilgili rüyasının da düşlere verdiği değeri gösterdiğini söyler. Nitekim o kadar kınanmasına rağmen bu kitabı yazması rüyaya verdiği değeri gösterir. Rüyaı bir bilgi kaynağı

musâhibleri, kerametleri,⁸ şiirleri,⁹ te'lifleri ve matbu eserleri,¹⁰ akîde ve mezhebi,¹¹ amelî görüşleri,¹² ilmî görüşleri,¹³ felsefî görüşleri,¹⁴ vahdet-i vücûd mesleğinin meşhur kimseleri,¹⁵ İbn Arabî'yi tenkit edenler ve savunanlar,¹⁶ bütün bu bölümler hakkında Rızâeddîn bin Fahreddîn'in muhakeme ve değerlendirmeleri,¹⁷ Rusya Müslümanları arasında İbn Arabî,¹⁸ İbn Arabî'nin hikmetli sözleri,¹⁹ nasihatleri,²⁰ ve sonuç bölümü²¹, isimler indeksi,²² İbn Arabî ve Molla Câmî'nin el yazılarından örnekler.²³

olarak değerlendirdiği *el-Fütûhât*'ta da rüyaya ayırdığı uzun bölümden takip edilebilir. Fakat düşlerinin peşinden gitmeye bu derece arzulu olsa da düşler sebebiyle kimsenin hakkına girmemiştir. Rızâeddîn bin Fahreddîn buradan hareketle sorar: "Vahdet-i vücûd ile ilgili sözlerinin menş'ei de bir düşünme mi?"

- ⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 24–28. Rızâeddîn bin Fahreddîn İbn Arabî'nin hocaları olarak şu isimleri sayar. Ebubekir bin Half (ö. 636/1239), Ebubekir Muhammed ibn Ebû Cemre (ö. 599/1202), İbn Zerkûn (ö. 586/1190), İbn Beşkûvâl (ö. 578/1183), Ebu Abdullah Muhammed bin el-Kasım et-Temîmî el-Fârisî, İbn Asâkir (ö. 686/1287), İbn Cevzî (ö. 597/1201), Hafız Silefî (ö. 576/1180). Rızâeddîn bin Fahreddîn bunlardan tasavvuf karşısı yaklaşımları ile bilinen el-Cevzî'nin İbn Arabî'nin hocası olmasını şaşkınlıkla karşılar.
- ⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 29–31.
- ¹⁰ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 32–43.
- ¹¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 44–45.
- ¹² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 46–50.
- ¹³ Burada icthâd ve taklid, icmâ ve kıyâs, şumûl-ı rahmet, zât ve sıfat, her şeyde hayat, âlem ve onun daimî terakkisi, vahy, tasavvuf ve hırka giymek, Hızır, kutub ve gavs, kerametler, güneşin batıdan doğması meselesi, Tevrat, firavunun imanı konularını inceler. bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 50–69.
- ¹⁴ Bu bölümde âlem-i misâl, vahdet-i vücûd konularını ele alır. bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 69–75.
- ¹⁵ Vahdet-i vücûd düşüncesinin öncüleri olarak Hallâc, İbn Fârız, İbn Seb'in, Sadreddîn el-Konevî, Afifüddîn-i Tilmisânî, İbn Hüd'dan bahseder. bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 75–80.
- ¹⁶ İbn Arabî'yi tenkid edenlerden İzzeddîn bin Abdüsselam, İbn Teymiyye, Ebû Hayyân, Zehebî, İbnü'l-Verdî, Sübkî, Adudüddîn el-İcî, Teftazânî, Bulkînî, İbnü'l-Hayyât, Ebû Zûr'a, Şemsüddîn Cezerî, İbnü'l-Mukrî, İbn Hacer el-Askalanî, Sehâvî, Sinobî, Ebû's-Suûd İmâdî, Aliyyü'l-Kârî'yi sayar. O'nu savunanlardan ise Safiyyüddîn el-Ezdi, Zemlekânî, Dâvud-ı Kayserî, es-Safedî, el-Firûzâbâdî, Fenârî, Câmî, Celaledîn Devvânî, İbn Kemal, Taşköprülüzâde, İbn Hacer el-Mekkî, Şa'rânî, Münâvî, Makarrî, Abdullâh-ı Bosnavî, İsmail Hakkî Bursevî, Abdulganî Nablusî, Ali Tuntârî, Abdülâlî Muhammed el-Ensârî'nin isimlerini zikreder. İbn Arabî'yi evliya kabul etmekle beraber, eserlerinin okunmasını menedenlere ise Suyûtî'yi örnek verir. bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 80–102.
- ¹⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 102–127.
- ¹⁸ Rusya müslümanlarından İbn Arabî'ye ilgi duyan kimselere örnek olarak Şeyh Ali Tuntârî, Abdülhâbîr el-Müslimî, Mercânî, Âlimcân el-Bârûdî isimlerini zikreder. bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 127–130.
- ¹⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 130–133.
- ²⁰ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 133–136.
- ²¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 137–140.

Rızâeddîn bin Fahreddîn eserine başlarken bir tarihsel gerçekliğe işaret eder. Buna göre Sasânî Devleti'nin ortadan kaldırıldıktan sonra İranlıların tabiatlarındaki ifrâd ve mübalağa kültürü İslam geleneğine büyük tesirlerde bulunmuştur. Bu doğrultuda uydurma hadisler, olağanüstü hikayeler ve keramet anlatıları yaygınlaşmıştır.²⁴ Kutbiyyet, gavsîyyet ve ulûhiyyet iddiaları yanında fâsık, fâcir, zındık, münkir, dehrî, kâfir kavramlarının tedavülde olduğu bir zem ve kınama literatürü de üretilmiştir. Bu kültürü teneffüs eden fertlerde adalet duygularının yerini tarafgirlik almıştır. Adalet ve doğruluk ortadan kalkınca da milletin akılları tabiatı üzere çalışamaz, toplumda büyük adamlar ve bilgin tabiatlı ruhlar çıkmaz olmuştur. Çünkü mübalağa kültürünün üretildiği yerde akli istikamet olamaz. Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre son zamanlarda müslümanlar arasında büyük adamların ve dâhilerin çıkmamasının sebeplerinden biri de budur. İşte bu tarihsel zeminde avâma mensup kişiler kendilerinden olmayanlara zındık, kendi mensuplarına da veliyullâh gibi sıfatlar takmışlardır. Avâm katında meşhur olmak isteyen âlimler de bu işlere katılarak başkalarının akidelerine saldırmış, muhaliflerini zillet ve fâsıklıkla suçlamış ve bunu da genellikle İslam dinini takviye etme adına yapmışlardır. Oysaki bu cinayet ve din ticaretidir. Çünkü her ifrat, tefriti doğurur. Bu durum, halklar nezdinde semavî kanunlarının küçümsenmesi gibi bir sonuca sebebiyet vermiştir. İşte bu tarihsel düzlemde hareketle İbn Arabî hakkında iki tutumdan bahsedilebilir. Bazılarına göre İbn Arabî zındık, mülhid ve şeyhi ekfer, bazılarına göre ise veliyyullah, arifibillah, âlim-i rabbânî, âmil-i samedânî ve şeyhi- ekberdir. Bu iki tutum da gerçeklikten uzak bir psikolojinin ve abartılı bir övgü kültürünün bir ürünüdür. Bunun bir yansıması olarak öncekiler İbn Arabî'nin türbesini çöplüğe dönüştürürken, sonrakiler de şeriatı yasaklanmış olmasına rağmen kabri üstüne bir mescid ve vakfiye yaptırmıştır.²⁵

²² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 141–146.

²³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 147.

²⁴ Rızâeddîn Bin Fahreddîn'nin bu övgülere örnek olarak şunları zikreder: Veliyyullâh, mutasarrıf fî'l-kudre'teyn, allâmetu'l-âlem, âlim-i rabbânî, müceddid-i elf-i sâni, halîfetullâh fî'l-arz, mazharu-ı inâyet-i ezeliyye, mürşid-i en'âm, nâib-i hayru'l-beşer.

²⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn, Balbay şehrinde yaşayan Ahund Cemâleddin Efendî'nin 1328 senesinde Mısır ve Şam vilayetlerine seyahatlerinde İbn Arabî türbesine yaptığı ziyaret esnasında türbe duvarlarındaki Yusuf Nebhânî tarafından 1324 senesi 24 Rabiulevvel tarihli olarak yazmış olduğu şiiirlerin bir nüshasını kendisine verdiğini ifade ederek bunları aşırılık/ifrâd ve taşkınlık/gulüv olarak tanımlar. Öte yan-

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre aşırılıklara yatkın bu tutumu menâkıb literatüründe takip etmek mümkündür. Bu konuda en ileri gidenlerden olan Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) *et-Tabakâtü'l-kübra* adlı eserinde İbn Arabî'nin Sultan Süleymân'ın sıfatları ve İstanbul'un fethinden önceden bahsettiğini söyler.²⁶ Fakat bu ifadeler İbn Arabî'nin hiçbir kitabında yoktur. eş-Şa'rânî, büyük bir âlim olsa da keramet konusunda kendi seviyesinden beklenmeyecek şekilde "mezcûb, mağlûb ve ihtiyârî meslûb" bir kimsedir. Haberlerin isnatlarına önem vermez. eş-Şa'rânî'nin hurafelerle dolu eserleri birçok kimsenin delâletine neden olmuştur. Oysa İbn Arabî'ye aidiyeti şüpheli *eş-Şeceretu'n-nu'mâniyye* adlı eserde "*Sîn Şîn'a girince Muhyiddîn'in kabri ortaya çıkar*" ifadesinde *Sîn*'in Sultân Selîm'e, *Şîn*'in da Şam'a işaret ettiği kesin olarak bilinemez. Belki de bu söz her iki delâletle alakası olmayan başka bir maksatla söylenmiş olabilir. Öte yandan zaten İbn Arabî'nin ne böyle bir eseri ne de böyle bir cümlesi vardır.²⁷ İbn Arabî'nin cifirle uğraştığını ve bu konuda eser yazdığını kabul etsek bile bunlar keramet sayılmaz. Rızâeddîn bin Fahreddîn, son zamanlardaki din anlayışlarında kerametın, Kur'ân'ın tevhid ve tasdik konularına verdiği önem derecesine getirildiğini belirterek bu durumu eleştirir. Kur'ân dışındaki kerametleri doğrulamak konusunda müslümanlar mükellef değildir. Olağanüstü olaylar, velâyete de delil olmaz. Bir müslüman için en yüksek maksat ve en yüce talep Kur'ân ve sünnete tabi olarak sahabe-nin yolundan yürümekten ibarettir. İslam şeriatında muteber olan keramet budur.²⁸ Kerametler, hissî ve manevî keramet olmak üzere iki şekildedir. Su üstünde yürümek hissî, şeriatın hudutlarına riayet, ilim ve irfan tahsil etmek

dan İbn Arabî, Abdulkâdir Geylânî, Hâce Nakşibend, Bedevî, Dessûkî, Rifâî gibi sûfilerin büyük hizmetleri dahi olsa Şam bölgesinin fatihi Ebu Ubeyde bin Cerrah ve şehit sahabeler kadar hizmetleri olmadığını vurgular. Niterkim bunların kabirleri ya sıradan ya da belirsizdir. Selef kabirlere iltifat kültürü üretmemiştir. Rızâeddîn bin Fahreddîn kendi yaşadığı bölgelerde evliya kabirlerinin halk tarafından ziyaretlerini eleştirerek üretilen bidatlere değinir. Eski eserlerin tarihi ve kültürel kıymeti olabilir ama dinî kıymeti olmadığından bunlara mukaddeslik atfetmek yanlıştır. bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 14-16.

²⁶ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*; thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetu's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2005) I/330.

²⁷ Konu hakkında ayrıca bk. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 24-30, 558-559.

²⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 25-27.

ise manevî keramettir. Büyük adamlar hissî keramete iltifat etmezler. Hissî keramet belki de ikram değil gizli bir hile ya da istidraçtır.²⁹

1. İbn Arabî'nin Eserlerine Yönelik Değerlendirmeler

Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî'nin teliflerinden, Dımaşk kütüphanelerindeki yazmalardan, İstanbul ve Mısır'da basılan eserlerinden bahsederek Şeyh Zeynullâh Resûlî'nin kütüphanesinde gördüğü³⁰ eserlere değinir. *Ahlâk, el-İsrâ ile'l-makami'l-esrâ, İstilahâtü's-sûfiyye, Câmiu't-tafsîl, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Füsûsu'l-hikem, Keşfu'l-esrâr, Muhâdarâtü'l-ibrâr, Mişkâtü'l-envâr, Mevâki'u'n-nücûm* adlı eserleri bazı alıntılar yaparak içeriklerinden basım yerlerine kadar ele alıp inceler. *İstilahâtü's-sûfiyye*, adlı risalenin 1897 yılında Karamanlı Muhammed Alîm Efendi tarafından Petersburg da neşredildiğini ifade eder. İbn Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta, kitaplarını müsveddesiz yazdığını bizzat kendisinin söylediğini, *el-Fütûhât*'ın müellif nüshasının Konya Hükümet Kütüphanesi'nde bulunduğunu, Hâfız Birzâlî'nin bu nüshadan okuyup icazet aldığını ve icazeti haşiyesine İbn Arabî'nin kendi kalemî ile yazdığını beyan eder.³¹

Rızâeddîn bin Fahreddîn, *el-Fütûhât*'a gelince daha ayrıntılı değerlendirmeler yapar. *Câhız*'ın (ö. 255/869) eserlerindeki gibi garip bir üslupta olduğunu söyler. Bahislerin düzensiz bir şekilde tertip edilmiş olduğunu, bazı konuların defalarca tekrar ettiğini, bazı meselelerin arasına başka konuların girdiğini ve bazı yorumların birbirleri ile çelişkili olduğunu belirtir. *el-Fütûhât* bu tarzı sebebiyle bir ilim denizi olsa da ondan faydalanmak için fihristler düzenlemek gereklidir. Böyle fihristler olmadığı için aranan şeye ancak tesadüfen ulaşılabilir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, müsteşrikler bunu yapmadan bir ilim aşığının bir fihrist oluşturmasının İbn Arabî'ye ve ilim yoluna büyük hizmet olacağını belirtir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *el-Fütûhât*'ın konularının ise dinî açıdan sakıncalar barındırdığını Mısır Müftüsü Muhammed Abduh'un (1849-1905) görüşlerine yer vererek ifade eder. Nitekim Abduh Mısır'da matbuat başkanı olduğunda İbn Arabî'nin İslam akaid ve usulüne muhalif şeyler yaz-

²⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 64-65.

³⁰ Bu eserler şunlardır: *Enfâsu'l-uloiyye, Bey'atü'l-ilâhiyye, Tâcu't-terâcim, er-Risâle fi ba'zi'l-ahvâli'l-kalb, Fezâ'îlu şehâdeti't-teohîd, Künh mâlâ budde li'l-müsterşid, Mâhiyetü'l-kalb.*

³¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 32-34.

diğından hareketle “ehlinden başkaları için mütalaası câiz değildir” diye *el-Fütûhât* ve başka eserlerinin basımına izin vermemiştir.³²

Rızâeddîn bin Fahreddîn, Nakşî şeyhi olan Âlimcân Barûdî'nin (1857-1921)³³ kütüphanesinde bulunan, *el-Fütûhât* nüshasında Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) el yazısını da gördüğünü ve bu yazının fotoğrafını çekerek eserinin sonuna koyduğunu beyan eder. Âlimcân Barûdî'nin *el-Fütûhât* nüshası hakkında kendisine yazdığı bir mektubu da aktarır.³⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn eserini yazarken kendisinin istifade ettiği *el-Fütûhât* nüshasının Bulak baskısı olduğunu ve bu nüshayı da Muhammed Necîb Tuntârî'den ödünç aldığını, ayrıca Emîr Abdulkadir el-Cezâirî'nin Konya'daki müellif nüshasından tashih ettiği 1329/1911 tarihli basma nüshaya sahip olduğunu ifade eder. Bu nüshanın ilme hizmetten ziyade para kazanmak için basılmış olduğunu, çünkü müellif hattı olan Konya nüshasının kaç cüz olduğu, sayfa ve satır sayıları, büyüklükleri ve örnek klişeler gibi konularda ayrıntılı malumatlar verilmediğini ve kitabı düzenleyen heyet azaları tarafından bir protokol hazırlanmadığını, muteber isimler burada zikredilip güvenilirlik kriteri aranmadığını belirtir. Müslümanların yayıncılıkta da gerekli özeni göstermediğini ve bu sebeplerle pek önemli ve büyük hayırlı işlerin fevt edildiğini söyler.³⁵

³² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 35-37.

³³ Âlimcân Barûdî hakkında bk. Abdullah Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından III: Âlimcân Barûdî*, (İstanbul: Sıralar Matbaası, 1958)

³⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 37-38. Bu mektuptan yapılan alıntı şu şekildedir: “*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Allah Teâlâ nimeti olarak kul yazma nüshalar fakîre nasîb oldu. Buhâra şehrinde resmî ders kitapları hâşiyelerden başka eserlerin bâzârı olmadığı benim için kûb fâide getirdü. Müteferrika olsa da yahşî nüshalar gönlüme girdi. Bir cüz'ü Buhâra'da âdet hilâfına olarak zuhûr etmiş, Abdulazîz mahdûmu İbn Kâdî Abdulganî nâm âşık-ı fûnûn u kütüb bir yâş müftîden mütâla'ası ve tahşiyesi ile müzeyyendir. Bunun evvelinden dört satırı teberrüken ârif-i câmî Mevlevî Abdurrahman hazretlerinin kalemi ile ibtidâ' edilmiş. Bu nüsha, Buhâra'da meşhûr ve ma'mûr hem de büyük medreselerden olan “Emîr Arab” medresesini ta'mîr edüci Emîr Arab Abdullah-ı Yemenî oğlu olan Emîr Muhammed Bâkir el-Yemenî el-Hüseynî mülkünde olmuştur. Emîr Arab ise Abdullah Hân Özbekî meşâyih ve ulemâsından olub medresesi berekâtlî olmak ile ma'rûfdur. Emîr Muhammed Bâkî-yi Yemenî 963 senelerde iş bu nüsha sahifelerine bâytak ebyât ve makâleler yazmış, kitâbın son sahifesini hem özü yazub tamam itmişdir. Kitâbın âhîrinde Mevlevî Câmî kalemi ile yarım safha kadar fârisî lisânda Yûnus aleyhis-selâm hakkında güzel bir makale yazılmıştır. İkinci bir büyük cüz'ü ibrişîmî kâğıtta nazîresiz hoş hatlı ve matlı nüshadır. Arada bazı bir noksânlar olsa da mâlik olduğum nüshalar nâdir ve misilsiz şeylerdir. Muhabbet ile aldım ve bir kadar mütâla'a kıldım.”

³⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 38-39.

2. İbn Arabî'nin İlmî Konulardaki Görüşlerine Yönelik Değerlendirmeler

a. İctihâd ve Taklîd, İcmâ ve Kıyâs

Rızâeddîn bin Fahreddîn'in İbn Arabî'yi büyük bir İslâm mütefekkeri kabul etmesindeki en önemli etken onun mezhep konusundaki taklitten uzak tutumudur. Görüşlerini doğrudan doğruya Kur'an'dan almıştır. İbn Arabî'nin biyografisini yazarlar, Onun Zâhirî mezhebine tâbi olduğunu söyleseler de bu söz doğru değildir.³⁶ Zira *el-Fütûhât*'ın pek çok yerinde söylenmiş sözlerinden İbn Arabî'nin hiçbir mezhebe mensup olmadığı ve muteber gördüğü delillere tâbi olduğu anlaşılır.³⁷ Hatta *el-Fütûhât*'ta bazı meseleler hakkında ulemanın ve müçtehitlerin ihtilaflarını rivayet ettikten sonra, onların hilaflarına bir ihtimal zikrederek kendi tercih ettiği görüşleri benimsediği çokça görülür. Rızâeddîn bin Fahreddîn, O'nun yolunu, "*usûl-i şeriat ve felsefeden memzûc bir tasavvuf*" olarak tanımlar.³⁸ O, içtihat ve taklit konusundaki tutumlarıyla da örnek bir İslâm mütefekkeridir.³⁹

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre tarihte âlimler nefsî arzuları ve dönemlerinin iktidarlarına yaranmak için yöneticilerin görüşlerine uygun fetvalar vererek şer'î yolları yanlış tevillerle bozmuşlardır. Moğolların Abbâsîleri yok

³⁶ İbn Arabî'nin amelî konuda Zâhirî olduğuna dair bir yaklaşım olarak bk. Ahmed bin Muhammed el-Makkârî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968) 2/164. Ayrıca bk. Claude Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, trc. Atıla Ataman, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015) 11.

³⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 44. İbn Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta mezheplerin görüşlerini zikrettikten sonra "*Bizim mezhebimiz sünneti benimsemek ve onunla amel etmektir.*" ifadesi için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1999) II/52-53.; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları: 2009) III/301.

³⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 45.

³⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn eserinde İbn Arabî'nin amelî konularda farklı olan ve dikkat çeken şu içtihatlarına yer verir: 1-Taharette ayağı yıkamak ve mesh etmek muhayyerdir. 2- Necis su temiz olmasa da temizleyici olabilir. 3- Cenaze namazı ve tilavet secdesi için abdest şart değildir. 4-Su bulunmadığında teyemmümle namaz hakkında hükümler. 5- Kadınların kadınlara da erkeklere de imam olup namaz kıldırması caizdir. 6- İmamdan başkası ile cemaatle cuma şartı hakkında hükümler. 7- Seferde namazı kısaltmak farzdır. 8- Erkek ve kadınların örtünmesi gereken yerler hakkında hükümler 9- Semanın mubah oluşu hakkında hükümler. 10- Mescitleri süslemenin güzel kabul edilmesi hakkında hükümler. 11- Cemaatle namazda kıraat hakkında hükümler. 12- Tevessül etmemenin gerekliliği hakkında hükümler. bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 46-48. Ayrıca Rızâeddîn bin Fahreddîn'in kadınların camiye gitmeleri ve peçe kullanmalarının gerekliliği ve suret meselesi ile ilgili İbn Arabî'ye atıfları için bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *Dinî ve İctimâî Meseleler*, haz. Ömer Hakan Özalp (İstanbul: Özgü Yayınları, 2007) 317-318, 439-443.

edip İslam memleketlerini talan etmelerinin sebebi hanefî ve şâfiîlerin mezhep taassubu ile acem memleketlerinde birbirleri ile savaşmalarıdır. Fakihler önlerine gelen hadisleri “bu sahih olsa İmâm Ebû Hanîfe ya da İmâm Şâfiî bununla amel ederdi” diyerek hadisler hilafına müçtehit sözü ile amel etmeyi ödev bilmişlerdir. Oysa İmâm Şâfiî “benim mezhebim hadistir”, İmâm Ebû Hanîfe ise “delilini bilmeden benim sözümle fetva vermek haramdır.” demiştir. Fakihler bu sözleri rivayet etseler de buna kendileri itibar etmemişlerdir. Bu zihniyetteki fukaha başka mezhebi taklit etmeyi din ile oynamak saymışlardır. Fakat asıl din ile oynayan kendileridir. Çünkü Allah’ın hükmü hem faydalı hem geniş olduğu halde bunlar onu daraltmışlardır. Oysa âlim bir kimse için mezheplerden bir mezhebi taklit ederek şer’î delilini bir tarafa atmak haramdır. Mezhep taklidi ancak şer’î delili bilecek iktidarı olmayanlar içindir. Bunlar ehli zikirden öğrenirler. Ehl-i zikir kitap ve sünnet âlimleridir. Ehl-i zikir ifadesi hiç kimseye tahsis olunmaz. Öte yandan Şâfiî’nin bir hüküm vermesi rahmettir. Ama hanefî veya mâlikîlerin verdiği hüküm batıl görüp orada ortaya çıkan rahmeti daraltmaya kimsenin hakkı yoktur. Hiçbir mezhep imamı kendi sözünden başkası ile amel etmeyi yasak görmemiştir.⁴⁰

Rızâeddîn bin Fahreddîn, öyle bir İbn Arabî portresi çizmektedir ki modern dönemde yapılan mezhep eleştirileri ve selefi bakış açısı paralelinde, Muhammed Abduh veya Reşîd Rızâ (1865-1935) gibi konuşan bir İbn Arabî ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî’nin fikirlerini şu alıntı ile birlikte yorumlaması dikkat çekicidir:

Basit ve açık olan İslâm dininin asıl kanûn-ı esâsîsi Kur’an ile akıl ve kârihadan ibaret olup kanûn-ı esâsî ile efrâd arasında hâil yahûd sârih yoktur. Keşîşlik, ruhbanlık tecvîz olunmamış ve herkes ictihâd için me’zûn ve medu’vdur. Din-i İslâm yalnız medâr-ı necâtgane değil, belki fikirler için de vâsîta-i terâkkî idi, fakat teessüfdür ki câhilâne müdâhale ve sû-i tefsirlerden kur-

⁴⁰ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 50-53. Rızâeddîn bin Fahreddîn’in hadisin delil oluşu ile ilgili fakihler hakkındaki değerlendirmelerinin *el-Fütûhât*’taki referansları için bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiye, 1999) V/100-104.; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları: 2009) XI/118-126. İctihad ve taklid konusundaki eleştirileri için bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiye, 1999) II/24.; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları: 2009) III/240.

tuılmadı. İctihâd kapusunun bağlandığını söylemek de iş bu câhilâne müdahalelerden biridir.⁴¹

Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî'yi icmâ konusunda da kendi fikirleri doğrultusunda araçsallaştırır. Şeriatın kabul ettiği icmânın sadece sahabe icmâsı olduğunu ve sahabeye ulaşmayan icmânın şer'î icmâ olmadığını İbn Arabî'ye söyler. Kıyas konusunda da benzerini yapar. O'na göre kıyas, şer'î bir delil değildir. Bütün illetlere bakıldığında, kıyasın Şârî'nin maksudu olduğuna dair bir delil var ise bu kıyas reddedilmez. Ama kıyas Şârî'nin hükümlerini rey ile menetmekten ibaret ise bu kıyas kabul edilemez. Nitekim Hz. Peygamber s.a.v. kıyas ile hüküm vermemiştir. Allah'ın insanların menfaatleri için helal kıldığı şeyleri kıyas ile menetmek, Kur'ân, sünnet ve icmâdan hususî bir delil bulunmadığı için doğru olmaz. Resûlullah'ın s.a.v. ümmet üzerine tekliflerin az olmasını arzu etmesine rağmen sonradan çıkan müçtehitler, kıyas isminde bir delil inşa ederek teklifleri çoğaltmışlardır. Şeriatı zorlamış ve Resûlullah'ın s.a.v. sakındığı bir iş yapmışlardır. Niyetleri doğru olduğu için bu amelleri ile belki ecir alırlar. Fakat bu "rey ile tedeyyünden" ibarettir. Kıyas ancak naslar konusunda kabul edilebilir. Ama hakkında nas olmayan konularda kıyas olmaz. Fakihlerin sıklıkla baş vurduğu bu durum şeriat ihdas etmektir. Belki de fakihlerin üzerine bina ettikleri asıl hükümler, o güne kadar malum olan illetlerden hiç birisine dayanmayabilir. Belki de Allah bazı şeylerde ümmet için kolaylık kastetmiş, onlar için merhamet ve şefkat dilemiştir. Resûlullah s.a.v. bir hükmü arttırmaktan korkmuş, çok soru sorulmasını istememiştir.⁴² Din hem ahiret hem dünya içindir. Dinin, dünya hayatında hem meşakkat ehline hem de rahat yaşayanlara nispeti vardır. Dolayısıyla mesut yaşayanlar için azimet, zayıflar için ise ruhsatlar vardır. Zayıf olanlar bazen farzları yapmaya dahi takat bulamazlar. Bu tabiat ve tecrübe ile sabittir. İbn Arabî de fikhî yaklaşımlarında hem bireyin hem de toplumun iyiliği için ruhsatları göstermiştir.⁴³

⁴¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 53.

⁴² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 53-55.

⁴³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 112.

b. Şumûl-ı Rahmet

Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî'nin ahirette ilahî rahmetin herkesi kapsayıcı olacağı görüşünü ele alır. Buna göre, İbn Arabî, bilim adamları tarafından kabul edilen manasıyla cennet, ceennem ve bunların ehlinin azapta ebedî olmayacağı fikrinde olsa da bu konudaki görüşleri onlardan biraz daha farklıdır. İbn Arabî, ilâhî rahmetin umumîliği konusuna o kadar ehemmiyet vermiştir ki *el-Fütûhât'* ta söylediği sözler büyük bir cilt kitap meydana getirecek derecede çoktur. O, Kur'ân ayetlerine dayanarak, bir vakit sonra Allah'ın rahmetinin ceennem halkına da şamil olacağı görüşündedir. İbn Arabî, ilahî rahmeti, rahmet-i zâtî/rahmet-i itminânî ve rahmet-i mektûbe olmak üzere ikiye ayırır. Rahmet-i mektûbe yalnız muttakilere has bir rahmet iken, rahmet-i zâtîyye ise geneli kapsayıcıdır.⁴⁴

İbn Arabî, cennet ve ceennemın bakî olduğunu ve her ikisinin ehlinin Allah'ın şanına layık olan muameleyi göreceği fikrindedir. Nitekim Kur'ân iyiler hakkında cennetin "*kesintisiz bir lütuf/vergi olduğunu*" (Hûd 11/108) söylediği halde ceennemde "*kesintisiz bir azap olduğunu*" söylememiş ve ceennem ehlinin akıbeti için "*Rabbin dilediğini yapandır*" (Hûd 11/107) demiştir. Kur'ân, müşriklerin Allah'a yaklaşmak için putlara tapındıklarını söylemektedir.⁴⁵ Bu ayetle, müşriklerin de Allah hakkında inançlarının var olduğu anlaşılır. Bu inanç, ceennemden çıkarılmalarını sağlayacak derecede olmasa da ceennem ehlinin ceennemde azap suretinde bir rahmet göreceklerine işaret etmektedir. Kur'ân'da bunun aksini ifade eden bir ayet yoktur. Ceennem ehlinin nimette olması, başkalarının nimette olmasına mâni değildir. Ceennem her ne kadar şekavet yurdu ise de ehlinin daimî bir şekavette yaşamaları gerekmez. Bir müddet azap gördükten sonra ehline Allah'ın rahmetinin inmesi mümkündür. Allah Kur'ân'da ceennem ehli hakkında "*Orada ebedî kalacaklardır*" (el-Ahzâb 33/65) diyerek ceennemde ebedî kalacaklarını söylemiş, azapta ebedî olacaklarını ifade etmemiştir. Ceennemde ebedî olmak, azabın da ebedî olmasını gerektirmez.⁴⁶

⁴⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 55.

⁴⁵ ez-Zümer 39/3.

⁴⁶ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 56-57. Bu meselenin modern bilimle ilişkilendirilerek ele alınması şaşırtıcıdır. Nitekim *Fusûs* şârihi Ahmed Avni Konuk da ceennemın güneş gibi iri bir küre olduğunu ve modern bilimin verilerinden öğrendiğimize göre yıldızların belli bir zaman sonra soğuyup katlaştığını, bu sebeple belli bir müddet sonra ceennem ehlinin nimete kavuşacağını ifade etmektedir. İbn

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, İbn Arabî'nin en önemli özelliklerinden biri de icmâya olan sıkı bağlılığıdır. Bu konuda İbn Arabî icmâya muhalefet etmeyerek muhkem olan ayetler ile amel etmiş ve muhkem olmayıp, çoğunun delaletleri zayıf olan ayetler ile icmâya muhalefet etmemiştir. Bu tutumu da ortaya koymaktadır ki İbn Arabî, cehennem ehlinin azapları konusunda fen ehlinin ileri sürdüğü, cehennemin gayr-ı mütenâhî/sonlu olduğu iddiası hakkında herhangi bir icmânın vaki olmadığı görüşündedir. Fakat İbn Arabî'nin bazı sözlerinden sapıklıkta insanlara öncü olmuş kimselerin umumî rahmetten istisna olduğu ve hiçbir zaman merhamete layık olmayacakları fikrinde olduğu da anlaşılmaktadır.⁴⁷

İslâm âlimlerinden İbn el-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de hem cehennem ehlini rahmetin kapsayacağı ve günlerin birinde azaptan kurtulacakları kanaatinde, delil ve netice itibarıyla İbn Arabî ile aralarında muhalefet yoktur. Muhalefet ise sadece keyfiyete dair olup, İbn Kayyim, cehennemin bir vakit yok olacağını belirttiği halde, İbn Arabî ise yok olmayacağını fakat ehlinin azaptan necat olacaklarını ifade etmektedir.⁴⁸ Ayrıca Rızâeddîn bin Fahreddîn umumî rahmet meselesinin yeni bir tartışma konusu olmadığını, çok eskiden beri İslâm âlimleri arasında ortaya konulan bir fikir olduğunu ispat etmek ve dönemin matbuatındaki tartışmalarda Musa Cârullah'a destek ol-

Arabî'nin bu görüşünün akli olarak izah edilmesi ve modern bilimsel verilerden faydalanarak temellendirmeye çalışılması, dönemin hâkim düşünce akımlarının, bilimsel ve rasyonalist cereyanlarının İslâmci aydınlar üzerindeki baskıcı etkisi konusunda enteresan bir örnek olarak zikredilebilir. bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999) I/80-81. Öte yandan Hakk'ın varlığa sonsuz merhamet, adalet ve sevgi bahsettiği konusunda hüsn-i zanna sahip olunması gerektiği, Tanrı'nın mutluluğa giden yolda insanlara dini hükümler ile yol gösterdiği, neticede her varlığın ontolojik hakikati ne ise onun karşılığını gördüğü ve göreceği, asil olanın merhamet olduğu, cehennem ve azabın esasının arındırma olduğu, cehennemdeki azabın bir tür mahrum bırakılma olduğu, Tanrı'dan mahcûb kalmanın da merhametin bir tür tezahürü olduğu şeklindeki çağdaş İbn Arabî değerlendirmeleri için bk. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, (Albany: State University of New York Press, 1994) 108-119.; William C. Chittick, "The Ambiguity of the Qur'anic Command," *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*, ed. Mohammad Hassan Khalil. (New York: Oxford University Press, 2013), 83-84.; Emrah Kaya, "İbnü'l-Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 53-73.

⁴⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 58.

⁴⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 58.

mak amacıyla, İbn Kayyim'ın *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh* isimli eserinden bu konudaki görüşlerini bir risale şeklinde tercüme ederek tekrar ele alacaktır.⁴⁹

eş-Şa'rânî'nin, şumûl-ı rahmet konusundaki görüşlerin İbn Arabî'nin olmadığı ve bunun O'nun kitaplarına sonradan sokulduğu iddialarını değerlendiren Rızâeddîn bin Fahreddîn, eş-Şa'rânî'yi haklı bulmaz. eş-Şa'rânî, *el-Fütûhât*'ta İbn Arabî'ye ithaf edilen "*Cehennem ehilleri, cehennem azaplarından lezzet almaya başlarlar, bunlar cehennemden çıkarılacak olsalar ağlayıp sızlanarak evvelki yerlerine konulmalarını rica ederler*" sözünü sonradan eklenmiş/medsûs saymakla hata etmiştir. Çünkü İbn Arabî'nin bu konudaki fikirleri, *el-Fütûhât*'ın müellif nüshasında birçok yerde geçmektedir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, müellif nüshasına göre düzenlenmiş matbu *el-Fütûhât* metninde konunun geçtiği yerleri belirterek bu iddiaları çürütmeye çalışsa da eş-Şa'rânî'nin tutumunda da makûl görülecek taraflar olduğunu ifade etmekten de geri durmaz:

Şumûl-ı rahmet *el-Fütûhât*'ta sol derecede kûb ve şol mertebede muhtelif tarzlarda bahsedilmiştir ki ânın medsûs olunacağını da'va iderge hatta yolda yok. Birinin kitâbına bu revîşde des edilmek âdetâ imkân hâricindedir. Nihâyet derecede fesâd-ı ahlâka şâyi' olan bir zamânda yaşamış ve kendi kitaplarına iftirâlar, tezvîrler edilünüp durduğunu gözü ile görmüş Şar'ânî, İbn Arabî eserleri hakkında da böyle fikir etmeğinde ma'zûrdur.⁵⁰

c. Zât ve Sıfat

İbn Arabî'ye göre Allah'ı tevhid etmek, O'nu ulûhiyette tevhid etmekten ibarettir. Allah, tevhidi "*Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur*" (Muhammed 47/19), "*O'na benzer hiçbir şey yoktur*" (eş-Şûra 42/11) gibi tabirler ile beyan etmiştir. Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre bazı kimseler Allah'ın kendi hakkında kullanmadığı sıfatları O'na izafe etmiş, Allah'ın kendinden nefyetmediği bazı sıfatları da O'ndan nefyetmişlerdir. Hatta Allah'ın zâtı hakkında bile konuşmaya cüret edenler olmuştur. Oysa İbn Arabî'ye göre Allah'ın zâtı hakkında

⁴⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *Rahmet-i İlahiyye Meselesi*, (Orenburg: Vakit Gazetesi Matbaası, 1910). Ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh ev vaşfü'l-cenne*, nşr. Yûsuf Ali Büdeyvi-Muhyiddin Müstû. (Beyrût: 1411/1991).

⁵⁰ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 109. Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinin Orijinalliği hakkında yorumu için bk. Halim Gül, "Hukukçu Bir Süfi İbnü'l Arabî Müdafası: İmam Şarani Örneği", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 5/9 (Nisan 2013), 46-72.

konuşulamaz. İnsan ilahî zâtı anlamak ve kavramaktan acizdir. Fakat bazı kelimelerin bu konularda fikir beyan etmekte ve Allah'ın isim ve sıfatları konusunda en büyük hatayı yapmaktadırlar. “İnsanın canı, bedenini ne yolla idare etmektedir?” sorusunu bile aklî delillerle cevaplandırmaktan aciz olan bu kimseler, kalkıp da Allah'ın zâtını idrak edebileceklerini nasıl iddia etmektedirler? Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, akıllı kimse bu konuda kendine gereken şeylerle uğraşarak, zihni erişmeyecek şeylerde aczini itiraf edip sükût etmelidir. İbn Arabî'ye göre bu konuda en büyük hatayı Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Eş'arîler yapmaktadırlar:

Zât hakkında fikir cihetinden söz söylemeği Ebû Hâmid Gazzâlî'nin büyük bir zilletindedir. Ebû Hâmid ve etbâi bu mesele doğrusunda nihâyet derecede cehâlete irtikab kıldılar. Eş'arî etbâi da gâibini şâhîde kıyâs etmek usûlüne mebnî olarak sıfâtını zâttan zâid diye galat-ı hüküm eylediler. Mahkûmun aleyh kendisi idrâk edilmediği halde, âna birer şey ile hüküm kılmak mümkün olacak mıdır? Bu gibi bir hüküm olur ise elbette cehâlet-i azîme sebebinden olur.⁵¹

d. Her Şeyde Hayat

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre muasır felsefelerden birçoğu, âlemde olan her şeyde kendine özgü bir hayatın var olduğunu ve maddenin de ruhun terbiyesinde durduğunu, yeni bir keşifmiş gibi iddia etmektedir. Onlara göre her bir mevcûd, hayy/diri olup, bazılarında bu hayat kuvvetli olduğu halde bazılarında zayıf ve insanların idrak edeceği derecede zahir değildir. İslâm filozofları her mevcudun kendine münasip bir surette hayat sahibi olduğunu muasır batı felsefelerinden çok önce ortaya koymuşlardır. Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, bu fikri savunanların başında da İbn Arabî gelmektedir.⁵² İbn Arabî'ye göre, cansız, bitki veya hayvan bütün yaratılmışlar hayat sahibidir. Buna Kur'an da “O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız.” (el-İsrâ 17/44) şeklinde işaret edilmiştir. Mahlûkatın

⁵¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 59–60.

⁵² İzmirli İsmail Hakkı'ya göre de İbn Arabî, her şeyi canlı gören “Câmidler, canlıdır.” prensibiyle Batı felsefesinde İtalyan Paracelsus'un, Bruno'nun, Campanella'nın ve Alman mütefekkeri Fechner'in öncüsü olmuştur. bk. İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkerleri İle Garp Mütefekkerleri Arasında Mukayese*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1952) 30, 50, 52, 54. Aynı konuda benzer değerlendirmeler için bk. Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?*, (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341) 38-39.

-ister canlı olsun ister cansız gibi gözüksün- Allah'a muhatap olması ve vahiy alması bu sayede mümkün olmaktadır. Allah'ın Kur'an'da ifade ettiği "Ya Arz" (ez-Zilzal 99/4-5), "Ya sema" (el-Fussilet 41/12) gibi cansız varlıklara olan hitapları ve "Rabbin arıya vahyetti" (en-Nahl 16/68-69), "Biz emaneti göklerle, yere ve dağlara teklif ettik, onu yüklenmekten kaçındılar" (el-Ahzab 33/72) gibi haberlerinin hakikati de budur. Yaratılmışların bu hayatiyeti bazı kişiler için gizli olsa da bazılarında apaçık bir şekilde malumdur.⁵³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî'nin vahiy konusundaki yorumlarını da bu görüşlerinden hareketle açıklar. O'na göre vahiy peygamberlere geldiği gibi başkalarına Resûlullah'a s.a.v. gelen vahiy onunla bitmiş ve şer'î olan farz ve vacip, haram ve mekruh, mübah ve mendup hükümler beyan edilmiştir. Resûlullah'ın s.a.v. mübah kıldığı bir şey artık vahiyyle vacip kılınmaz. Bunların dışında Allah her şeye vahy etmektedir. Fakat bu, risâlet suretinde bir vahy değildir.⁵⁴

e. Âlemin Terakkisi

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, İbn Arabî "O, her gün yeni bir iştedir" (er-Rahmân 55/29) gibi ayetlerden istidlâl ederek âlemin, zamanın iki ânında bir halde olmasının aklen muhâl olduğunu ve gerileme/tedennî tarafına gitmediği müşahede ile sabit olduğundan daima ilerleme/terakki tarafına varacağını iddia eder. İbn Arabî'nin bu sözü maddî hayat için pek önemli görülmez ise de içtimaî hayat için hiç de ehemmiyetsiz değildir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, bunu evrenin sosyolojik bir yasası gibi değerlendirerek, bu ilerlemeyi kavrayamayan milletlerin, mahvolup yok olacağını; yok olmayanların ise başka milletlere hizmet etmeye mahkûm olacaklarını ifade etmektedirler.⁵⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn'in İbn Arabî'nin bu mülâhazasından sosyolojik bir yasa gibi bahsetmesi, ele alınan her fikrin -kaçınılmaz olarak- İslâm dünyasını sarsan modernleşme ve ilerleme fikrinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan, ictimâî, kültürel ve aktüel ihtiyaçlar paralelinde değerlendirildiğine bir numune teşkil etmektedir.

⁵³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 60.

⁵⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 61.

⁵⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 61.

f. Tasavvuf ve Hırka Giydirmek

İbn Arabî'ye göre tasavvuf ahlak güzelliğinden ibarettir. Güzel ahlaki olmayan tasavvufta yetkinleşemez. Tasavvufta meşgul olmak için akıllı ve hikmetli olmak şarttır. Kur'ân'a uymayan tasavvuf, tasavvuf değildir. İbn Arabî, tasavvufta hırka giymek konusunda Resûlullah'tan s.a.v. muttasıl bir senetle gelen bilgi yolmadığını ve hırkanın adaptan olduğunu zannettiğini fakat Hızır'ın (as) evliyalara hırka giydirdiğini görünce fikrinin değiştiğini beyan etmiştir. İbn Arabî kendisinin de Hızır'ın eliyle hırka giydiğini ve başkalarına da giydirdiğini ifade eder.⁵⁶

g. Mehdi, Hızır ve Ricâlu'l-gayb

İbn Arabî'nin Mehdi ile ilgili görüşlerinde Rızâeddîn bin Fahreddîn'in en çok ilgisini çeken tarafı Mehdi'nin mezhep konusundaki durumudur. Buna göre Mehdi'nin mezhebi olmayacak ve Mehdi bütün mezhepleri ortadan kaldırarak dini aslî safiyetine çevirecektir. Bu sebeple Mehdi geldiğinde taklitçi mollalar ona düşman olacaklardır. Çünkü bunlar kendi mezhep imamlarının yollunu gerçek din olarak kabul ederler. Mehdi'nin tutumu, bunların akaidlerine ve amelî konulardaki temel ilkelerine taban tabana zıt olacağı için Mehdi'den asla razı olmayacaklardır. Gönüllerinden istemedikleri halde karşı da koyamadıkları için riya ile ona itaat edeceklerdir. Oysa bu mollalar ve bazı avam hariç müslümanların geneli Mehdi'nin gelişine sevinecek ve onun tarafında olacaklardır. Dolayısı ile Hâce Muhammed Parsâ'nın (ö. 822/1420) *Fusûlü's-sitte* adlı eserinde "Hz. İsa (as) gökten nüzûl ettiğinde Hanefî mezhebi ile amel edecektir" şeklindeki ifadesi elbette asılsızdır.⁵⁷

Rızâeddîn bin Fahreddîn, mezhep konusundaki görüşlerin altını çizerek anlatsa da Mehdi inancının otantikliği konusunda farklı bir yol benimser. *el-Fütûhât* Mehdi düşüncesini bir hayli çok zikretmiş olsa da İbn Arabî konuyu şer'î delillerle değil zevk ve meşrep cihetinden ele almıştır. Zaten bu konuda kesin hüküm inşa eden bir âyet ve tevâtür derecesinde bir hadis yoktur. Dolayısıyla da kat'î delil olmadıkça da bir konu hakkında itikat bina edilemez.

⁵⁶ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 61-62. Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1999) I/282-286; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları: 2006) II/82-86.

⁵⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 62-63.

Buna inanana da inanmayana da tan etmek gerekmez.⁵⁸ Mehdiye itikat etmenin müslümanlara çok büyük zararları olmuştur. Bu yolda çok Müslüman kanı akmıştır. İbn Arabî gibi büyük bir alimin, bu gibi haberleri kitaplardan çıkarıp temyiz edeceğine bu konuyu eserlerinde işleyerek mehdilik fikriyatına destek vermesi doğru bir tavır değildir. İslam dinine bundan büyük zarar verilemez. Hele büyük alimlerin bu tür küçük gibi gözüken meselelerdeki müsamahaları daha da büyük bir yanlıştır. Halis İslam şeriatının hüküm sürmesi için Mehdi isminde bir ferдин gelmesine gerek yoktur. İslam'ın zaferi müslümanlar arasında ilmi neşretmek, şeriatı ve İslam dinini bidatlerden tasfiye etmek, akli ve fikri geliştirmekle gerçekleştirilir. Ümit edilir ki İslam dünyası gelecek asırlarda bunlarla müşerref olur. Mezhep ve fırka düşmanlığı ortadan kalkıp Resûlullah'ın s.a.v. tariki üzere din ihya edilir. Kuran ve sünnetten başka mezhep ismi kalmaz. İslam dünyası bütün dinlere nazaran ictimaî, ahlakî, umrânî, itikâdî ve amelî cihetlerden yüceltilir.⁵⁹

Rızâeddîn bin Fahreddîn kutub, imameyn, abdâl, evtad nükebâ, nücebâ gibi ricâlu'l-gayb hakkında özellikle hiyerarşik yapıyı öne çıkararak bahseder. İbn Arabî eğer kutub, gavs, abdâl, nükebâ ve nücebâ gibi konularda doğru haberlere ve şer'î delillere dayanıyorsa bunları kabul etmeyi akıl ve his muhal görmez. Fakat *el-Fütûhât*'tan anlaşıldığına göre meşhur faraziyelerini şeriata değil İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki "Hakk'ın katı/huzuru her gelen ya da muttali olan için bir yol olmaktan münezzehtir. O'na ancak sıra ile tek tek muttali olarak ulaşılabilir."⁶⁰ sözleri üzerine bina etmiştir. Nitekim İbn Arabî *el-Fütûhât*'ın mukaddimesinde "bir filozof veya bir mutezile, her söylediğinde batıl değildir."⁶¹ demektedir. Fakat İbn Sinâ'nın bu ifadeleri dinde delil olmaz. Ancak hatabî veya şî'rî bir söz olabilir. Öte yandan Rızâeddîn bin Fahreddîn'e

⁵⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre bu durum özellikle şii İranlılarda yaygındır. Zerdüştlük inancının bunda etkisi olabilir. Nitekim Zerdüş't kendi neslinden ebedî saltanatı tesis edecek bir kimsenin zuhur edeceğini haber vermiştir. Hz. Hüseyin'in (ra) de Sasânî hükümdarının kızı Şehribânû ile evlenip soyunun ondan devam etmesi Zerdüştlükten kalan bu inancın evrimleşmesine ve şiiilerde akide haline gelmesine neden olmuştur. Bu gibi inançlar sebebiyle tarihte mehdilik iddiası ile zuhur eden birçok kişi çıkmıştır. Zalimlerden bıkmış olan müslümanlar da Mehdi hurucunu ümit edip bir taraftan teselli olurken öbür taraftan birileri de mehdilik düşüncesini cemiyet oluşturma kriteri haline getirmişlerdir. Bu sebeple Mehdi ile ilgili hadislerinin tarihleri sıklıkla şiiilere çıkar.

⁵⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 115-117.

⁶⁰ İbn Sinâ. *Ebû Ali. el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.) 3/109.

⁶¹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, (Beyrüt: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1998) 35.

göre hiyerarşi her bir toplumsal örgütlenme için şarttır. Hükümetler memleket yönetimi için özel hizmet ve görevleri olan vezirler ve emirler atar. Fakat âlemin tedbiri ve varlıklara feyz vermek için hiyerarşik bir vazifeliler grubuna neden ihtiyaç olduğunun sebep ve sırları ancak İbn Arabî ve tasavvuf ehline malum olsa gerektir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Haldûn'dan hareketle sûfilerin vahdet-i vücûd, ittihâd, hulul, ricâlu'l-gayb ve mehdilik fikirleri konusunda şiilerden etkilendiklerine işaret eder. Buna göre şiiler ve mutasavvıfların kitapları Mehdi haberi ile doludur. Şiiler ve sûfilerin fikirleri ayırt edilemeyecek şekilde birbirine karışmıştır. Sûfiyyenin hırka giydirmeyi Hz. Ali'ye (ra) nispet etmeleri de şiilerden alınmış bir usuldür. Yoksa tarikat Hz. Ali'ye (ra) has bir şey değildir. Ashâb-ı kirâmın her biri bir mürşittir. Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre ilk zamanlarda fakihler ve onların tarafını tutan yöneticiler sûfiyye aleyhine hareket ederek sûfileri küçük bahanelerle tekfir etmişler, sûfiyye de bu sebeplerle hem şiilerle ittifak yapmaya hem de cemiyetlerini devam ettirmeye mecbur kalmışlardır. Bu süreçte her bir tarikatta görevli kimseler için özel rumuzlar kullanma geleneği oluşmuştur. Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre kutub, imâm, nükeb, nüceba, abdâl gibi ünvanlar sûfiyyenin önemli âzâlarına verilmiş olduğu bu isimler olabilir. Sonra da bu konuda oluşan ıstılahları İbn Arabî'nin sistemleştirmiş olması mümkündür.⁶²

h. Firavunun İmanı Meselesi

Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem'* de ele aldığı firavunun küfürden sonra iman ettiği ve günahsız olarak canını teslim ettiğine dair sözlerini değerlendirir. Buna göre İslam'ın kendinden önceki günahları silmesi kaidesinden hareketle Firavun vefatı esnasında hissî ve manevî günahlardan pak olmuştur. Firavun'un tövbesi Kur'ân'da mezkûr olup⁶³ bu tövbenin makbul olmadığına dair ise bir işaret yoktur. Allah Kur'ân'da Firavun hakkında "*Sen bozgunculardan idin.*" (Yûnus 10/91) demiştir, "*Sen bozgunculardanansın*" dememiştir. Bu büyük bir müjdedir. Yine aynı yerde "*Bugün senin bedenini kurtaracağız*" denilerek henüz hayatta iken de kurtuluş ile müjdelemiştir. Öte yandan başka bir ayette geçen "*Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!*" (el-Mü'min 40/46) denilecek ifadesi, Firavun'un değil ailesinin

⁶² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 118-120. Ayrıca bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, (Dimaşk: Dâru Ya'reb, 1425/2004) 2/238-239.

⁶³ Yûnus 10/90.

azaba duçar olacağını bildirir. Allah, Firavun'un imanını tasdik ederek "Şimdi mi? Halbuki daha önce hep baş kaldırmış ve bozguncular arasında yer almıştın." (Yûnus 10/91) buyurmuştur. Firavun imanında muhlis olmasa ya da muhlis olup da imanı kabul edilmemiş olsa Kur'ân'da bedeviler için buyurulan "Bedeviler, "İman ettik" dediler. Şunu söyle: "Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz." (el-Hucûrât 49/14) ayetindeki gibi hitap edilmesi gerekirdi? Oysa bu denilmemiştir. Allah'ın rahmetinin muztar kimsenin imanını kabul etme konusunda da gayet geniş olduğundan şüphe edilemez. Nitekim de Allah "Peki darda kalan kendisine yalvardığı zaman imdadına yetişen, sıkıntısını gideren..." (en-Neml 27/62) ayetinde dua etmeleri halinde mecbur kalan çaresizlerin (muztar) dualarını da kabul edip kötülüklerini gidereceğini bildirir. Öte yandan Firavun'un hali gurur haliyle de kıyas olunamaz. Gurur halinde insan kendinin ömrünün bittiğini yakînî olarak bilir. Firavun ise denizi geçen müminlerin bu durumunun iman faziletinin sonucu olduğunu görmüş ve iman ettiği halde kendinin de denizi geçeceği itikadında olmuştur. Firavun hayattan ümit kestiğinden değil tam tersi bizzat hayatta kalma ümidi ile iman etmiştir.⁶⁴

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre Firavun'un imanına dair bu görüşleri İbn Arabî'nin kendi içtihadıdır. Hata etmiş ise Allah tarafından affedilir. İbn Arabî *Fusûsu'l-hikem'*de "Böylece Allah kendisinde herhangi bir kir bulunmaksızın temiz ve arınmış bir halde firavunun canını aldı. Çünkü Allah hiçbir günah ilemeden iman ettiği halde canını almıştı. Müslüman olmak ise önceki günahları siler."⁶⁵ derken bir başka yerde de "Firavun'un durumu Allah'a kalmıştır. İnsanların genelinin gönüllerine Firavun'un bedbaht olduğu yerleştirilmiştir. Fakat onların bu konu da nastan bir dayanakları yoktur."⁶⁶ demektedir. İlk ifade genel bakışını verirken ikinci ifade de insanların kabullerine dayanan özel bir yaklaşımı vardır. İlkinde Firavun'un kurtulduğu, ikincisinde azaba duçar olacağı fikri öne çıkarılmıştır. *el-Fütûhat'*ın atmış ikinci babında ise azap göreceklere örnek verirken Firavun'u da zikretmektedir. Bu sebeple İbn Arabî'nin *el-Fütûhât'*taki ifadeleri kendi nazarına göre değil genel olarak insanların kabullerinden hareketle söylenmiş olabilir. Öte yandan bu konuda İbn Arabî yalnız da değildir. Nitekim

⁶⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 66-67.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, (Beyrât: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009) 191-192.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 202.

el-Bâkılânî (ö.403/1013) de onun gibi düşünmektedir.⁶⁷ Dolayısı ile bu tartışma bu derece büyüülecek bir mesele değildir.⁶⁸

3. İbn Arabî'nin Felsefî Konulardaki Görüşlerine Yönelik Değerlendirmeler

a. Âlem-i Misâl

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, İbn Arabî his ve ahiret âlemleri arasında başka bir âlemin daha varlığından bahsetmektedir. İbn Arabî'nin âlem-i misâl olarak adlandırdığı bu âlem, maddî ve mücerred olan âlemlerin suretlerinden ibarettir. Cismanî âlem gibi renk, boyut ve şekil ile sıfatlandığı halde cismanî âlemle karşıtlık ve rekabet halinde değildir.⁶⁹ Maddenin suretlerinden oluşmakta olan bu âlemde olan her şey, hay/diri ve nâtik/konuşan, bakî ve daimîdir. Fânî olamaz, değişim/tebeddül geçirmez, cismanî âlemde hiç şey kabul etmez. Bu âlemi tecrübe edenler ancak ruhları ile oraya giderler, bedenleri ise cismanî âlemde kalır. Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî'nin bu âlemde var olan hallere dair tecrübe ettiği birçok maceralarını hikâyeye ettiğini, hatta bu âlemde var olan şeyleri, kadınların hallerine varıncaya kadar anlattığını ifade etmektedir. Orada âlem-i misâl halkların tavaf ettiği, üstünde perdesi olmayan ve Mekke'deki Kabe'den daha yüce bir Kâbe gördüğünü dahi bildirmiştir.⁷⁰ İbn Arabî bu konuda şöyle buyurmaktadır:

Bunun ahâlisini avâm halkı görse misâl idiğine akılları yetmediğinden âlem-i cismânîden fark ide bilmezler. Âlem-i misâlde, şehirler, halklar ve ânların söyleşmekte olan lügatları bî-hisâbtır. Bunda girmiş âdemlerin Allah Teala acîb revîşde zihinlerini açâr, şol cihetden bunda olan lügatların her biri

⁶⁷ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, s.17. eş-Şa'rânî, el-Bâkılânî'nin bu görüşte olduğu naklediliyorsa da eserlerindeki Firavun'un küfrünü ifade eden metinlerin varlığı, bu nakli şüphe mahallinde bırakmaktadır. bk. Süleyman Aydın, "Kur'an ve Sünnet Işığında Firavun'un İmanı Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Aralık 2016), 121-148. Ayrıca bk. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelamî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 329-360.

⁶⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 113-114.

⁶⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 69.

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, I/195-201; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, II/365-377.

ile âşinâ olurlar ve söyleşirler, hesâbsız kûb âlemler tahsîl kılurlar. Bunu biz özümüz tecrübe itdik!⁷¹

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, âlem-i misâlden bazı İslâm âlimleri de bahsettiği gibi, Yunan felsefesinde de bu âlemin varlığına işaret eden ekoller vardır. İşrakî ekolü bunlardandır. Rızâeddîn bin Fahreddîn, âlem-i misâlin hakikî bir varlığa sahip olup olmadığı konusunda bazı şüphelerin olduğunu bildirir. Fakat bu konuda modern bazı çalışmaların da olduğundan bahseder. Muasır Avrupa'da ruhlar ile görüşüğünü iddia eden bazı kimselerin olduğunu, bunların birçok taraftar toplamış bulduklarını belirtir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, gazeteden okuduğu spritüalist tezleri destekleyen bir örneği, konunun daha iyi anlaşılması için ileri sürer. 1868 tarihinde Belgrat şehrinde meydan gelen bir cinayeti, o bölgeden çok uzak mesafede olan bir âma, olayı görmüş gibi anlatmıştır. Resmî teftiş sonunda bu âmanın, katillerle hiç münasebeti olmadığı anlaşılmıştır. Bu olay âlem-i misâlde tecrübe edilmiş bir vakîâ olarak örnek verilebilir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, bu günkü ilmin, mâverâ-yı tabiat ve mâverâ-yı maddenin varlığını itiraf ettiğini belirtir. Bu sebeple insan zihni, idrak edemediği şeylerin varlığını inkâr etmemelidir. Âlem-i misâl ismi verilsin veya verilmesin, âlem-i cismanî ile münasebeti olan âlem ya da âlemlerin varlığından şüphe edilemez.⁷²

b. Vahdet-i Vücûd

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre vahdet-i vücûd, İbn Arabî'ye has bir felsefe değildir. Budistlerde, İran düşünce geleneğinde çok ötelere beri savunulan bir varlık anlayışıdır. Aristo, kökeni Hindistan olan bu düşünceyi Fenikelilerden alarak Avrupa'ya nakletmiştir. Yunanistan'da İskenderiye felsefesi tamamen bu varlık anlayışını temsil etmişlerdir. Vahdet-i vücûd, İslâm düşüncesine bir taraftan İran diğer taraftan da İskenderiye felsefesinin temsilcileri vasıtasıyla girmiştir. İslâm düşüncesindeki Bâtıniyye diye meşhur olan sûfî gelenek bu düşüncededir.⁷³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, İslâm dünyasındaki vahdet-i vücûd felsefesinin tarihi ile aşına olmak isteyenler için bir bölüm ayırarak, vahdet-i vücûdun meşhur temsilcilerinin terceme-i hâllerini muhta-

⁷¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî, 70. Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Teymiyye'nin âlem-i misâl hakkındaki bu sözleri sarf-ı evhâm, hâsilasız elfâz, hurûfât ve şathiyyât olarak tanımladığını ifade eder.

⁷² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 71.

⁷³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 71.

sar surette açıklar. Bu isimler, Hallâc (ö. 309/922), İbn Fârız (ö. 632/1235), İbn Seb'în (ö. 669/1270), Sadreddîn-i Konevî (ö. 673/1274), Afifüddîn-i Tilimsânî (ö. 690/1291), İbn Hûd (ö.697/1298)'dur.⁷⁴

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, vahdet-i vücudun birbirine zıt olan iki felsefe için müşterek kullanılan bir kavram olduğu, muasır filozoflar tarafından tetkik edilerek ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi anlamdaki vahdet-i vücûd felsefesi, Tanrı'yı âlemden ibaret görmekte, ikinci vahdet-i vücûd yorumu ise kâinatı Tanrı'nın varlığında yok olmuş kabul etmektedir. Bu iki felsefenin birbirinden ayırt edilmesi için, ilkinde *vahdet-i mevcûd/monizm* ve diğere de *vahdet-i vücûd* ismi verilmiştir. Erbabının iddialarına göre vahdet-i mevcûd bilimsel/fennî, vahdet-i vücûd ise zevkî ve vicdânî bir usuldür. Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre bu iki felsefe arasında farklar şu şekilde ifade edilebilir:

Vahdet-i mevcûd mezhebi, din ehilleri kaşında ma'rûf olan ma'na ile Hâlık ve Sâni' âlemini inkâr kılmaktan ibârettir. Zirâ bu mezheb ehilleri: "Mevcûdât, birbirinden infisâlleri bâtil olan madde ile kuvvetten başka şey değil, madde ile kuvvetin sâbıkında ma'dûm olmak ve lâhıkında fenâ olmak ihtimâli yok (ezelî ve ebedî hem de la-yemût demek olur), gerçi fertler i'tibârî ile fâni olur iseler de unsûr i'tibârınca bâkîdir, dünyanın bir zerre madde ve kuvvetini kıyımutmek mümkün olmadığı gibi bunun üstüne bir zerre kadar madde ve kuvvet arttırmak mümkün değil." diyorlar. Vahdet-i vücûd mezhebi ise bütün âlemini Allah vücûdundan ibâret bilmekdir. (Mümkinât-ı vücûda, vücûd-ı zillî diyülmüş söz ile vahdet-i vücûd mezhebinin münâsebeti yok.)⁷⁵

Bu felsefeler karşısında İbn Arabî'nin varlık anlayışı, Kur'ân'a tatbikatı mümkün olan bir tarzda, mahlûkatı Hâlık'ta muzmahil/yok olmuş görmekten ibaret olan vahdet-i vücûd felsefesidir. İbn Arabî birçok eserinde mümkinâtın kendi zatında bir vücûda sahip olmayıp madûm olduğunu, ancak

⁷⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 75-79. Rızâeddîn bin Fahreddîn, Âlûsî'nin *Cilâu'l-ayneyn* adlı eserinden İbn Teymiyye'nin Sadereddîn-i Konevî hakkında "şeriat ve İslam'dan uzak bir felsefeci" dediğini aktarır. Afifüddîn-i Tilimsânî hakkında söylenen "fâcir, kavminin ahbesi ve kafirlikde a'mak, haramı helal kılan biri" şeklindeki ifadeleri ise doğruluğu şüpheli olarak tanımlar. bk. Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Cilâu'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, (Bulak: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1298) 58.

⁷⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 72.

Tanrı'nın varlığı ile mevcûd olduğunu bildirmektedir. Madde de var olan yer kaplama, kuvvet gibi birincil ârazilar/âraz-ı evveliye ve tat, lezzetler gibi ikincil ârazilar/âraz-ı sâneviyye kendileriyle iştigal eden fenler ile sabit olduğu ve bizim his ve idrakimizde meydana çıkıp görüldükleri için bunların varlığına hükmederiz. Uykumuzda gördüğümüz düşlerimizdeki varlığın gerçek olmadığını ancak uyanınca bilebiliriz. Eğer uykumuz daimî olsaydı, düşlerimiz hakkında olan inançlarımız bakî ve daimî olur, gördüğümüz şeylerin her birini bizim haricimizde bir var oluşla mevcûd ve hakikî zannederdik. İnsanın, âlemin varlığı ile ilgili yorumu da uyku ve düş betimlemesinde olduğu gibidir. Bizim âlemin haricî varlığı ile ilgili yorumlarımız da böyledir. Âlem, bizim idrakimizde meydana çıkıp görüldüğü/müncelî ve bu tecellinin de sürekli devam ettiği/müstemir için biz âlemin varlığına hükmederiz. Oysa bu var oluşun bizim idrakimiz dışında bir hakikati yoktur, hatta idrakimiz de idrakimizle birlikte vardır:

Vücûd-ı tahakkukî için karşuda bir mir'ât olmak lazım, bu ise "idrâk" dir. İdrâk olmadığında vücûd tahakkuk itmez. Müdrîk olan şahıs nazarında hâricde mevcûd gibi görülmüş şeyler, idrâki sebebinden müte'ayyîn olmaktan ibârettir. İş bunun için eğer de bugün yeryüzünde idrâk nûru sönse idi bütün eşyâ ma'dûm hükmünü almış olur idi.⁷⁶

Bizim mevcûd diye hükmettiğimiz şeylerin hepsi, Tanrı'nın a'yân-ı sâbite dolayısıyla mümkinât üzerine olan daimî tecellisini idrak etmemizden ibarettir. Bu sebeple bizim ve idrakimizin de dâhil olduğu âlem ismini verdiğimiz her şey, bir vücuda sahip olmayıp, zâtı itibariyle ma'dumdur. Ancak Tanrı'nın varlığıyla mevcûddur.⁷⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, İbn Arabî felsefesinde varlık, aşağıya doğru zuhûr eden mertebeler şeklinde gerçekleşmiştir ve varlık yine aynı şekilde aslına doğru bir yükseliş halindedir. İbn Arabî'ye göre nefis, Tanrı'ya izafe edilmiş olan ruhtan güneşin nurunu yayması gibi neş'et etmiştir. Daha sonra da aynı şekilde nefsdan beden neş'et etmiştir. Bu

⁷⁶ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 73.

⁷⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 74. Allah'ın yaratma konusunda daimî bir fail olduğu, mümkün varlıkların Hakk'ın tecellilerine mahal olduğu ve âlemin ancak ardı ardına var olan tecelliler silsilesi olduğunu hakkında İbn Arabî'nin görüşlerinin mukayeseli ve derinlikli bir değerlendirmesi için bk. Emrah Kaya, "Sonsuz Tecelli ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fil Olarak Bakışları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (Ağustos 2016), 69-96.

ise, nefis için güneşin batması hükmündedir. Nefsin bedene nispeti güneşin, gurûba nispeti gibidir. Fakat bir gün bu güneş yani nefis kendinin mağribi olan bedenden yeniden doğacak ve zulmetten kurtulup işrâk hâsıl olacak ve nurlanacaktır.⁷⁸ Yani Hakk ile nefis arasında zâhir ve mazhar ilişkisi vardır.

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, İbn Arabî'ye ait düşüncelerden en zararlı görüleni ve en fazla yanlış anlaşılmaya sebep olanı vahdet-i vücûddur. Rızâeddîn bin Fahreddîn, alında vahdet-i vücûdda Tanrı'nın inkâr edilmesi şeklinde yorumlanacak bir tehlike olmadığını ifade eder. Çünkü İbn Arabî düşüncesinde varlığı mümkün olan âlem ile varlığı zorunlu olan arasında bir ayırım olduğu ve ilkinin mahlûk ve ma'lûl, diğerinin ise Hâlık ve âlemin illeti olduğu ortadadır. Ayrıca İbn Arabî, bu düşüncelerini şer'î hükümlerle ikrar ve tasdik de eder. Onun vahdet-i vücudu, şeriat ile tatbiki mümkün bir varlık yorumudur. Bu sözlerden ittihâd ve hulûl anlamı çıkmaz.⁷⁹ Dolayısıyla İbn Arabî felsefesinde şeriatın hilafına gibi gözükken sözleri anlamak için, O'nun kullandığı ıstılahları bilmek zarurîdir. Maalesef İbn Arabî'yi eleştiren büyük kimseler dahi bu gibi ıstılahların hakikatine erişememişlerdir. Bu sebeple bu ıstılahları kavramadan yapılan eleştiriler geçersiz sayılmalıdır. Fakat özel bir ıstılah kullanırken de sarîh şeriata uymak ve insanların zihnine bunun hilafına bir düşünce getirerek fitneye sebep olmamak gerekir. Buradan hareketle Rızâeddîn bin Fahreddîn, Şeyhülislâm İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) "*Muhyiddin İbnu'l Arabî'nin vahdet-i vücûd sözünü, sultanın halklara teklif etmesi gerekir*" sözünü şiddetle eleştirir. Bir devlet lideri, Resûlullah'ın teklif etmemiş olduğu bir şeye insanları niçin zorlasın? İbn Kemâl'in "*Kelime-i tevhid, vahdet-i vücûda delalet eder*" sözü de tekellüften ve zorlama bir yorumdan ibarettir. Eğer vahdet-i vücûd gerekli bir itikat olsa idi, insanları irşad için gönderilmiş olan peygamber bu inancı çok önceden tebliğ etmiş olurdu.⁸⁰

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre bu varlık anlayışı ortaya bazı problemler çıkarmakta gibi gözükse de hakikatte İslâm inancına zıt bir varlık yorumu değildir. Bu problemlerin birisi de âlemin varlığı, idrak üzerinden izah edildiğinde ahiret günü, hesap ve cezaların ne olacağı konusudur. Ceza ve mükâfat müdrik olan şahıslara nispetle var olduğundan, bunların inkâr edilmesi prob-

⁷⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 65.

⁷⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 103-104.

⁸⁰ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 104.

lemi ortaya çıkmaktadır. Rızâeddîn bin Fahreddîn bu problem hakkında sadece vahdet-i vücûd düşüncesinin bunların inkâr edilmesini gerektirmeyeceğini belirtmekle yetinir.⁸¹

İbn Arabî'nin âlemin kıdemine dair görüşleri de küfre sebep olacak düşüncelerden değildir. Çünkü âlemin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmek, dinin bu konuda ortaya koyduğu itikadı benimsemek demektir. Bunun dışındaki düşünceler ise, dinî olmaktan öte, ilmî ve felsefî bahisler olup bunlara iman ve küfür taalluk etmez. Nitekim İbn Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta âlemin zamana göre hâdis olduğunu ifade ettiği manzum sözleri çoktur. Bu konuda hata etmiştir. Fakat İslâm nazarında tekfir, gayet titiz davranılması gereken güç bir iş olduğundan bu gibi bahanelerle İbn Arabî'yi tekfir etmekte ihtiyatlı davranmak gereklidir.⁸²

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd ve buna benzer görüşlerini yorumlarken geliştirilen birçok yanlış tutum vardır. Yüzyıllardır kitaplarda yazılagelmiş olan, bu sözlerin sekr halinde söylediği yorumu basit ve konuyla alakasızdır. Çünkü İbn Arabî'nin daha yaşadığı dönemde başlayıp bugüne kadar ders olarak okutulmuş ve kitaplar dolusu şerh yazılmış sözlerinin, sekr halinde söylendiği nasıl iddia edilebilir? İbn Arabî gibilerinden dinî sorumluluklar sakıt olmuş da değildir. Dolayısıyla, İbn Arabî'nin zahirde şeriata ters olan sözlerinin sekr halinde söylenmiş olduğuna dair ifadeler ancak çocukların söyleyebileceği basitlikte bir izah olabilir.⁸³ Öte yandan vahdet-i vücûd, âlem-i misâl, a'yân-ı sâbite, bahisleri de felsefî meselelerdir. Bunların doğrudan dine taallukları olmadığı gibi dinî eserlerde bahsedilmelerinin zarureti de yoktur. Çünkü bunlar hakkında ne kesin bir hüküm vardır ne de bunlar Şârî tarafından teklif edilmiş bir konudur. Nitekim İbn Abbas (ra) “‘Allah, yedi göğü ve yerden de onların benzerini yarattı. Emir, bunların arasında durmadan iner.’ (et-Talâk 65/12) ayetini tefsir etsem bana kafir der ve beni

⁸¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 74. Rızâeddîn bin Fahreddîn “kendi değerlendirmelerinde bir hata olması halinde müşşitler, hâdiler, muhtesibler, kitaplarına kendi isimlerini yazabilen (?) din hâimleri, bundan gafil olmazlar. Husûsen musahhîlu'l-hatâyâ ve müfettişu'l-ağlâd Ahund Hamza hazretlerinin özünün mantıkî delillerine dayanarak bir et-Tenbîhu'l-ağbiyâ adlı eser bastırıp bizim gabavetimizi âleme neşreder ve “şeytan-ı ahras” olarak durmaktan zimmetini tebri'e kılmuş olur.” ifadeleri ile Ahund Hamza diye bir zâta sitemle göndermede bulunuyor.

⁸² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 104.

⁸³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 105.

öldürürsünüz" demiştir. Bu sebeple bazı şeyleri setretmek hüküm gereğidir. İbn Arabî tartışma ve sû-i zanna sebep olacak çok konuya kitaplarında yer vermiştir. Bu, sadece İbn Arabî'nin yaptığı bir şey de değildir. Münasebetsiz ve ehemmiyetsiz meseleleri davalaşmak İslam dünyasına çok eski zamanlardan miras kalmış bir adettir.⁸⁴

4. İbn Arabî'yi Eleştirenler ve Savunanlar Hakkındaki Değerlendirmeler

Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî konusunda âlimlerin beş grupta incelenebileceğini ifade eder. Bu gruplar, ona kafir diyenler, veliyyullah ve ârifibillah diyenler, veliyyullah ve ârifibillah idi ama eserlerini okuması menedilmelidir diyenler, tarafsızlar, kafir ve veli demeksizin sözlerini güzel veya kötü görenler şeklindedir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, bu zümrelerden ilk üçünü eserinde ele alır.⁸⁵

İbn Arabî'yi tenkit edenlerden İzzeddîn bin Abdüsselâm (ö. 660/1262), İbn Arabî'nin âlemin kıdemini savunan kötü bir adam olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶ İbn Teymiyye ise ilk olarak İbn Arabî'nin eserlerinden hareketle hakkında güzel bir zannı olduğunu fakat *Fusûsü'l-hikem*'i okuduktan sonra gerçeği gördüğünü, hüsn-i zannının yok olduğunu, bu kitapta Yahudi, Hristiyan ve Sabîî görüşleri olduğu kanaatindedir. Özellikle de *Fusûsü'l-hikem*'deki "madûm, adem zamanında sabittir ve mahlukun varlığı ile Hâlık'ın varlığı birdir." şeklindeki yaklaşımları sebebiyle de İbn Arabî'yi sorgular. Nitekim "madûm ademde sabittir" sözü ehl-i sünnet itikadına terstir ve Kâdı Ebubekir Bâkîllânî bu akidede olanları tekfir etmiştir. Bunların hataları, eşyanın Allah'ın ilmîndeki varlığını (vücûd-i ilmî) eşyanın hariçteki varlığıyla (vücûd-i aynî-yi hâricî) karıştırmalarıdır. Öte yandan "madûmlar nefislerinde sabittir" ifadesini ilk söyleyen de İbn Arabî'dir. Bu, dört yüz yıldan beri İslam âlimleri arasında tercih edilmiş bir kabuldür. İbn Arabî'nin ihdas ettiği fikir ise "mahlukun varlığı ile Hâlık'ın varlığı birdir." ifadesidir. Bu konudaki görüşleri ile kendinden önceki alimlere muhalefet etmiştir. Bu sözler, ehl-i ittihat ve ehl-i hulûl

⁸⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 114-115.

⁸⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 80-102.

⁸⁶ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 81. bk. Âlûsî, *Cilâu'l-ayneyn*, 58.

sözleridir. Fakat İbn Arabî İslam'a ve şeriata inanmış bir ittihadîdir. Sulûk ve ahlaka dair içtihatlarından istifade edilir.⁸⁷

Ebü Hayyân Endelüsî (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît* isimli eserinde İbn Arabî'nin Hallâc gibi ittihad ve hulûl fikrinde olduğunu söylemiştir.⁸⁸ Zehebî (ö. 748/1348) mutasavvıfları büyük oranda eleştirmiş olsa da İbn Arabî'yi bazı konularda övmüş ve vahdet-i vücûda dair sözlerini vecd galebesi ile söylediğini ifade ederek âlemin hayâl olduğu ile ilgili görüşünü tartışmıştır.⁸⁹ İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349) *et-Tetimmetu'l-muhtasar'* da medresede ders sonrasında *Fusûsü'l-hikem* kitabını yırtıp su ile yıkadıklarını ve bu kitabın okumasının haram olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰ es-Sübki (ö. 756/1355), İbn Arabî ve ehlinin sapkın, cahil ve İslam yolunun dışında olduklarını beyan etmiştir.⁹¹ Adüddîn İcî (ö. 756/1355) İbn Arabî'yi "*Mekke sıcağında başı dönmüş kuru mizaçlı bir mağribîdir ki durmadan yediği kuru ottur, afyon yutup durmaktadır. Yediği şeyler küfürden başka bir şey mi ki?*" şeklinde tanımlamıştır.⁹² Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre ise İbn Arabî'nin haddini aşmış kendi varlığını Hz. Adem'den üstün görmüş, kendisini dini kemale erdirmeye bakımından, bir binayı tamamlayan altın kerpiç mesabesinde tutmuştur. O'na göre Hz. Peygamber'le s.a.v. din kemale ermemiş ve ancak İbn Arabî'nin velayetiyle tamamlanmıştır.⁹³

Rızâeddîn bin Fahreddîn, Bulkînî'ye (ö. 805/1403) İbn Arabî sorulunca "*O kafirdir*" dediğini aktarır. İbnü'l-Hayyât (ö. 811/1415) da İbn Arabî muhaliflerindedir.⁹⁴ Yemen sultanı en-Nâsır Ahmed bin İsmâil Resûlî hem İbnü'l-Hayyât'a hem de muasırı Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî'ye *Fusûsü'l-hikem* kitabı-

⁸⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 81-82. İbn Teymiyye'nin İbn Arabî hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in The later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, (Albany: State University of New York, 1999) 87-112.; Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye göre İbn Arabî*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017); Mehmet Kubat, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2019), 223-270.

⁸⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 82-83.

⁸⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 83.

⁹⁰ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 83-84.

⁹¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 84.

⁹² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 84.

⁹³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 84-85. Teftâzânî'ye izâfe edilen *Risâle fi vahdeti'l-vücûd* adlı eser aslında öğrencisi Alâeddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin *Fâğihatü'l-mülhîdîn ve nâşihatü'l-muwağhidîn* adlı eseridir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-makâsîd*'de İbn Arabî hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010) I/44.

⁹⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 85-86.

nın okutulmasının ve neşrinin cevazı, içerisindeki itikadın şeriata uygunluğu gibi konularda sorular sormuştur. Bu soruya cevap veren İbnü'l-Hayyât, İbn Arabî'nin eserlerinin tahsil etmenin, okuma ve okutmanın helal olmadığını belirterek şeriata muhalif bu eserlerden müslümanların sakınması gerektiğini ifade eder. Sultan bu eserleri yok etmekle sorumludur. Bu eserler şeriata muhalefet eder. İbn Arabî gulatların da gulatlarındandır. Allah ile ilgili edepsiz sözler söylemiştir. Daha az söz söylemiş olan Hallâc bile asılmışken, İbn Arabî Hristiyan akidesine benzeyen görüşlerini yayabilmiştir. Sûfîlere tasavvufî eser lazım ise Gazzâlî ve Sühreverdî'ninkiler kâfidir.⁹⁵ İzzeddîn bin Abdusselâm (ö. 660/1262) ve Bulkînî (ö. 805/1403), bu eserlerin yakılması gerektiğini söylemiş ve Mısır Sultanları da bunları yaktırılmışlardır.⁹⁶ Ebû Zür'aya (ö. 826/1423) göre ise “*el-Fütûhât ve Fusûsü'l-hikem*”deki sözler İbn Arabî'ninse ve eğer ölmeden önce bunlardan tevbe etmemişse kâfirdir ve ebedî cehennemliktir.”⁹⁷ Şemsüddîn Cezerî (ö. 833/1429), İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûda dair görüşleriyle ilgili olarak Yemen ulemasına hitaben İbn Arabî'nin eserlerinin yok edilmesinin gerekliliği, “*Rab Hak'tır, kul Hak'tır.*” gibi ifadelerinin küfür olduğu, Firavun'a mümin demenin Kur'ân'na muhalefet olduğu, İbn Arabî'nin çok riyazet yaptığı için mizacının sevdâya mâil olduğu, bu sebeple bir söylediğini diğer söylediğini tutmadığı, buna uyanların sade ve saf zihinliler, ibâhîler ve münafıklar olduğu, gizlice başka itikatta oldukları, İbn Arabî tövbe etmeden ölmüşse ona müslüman demenin imkansız olduğu, bu sözlere tevil yolunun açılması halinde yeryüzünde tek bir kafir kalmayacağı görüşlerini ileri sürer.⁹⁸ İbnü'l-Mukrî (ö. 837/1433) ise daha da ileri gidip İbn Arabî'yi tekfir etmeyenlerin de tekfir edileceğini söylemiştir.⁹⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449), “*Allah'ım İbn Arabî hidayet üzereyse bana lanet et*” dediğini aktarır.¹⁰⁰ es-Sehâvî (ö. 902/1497) de İbn Arabî'yi tekfir edip hakkında müstakil bir risale yazmıştır. es-Sinobî

⁹⁵ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Güldane Gündüzöz, “Yemen’de Bir İbnü'l-Arabî Müdâfii: Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî”, Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi 18/47 (Haziran 2018), 215-242.

⁹⁶ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 86-87.

⁹⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 87.

⁹⁸ bk. Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *Cevâbü İbni'l-Cezerî 'an hükmi mütlâ'ati kütübi'bni'l-'Arabî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 423.

⁹⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 87-88.

¹⁰⁰ bk. Takıyyüddîn el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn fi tarihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Fuad Seyyid, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986) 2/198.

(ö.936/1530) ise *el-Hayâtu'l-kulûb*¹⁰¹ adlı eserinde tasavvuf fırkalarının yetmiş iki fırkadan daha sapkın olduğu, bunlardan müslümanların sakınması için akidelerinin teşhir edilmesinin gerekliliği ve bu sapkınlığın en önemli temsilcisinin de İbn Arabî olduğu yaklaşımındadır. Ebû's-Suûd İmâdî (ö. 982/1574) İbn Arabî'nin eserlerindeki sözlerin Yahudiler tarafından kitaplarına sokulduğu kanaatini kesin olarak ifade eder. Bu sebeple bu eserlerin okunması sultan fermanı ile yasaklanmıştır.¹⁰² Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) ise İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesine şiddetle karşı çıkarak onu tekfir etmiş, sözlerinin fitneye sebep olduğunu ifade etmiş ve kitaplarının yakılmasının yöneticilerin görevi olduğunu söylemiştir.¹⁰³

Rızâeddîn bin Fahreddîn, ikinci grup olarak İbn Arabî'yi evliyaların büyüklerinden sayıp savunanları bahseder. Allah bildirmedikçe bir kimsenin veli olduğuna şahadet etmenin caiz olmadığına işaret eder. Kur'ân'da müminler için geçen velayetle ilgili ayetler ise geneldir ve bir kişinin veliliğine delalet etmez. Bir kimsenin bugünkü hali, ölüm anındaki durumu hakkında bilgi vermez. "*İbn Arabî velidir*" ifadesini kullananların başı arşa da erişmiş olsa bu konuda bir ittifak oluşmaz.¹⁰⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn bir yandan da bütün dünya İbn Arabî'ye zındık dese kimseye tesiri olmayacağını bilse ve tek kalsa da yine buna karşı çıkacağını, öte taraftan bütün dünya onun veliliğine kail olsa bunun da karşısında yer alacağını ifade eder.¹⁰⁵

Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî'nin velayetini vurgulayanlardan ilk olarak Safiyyüddîn Ezdî'yi (ö. 613/1216) zikreder. İbn Arabî'yi Şam'da gör-

¹⁰¹ Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 703. Ayrıca bk. Birol Yıldırım, "Nebî b. Turhan es-Sinobî (ö.936/1530)'nin Tasavvufî Düşünceye Yönelttiği Tenkitler", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 7/19 (Eylül 2019), 91-110.

¹⁰² Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre Ebû's-Suûd zamanın da sultanın İbn Arabî'nin eserlerin yasaklaması şerî hüccetle değil belki siyaseten verilmiş bir karar olabilir. Çünkü Osmanlı döneminde İbn Arabî'nin birçok eserine bizzat sultanlar emriyle şerhler yazılmıştır. bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 110. Ayrıca bk. Ebû's Suûd el-İmâdî, *Risâle fi bahsi imâni'l-Fir'avn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Sultan, 930.; Ebû's Suûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, (Riyad: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadise, ts)

¹⁰³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 89-91. Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre Aliyyü'l-Kârî "sözleri fitneye sebep oldu" diye İbn Arabî'ye hem dinî hem de ictimâî tan etmekte ihtimal ki haklı olabilir. Fakat bu hallerden kendisi de selamette olmamıştır. Resûlullah'ın (sas) anne ve babasının akidelerine yönelik bir kitap yazmakla aynı fitneyi kendi uyandırmıştır. bk. Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 112.

¹⁰⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 109.

¹⁰⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 139.

düğünü ifade etmiş ve ilmini övmüştür.¹⁰⁶ Zemlekânî (ö. 727/1327) ise dar kafalıların İbn Arabî'yi anlamadıkları için karşı çıktıklarını ifade etmiştir. Dâvud-ı Kayserî (ö. 751/1350) ise *Fusûsü'l-hikem* şerhinin girişinde onu medhetmiştir. es-Safedî (ö. 764/1363) de *Fusûsü'l-hikem*'in Hz. Peygamber s.a.v. tarafından verildiğine işaret etmiştir.¹⁰⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, bu görüşe itiraz eder. *Fusûsü'l-hikem* kitabı eğer ki bu derece de önemli bir kitap olsa neden Resûlullah s.a.v. bunu ümmetine kendi tebliğ etmemiş ve kendinden altı asır sonra İbn Arabî'ye bu kitabı vermiştir. İşte buna akıllar ermez.¹⁰⁸

el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ise İbn Arabî'nin şahsiyetini, ilmini, eserlerini överek gönül gözleri kör olan kişilerin onu kınadıkları ve bazı cahillerin tekfir ettiklerini ifade eder. İbnu'l-Hayyât'ın fetvasını gördüğünde el-Fîrûzâbâdî'nin yazdıklarına değinen Rızâeddîn bin Fahreddîn, onun bu konuda *Risâle fi'r-Red 'ale'l-Mu'terizîn 'alâ İbni'l-'Arabî* adlı eserine işaret eder.¹⁰⁹ Molla Fenârî (ö. 834/1431) ise *Fusûsü'l-hikem*'i ders olarak okutmuştur. Molla Câmî (ö. 898/1492) *Fusûsü'l-hikem*'e yazdığı şerhte bu kitabın Hz. Peygamber s.a.v. tarafından İbn Arabî'ye feyz olarak verildiğine işaret etmiştir. Celaleddîn Devvânî (ö. 908/1502) ise Firavun'un imanı konusunda İbn Arabî'yi savunmuştur. İbn Kemâl (ö. 940/1534) ise bir fetva yayınlarak "*sultanın halkına vahdet-i vücûd akidesini teklif etmelidir*" görüşlerini savunmuştur. Bu fetvada İbn Arabî'yi inkâr edenin hata ettiği, inkârında ısrar ederse, dalâlete düşmüş olacağı, bu durumda sultana gerekenin onu terbiye etmek olacağı, *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin zahiren Kur'ân ve sünnete uygun olduğu, bâtınen ise keşf ehline açık olduğu, bunu anlamayanların bu konuda susmaları gerektiği ifade edilmiştir.¹¹⁰ Rızâeddîn bin Fahreddîn ise, İbn Arabî'nin bütün sözlerinin keşfe dayandığı iddiasını reddeder. İbn Arabî, birçok fikirlerini makul ve makbul delillere, nas ve hüccetlere dayandırır. Hatta zahir delillere muhalif olarak keşf ile istidlal kılmaz. Bu sebeple "*İbn Arabî keşfe dayandığı için onun sözlerine itibar edilemez*" de denemez. İbn Arabî'nin sözleri doğrudan keşftir diye de hemen reddedilmemelidir.¹¹¹ Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) *el-*

¹⁰⁶ Ahmed bin Muhammed el-Makkârî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968) 2/182.

¹⁰⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 91-92.

¹⁰⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 109-110.

¹⁰⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 92-94.

¹¹⁰ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 95-96.

¹¹¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 110.

Mevzûâtu'l-ulûm' da İbn Arabî'yi övmüştür. İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî (ö. 974/1567) ise *el-Fetâva'l-hadîsiyye'* de İbn Arabî ve İbn Fârız'ın velâyetlerini tasdik etmiş, tekfir edenleri eleştirmiştir.¹¹²

Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî müdafî olarak eş-Şa'rânî'nin firavunun imanına dair görüşlerini inceler. Buna göre İbn Arabî'nin *el-Fütûhât'*ın atmış ikinci babındaki "*Firavun cehennem ehlidir ve oradan ebeden çıkmayacaktır*"¹¹³ ve üç yüz atmış dördüncü babındaki "*Firavun'un İsrailoğulları gibi iman ettiğini fakat bunun ona faydasının olmadığını*"¹¹⁴ ifadeleri Firavun'un imanına kail olmadığını söyler. Şeriata ters ve cumhurun görüşlerine muvafık olmayan fikirler, İbn Arabî'nin kitaplarına düşmanları tarafından sonradan "des ve tezvîr" olarak eklenmiştir. eş-Şa'rânî, Konya'daki aslı ile mukabele edilen Ebû Tâhir el-Mağribî'nin *el-Fütûhât* nüshasını gördüğünü ve bunda bu tür şeylerin olmadığını söylemiştir. İlâhî rahmetin umumiliği (şumûl-i rahmet) ve azabın ebedî olmayacağı konularının da *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütûhât'*a sonradan yerleştirildiği kanaatindedir. eş-Şa'rânî, "*İbn Arabî her an Resûlullah s.a.v. ile birlikte oturan bir kimse olarak şeriata ve ehl-i sünnet itikadına aykırı bir ifade nasıl kullanabilir?*" diye sorar¹¹⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre eş-Şa'rânî'nin *el-Fütûhât'*a garip sözlerin muhalifler tarafından eklendiği, *Fusûsü'l-hikem'*deki şeriata muhalif sözlerin ise Yahudiler tarafından des edildiği iddiaları kabul edilemez. İslam kültürüne ait eserlerin içlerine Yahudiler tarafından bir şeyler eklendiğini (medsûs) iddia etmek umumi olarak İslam eserlerinin güvenilirliğine halel getirir. "*İbn Arabî'nin eserlerindeki bazı sözler medsûstur ve Yahudiler tarafından konulmuştur.*" ifadesinin İslam kültürüne ait eserlerin güvenilirliğini zedelemek için Yahudiler tarafından üretilmediğinin ispatı nedir? Bugün İbn Arabî için bunun söylenmesi yarın Gazzâlî'nin eserlerindeki bazı sözlerden şüphelenilmesinin önünü açar. Nitekim bugün *el-Fütûhât'*ın müellif hattı ile mukabele edilmesi de artık mümkündür. Yine İbn Arabî yazdığı eserlerini hayatta iken bizzat kendisi okutmuştur. Rızâeddîn bin Fahreddîn "*ne kadar*

¹¹² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 96-97. bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1419/1998) 389.

¹¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, I/404-405; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, II/412.

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, VI/37; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, XIII/38.

¹¹⁵ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 97-98.

şaşırtıcıdır ki İbn Arabî'nin bizzat kendisinin ders yapıp okuttuğu eserlere tezvîrat yaparak medsûs diye eleştiri getiren kimseler, ancak mağara kitaplarında bulunacak sözlerin hiçbirine medsûs dememişlerdir” diyerek eş-Şa'rânî'yi eleştirir. Medsûslük ile İbn Arabî'yi müdafaa etme usulünü yaygınlaştıran eş-Şa'rânî yanlış bir yol açmıştır. Eğer İbn Arabî'nin eserlerine sonradan giren bir şeyler olsa bunu kendisi yaşadığı asırda söylerdi. Nitekim zındıklık ithamı ile birçok kere tekfir edildiğini kendisi beyan etmektedir. eş-Şa'rânî'nin İbn Arabî'nin firavununun ebedi cehennemlik olduğuna dair cumhurun görüşünde olduğu ile ilgili *el-Fütûhât*'ta verdiği örnekler *Fusûsü'l-hikem*'deki fikirlerin sonradan oraya eklendiğine delil olmaz. Nitekim bu sözler eğer *Fusûsü'l-hikem*'de var ise bu, onların iftira ve sonradan ekleme olduğuna değil İbn Arabî'nin tenakuza düştüğüne delil getirilebilir. Buradaki küfrü gerektirdiği söylenen sözler sonradan eklenmiş ise, İbn Arabî'nin imana işaret eden sözlerin sonradan eklenmediğinin garantisi nedir?¹¹⁶ Rızâeddîn bin Fahreddîn, “eş-Şa'rânî'nin ‘İbn Arabî dâima Resûlullah s.a.v. ile otururdu’ ifadesi bizim gibi akılluların idrak edemeyeceği esrardandır” diyerek zikredilen durumu eleştirir. Eğer tasavvuf eşyanın hakikatini inkâr etmiyor ise Resûlullah'tan s.a.v. beş altı asır sonra gelen birinin onunla oturamayacağı aşıkardır.¹¹⁷

Rızâeddîn bin Fahreddîn, Firavun'un imanı konusunun *el-Fütûhât*'a sonradan girdiği (medsûs) konusunu Tatar ulemasına da sorduğunu ifade eder. Bu konuyu Orenburg şehrine geldiğinde Musa Carullah'a sormuş ve cevap olarak “*Firavun'un imanı meselesinin el-Fütûhât'da birçok yerde geçtiğini ve bunlara medsûs demenin bütün el-Fütûhât'a medsûs demek anlamına geleceğini*” söylemiştir. Troytsk şehrinde konuyu Şeyh Zeynullah Resûlî'ye sormuş ve “*Bu sözlerin müridler Firavun'un imanına kail olmasın diye bazı kişiler tarafından yaygınlaştırılmıştır. Oysaki Firavun'un imanına dair ifadeler İbn Arabî'nin bizzat kendi sözleridir. Yoksa Firavun'un ateşe atılacağı Fusûsü'l-hikem kitabında da vardır*” demiştir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, tekrar “*Mevlânâ böyle bir söz Füsûs'da var mıdır? Ben Füsûs'u karıştırdım bu söz hatırımda yok*” deyince Zeynullah Resûlî “*Var*” diye teyid etmiştir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, bu ifadenin Zeynullah Resûlî'nin elindeki *Fusûsü'l-hikem* nüshasında haşiye olarak geçmiş olabileceğini ifade eder. Son olarak aynı suali Âlimcân Barûdî'ye de yöneltmiş ve

¹¹⁶ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 105-107.

¹¹⁷ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 109.

Barûdî medsûsluk iddiasının doğru olduğu kanaatinde olduğunu ifade etmiştir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, “İbn Arabî’nin müellif nüshasında ve ondan istinsah edilen nüshalarda bu ifadelerin olmasına ne diyorsunuz?” diye sorduğunda ise “Eğer öyle ise bu fikrimden vaz geçerim” demiştir.¹¹⁸

Münâvî (ö. 1031/1622) de İbn Arabî’yi birçok vesile ile övmüş, Makarrî (ö. 1041/1632) ise onu Allah’ın zahir hücceti ve ayeti olarak tanımlamıştır. Abdullah-ı Bosnavî (ö. 1054/1644), ise *el-Fütûhât*’a bir mukaddime ve altıncı bâbına *Risâle fî neş’eti’l-insâniyye* adlı bir şerh yazmış, İbn Arabî’nin düşüncesini açıklamak üzere *Risâle-i a’yân-ı sâbite* isimli bir risale ve *Tecelliyât-ı Arâisu’n-Nusûs* isiminde bir *Füsûs* şerhi yazmıştır. İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) vahdet-i vücûd düşüncesindedir. İbn Arabî’nin Firavun’un ahirette ebedi azapta olacağı itikadında olduğunu fakat *Fusûsü’l-hikem*’deki sözlerinin münazara ve mübâhase amaçlı olduğunu, zira Firavun azapta ebedi olacağı görüşünün *el-Fütûhât*’ta açık olduğunu ifade eder.¹¹⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn’e göre ise Bursevî’nin *Şerhu’l-Muhammediyye (Ferah’r-rûh)* adlı eserinde “Ben Firavun’un cehennemde müebbet olacağı itikadındayım. Bundan başka sözlerim ancak bahs olsun (araştırma, inceleme) diye söylenmiştir” şeklindeki *el-Fütûhât*’tan naklettiğini söylediği ifade orada yoktur. Keşke bunu söyleseydi.¹²⁰

Abdulganî Nablusî (ö. 1143/1731) İbn Arabî ve vahdet-i vücûd müdafası için *er-Reddû’l-metîn alâ muntakası’l-arif Muhyiddîn ve İzâhu’l-maksûd min ma’nâ vahdeti’l-vücûd* adlı eserler kaleme almıştır. Yine Ali Tuntârî, Aliyyü’l-Kârî’nin eleştirilerine karşı İbn Arabî’yi müdafaa eden bir risale kaleme almıştır. Abdulâlî Muhammed el-Ensârî (Bahrülulûm el-Leknevî) (ö. 1225/1810) ise İbn Arabî’yi yeryüzünde Allah’ın halifesi olarak tanımlamıştır.¹²¹

İbn Arabî’yi evliya kabul etmekle beraber, eserlerinin okunmasını meneden üçüncü grubun en önemli temsilcisi Suyûtî (ö. 911/1505)’dir. *Tenbîhü’l-*

¹¹⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 67-69.

¹¹⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 99-100. İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye (Ferah’r-rûh)*, (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1294) I/373-374. Konu hakkında bk. Ali Namlı, “XVIII. Yüzyılda İbnü’l-Arabî’yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî’nin Firavun’un İmanı Meselesine Yaklaşımı”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2018) 475-490.

¹²⁰ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 107.

¹²¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 100-101.

ğabî bi tebri'eti İbn Arabî isimli eserinde İbn Arabî'nin velayetini kabul etse de eserlerinin okunmaması gerektiğini beyan etmiştir. Sûfî ıstılahlarının bilinmemesi nedeniyle bu kitaplardaki ifadeler Kur'ân'daki müteşabihler gibi yanlış anlaşılabilir ehl-i tekfir edilir. Rızâeddîn bin Fahreddîn, Suyûtî'nin bazı müellifler tarafından İbn Arabî hakkında tutarsız görüşlere sahip olarak değerlendirildiğini belirtir.¹²² Öte yandan İbn Arabî'nin eserlerini Kur'ân ve sünnetteki müteşabihlere kıyas etmek caiz değildir. Nitekim Hâlık sözü, mahluk sözü ile tartılıp kıyas edilemez. İslam şeriatında Şârî'den başkasının sözlerini müteşabihe hamletmek caiz olmaz. Herkesin sözü zahire göre yorumlanır. Bu konuda ehl-i tasavvuf müstesna değildir.¹²³

Rızâeddîn bin Fahreddîn, son olarak Rusya müslüman Türklerinin İbn Arabî düşüncesi ile mensubiyetlerinin köklü olduğuna işaret eder. Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657), *Fusûsu'l-hikem'*e Rükneddîn (ö. 783) tarafından Saray şehrinde bir şerh yazıldığını aktarmıştır. Bu kişi Buhârî'nin *es-Sahîh'i* üzerine *Garâibu'n-nevâdir* diye bir şerh yazan müellif olsa gerektir. Buradan hareketle denilebilir ki İbn Arabî ismi Altay ve Ural boylarında sekizinci hicri asırdan beri bilinmektedir. Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre son zamanlarda İbn Arabî üzerine çalışmalar yapan alimlerden biri Şeyh Ali Tuntârî'dir. Bu zat *el-Fütûhât'*ı ihlas ile mütalaa etmiştir ve Aliyyu'l-Kârî'ye cevap olarak bir risalesi kaleme almıştır. Rızâeddîn bin Fahreddîn, ikinci olarak Petersburg şehrinde imam ve müderris Abdülhâbir bin Abdulvehâb el-Müslimî'yi (ö. 1297/1879) zikreder. Rusya Müslümanları ve Maveranunnehir âlimleri arasında seçkinlerden olan bu zatın Şihâbüddîn Mercânî üzerine Arapça bir risalesi vardır. Öte yandan Şihâbüddîn el-Mercânî (ö. 1306/1889) de İbn Arabî'den hürmetle bahsederek ondan eserlerinde sözler nakletmiştir. *Vefeyâtu'l-eslâf* adlı eserinde onu övmüştür. Rızâeddîn bin Fahreddîn, son olarak Âlimcân el-Bârûdî'den bahsederek (1857-1921) ve onun kendisine İbn Arabî hakkında yazdığı bir mektubu zikreder. Burada gençliğinde *Fusûsu'l-hikem'i* okuduğu Aliyyu'l-Kârî'nin sözlerini ciddiye almadığı, İbn Arabî'nin eserlerinde bereket olduğu, her okuduğunda muhibbâne bir kâr umduğu, İbn Arabî'nin gerçek bir âlim ve filozof olduğu, sebebinin art niyetli kişiler sebebiyle bazı sözlerinin hedefe alındığını, İbn Teymiyye'nin itirazlarının ruhun hallerine dair ilimlerde bilgi-

¹²² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 101-102.

¹²³ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 109-111.

sinin olmaması sebebiyle olduğu gibi meselelerden bahseder. Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre Rusya müslümanları arasında İbn Arabî ile ilgilenen başka kimselerde vardır. Şeyh Zeynullah Resûlî (ö. 1917), Muhammed Necîb Efendi Tuntârî (ö. 1930)¹²⁴, Musa Carullah Bigiyev (ö. 1949)¹²⁵, Hâdî Efendi Âtlâsî (ö. 1938) bunlardandır. Türkçe tercümeleleri vasıtasıyla *Füsûs*'un içeriğine aşina olanların biri olarak da Muhammed Şâkir Efendi (Ramiyef)'yi sayar.¹²⁶

Sonuç

Tasavvufun anlayış ve uygulamalarına karşı menfî bir bakışı olduğu değerlendirilmelerinden anlaşılan Rızâeddîn bin Fahreddîn eserinde İbn Arabî vesilesiyle, olması gereken bir İslâm şeyhi portresi çizilerek tasavvufa dair nispeten müspet bir tutum sergilemiştir.¹²⁷ Konuyu ele almasının temel nedenlerinden bir tanesi de yaşadığı dönemde İbn Arabî hakkında olumlu, olumsuz birçok tartışmanın olmasıdır. Özellikle hür fikirli olduğuna inandığı büyük İslâm âlimlerinin terceme-i hâllerini yazmaya girişmesi sonucunda,¹²⁸ İslâm dünyasında ve Rusya Müslümanları arasında hatta Batılı müsteşrikler tarafından düşünce ve felsefesi çokça tartışılan İbn Arabî hakkında da bir biyografi yazma ihtiyacı duymuştur. Rızâeddîn bin Fahreddîn İbn Arabî'yi her yönüyle ele alma çabası içindedir. Fakat kütüphanesindeki eserlerin yetersiz oluşu, Arapça dışında yabancı bir dile aşinalığının olmaması, batılılar tarafından İbn Arabî'ye dair yapılan çalışmaları görmeyişi gibi sebeplerle¹²⁹ İbn

¹²⁴ Necib Tuntârî'nin hudus meselesini İbn Arabî'nin görüşlerine referansla bahsettiği bir değerlendirme için bk. Necib Tuntârî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, (Kazan: Tipo-Lipografiya İmperatorskogo Universiteta, 1900) 14, 51, 52.

¹²⁵ İbn Arabî'den ilhamla ele aldığı eseri için bk. Musa Cârullah Bigiyef, *Rahmet-i İlâhiyye Burhânları*, (Orenburg: Vakit Matbaası, 1911)

¹²⁶ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 127-129.

¹²⁷ Ömer Hakan Özalp, *Rızâeddîn bin Fahreddîn*, 182.

¹²⁸ Rızâeddîn bin Fahreddîn'in İslâm düşüncesinde hâl tercümesini yazdığı kişiler çok farklı felsefi anlayışlara sahip kimselerdir. Bunlar arasında Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî, İbn Teymiyye, Gazzâlî, Ahmed Mîthat Efendi de vardır.

¹²⁹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, s. 6-8. Rızâeddîn bin Fahreddîn, ayrıca Türkçede İbn Arabî biyografisinin olmamasından şikâyet etme safhasının bir gün aşılacağını belirterek terceme-i hâlde kullandığı üsluptan bahseder. O'na göre çürük haberlerden, genel sözlerden hareketle yapılan övgüleri toplayarak biyografi yazılmaz ve bunları okumanın da faydası olmaz. Terceme-i hâlde, bilinenlere ek olarak o kişinin akidelerine, fikirlerine ve mezheplerine girmek gerekir. Bu eserde bunu yapmaya çalıştığını ifade eder. İbn Arabî'nin nesebi, künyesi, lakabı, şöhreti, Endülüs memleketi, yaşadığı ve gezdiği şehirler, velayeti ve vefatından bahsederek terceme-i hâl için gerekli her tür malumatı vermeye çalıştığını ifade etmektedir.

Arabî'nin felsefesini ve düşünce dünyasının temellerini derinlikten yoksun bir yaklaşımla ele almıştır. Eserde daha çok tarihî malumatlar doğrultusunda değerlendirmeler yapılmış, İbn Arabî'nin felsefî düşüncelerine pek fazla değinilmemiş, kalam ve tasavvuf konuları ile ilgili görüşlerini daha çok tartışmıştır.¹³⁰

Rızâeddîn bin Fahreddîn, İbn Arabî'yi metotlu bir şekilde eleştiriye tabi tutanı da savunanı da görmediğini ifade eder. Savunanlar onun yanlışlarına göz yumarken, tenkit edenler sadece ayıp ve kusurları ile uğraşmışlardır. Tenkit ise bir tarafta durmak değil her iki tarafı da teraziye vurmaktan ibaret olmalıdır. Nitekim Batı'da Rousseau, Schopenhauer, Voltaire, Nietzsche gibi zatlarını tenkit eden onlarca eleştiri metni yazılmıştır. Bizde ise bu düzeyde “intikâd” sayılabilecek eserler yoktur.¹³¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, fikri tenkit etmenin bir usulü olması gerektiğinden hareketle muhakemelerinde nesnel olabilmek için İbn Arabî ile gönül ilişkisini keserek, lehte ve aleyhte olan her şeye kulağını kapatarak değerlendirmeler yaptığını ifade etmiştir.¹³² Fakat kendi döneminin siyasî ve sosyolojik sorunlarına vakıf bir aydın karakteriyle İbn Arabî'yi okumaya çalışır. Bu tutumla, bir yandan İbn Arabî düşüncesinin imkânları üzerinden müslümanlara özgürleştirici yeni bir ufuk vererek toplumsal meselelere çözüm ararken öte taraftan da bu düşüncenin içtimaî ilerlemeyi engelleyici yönlerinin oluşturacağı zaafılara da işaret etmeye çalışır. Bir âlim olarak çağının sorumluluklarını göğüsleme vazifesini İbn Arabî'ye yükleyerek ondan aktivist ve reformist bir duruş bekler.

Rızâeddîn bin Fahreddîn'e göre İbn Arabî zekâ, hafıza, istidad ve iktidarı ile eğer selef âlimleri gibi ömrünü kitap ve sünnet ilimlerine hasretmiş olsa ve İslam fıkhnı esaslı bir tertibe koymak için çalışmış olsa müslümanların en büyük hizmetçisi, dünyanın da en büyük dâhilerinden olabilirdi. Ehl-i tasavvufun hayallerine verilmiş ehemmiyetin onda birini kevnî sünnetlere ve ictimâî ahvâle, müslümanların siyasî ve iktisadî hallerine idarelerinin ıslahına vermiş olsa idi İslam memleketleri ölü arazi hükmünde olmaz, başkaları tarafından değil kendilerince yönetebilir olurdu. İslam memleketleri harap oldu

¹³⁰ Özkan Öztürk, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007) 122.

¹³¹ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 120.

¹³² Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 103.

ise idarelerin, iktisadî ve ictimâî işlerde düzenin bozulması, İslam dünyasında kafaların vehimlerle dolup ciddi ve yüce fikirlere değer verilmemesi nedeniyledir. İbn Arabî gibi büyük kafalar, çağı ve toplumu analiz edip ve işlerin neticelerini hisseden kişiler olmalıydılar. Fakat muhit tesiri ile mi yoksa terbiye semeresi olarak mı ne hikmetse genel olarak milletin geleceği ile ilgili tedbirler alınmamış, çözümler üretilmemiştir. Bu sebepten İbn Arabî oradan çıkar çıkmaz memleketi olan Endülüs bile düşmanların tasarrufuna girmiştir. İslam'ın beşiği olarak adlandırılan bu memlekette bir tek müslüman dahi kalmamıştır. Allah'ın mülküne kutuplar, gavslar atayacaklarına, sultanlardan en küçüğüne kadar herkesin itaat etmeye mecbur olacağı memleket kanunları ve idarî düzenlemeler yapmış olsalar idi, ya da az da olsa ziraat, ticaret gibi "kıvâm-ı maişet" olan şeylere yönelselerdi, çekiç tutabilecek kadar hünerli müslümanlar ortaya çıkarabilirdi. Fakat Allah'ın hükmü ve hikmetidir ki İbn Arabî gibi muktedir ve açık fikirli adamlar başka işlere muhabbet göstermişlerdir. Deniz gibi engin olan ilimleri ve zihinlerini kerametler, Hızır, Mehdi, kutub, rüya ve keşf, Firavn'un imanı, vahdet-i vücûd, a'yanı sâbite, âlem-i misâl gibi şeylere sarf etmişlerdir. Bu bahisleri de mutluluk iksiri halinde sunmuşlardır. Bunlarla İslam dünyasının hangi ihtiyaçları karşılanabilmiştir? Hz. Ömer (ra) tarafından oluşturulan mülkî ve askerî düzenler akim kalmış kitap ve sünnet ilimleri, fıkıh neticesizdir denilecek seviyeye inmiştir. Seleflerin doğruları yanlışlarından ayırma konusundaki tutumları terkedilmiştir. Hurafelere âşık olan müslümanlar, ilâhî kanunların ve fiziki gelişmelerin (sünen-i ilahiyye, terakkiyât-ı tabiiyye) aksine yürüyüp vehim sahralarında kalmışlardır. Bunlardan ancak içtihad ile kurtulmak mümkündür. Bu durum, kendimize karşı işlenmiş bir cinayettir. Bununla hesaplaşılmazsa Allah müslümanların hallerini değiştirmeyecektir. Oysa İslam vilayetlerinin idarelerini ıslah etmek, cebr ve zulümlerin önlerini alacak surette kanunlar yapmak, askeri işlerini ve mahkemelerine yönelik hizmetlerini düzenlemek, bütün İslam memleketlerinin bekasını sağlayacak medenî ve umrânî işlerini her bir vazifeden öncelikli bilmek zühd ve tasavvufun karşı olduğu bir durum değildir.¹³³ Nitekim Resûlullah s.a.v. savaşlarda zamanın gerektirdiği şekilde İranlıların üslubu üzere yeni teknikler kullanmıştır. Raşit halifeler müslümanların siyasî ve iktisadî hallerini ıslah için umumî değişiklikler yapmış, şehirler ve misafir-

¹³³ Rızâeddin bin Fahreddin, *İbn Arabî*, 121-123.

haneler bina etmiş, Çin seddine kadar asker yollamış, sahabeler ticaretleri meşguliyetleri sebebiyle bazen Hz. Peygamberimizin s.a.v. huzuruna dahi gelememişlerdir. Fakat bunlar ne zühde ne de sūfiliğe mâni olmamıştır. Hal böyle olmasına rağmen İbn Arabî'nin beş yüz atmış baktan oluşan *el-Fütûhât*'ında bu meselelere ayrılmış tek bir bab yoktur. Başka eserlerinde de bu meselelere yer verilmemiştir. Selef asrında dünyanın yarısının müslümanlar tarafından fethedilmesi kerametler, Hızırılar, İlyaslar, kutublar ve evtadlarla değil hülefâ-yı râşidîn, ashâb-ı kirâm ve selef-i sâlihîn sayesinde olmuştur. Bu memleketlerin her yerinde bir mücahid kanı dökülmüştür. Bu dönemde müslümanlar arasında İbn Arabî'nin anlattığı gibi Hızır, İlyas, gavs ve imamların isimleri olduğu dahi şüphelidir. İbn Arabî gibi büyük adamlar, bunlarla uğraşıp milletin kurtuluşu gibi umumî işlere ehemmiyet vermemişlerdir. Valilerin şehirlerdeki tasarruflarına değil de Hızır, İlyas ve gavsların tasarruflarına ümit bağlanılmış ve ictimâî kanunlar ve umrânî kaideler önemsenmemiştir. Her bir memlekette tasarruf eden bir veli ihdas edilerek, onun sayesinde şehrin düşmandan emin olduğu inancı ile müslümanlar her gün bu velilere iltica etmiş, bütün vakitlerini tasavvufa ve onunla ilgili eserleri mütalaa etmeye ayırdıkları için siyasî, iktisâdî ve dinî cihetlerden mağlubiyetler alınmıştır.¹³⁴

Rızâeddîn bin Fahreddîn, ilim, fazilet ve ahlakına meftun olduğu İbn Arabî'ye yönelik eleştirilerinde hadsizlik ve edepsizlik yapmadığını, İbn Arabî'yi başkalarına değil yine kendisine şikâyet etmek için değerlendirmeler yağtığını söyler. Yazdıklarının ağır olduğunu fakat kastının güzel olduğunu belirtir. Ameller niyetlere göre olduğu için İbn Arabî de bu maksada binaen kendisini affedeceğini umduğunu belirtir. Fakat İbn Arabî düşüncesini bazen modernlikle yüzleşmek için kullandığı, tarihsel problemleri İbn Arabî'ye fatura ettiği, İbn Arabî düşüncesini zaman zaman da modern sorunları aşmanın bir vasıtası olarak öne çıkarttığı dolayısıyla konuyu pragmatist sayılabilecek bir tutumla ele alındığı söylenebilir. Sonuç olarak Rızâeddîn bin Fahreddîn'in bir taraftan tasavvuf düşüncesine derin bir muhabbet beslerken bir taraftan da *el-Menâr* çevresinin ürettiği selefi çerçeveye yakın durduğu, cedîdci fikirler ve reformist bir ruhla hareket ettiği eserinde belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır.

¹³⁴ Rızâeddîn bin Fahreddîn, *İbn Arabî*, 123-127.

Kaynakça

- Addas, Claude. *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*. trc. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd el-. *Cilâu'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*. Bulak: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1298.
- Aydın, Süleyman. "Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Aralık 2016): 121-148.
- Aynî, Mehmet Ali. *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341.
- Bigiyef, Musa Cârullah. *Rahmet-i İlâhiyye Burhânları*. Orenburg: Vakit Matbaası, 1911.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerhu'l-Muhammediyye (Ferah'r-rûh)*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1294, I.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Hâdi'l-eroâh ilâ bilâdi'l-efrâh ev vaşfü'l-cenne*. nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî-Muhyiddin Müstû. Beyrût: 1411/1991.
- Chittick, William C.. *Imaginal Worlds: Ibn al- 'Arabî and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Chittick, William C.. "The Ambiguity of the Qur'anic Command," *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*. ed. Mohammad Hassan Khalil. New York: Oxford University Press, 2013.
- Ebû's Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-Akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadise, ts.
- Ebû's Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Risâle fî bahsi imâni'l-Fir'avon*. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Sultan, 930.
- Fâsî, Takıyyüddin el-. *el-İkdü's-semîn fî tarihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Fuad Seyyid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986, 2.

- Gül, Halim. "Hukukçu Bir Sûfi İbnül Arabî Müdafası: İmam Şarani Örneği". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 5/9 (Nisan 2013): 46-72.
- Gündüzöz, Güldane. "Yemen'de Bir İbnü'l-Arabî Müdafii: Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 18/47 (Haziran 2018): 215-242.
- Heytemî, İbn Hacer el-. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1419/1998.
- İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Dımaşk: Dâru Ya'reb, 1425/2004, 2.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-İşârât ve't-tenbihât*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts. 3.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2006, 2, 13.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. haz. Ahmed Şemseddin. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1999, 1, 6.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-hikem*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn. *Cevâbü İbni'l-Cezerî 'an hükmi mütâla'ati kütübî'bni'l-Arabî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 423.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1952.
- Kara, Mustafa. *İbn Teymiyye'ye göre İbn Arabî*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Kaya Emrah. "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (Ağustos 2016): 69-96.
- Kaya Emrah. "İbnü'l-Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016): 53-73.

- Knysh, Alexander D.. *Ibn 'Arabi in The later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York, 1999.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999, 1.
- Kubat, Mehmet. "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2019): 223-270.
- Makkârî, Ahmed bin Muhammed el-. *Nefhu't-tîb*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968, 2.
- Maraş, İbrahim. "İdil-Ural Bölgesinin Cedidci Dini Lideri Zeynullah Rasulî'nin Hayatı ve Görüşleri". *Dini Araştırmalar* 1/1 (Haziran 1998): 76-92.
- Maraş; İbrahim. *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*. İstanbul: Ötüken Yayınları; 2002.
- Namlı, Ali. "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Özalp, Ömer Hakan. *Rızâeddîn bin Fahreddîn: Kazanla İstanbul Arasında Bir Âlim*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Öztürk, Özkan. *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Rızâeddîn bin Fahreddîn. "İbn Abbas İbn Arabî", *İslâm Mecmuası*, 46 (20 Ağustos 1332): 927-928.
- Rızâeddîn bin Fahreddîn. *Dinî ve İctimaî Meseleler*. haz. Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Özgü Yayınları, 2007.
- Rızâeddîn bin Fahreddîn. *İbn Arabî: Meşhûr İrler Mecmû'asından Dördüncü Cüz*. Orenburg: Vakit Matbaası, 1912.
- Rızâeddîn bin Fahreddîn. *Rahmet-i İlahiyye Meselesi*. Orenburg: Vakit Gazetesi Matbaası, 1910.

- Sinobî, Nebî b. Turhan b. Durmuş es-. *Hayâtü'l-Kulûb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymâniye, 703.
- Şa'rânî, Abdülvehhab. *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1998.
- Şa'rânî, Abdülvehhab. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetu's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- Taymas, Abdullah Battal. *Kazanlı Türk Meşhurlarından III: Âlimcan Barudî*. İstanbul: Sıralar Matbaası, 1958.
- Taymas, Abdullah Battal. *Kazanlı Türk Meşhurlarından Rızâeddin Fahreddinoğlu: Kişiliği, Fikir, Hayat ve Eserleri ve İki İlave*. İstanbul: y.y. ts. 1958.
- Teftazânî, Sa'deddin et-. *Şerhu'l-makâsîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2010, I.
- Tuntârî, Necib. *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*. Kazan: Tipo-Lipografiya İmperatorskogo Universiteta, 1900.
- Türkoğlu, İsmail. *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin: (1858–1936)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.
- Yıldırım, Birol. "Nebî b. Turhan es-Sinobî (ö.936/1530)'nin Tasavvufî Düşünceye Yönelttiği Tenkitler". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 7/19 (Eylül 2019): 91-110.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 701-730

'Bilimsel İlerlemeler Tanrı'yı Yok mu Ediyor?' Sorusu ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi

The Question of 'Do Scientific Advances Destroy God?' and its Evaluation from the Kalâmîc Perspective

Murat AKIN

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University
Faculty of Theology, Department of Kalam and History of Sects
Zonguldak, Türkiye
murat.akin@beun.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1276-9215

DOI: 10.47424/tasavvur.767760

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atf / Citation: Akın, Murat. "Bilimsel İlerlemeler Tanrı'yı Yok mu Ediyor?' Sorusu ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 701-730.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Rönesans ve ardından Aydınlanma dönemiyle beraber gerçekleşen bilimsel ilerlemeler fazlaca dikkat çekmeyi başarmıştır. Bunun sonucunda modern bilim, bilginin en güvenilir kaynağı olarak kabul edilerek onun her meseleyi çözebileceği bir zemine oturtulmuştur. Öyle ki bilimin, Tanrı'nın var olup olmadığına dair de bilgi üretebileceği dillendirilmiştir. Bu aşamada ideolojik yaklaşımların ve din adına sergilenen bazı temelsiz akıl dışı argümanların katkısıyla da bilim artık kutsal bir müesseseye dönüştürülmüştür. Kutsala dönüştürülen bilim, bir diğer kutsal olan dinle artık ortak bir zeminde buluşamayacak hale dönüşmüş ve yanlış bir dikotomiye alet edilmiştir. Dolayısıyla artık ilerleyen bilimin, yavaş yavaş "Tanrı'yı yok etmeye" başlayan bir unsur olduğu iddia edilmiştir. Artık bu hale dönüşen bilim anlayışı ateistlerin de en büyük destek noktaları olmuştur. Kutsala dönüşen bu bilim anlayışı her ne kadar temelde Hıristiyanlık inancına karşıt olarak ortaya çıkmış olsa da yer yer tüm inançlara yansıtılmaya çalışılmıştır.

Oysaki bilimden, "Tanrı'nın yok olacağına" dair veri sunmasını beklemek aslında bilimin sınırlarından bihaber olmayı gerekli kılmaktadır. Bilimin ilerlemesiyle inancın yok olacağı söylemi, İslam dini açısından kabul edilebilir bir argüman olarak görülmemektedir. Çünkü İslam, akli dinamik olarak tasvir etmekte ve tabiatı Tanrı'nın varlığının delili olarak sunmaktadır. Diğer taraftan bilimin ilerlemesiyle Tanrı'ya yer kalmayacağını iddia edenlerin unutmaması gereken önemli husus, dinin/imanın bir bilgi eksikliği olmadığı aksine bilginin insanı tasdiğe yönelttiği gerçeğidir. Ayrıca Müslümanların bilimde geri kalmalarının sebebini onların inançlarına bağlayanların, bunu siyasi, sosyal ve ekonomik bazı sebeplerde araması gerekmektedir. Bu çalışma, din ile bilimin alanlarının farklılığına işaret edecek olmanın yanı sıra ikisinin de birbirine ihtiyaç ve uzlaşma gereği duyduğunu "bilimsel ilerlemeler Tanrı'yı yok mu ediyor?" sorusunun reddi üzerinden incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Din, Bilim, Tanrı, Bilgi, İman.

Abstract

Scientific advances that took place with the Renaissance and the Enlightenment behind it, has managed to attract a lot of attention. So with this result, modern science is accepted as the most reliable source of the knowledge and is placed on a ground where it can solve any problem. It is also said that science resolve the issue about whether God exists or not. At this stage, with the contribution of ideological approaches and some groundless illogical

arguments exhibited in the name of religion, science has now been turned into a sacred institution. Science, which is transformed into a sacred, has become unable to meet another sacred religion on a common ground and a wrong dichotomy has been used. Thereby the advancing science has slowly started to "destroy God". This understanding of science became also the biggest support for the atheists. Although this understanding of science, which has turned into a sacred, and has emerged basically against the Christian faith, it has been tried to reflect locally on all beliefs.

Whereas, waiting for the science to provide data that "God will be annihilated with the advancement of science" actually it makes it necessary to be unaware of the limits of the science. The discourse that faith will disappear with the advancement of science, it does not seem an acceptable argument in terms of Islam. Because Islam dynamically appeals to the reason and presents nature as evidence of God's existence. On the other hand, it is an important point to remember for those who claim that there will be no room for God with the advancement of science that the fact of religion/faith is not a lack of knowledge, on the contrary it is that knowledge leads people to confirm. And also those who consider Muslims to be falling short of scientific outlook because of their faith need to look for political, social and economic reasons. This study, in addition to pointing out the difference between the fields of religion and science, aim to show that both need and need to be extended to each other through the rejection of the question "do scientific advances destroy God?".

Key Words: Kalam, Religion, Science, God, Knowledge, Faith.

Giriş

Bilim ile din arasındaki ilişki eskiden beri tartışılan bir konu olmuştur. Özellikle de Rönesans ve aydınlanma döneminden sonra tartışmalar çoğalmış ve bu konuda birçok görüş beyan edilmiştir. Bu görüşler genelde aklın ve bilimin önünü açarken, dini etkisiz hale getirmeye yönelik olmuştur. Bilimin bir ön kabul olarak Tanrı'ya ihtiyaç duymayacağı kabul edilmiştir. Bununla beraber birçok bilim insanı Tanrı'ya inanmasına rağmen yeryüzünde Tanrı ve diğer manevi unsurları yok sayan entelektüel normları kabul ederek fizik âlemi ve metafiziği birbirinden ayrı değerlendirmiştir.¹ Charles Taylor, bu değişimi şöyle ifade etmektedir: "Neden Batı toplumumuzda, örneğin 1500'lerde Tan-

¹ Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, trc. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 238; Mahsum Aytepe, "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/3 (2017): 125.

rı'ya inanmamak hemen hemen olanaksızken, 2000'lerde çoğumuz bunu yalnızca kolay değil, aynı zamanda kaçınılmaz buluyoruz?"² Bu dönemde dinin alanının sınırlandırılması, mekanik bir dünya tasarımıyla geçmekteydi. Nihayetinde bu fikir deistik tanrı anlayışının da katkısıyla gerçekleşiyor ve din, önceki dönemlerde bulunduğu "tahttan indiriliyordu." Zira deistik söylemde her ne kadar Tanrı'nın varlığı inkâr edilmese de "evrenin Tanrı'ya ihtiyaç duyulmadan izah edilebileceği iddiası" ateistik imalar içermekteydi.³ Böylelikle hem deizm hem de ateizm bu dönemde bilime yükledikleri anlamlar itibariyle birbirlerini beslemekteydiler.

Daha sonraki süreçte bilimsel manada büyük mesafeler elde edildi. Evrenin ilk dönemlerine ait incelemeler yapılarak onu tüm ayrıntılarıyla inceleyen bilim dalı "evrenbilim" (kozmozoloji) doğmuş oldu. Hatta bu dönemlerde içeriğinde "artık bilim evreni tek başına izah edebilir; felsefe öldü, teoloji lüzumsuz!" iddialarının bulunduğu kitaplar yazıldı.⁴ Yine son dönemlerde (her ne kadar medyatik bir isimlendirme olsa da) dünyanın başlangıç noktası olarak iddia edilen "Tanrı parçacığı"nın bulunmasıyla; "4 Temmuz 2012 tarihi itibariyle, Tanrı tamamen gereksiz olmuştur." cümlesinin paylaşıldığını alanda çalışma yapanlardan öğrenmekteyiz.⁵ Aksine "Tanrı parçacığının" ortaya atılması fikri, Tanrı'ya olan ihtiyacın itirafı olmakla birlikte Tanrı'yı sadece evrenin dışında değil, aynı zamanda evrenin içinde de aramanın gerekliliğine işaret olarak değerlendirmek mümkündür. Yine tabiat olayları sebep ve sonuçları itibariyle açıklanabildiğinden "Tanrı'ya ihtiyaç kalmamıştır" iddiası dillendirildi.⁶ Aynı şekilde benzer ifadeler "Doğanın Diyalektiği" isimli kitapta "Bilimin ilerlemesi karşısında kaleler birbiri ardından teslim olur, sonunda doğanın tüm sonsuz alanı fethedilir ve onda yaratıcı için artık bir tek yer kalmaz" şeklinde geçmekteydi.⁷

"Modern bilimin ilerlemesiyle Tanrı/Din yavaş yavaş etkisini yitirecektir ve nihayetinde yok olacaktır" söyleminin Türkiye özelinde de bazı eserlere ve

² Charles Taylor, *Seküler Çağ*, trc. Dost Körpe (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014), 31.

³ Mehmet Bulğen, "Fizik Tanrı'yı Gereksiz mi Kıldı? The Grand Design (Büyük Tasarım) Kitabı Üzerinden Bir Değerlendirme", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011): 149.

⁴ Bulğen, "Fizik Tanrı'yı Gereksiz mi Kıldı?", 147.

⁵ Bk. Caner Taslaman, *Tanrı Parçacığı Felsefi ve Teolojik Değerlendirmeler* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 27-29.

⁶ Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, trc. Kalisto Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2007), 122.

⁷ Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği* (Ankara: Sol Yayınları, 1977), 186; Ayrıca bk. Karl Marx - Friedrich Engels, *Din Üzerine*, trc. Kaya Güvenç (Ankara: Sol Yayınları, 1976), 189.

yazılara yansıdığını görmek mümkündür. “Dinsel inançların bir aldatma ve kaçıştan meydana geldiği, inançların ilkel insanların doğayı kavrayamayan duygularından ortaya çıktığı”⁸ “akıl ve bilimin aydınlık, din ve imanın ise karanlık olduğu”⁹ “bilimin din kapısından sığmadığı ancak dinin bilim kapısından sığıldığı”¹⁰ gibi söylemler bunlardan bazılarıdır. Tüm bu ifadelerin ortak yönü dinin, bilimin zıttı olarak sunulması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Kısaca birtakım gelişim ve ilerlemelerle, metafizikle her türlü bağın koptuğu, dinin bireysel ve toplumsal alanda hareketinin giderek sınırlandırıldığı hatta “Tanrı’nın öldüğü” fikrinin ileri sürülebildiği bir aşamaya gelinmişti.¹¹ Böylelikle Tanrı inancıyla bilim arasında bir çelişkinin olduğu fikri daha da ileri götürülerek, aralarında aşılamayacak engellerin bulunduğu iddia edilmekteydi. Bir açıdan din, bilim adına yapılan her çalışmaya karşı konumda gösterilirken, diğer açıdan da bilim bir kutsala dönüştürülmekteydi. Nihayetinde bilimin, din haline dönüştürülerek farklı kaynaktan geldiğini belirtip ayrı bir kategoriye konulması, bilim ile din arasındaki uzlaşma zemininin ortadan kalkmasının en önemli amili oluyordu.¹²

Tarihi süreçteki bu algılama şekli günümüzde de yer yer devam etmektedir. Mesela “insanlar tarafından yaratılan din” argümanını kullanan Şengör, yıldırım gören ilkel insanın bunu bir gücün öfkesine bağladığını ve onu sakinleştirmek için de ona dua ettiğini ve böylece bir dinin uydurulduğunu düşünmektedir.¹³ Bu iddialar “boşlukların Tanrı’sı” ifadesini akla getirmektedir. “Boşlukların Tanrı’sı”¹⁴ ifadesine yüklenen anlam doğrultusunda; insanlar bilimsel olarak izah edemediklerini “Tanrı’ya havale ederek bunu ancak O, bilir” derlerdi. Fakat zamanla bilimin bazı hususları açıklaması ve keşfi neticesinde, önceki aşamada “Tanrı ile doldurulan” alanlar artık bilim ile doldurulmaya başlandı. Ateistler de buradan hareketle şöyle dediler: “Bilim bir gün her şeyi açıklayacak ve daha sonra herhangi bir boşluk kalmayacaktır. Artık

⁸ Hüseyin Portakal, *Din ve İnsan Sorunu* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997), 21, 157.

⁹ Turan Dursun, *Tabu Can Çekişiyor: Din Bu I* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993), 9.

¹⁰ Hürriyet Gazetesi, “İslam Nerede Yanılıyor?”, Erişim: 3 Şubat 2019, <http://www.hurriyet.com.tr/islam-nerede-yaniliyor-141244>

¹¹ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 28.

¹² Veysel Şahin, *Bilim Dini* (İstanbul: Kutlu Yay., 2018), 41.

¹³ A. M. Celal Şengör, *Newton Neden Türk Değildi?* (İstanbul: Ka Kitap, 2015), 124.

¹⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Murat Akın, “Boşlukların Tanrı’sı İfadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi”, *Bilimname* 37/1 (2019), 661-684.

boşluklara Tanrı değil bilim hâkim olacaktır.”¹⁵ Bu düşünceler de “bilimsel ilerlemeler Tanrı'yı yok mu ediyor?” sorusunu gündeme getirmiştir.

Buraya kadar belirtmeye çalıştığımız bakış açısını, Auguste Comte'un (ö. 1857) “Bilim, doğa ve evrenin babasına (Tanrı) iş bıraktırdı ve onu inzivaya gönderdi. Geçici hizmetlerini takdir ederken görkemini son sınırına kadar ona kılavuzluk yaptı”¹⁶ sözünde ve milattan önce yaşamış Epikür'ün (ö. m. ö. 270) “Bilim, hurafelere tapanların Tanrı'ların kudretine atfettiği fenomenleri doğal yollarla izah edebilir”¹⁷ ifadesinde de görülmektedir. Burada her iki sözde ve yukarıda izah edilenlerde dinin akılcılıktan uzak olduğu fikrinin izlerini ve bilimin ilerlemesiyle Tanrı'ya ihtiyacın kalmayacağı argümanını görmek mümkündür. Bu bağlamda bilim ve din ilişkisinin mahiyeti hakkında farklı modeller ortaya konulmuştur. Batıda bu tür kategoriler sıklıkla ele alınmıştır. Örneğin Ian Barbour, bilim-din ilişkisini dört grupta ele almaktadır. Bunlar sırasıyla çatışma (conflict), ayrışma (independence), uzlaşma/diyalog ve bütünleşme (integration) şeklindedir.¹⁸ Benzer bir sınıflandırma da John F. Haught tarafından, çatışmacı (conflict), ayrışmacı (contrast), uzlaşmacı (contact) ve doğrulamacı (confirmation) şeklinde yapılmaktadır.¹⁹ Ayrıca çağdaş dönemde bilim ve din arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlama çabaları neticesinde iki alanı uzlaştırmaya çalışanlar da bulunmaktadır.²⁰ Tüm bu yaklaşımlar içerisinde herhangi bir bilimsel veya dinsel zorlamaya girmeksizin problemleri kendi dinamikleri içerisinde ele almanın veya uzlaştırmayı sağlamanın, bir yönüyle hem dine hem de bilime saygının bir gereği olduğunu söylemek mümkündür.

Şimdi, Rönesans ve arkasında da aydınlanma ile bilimin kendisini kendi dışındaki tüm alanları yargılayacak mutlak kriter olarak görmesinin akabinde gündeme gelen “bilimin ilerlemesiyle Tanrı yok mu oluyor? sorusunun muhtemel nedenlerini ve cevaplarını kelâmî açıdan değerlendirmeye çalışalım. Fakat burada çalışmanın odaklanacağı hususa işaret bağlamında şunu belirtmek gerekir ki; bu çalışma, “bilimsel verilerin Tanrı inancını desteklediğin-

¹⁵ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 122.

¹⁶ Hasan Yusufiyan, “Dinin Menşei”, *Misbah* 3/9 (2014): 16.

¹⁷ Yusufiyan, “Dinin Menşei”, 16.

¹⁸ Ian Barbour, *Science and Religion (Historical and Contemporary Issues), A Revised and Expanded Edition of Religion in Age of Science* (San Francisco: Harper Collins, 1997), 77.

¹⁹ John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conservation* (New Jersey: Paulist Press, 1995), 3-4.

²⁰ Şaban Ali Düzgün, “Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, *Kelam Araştırmaları* 4/1 (2006), 52.

den” ziyade “bilimsel verilerin Tanrı inancını iptal edeceği” argümanının eleştirisi üzerine yoğunlaşacaktır. Bununla beraber din ile bilim arasında bir uzlaşma ve bunlardan her birinin kendi dinamikleri üzerinde çalıştırılmalarının imkânı irdelenecektir.

1. Bilgi İmana Zıt Değildir

Bilginin imana zıt olduğu iddiası, materyalizmin gelişmesiyle beraber Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun bilinemeyeceğini iddia eden agnostisizmin yayılması neticesinde birçok insanın sığındığı fideizmde²¹ görülmektedir. Immanuel Kant'ın (ö. 1804) “inanca yol açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım” sözü buna örnek gösterilebilir.²² Burada asıl gayenin bilimsel gelişmeler karşısında dini (Hıristiyanlığı)²³ korumak olup, aklın ve dinin birbirleriyle uzlaşamayacağı, iman etmenin akıl yürütmeye ilgisinin olmadığını savunmaktı. Ancak fideizmdeki bu durumdan istifade eden ateizm,²⁴ insanların bazı hususları bilememelerini onların dindarlıkları üzerinde müessir bir etken olarak görmektedir.

Ateist düşüncede çoğu defa din, insanların cehaletinden ortaya çıkmış bir illüzyon olarak sunulmaktadır. Din ile cehalet arasında bir ilişkinin olduğu izleniminin verilmek istenildiği giriş kısmında da değindiğimiz “boşlukların Tanrı'sı” ifadesine yaklaşımlarda rahatlıkla gözlemlenmektedir. Zira onlara göre bilimsel her yeni adım, “Tanrı'yı yok etmeye” başlamaktadır.²⁵

²¹ Fideizm, ahlaki ve dinî açıdan doğruları bilmede ve tespit etmede aklın gücünün ve yeterliliğinin zayıf olduğunu ve bu doğrulara ulaşmayı sadece vahyin bildirdiklerine iman etmekle sınırlandıran 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir teolojik hareket için kullanılmıştır. Bk. Osman Murat Deniz, *Aklın İman İlişkisi Açısından Fideizm* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 17.

²² Mehmet Bulgen, “Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine”, *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (Üsküdar 20-21 Mayıs 2017)*, ed. İlyas Çelebi - Mehmet Bulgen (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 114.

²³ Burada özellikle ifade ettiğimiz hususlar Hıristiyanlık inancı karşıtı ifadeler olduğundan dinden kastedilenin bu olduğu belirtilmek istendi. Ayrıca Hıristiyanlığın bilimle yaşadığı sorun İslam'da yaşanmamıştır. Bk. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969), 179.

²⁴ Ateizm, bazen “Tanrı'nın olmadığına iman etmek” bazen de “Tanrı'nın varlığına inancın yokluğu anlamında” kullanılmaktadır. Burada ifade edilmek istenen Tanrı'nın varlığından ziyade insanda O'nun varlığına ilişkin inancın kabul edilmemesidir.

²⁵ Bk. Akın, “Boşlukların Tanrı'sı” İfadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi”, 661-684.

Ancak meseleye İslam özelinde bakılacak olursa, Kur'ân'da ortaya konulan dinamik akıl tasavvuru ve bunun akabinde verilen düşünce özgürlüğü, din ile bilimin birbirine zıt olmadığını aksine birbirine gereklilik duyan iki farklı alan olduğunu göstermektedir. Kur'an'da akıl kavramının fiil şeklinde geçmesinden hareketle aklın, dinamik ve potansiyel bir güç olarak uygulama alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kur'ân'da, akletmenin, yani, fonksiyonel olarak akli kullanmanın gerekliliği üzerinde durulmuştur.²⁶ En azından genel manada Kur'ân'a bakıldığında doğrudan veya dolaylı olarak yaklaşık yedi yüz elli âyet insanları tabiat ve tabiattaki sünnetullah üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. Tabiata Allah'ın kelâmı için de kullanılan "âyet" isminin verilmesi onun da okunması/anlaşılması ve Yaratıcıya ulaştırılan bir işaret olarak değerlendirilmesine meylettirmektedir. Çünkü hem Kur'ân'daki âyetler hem de doğadaki âyetler insanoğlunun Yaratıcıya ulaşmasını işaret etmektedir. Dolayısıyla bir bilim insanı Kur'ân'daki ilme yapılan vurgulara ilgisiz kalamayacağı gibi, bir din adamı da insanlığın faydasına mebni ve nihayetinde Allah'ın varlığına ulaştıracak ilmî hiçbir faaliyete ilgisiz kalmamalıdır. Zira bunlar birbirine zıt durumlar değil, birbirini tamamlayan faaliyetler olmaktadır.

Diğer taraftan vakaya bakıldığında nice bilim insanı var ki bunlar aynı zamanda bir dine mensupturlar. Onların bilime yakın olmaları, dinden uzak olmalarını gerektirmemiştir. Önemli tıp ve farmakoloji otoritesi Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî'den (ö. 453/1061) genetik uzmanı Francis Collins'e gelinceye kadar birçok bilim insanının hayatında din anlamını yitirmemiş ve merkezi konumda yer almıştır. Yine kalıtım biliminin babası olarak anılan Avusturyalı bilim insanı Gregor Johann Mendel (ö. 1884), Mendel kanunlarının mucidi ve aynı zamanda bir rahip. Aynı şekilde Louvain Üniversitesi'nde gökbilim okuyup ve daha sonra aynı üniversiteye gökbilim profesörü olarak atanan Georges Lemaitre'nin (ö. 1966) bir bilim insanı olmasının yanı sıra, bir rahip/din adamı olduğu unutulmamalıdır.²⁷ Yine çağdaş bilim insanlarından, DNA onarımının pek çok parçasının tanımlanmasında büyük rolü olan biyokimyager ve moleküler biyolog Aziz Sançar'ın aynı zamanda inanan birisi olduğu bilinmelidir. Bunun gibi daha birçok bilim insanı bulunmaktadır. Dolayısıyla ateistler; dini, insanların cehaletinin bir sonucu olarak gösterirken, bilimsel ilerlemelere katkı sağlayan inanan/dindar düşünürleri ise görmezden gelmektedirler.

²⁶ Bk. Yûnus, 10/100; el-Mülk, 67/10.

²⁷ Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir?* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018), 12, 152.

Genelde din ile bilimi birbirini dışlayan karşıtlar olarak gösterenler yanlış bir dikotomi kurmaktadırlar. “Bilimin ilerlemesiyle Tanrı’nın yok olacağını” iddia edenlerin unutmaması gereken önemli bir husus, imanın bilgi eksikliği olmadığı aksine bilginin insanı tasdiğe ve imana yönelttiği gerçeğidir. Bundan olmalıdır ki Mehmet Akif, İslamiyetin bilime ve gelişmeye tahammülünün olmadığını söyleyenlerin İslam’ı bir nebze dahi anlamadıklarını söylemektedir.²⁸ Burada şu ayrıntıyı da dikkat etmekte fayda vardır: tasdik ve marifet her ikisi de kalbin işi olmasına rağmen; tasdik kalbin ihtiyar ve kesbi neticesinde oluşurken, marifet kesb ve ihtiyar olmadan gerçekleşir. Dolayısıyla elbette bilgi sahibi olmak, iman edildiği anlamına gelmemektedir. Bunların imana dönüşmesi için iradi bir tercihin ve tasdikın olması gerekmektedir. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), imanın tanımında “kalbin tasdiki” ifadesini kullanmakla, iman ile bilginin birbirinden farklı olduğunu, imanın, elde edilen bilgiler içerisinden tasdik edilenlerin adeta süzgeçten geçerek kalpte oluştuğunu belirtmiş olmaktadır. Diğer taraftan Mâtürîdî, salt bilginin her ne kadar imanı oluşturmadığını söylese de bilgisizliğin de insanı inkara meylettirdiğini belirterek bilginin imanı desteklediğini ancak her bilginin de iman olmadığını belirtmiş olmaktadır.²⁹

Kelam ilminin en temel kavramlarından biri olan iman incelenirken, nazar ve istidlâlin önemi hep vurgulanmıştır. Mâtürîdî, Firavun’un imanının kabul olup olmadığı konusunda bazı hususlara işaret ettikten sonra Allah’a iman etmenin görünen âlemden gayb âlemine delil getirmekle, yani nazar ve istidlâlle yapılması gerektiğini fakat Firavun’un boğulması esnasında bunu yapamadığına işaret etmesi, bilgiye yapılan vurgu açısından önemlidir.³⁰ Zira Firavun, tefekkür ve onun neticesinde bilgi vasıtalarıyla istidlâlde bulunmaya fırsat bulamamıştır. İmam Cüveynî (ö. 478/1085) ise tasdiki, kalpteki bilgiye dayanan bir söz olmakla beraber bilgi ve kelâm-ı nefsiden oluşan bir bütün olarak izah etmektedir.³¹ Dolayısıyla bilgi yalnız başına imanı gerçekleştirmediği gibi bilgi olmadan imanın olması da bazı sıkıntılara yol açabilmektedir. Bundan dolayı kelimciler, marifetullahı ulaşımda akıl yürütmenin ve istid-

²⁸ M. Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1955), 184.

²⁹ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru sader, 2010), 478.

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, thk. Hatice Boyunkalın - Bekir Toplaoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2006), 7/105.

³¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 321.

lâlde bulunmanın gerekliliği üzerinde durmuşlardır.³² Allah'ın varlığının akıl ve bilgi ile ispatı diyebileceğimiz bu alan akâid ve kelâm kitaplarımızın ilk konularını oluşturan isbât-ı vâcib ve mükellefe ilk vacip olan şey başlıklarıyla sunulmuştur.

İnsanoğlu aslî özelliğini bilgi vasıtasıyla elde edip onunla olgunluğa erişecek, onunla gücünü artıracak, onunla düşünecek, onunla çevresini denetim altına alacak ve nihayetinde bilgilendiği ölçüde davranışlarını düzenleyecektir.³³ Bununla da bilginin amelin ilkesi, amelin de bilginin gayesi olduğunu idrak edecektir.³⁴ Kelâm âlimleri bu hususların gerçekleşmesi için olmalıdır ki bilginin mahiyeti, imkânı, kaynağı ve imanla olan ilişkisi üzerinde sıklıkla durmuşlardır. Böylelikle beşeri bilginin imkanından hareketle asıl maksat olan Allah'ı bilmeye ulaşılacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla neye inanılacağı bilinmeden imanın gerçekleşmesinin zorluğuna işaret edilerek, iman ile bilgi arasındaki sağlam ilişkiye vurgu yapılmaktadır.

Kelâm alimleri, varlığı ve bilgiyi inkar eden anlayışlarla tarihi süreçte karşılaşmış ve bu fikirlerinden dolayı onları eleştirmişlerdir. Bundan dolayı varlık ve bilgi sistematik kelâmın ve bazı akâid metinlerin ilk konularından olmuştur.³⁵ Müttekellimûn, varlığını kabul ettikleri evreni ve içindekileri anlamlandırarak metafiziksel bilgiye ulaşılabilirliğini ve böylelikle dini hakikatleri açıklayabilmek için varlığa dayalı bilgi kuramı geliştirilebileceğini söylemişlerdir. Çünkü akıl yetisine sahip insanoğlu kendisini ve içinde bulunduğu evreni düşünerek Allah'ın varlığı hakkında akıl yürütebilmektedir. Neticede kelâmda bilgi ve varlık konuları incelenerek kozmik âlem merkeze alınıp ulûhiyet anlayışı temellendirilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber Kur'ân'ın, Allah'ın tüm yönleriyle idrak edilemeyeceğini³⁶ bildirirken, evrenin ise bilinebilirliğine ve ona hükümranlığın kurulabileceğine işaret etmesi dikkat çekmektedir.³⁷ Ayrıca Allah'ın dışındaki tüm yaratılmışlar için "âlem" kavramının kullanılması da mahlukatın Allah'ın varlığına işaret etmesinden kaynaklı olabilir. Nihayetinde İslam inanç esaslarını temellendirmeyi amaç edinen

³² Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 29.

³³ Adnan Bülent Baloğlu, "Din mi Bilim mi: İnkâlin Çözülüşü", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003): 33.

³⁴ Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 60.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: 2003-2004), 1: 23; Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid li Ömer en-Nesefî* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 1.

³⁶ Bk. el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153.

³⁷ Bk. el-Bakara 2/30; Fâtr 35/39.

kelâm ilminin, bilgiye bu denli önem vermesi ve kullanması bilginin imana zıt değil onu destekleyen bir husus olduğunu göstermektedir.

Burada din-bilim ilişkisi bağlamında kelam ilminde bir bilginin değerlendirilmesinde sübûtu ve delâleti yönüne yapılan vurguyu hatırlamak konumuz açısından faydalı olacaktır. Zira bir haberin veya bilginin delâlet yönünden doğru olması onun sübût yönünden kat'î olduğuna işaret olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü lafzın manasına delaletinin kati olması sadece açık ve anlaşılır olmasıyla ilgilidir. Sübûtu ise aklen veya naklen sabit olarak kaynağına nispetinin kesin olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bir malumatın anlaşılır olması o malumatın kaynağına nispetinin kesin olmasını zorunlu kılmamalıdır. Bilim ve din arasında çatışmanın olduğunu söyleyenlerin çoğunlukla düştükleri yanlışlıklardan birisi de bir konuda bir bilginin var olmasının onun sübûtunun da garanti altına alınmış olduğunu düşünmek olduğu görülmektedir.³⁸ Mesela “Biyolojik olan her şeyi doğa vermiş, bilim de kanıtlamıştır. Biyoloji değişmezdir, bu nedenle üzerinde tartışılmaz”³⁹ ifadeleri, dediğimiz noktaya işaret etmektedir. Halbuki bu gün bilim olarak söylenen birçok konu aslında ilgili alanda uzmanların kendi görüşleri olabilmektedir. Bazen de önce verilen bilginin aksine yeni bir bilgi paylaşımı olabilmektedir. Diğer taraftan bilginin kaynağı eğer Yaratıcı ise o bilgi her ne kadar bilimsel verilere göre imkansız gibi görünse de o bilgi kabul edilmelidir. Mesela bütün organları fonksiyonlarını yitirerek ölen bir kişinin, bilimsel veriler açısından gözler önünde yeniden canlanması mümkün bir durum değildir. Çünkü böyle bir durum ne gözlemlenmiş ne de bilimsel verilerle açıklanabilmiştir. Ancak bu konuda sübûtu kat'î nass bulunduğu⁴⁰ mümin kişi bu durumu kabul etmelidir.

Allah’a inanan kişi tabiatta bir nizam ve intizamın olduğunu kabul etmelidir. Adetullah gereği yeryüzünde bir düzen var ve insanlar da buna göre hayatlarını devam ettiriyorlar. Ancak inanan kişi aynı şekilde tabiattaki nizamın mutlak olmadığını da kabul eder. Zira peygamberler vasıtasıyla gerçekleşen mucizeler, Allah’ın dilediğinde o düzeni inkıtâya uğratabileceğinin en büyük örnekleridir. Dolayısıyla evrende adetullah gereği bir nizam var, ancak dilediğinde buna müdahale edebilecek bir Yaratıcı da var. Burada şunu da

³⁸ Melikşah Sezen, *Eşref-i Mahlûkâtı Anlamak* (İstanbul: Kayıhan Yay., 2019), 24.

³⁹ Richard C. Lewontin - Steven Rose - Leon J. Kamin, *Genlerimizden İbaret Değiliz 'Biyoloji, İdeoloji ve İnsan Doğası'*, çev. Kollektif (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 25.

⁴⁰ Bk. Kâf 50/15; Yâsîn 36/77, 79; el-İsrâ 17/49-51; er-Rûm 30/27; el-Mü'min 40/57; el-Ahkaf 46/33.

belirtmek gerekir ki kelâm tabiatçılığı ile ateist ve deist tabiatçılığın farklarından birisi de kelâmcıların, Allah'ın hem yaratma hem de yönetme fiillerini kabul etmeleridir. Bundan dolayı da kelâmcıların savunduğu anlayışı "teis tabiatçılık" olarak adlandıran araştırmacılar bulunmaktadır.⁴¹ Mesela adetullah gereği ateş insanı yakar. Ancak adetullahda, zorunluluk diğer bir ifadeyle mutlaklık yok, mukayyedlik var. Dolayısıyla mucizenin varlığı tabiat kanunlarının mutlaklığı gereği değil, mukayyed olmasının bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Allah dilediğinde ateş insanı yakmaz. Zira ateşin Hz. İbrahim'i yakmadığını da Kur'ân bize haber vermektedir.⁴² Belki de tabiat kanunlarına aykırı ve anlaşılabilir gibi duran kısımlar, insanoğlunun acizliğini hissetmesi ve mutlak kudret sahibi Yaratıcı'ya yönelmesi için de olabilir.

Bir diğer açıdan düşünüldüğünde bazı bilim insanları, yeni icatlar yaptıklarında "Tanrı'yı yok saymaktan" ziyade O'nun varlığının gerekliliğine daha çok inanıyorlardı. Mesela Galileo (ö. 1642) ve Newton (ö. 1727), Tanrı'ya inanmayı bilim için bir engel veya bilimi Tanrı'ya inanmak için bir engel olarak görmüyorlardı.⁴³ Tam aksine bu bilim insanları, Tanrı inancını, bilimsel gelişmeyi teşvik eden bir husus olarak kabul ediyorlardı. Newton, yer çekimini keşfettiğinde "şimdi gezegenlerin nasıl hareket ettiklerini anlıyorum bu sebeple artık Tanrı yok olmalıdır" demedi. Belirli kanun ve kurallarla evreni yaratan Yaratıcıya inancı daha da güçlendi.⁴⁴

Dünyanın başlangıç noktası olduğu iddia edilen parçacığın bulunmasıyla Tanrı'ya ihtiyacın kalmadığı fikrini dillendirenlerin bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Düşünüldüğünde aslında böyle bir parçacığın bulunması, meseleyi fizikten metafiziğe kaydırmış olmalı ve Tanrı'nın varlığına işaretlere yönlendirmelidir. İşte tam da bundan sonra devreye felsefe ve teoloji girmelidir. Dolayısıyla yeni buluşlar Tanrı'yı gereksiz kılmaktan ziyade daha da anlamlı kılmaktadır. Ayrıca birçok bilimsel gelişmenin olduğu dönemde yaşayan ve bunlardan bazılarının da mucidi olan bilim insanları Tanrı inancını reddetmiyorlardı. Ancak yaşadıkları dönemde anlatılan hususların ve yaşan-

⁴¹ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 234.

⁴² Bk. el-Enbiya 21/69.

⁴³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 274.

⁴⁴ John Lennox, *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, trc. Reşit Şahin-S. Levin Atalay (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013), 12.

lan Hıristiyanlığın Katolik ve Anglikan kilisesi tarafından uydurulduğunu savunuyorlardı.⁴⁵

Bilimin, doğal dünyanın ne kadar derinden ve düzenli olduğunu göstermedeki başarısı, bu düzenin daha da enfüsî/derin bir nedeninin olduğuna inanmak için güçlü gerekçeler sunar.⁴⁶ 21. yüzyıl bilim insanlarından Francis S. Collins de bilimin ilerlemesinin Tanrı'yı yok etmeyeceğini aksine aklen mümkün kılabileceğini belirtmektedir.⁴⁷ Tüm bunlar bilimin ve bilginin dine/imana zıt olmadığını aksine imana sevk eden bir unsur olduğunu göstermektedir.

Şimdi "bilimin ilerlemesiyle Tanrı inancı yok mu oluyor?" sorusunu tekrar düşündüğümüzde, kanatimizce tam da Tanrı'nın varlığına inancın olması gerektiği aşama bu aşama olmaktadır. Zira bu aşamadan sonraki boyut Tanrı'nın varlığıyla daha çok ilgisi bulunmaktadır. Bilimin bir şeyler keşfetmesiyle Tanrı'ya inancın yok olacağı düşüncesi, materyalist anlayışın evrim teorisi üzerinden hareketle yaşam kökeninin açıklandığı ve böylelikle Tanrı'nın ötekileştirildiği algısına⁴⁸ benzemektedir. Halbuki bilimsel veriler Tanrı düşüncesini ötekilemek yerine, âlemin irade ve kudret sahibi bir Yaratıcı tarafından idare edildiğini desteklemektedir.⁴⁹

İnsanların, Yaratıcıya karşı hayret ve hayranlıkları evrende bir şeyleri anlamadıkları zaman değil, anladıkları zaman daha çok olmuştur. Bu da bilimle hemhal olmamakla değil, aksine onunla meşguliyet neticesinde elde edilen verilerin Tanrı'nın varlığına delil olarak kullanıldığını göstermektedir. Zira yapılan ilmi çalışmalarla doğada müthiş bir tasarımın kabul edilmesi Tanrı'yı yok saymayı gerektirmemektedir. Aksine bir eser ne kadar mükemmelse onu yapanın da o kadar kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu fikrini vermektedir. Dolayısıyla "bilgi arttıkça Tanrı'nın yok olacağını" söylemek kabul edilebilir bir argüman olarak görülmemektedir. Aynı şekilde bilgiye ulaşmayı, akli kullanmayı, yeryüzünde dolaşmayı ve yaratılışın nasıl olduğunu anlamayı, niha-

⁴⁵ Enis Doko, *Dâhi ve Dindar: İsaac Newton (Din ve Bilim İlişkisinde Konuşma Sırası Newton'da)* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 11-12.

⁴⁶ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, trc. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 61.

⁴⁷ Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili*, trc. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 192, 204.

⁴⁸ Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Güncel Tartışmaların Temel Ekseni", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017): 110.

⁴⁹ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkani ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 172.

yetinde bu yolla bilgi oluşturmaya ve bu verileri kullanmayı emreden bir dinin, bilime karşı olması da gerçeğe aykırı bir durum olarak görülmektedir.

Nihayetinde evren sadece Allah'ın varlığının alemleri değil aynı zamanda ilim, kudret, irade ve hikmetine işaret eden ayetlerle doludur. Dolayısıyla alemleri araştıran bilim insanı hem eserindeki sanattan yola çıkarak yaratıcının varlığına hem de yaratıcının kemal sıfatlarına ulaşacaktır. Din, Allah'ın ilim, kudret, irade ve kelâm gibi sıfatlarının sonucu mükellef varlıklara sunulan rehberlik iken; bilim ise Allah'ın ilim, kudret, irade ve yaratma gibi sıfatlarının sonucu mükellef varlıklara sunulan bir sonsuz nimetlerin okunmasıdır. İslâm'a göre din ve bilimin çelişmesi bu bağlamda muhaldir. Zira dinin kaynağı olan ilahi kitapları indiren nasıl Allah'sa, bilimin kaynağı olan evreni yaratan da ilim ve hikmet sahibi Allah'tır.

2. Bilim İle Dinin İlgili Alanları ve Hedefleri Farklı Olabilir

Din ile bilim toplumsal hayatta yaşama farklı açıdan bakan iki müessesedir. Bilim "nasıl" sorusu üzerine yoğunlaşarak olaylar ve olgular arasındaki ilişkileri nedensellik yasalarıyla açıklamaya çalışır. Bunu yaparken gözlem ve deney metodunu kullanır. Din ise yalnız "nasıl" sorusunu değil aynı zamanda "niçin" sorusunu da sorar, cevaplar arar ve tabiatı bir Varlık'la ilişkilendirerek argüman üretir. Din bunu yaparken, bilimin deney yöntemini kullanmaz. Fakat dinin deneyi kullanmaması, bir Tanrı'ya inanmanın bilime aykırı olduğu anlamına gelmemelidir. Zira din ve bilim birbirini öteleyen olmaktan ziyade birbirinin mütemmimi olarak iş görebilmelidirler.

Bilim ile dinin ilgilendiği alanların farklılığını Aristo'nun nedenler konusundaki ayrımında da görmek mümkündür. Aristo, nedenleri maddî, sūrî, fâil ve gâî olmak üzere dört kategoriye ayırır.⁵⁰ Bunlardan maddî neden, bir cismi meydana getirirken kullanılan malzeme olarak ifade edilebilir. Mesela tahta imal edilecek olan masanın maddî nedenidir. Tahtadan bir masa yapılması için tahta zorunludur. Sūrî neden ise tahtanın masa olacak şekilde düzenlenmesidir. Çünkü tahtaların bir ev şeklinde dizilmesine kimse masa demiyecektir. Fâil neden ise masayı inşa eden ustadır. Son olarak belirtilen gâî (ereksel) neden ise bu masanın üzerinde çalışmak veya yemek yeme gibi bir amaç için yapılmış olmasıdır. Bilim bu dört nedenden ilk ikisi olan maddî ve sūrî nedenlerle ilgilenirken; din ise fâil ve gâî nedenlerle ilgilenmektedir. Bilim burada açıklama yaparak tekil olguları tümel ilkeler haline getirerek olguları ne-

⁵⁰ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 214- 215.

den sonuç dizgesine yerleştirir. Din ise bunları anlamlandırır ve meydana gelmiş olan tüm nesnelere birbiriyle irtibatlandırarak bir yaratıcıya ulaştırır. Nihayetinde bilim yağmurun nasıl oluştuğunu açıklar ancak onun bir rahmet olduğu konusunda din beyanatta bulunur. Dolayısıyla bilim ile din aynı hususa farklı boyutlarla yaklaşabilir ve bir bütün içerisinde farklı yönlere işaret edebilirler.

Ancak bazen bilim “kutsal bir rehber” kabul edilip her problemi çözen tek ve süper bir güç olarak benimsenmektedir.⁵¹ Halbuki bilimin her konuda rehber olduğuna inanan kişinin, ahlak konusunda bilimin sessiz kaldığını görünce bilime karşı duyduğu güven azalabilecektir. “İkinci dünya savaşında altı milyon suçsuz insanın fırınlandığı cehennemlerin bilimin ürünü” olduğunu söyleyenler,⁵² aynı zamanda bilimin dışında bir rehber aranmasının gaflet olduğunu söyleyerek bir paradoks içinde olduklarını ifşa etmiş olmaktadır. Burada şu örnek dikkat çekicidir. Avusturyalı yazar Stefan Zweig’in 20. yüzyılın başında hemen hemen her gün icatlar ve keşifler yapılırken insanlığın birinci dünya savaşına girmedi kendisini alıkoyamamasının düşündürücü olduğunu söylemektedir.⁵³ Yine 2020 yılının ilk aylarında dünyayı saran korona virüsünün, insanoğlunun kendi eliyle yaptıklarının bir neticesi olduğunu söyleyenlerin iddialarını düşünmek, “insanın kendi sonunu hazırladığını” adeta doğrulamaktadır. Dolayısıyla bilimi tüm problemlerin reçetesi olarak görenler, bilimin ahlaki ve siyasi problemleri nasıl çözeceği, hayatımızı neye adamamız, nasıl yaşamamız gerektiği ve benzeri konularda çözümlerinin olmadığını da görmelidirler. Tabi bu durum bilimin eksikliği diye anlaşılmamalıdır. Zira bunlar bilimi aşan veya onun ilgi alanına girmeyen konular olarak değerlendirilmelidir.

1966 yılında dünyanın güneş etrafında döndüğünü reddeden Abdülazîz bin Bâz, bu fikri savunanların Allah ve resulüne karşı geldiklerini söylüyordu. Hatta Suud Kralı’nın bunlara müdahale etmesini istemişti.⁵⁴ Yine Türkiye’de kanaat önderi olarak tanınan bir şahıs tıbbi ilerlemelere inandığını ve bunun gerekliliğini söylerken CERN’de⁵⁵ yapılan deneyleri lüzumsuz gördüğünü

⁵¹ Şengör, *Newton Neden Türk Değildi?*, 122.

⁵² Şengör, *Newton Neden Türk Değildi?*, 123.

⁵³ Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 21.

⁵⁴ Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 188.

⁵⁵ Avrupa Nükleer Araştırma Merkez veya Fransızca adı olan Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire’in kısaltmasıyla CERN, İsviçre ve Fransa sınırında yer alan dünyanın en büyük parçacık fiziği laboratuvarıdır. 1954 yılında 12 ülkenin katılımıyla kurulmuş olan

ifade ediyordu.⁵⁶ Bu durum, tıpkı orta çağda "Jüpiter gezegeninin de uyduları var mı? Cisimler kütleleriyle orantılı bir hızla mı düşerler?" sorularına gözlem yoluyla değil Aristoteles'e ya da kutsal kitaba dayanan bilgilerle cevap verilmesine benzemektedir.⁵⁷ Aslında bakıldığında bu iki söylem sahipleri dini yönden tanınmakta olup din ile bilimin aynı meseleyi incelediklerini düşünerek herhangi bir deney de yapmadan alanlarının dışında hükümde bulunmaktadır. Burada kutsal metinlerin, doğa bilimleri ders kitabı gibi algılandığı görülmektedir. Hâlbuki kutsal kitaplar dünyanın şeklinden ziyade anlamı üzerinde yoğunlaşarak, insanın anlamı ve insanın Tanrı ile ilişkileri gibi daha önemli konularla ilgilenmektedirler. Neticede din ile bilim aynı şeye farklı açılardan bakabildikleri için farklı sonuçların çıkması gayet normal olarak değerlendirilmelidir.

Dinin argümanlarıyla bilimi yok saymak veya bilimsel yöntemlerle dini hakikatlerin yokluğuna hükmetmek orta çağ düşüncesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Tanrı'nın olmadığına deney neticesinde ulaşıp sonra da yokluğuna hükmedenlerin varlığı da bilinmektedir. Hâlbuki J. Arthur Thomson (ö. 1933), "Bilim, yöntemlerini mistik ya da manevi konulara uygulayamaz" derken, din ile bilimin ilgilendiği alanların farklılıklarına işaret etmekteydi. Yine aynı şekilde Polonyalı antropolog Bronislaw Malinowski (ö. 1942) de "Dinsel esinimler, bir ilke gereğince bilim alanının dışında kalan yaşıntılardır." demektedir.⁵⁸

Din ile bilimin ilgi alanlarının farklılığına şöyle bir örnek verilebilir: Mesela bir balığı balık yapan maddelerin neler olduğunu bilim tespit edebilir. Ancak bilim, bu maddelerin tamamını toplayıp bir kaba koysa onlar kendiliğinden balığa dönüşmemektedirler. Özellikle cansız maddelere canlılık kazandırılması mümkün görülmemektedir. İşte burada bilim, balığın nelerden oluştuğunu tespit edebilirken, ona canlılığın nasıl verildiği ise Tanrı'nın ilmi içerisinde değerlendirilmektedir. Kur'ân'da Hz. İbrahim'i yakması gereken ateşin yakmaması⁵⁹ veya Hz. İsa tarafından ölülerin diriltilmesi olayı⁶⁰ geç-

CERN'in günümüzde 21 tam üyesi ve 2 tam üyelik adayına ilaveten, 1 de ortak (asosiy) üyesi (Türkiye) vardır.
(https://tr.wikipedia.org/wiki/Avrupa_N%C3%BCKleer_Ara%C5%9Ft%C4%B1rma_Merkezi, Erişim Tarihi: 12.02.2019)

⁵⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=Tyo4FD8P--> Erişim Tarihi: 12.02.2019.

⁵⁷ Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, trc. Akşit Göktürk (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 16.

⁵⁸ Russell, *Din ile Bilim*, 106

⁵⁹ el-Enbiyâ 21/69; el-Ankebût 29/24.

⁶⁰ el-Mâide 5/110.

mektedir. Ancak bunlar bilimsel olarak açıklanamıyor. Burada bilim açıklamadığı için inkara gitmek yerine bunların bilimin ilgi alanı olmadığını ve burada doğüstü bir müdahalenin olduğunu, bunun da Tanrı tarafından yapıldığını söylemek akla aykırı olmamalıdır. Zira bilimsel olmayan, mantıklı da değildir denilmemelidir. Bir şeyin bilimsel olmaması onun mantığa aykırı bir şey olduğu anlamına gelmemelidir. Ayrıca tüm bunlar, doğada işleyen ve yasalarla açıklanamayan bir boyutun/sürecin olmasını da mümkün göstermektedir. İşte bu boyutun bilimin değil de dinin ilgi alanında olabileceği imkan dahilindedir. Bununla beraber bilimin tespit edebildiği veya tabiat olaylarının nasıl gerçekleştiğinin izahı gibi konular, Tanrı'nın bilgisinin dışında olduğu anlamına gelmemelidir. Mesela yağmurun nasıl oluştuğunu bilim izah edebilir. Ancak bu izah, yağmuru yaratanın Allah olmadığı anlamına gelmez. Çünkü yağmurun nasıl oluştuğunun izahını yapmak ayrı, onun varlık sahasına çıkması ise ayrı bir husustur. Varlık sahasına çıkan her şeyin yaratıcısı da Allah'tır.⁶¹ Dolayısıyla bilimsel bilginin mucizeleri inkardan ziyade onlara inanmayı kolaylaştıracağını söylemek mümkündür. Zira mucizelerin de içerisinde bulunduğumuz sebepler dairesini açıklamaları mümkündür. Aynı şekilde tüm bunlar evrene ve içindekilerine ilahi müdahalenin imkanına da işaret etmektedir.⁶²

Nihayetinde bilimin "iyi" veya "kötü" olarak tanımlayamayacağı tartışmalı yerlerde felsefe ve teolojiye ihtiyaç duyduğu kabul edilmelidir. Canon Streeter, "bilim yetersizdir" dediği alanlar buralardır ki arkadaşlık, sanat veya yaşamımızdaki başka değerler bilim dışında olan hususlardır. Bertrand Russell (ö. 1970), bunu şöyle ifade etmektedir; "bilimin değerler konusunda söyleyeceği hiçbir şey yoktur, "sevmek nefret etmekten daha iyidir" ya da "iyilik zorbalıktan daha çok istenir" gibi önermeleri tanımlayamaz." Dolayısıyla bilimin olgu, dinin değer ürettiğini söylemek mümkündür.⁶³ Ünlü felsefeci Kant'ın, ahlakın anlamlı olabilmesi için Yaratıcının varlığının gereğini vurgulaması da yine aynı hususa işaret etmektedir.⁶⁴ Tabi, Kant'a göre Tanrı'nın varlığı ahlakın geçerli olması için gerekli değildir, ahlaki doğrular Tanrıdan bağımsız olarak da geçerlidir. Ancak Tanrının varlığı ahlaki ilkelere göre sürdürülen bir yaşamın boşa gitmemesi için gerekir. Burada her ne kadar din ile bilimin alanları itibariyle farklı olduğu kabul edilmiş olsa da, "birinin ilerle-

⁶¹ Bk. "Allah her şeyin yaratıcısıdır ve O her şeyin üzerinde vekildir." ez-Zümer 39/62.

⁶² Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 278, 303-306.

⁶³ Russell, *Din ile Bilim*, 106-107.

⁶⁴ Enis Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü? Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 10.

mesiyle diğerinin yok olacağı" şeklinde bir söylem bulunmamaktadır. Ayrıca "bilim mi, din mi" veya "ikisi arasında bir seçim yapmak zorunda mıyım" diye bir şey istemek de doğru görülmemektedir.⁶⁵ Çünkü karşıt olmayan alanlar, karşıt hale getirilerek aralarında bir tercihin istenilmesi aklî bir çıkarım olmamalıdır. Bu soruya "hayır" veya "her ikisini de tercih ediyorum" diye cevap verilebileceği de düşünülebilir.

Bu başlıkta "bilimle ilgilenen Kur'ân'a, teoloji ile ilgilenen de bilime ilgi duymamalı ve o alandan uzak durmalı" denilmek istenmiyor. Aksine iki alanın aynı meseleye ilgi duyabileceği ve o mesele hakkında veriler sunabileceği fakat bunların farklı boyutta gerçekleştiği söylenmektedir. Dolayısıyla bilimin bir alt konusu olan evrimin, dine yönelik kısmında fikir beyan eden teologdan biyoloji bilmesini istemek doğru olamayacağı gibi Kur'ân'ın canlılarla ilgili âyetlerini izah eden bilim insanından İslâmî ilimlerin tamamını bilmesini istemek de doğru olmamalıdır. Nasıl ki teolog ilgilendiği bir bilimsel konunun bilimin temel kabulü olduğunu söylemesi için bilim insanlarının görüşlerine ihtiyaç duyması gerekiyorsa aynı şekilde bilimsel verilerle elde edilen bir hususun İslâm'ın da savunduğu bir hakikat olduğunu söylemek için bilim insanının da teoloğun görüşüne ihtiyaç duyması gerekmektedir. Her iki taraf uzmanlık alanları itibarıyla meselelere yaklaşırsa, ilâhî buyruklarla bilimsel gerçeklerin çatışmayacağı ortaya çıkacaktır. Zira her ikisi de menşei itibarıyla birdir.

Sonuçta bilimsel çalışmaların tamamını Kur'ân'a dayandırmak ve oradan referans aramak ne kadar yanlış bir uygulama ise Kur'ân'ın hakikatlerini de bilimsel çalışmalarla kontrol altına almak da o kadar yanlış bir uygulamadır. Zira Kur'ân'ın indiriliş gayesi bilimsel bilgi sunmak değildir. Diğer taraftan bilim de isteklerimizi anlayabilmek için yollar gösterir fakat bunların hangisinin daha üstün olduğunu söyleyemez. Diğer bir ifadeyle insanı hayvanlardan ayıran özellikleri bilim söyleyebilir ancak insanı insan yapan veya insanı üst insan aşamasına çıkaranların neler olduğunu bilim değil teoloji söyler. Dolayısıyla bilim ile din aynı olaylara farklı boyutlarda yaklaşan ve birbirini çeşitli boyutlarla tamamlayan iki ayrı müessesedirler. Ancak her ikisi de aynı gerçekliği farklı lisan ve yöntemlerle aktarmaktadır. Her ikisinin yöntem ve dillerinin farklı olduğu anlaşılmalıncaya birbirleriyle çelişki içinde olduğu düşünülmektedir.

⁶⁵ Hasan Özalp, *Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 92.

3. İdeolojik Bakışın Etkisi

“Bilimin ilerlemesiyle Tanrı’nın yok olacağı” dolayısıyla bilim ile dinin çatıştığı ve uyuşamayacağı düşüncesinin temelinde din müessesesini dogmatik buna karşın bilimi de gelişmişliğin tek işareti olarak kabul etme şeklindeki ideolojik bakışın katkısı azımsanmayacak kadar çoktur. Bilim veya din adamları yaşadıkları toplumların öngördüğü modellerle meselelere yaklaşıyorlarsa o zaman ideolojik bakışın fikirlere yansıdığını söylememiz gerekmektedir. Osmanlı devletinin son dönemlerine baktığımızda bilim, Jön Türkler ve sonrasında bir kesim vasıtasıyla doğayı tanımamızı sağlayan bir araç olmanın ötesine geçmiş, sosyal hayatın tüm meselelerini çözebilecek konumda bir reçete olarak görülmeye başlanmıştı.⁶⁶ Zaman ilerledikçe bilim, kendi ideolojilerinin desteklenmesi için kullanılan bir araç olarak görülmüştür. Bu tür yaklaşımları Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens, Sam Harris gibi yeni dönem ateist yazarlarda da görmekteyiz. Mesela Dawkins, evrim teorisini kabul etmeyenleri eleştirmekle yetinmez aynı zamanda evrimi Tanrı’nın canlıları yaratmada kullandığı bir araç olarak gören okurlarına da tahammül etmez.⁶⁷ Bundan olmalıdır ki Dawkins’e göre, önce ateist iken sonra bir Tanrı’nın varlığını kabul eden Flew, “satılmış” ve “delirmiş” birisidir.⁶⁸ Yine Dennett’te göre evrim teorisini kabul etmeyenler cahil ve kötü insanlardır.⁶⁹

Çoğunlukla “yeni dönem ateistleri” diyebileceğimiz bu şahıslarda din, dogmatik olmak ve akıl karşıtlığıyla ilişkilendirilmektedir. Bunlar bilimin içeriğini kendi dünya görüşleriyle inşa etmektedirler. Bunlara göre bilim dinin zıddıdır. Hatta bilim dinin yetersizliği üzere çıkmış olup hayatın her alanında rehberlik yapabilecek bir konumdadır. Hâlbuki iki müessesenin farklı alanlarla ilgilenmesi birbirlerinin zıddı olduğu anlamına gelmemelidir. Bu iddialarda bilimin belli bir meselede söylediği bir hususu hayatın tamamına yansıtmak gibi bir söylem bulunmaktadır. Dinin dogmatik olduğunu belirten iddia sahipleri aslında bu söylemleriyle kendileri bir dogmaya yaslanmaktadır. Zira bugün bilim, geçmişte yine bilim tarafından söylenen bazı şeylerin öyle olmadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, bilimin bugün söylediklerinden bazılarının gelecekte yanılabilirliğine işaret etmektedir. Hatta bilimlerin ka-

⁶⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979) 202.

⁶⁷ Bk. Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, trc. Feryal Halatçı (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2004), 180.

⁶⁸ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 73, 85.

⁶⁹ Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 46.

yan kum üzerinde durdukları⁷⁰ ve yine günümüzde hiçbir bilginin eskiden kabul edildiği gibi kesinlik arz etmediği, aksine bu bilginin her zaman çürütülmeye ve reddedilmeye açık olduğu söylenmektedir.⁷¹ Bu bağlamda en kapsayıcı eleştirileri yapan Karl Popper, olguları açıklama iddiasında olan ve kendisini epistemik statüye sahip kabul eden ancak yanlışlanabilir olmaya kapalı "bilimsellik" iddiası taşıyan öğretileri "sahte bilim" olarak isimlendirmektedir.⁷²

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, çalışmamızda isimlerini zikrettiğimiz birçok kişi alanlarında yetkin bilim insanları olabilirler. Ancak bilimi belli ideolojik görüşleri doğrulamak veya kendi dünya görüşüyle uyumlu olmayan yerlerde devre dışı bırakmak, bilimi susması gereken yerde konuşurmak olur ki bu bilime fayda değil zarar verir. Hele hele dini hassasiyeti olan toplumlarda bilimin dinin karşısında konumlandırılması uzun vadede söz konusu dogmatik görüşlere sahip bilim insanlarının itibarını zedeleyecektir. Zira bu tür bilim insanlarının çabalarıyla bilim olması gereken sahada olmayıp aksine dinin karşısında bir yerde konumlanmış olmaktadır. Bilimin kendisi ise her zaman ilim ehlinin sahip çıkması gereken kevnî ayetlerin keşfedileceği bir alan olmaya devam edecektir. Bu bağlamda özellikle biyoloji bölümünde okuyan veya çalışan kişiler herhangi bir çalışmada Tanrı'ya atıfta bulunsa, bu eleştirilmekte ve ondan Tanrı yokmuş gibi davranması beklenmektedir. Bunu ülkemizde Hacettepe'den mezun ve şu an profesör bir biyolog itiraf sadedinde söylemektedir.⁷³ "Teknolojik dinin" hâkim olduğu böyle bir ortamda "bizim dinimiz bilime ve teknolojiye karşı değildir" şeklinde ifade edilen savunmacı reflekste bile zımnen bilimin kutsandığı bir hava bulunmaktadır. Burada dinin bütünüyle bilim sahasından tecrîd edilmesi gerektiğini ve böylelikle bilimin laik hale getirilmesi gerektiğini düşünenlerin de katkısını unutmamak gerekir.⁷⁴ Buradan hareketle şunu ifade etmeliyiz ki eğer biyoloji veya onun alt konularından biri olan evrim, materyalist düşüncenin bir ürünü olarak Tanrı'nın yokluğu fikri üzerine ideolojik bir şekilde inşa ediliyorsa,

⁷⁰ Karl R. Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, trc. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 43.

⁷¹ Bk. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, trc. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 44,171.

⁷² Ferit Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi –Bilim, Bilim Olmayan Sahte Bilim–", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2011), 10.

⁷³ <https://www.youtube.com/watch?v=UcHggruO57A> 24. Dakika, (Erişim Tarihi: 05.02.2019)

⁷⁴ Bu konuda yapılan bir araştırma için bk. Lydia Jaeger, *Tanrısız Bilim?*, trc. Burak Batı (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2011)

artık meseleye imani açıdan yaklaşımın zarureti ortaya çıkmış bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'yı yok sayan ve bu içeriği bilim olarak sunan yaklaşımın inkârî bir yaklaşım olduğunu söylemek gerekmektedir.

Burada belki ontolojik naturalizm ve metodolojik naturalizm arasındaki ayrıma dikkat çekmekte fayda var. Bunlardan ilki doğaüstü varlıkların olmadığını iddia ederken ikincisi felsefe ile bilim arasında kategorik bir ayrımın olmadığını öne sürer. İkincisinden hareketle bilimsel çalışmada Tanrının yokluğu da varsayılmaz, varlığı da. Evrendeki düzen ve işletim mekanizması anlaşılmaya çalışılır. Bu mekanizmanın kim veya ne tarafından işletildiği metafizik bir sorudur. Bilim bu soruyla ilgilenmez. Metafizik ve din bu soruyla ilgilenir. Dolayısıyla bazılarının göre, bilim insanı, Allah'ın yok olduğunu savunan metafizik natüralizmi benimsemek zorunda değildir. Ancak bilimsel faaliyette ateist de dindar da ortak bir dil kullanmalıdır ki bu dil evrendeki düzenin betimlemesiyle ilgilenir, o düzenin kaynağıyla değil. Bu açıdan bilimsel faaliyet olayları Allah'a bağlamaya da çalışmaz. Bu tavra metodolojik natüralizm diyenler var. Bilimsel faaliyet içindeki kişi bilim dışında metafizik bir yaklaşım olarak incelediği olayları Allah'a bağlayabilir ama bu bilim değil, metafizik olur. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği gibi bilim ve din aynı olaya iki farklı açıdan bakabilir.

Ateistler (özellikle son dönem ateistleri) dinin, bilimi baltalayan bir kurum olmasının yanı sıra topluma faydası olmayan ve uygarlaşmayı engelleyen bir müessese olduğunu dillendirirler. Ancak bunu iddia eden bilim insanları içerisinde ilim yaptıkları üniversitelerin veya toplumun sağlık problemlerini gideren hastahanelerin⁷⁵ din tarafından insanlığa kazandırıldığını görmezlikten gelmektedirler. Yeni ateistler dediğimiz bu tipolojiler, bilimi sadece dini yanlışlamakta kullanacak bir araç olarak görmeyip aynı zamanda alternatif bir dünya görüşü ve hayat tarzı olarak kabul etmektedirler. Adeta bilim "kutsal bir rehber" kabul edilip her problemi çözen bir süper güç olarak benimsenmektedir.⁷⁶

Meseleyi iki örnek üzerinden biraz daha genişletelim. Bunların birincisi Kur'ân'dan diğeri de 20. asırdan. Kur'ân'da Firavun'un eylemleriyle kendisini Tanrı yerine koymayı amaçladığını görmekteyiz. Şöyle ki "*Firavun: 'Ey ileri gelenler! Sizin benden başka bir tanrınız olduğunu bilmiyorum. Ey Haman! Benim için, toprak üzerine bir ateş yak, tuğla hazırlayıp bana bir kule yap; çıkar belki Mu-*

⁷⁵ Roy Porter, *Kan Revan İçinde: Tıbbın Kısa Tarihi*, trc. Görol Koca (İstanbul: Metis Bilim, 2016), 139 vd.

⁷⁶ Şengör, *Newton Neden Türk Değildi?*, 122.

sa'nın tanrısını görürüm. Doğrusu onu yalancılardan sanıyorum' dedi."⁷⁷ âyetinin tefsirinde Elmalî, Firavun'un "güya ilm-ü fen dairesinde bil'fiil teharriyat yaparak / yani ilim ve fen yoluyla oyun ve tuzak yapmak" istediğini söyler.⁷⁸ Dolayısıyla Firavun ateş veya başka âyette⁷⁹ kule hazırlattıktan sonra oralara çıkıp, neticede bakınız görünen bir şey yok. Eğer olsaydı görürdük diyecekti. Diğer örneğimiz ise atmosfere çıkıp dünyanın etrafını dönen ikinci kozmonot Sovyet Gherman Titov'dur. Bu şahsa 1962 yılında düzenlenen uzay sempozyumunda, uzaya çıkmasının dini inancında bir değişiklik yapıp yapmadığı sorulur. Titov, "hayır... uzaya gittim ve Tanrı'yı göremedim. Bu, Tanrı'nın var olmadığı anlamına gelir." der.⁸⁰

Her iki örnekte de Tanrı, bilim tarafından yanlışlanabilir bir öğreti olarak sunulmaktadır. Düşüncelerini gerçekleştirirken aklın hilesine başvurarak, Tanrı'nın varlığı için duyu organlarıyla algılanabilen sınırlı dünyayı esas almışlardır. Kendilerine adeta dünya dışında bir yerde daha Tanrı'yı arama fırsatı verilmemişçesine O'nun yokluğuna hükmetmişlerdir. Bu çabanın Tanrı'nın olmadığına dair bir delil getiremeyeceğine şu âyet gayet güzel işaret etmektedir: "Yoksa onların, üzerine çıkıp gizli sırları dinledikleri bir merdivenleri mi var? Öyleyse dinleyenleri, açık bir delil getirsinler."⁸¹ Bunlar kutsalı deneysel bir varsayım kabul edip, metafiziği/aşkınlığı reddetmişlerdir. Halbuki düşünüldüğünde Tanrı'nın bu dünyada görülememesi tam da O'nun kusursuz olduğu, fizik alemin dışında olduğunu göstermesi bakımından akla daha uygun olmaktadır. Bununla beraber Tanrı, zâtından ziyade eserleriyle bilinir. Diğer taraftan gözle görülmeyenin yokluğuna hükmedilemeyeceği gerçeği yaşadığımız çağda teknik alet kullanan herkesin çıkarımında bulunabileceği bir husus olmaktadır.

Nihayetinde tarih boyu birileri kulelere veya bilim adı altında inşa ettikleri ideoloji tepelerine çıkıp ok atmışlardır ve atmaya da devam etmektedirler. Ancak bunlar epistemolojik ve metafizik birer yanıldan ibaret olduğunu ifade edebiliriz. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), yukarıda Firavunla ilgili ele aldığımız âyetin izahını yaparken, her ne kadar konu hakkında farklı rivayetler olsa da şöyle bir hadise aktarır: "Firavun o kulenin tepesine çıktı. Semaya doğru bir ok attı. Allah onu fitneye düşürmek istemişti. Derken o ok kana

⁷⁷ el-Kasas 28/38.

⁷⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5: 3735.

⁷⁹ Bk. el-Mü'min, 40/36-37.

⁸⁰ Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 31-32.

⁸¹ Tûr 52/38.

bulanmış olarak döndü. Bunun üzerine Firavun, ‘Musa’nın ilahını öldürdüm’ dedi. Bu sözü söyledikten sonra Allah, o kuleyi yıkması için Cebrâil’i gönderdi.”⁸² Râzî, Firavun’un kule yapma iddiasının sözde kaldığını söylemekle beraber onun bu davranışıyla Yaratıcı hakkında şüphe uyandırmak istediğini bu da onun kötü niyet ve tuzağından kaynaklandığını söylemektedir. Burada şöyle bir sonuç da çıkarmak mümkündür: Fıtrat açısından varlığı kabul edilen Tanrı’nın yok kabul edilmesi (atılan okun kanlı olarak geri gelmesi), hayatı anlamsız ve çıkmazlıklara sürmez mi? Hayata mûsiki olan mâna kaybolmaz mı?⁸³ Atılan ok kanlı olarak dönmüş olur, ancak o ok insanı ruhundan vurmuş olmaz mı? Son tahlilde insan doğasının içine isyan girmez mi?

Bilimin kendisini tek kriter olarak değerlendirmesi, nihayetinde insanoğlunun da kendisini tek yetkili merci olarak görmesine sebep olacaktır. Bir istîğna haline bürünen insan artık tüm alıcılara kapalı bir hale bürünmüş olacaktır. Diğer taraftan meseleye ideolojik yaklaşıldığında yeri geldiğinde bilimsel veriler adeta sübût ve delâlet açısından kat’î, ancak kutsal metinlerin söyledikleri her iki yönden de zannî imiş gibi ortam oluşturulabilmektedir. Dolayısıyla din ve bilim kendi değerlerinden ayrılmadan, bilim ideolojiden din de hurafeden arındırılarak çalıştırılabilirler. Nihayetinde ön kabullerin bilim veya din yerine konulması, bilim ile din arasındaki uzlaşma zeminin ortadan kaldırmasına sebep olmaktadır.

4. Teologların Zamanın Ruhuna Uygun Dil ve Yöntem Kullanma Gereklilikleri

Bilimle meşgul olmadığı halde veya yalnızca meseleyi ilmî mecradan çıkartmak isteyen kişilerin bilim ile din arasındaki uzlaşma zeminin ortadan kaldırılmasında etkileri olduğu gibi din adına söz söyleyen bazı kişilerin de bu bağlamda etkisi ve katkısı bulunmaktadır. Bir yönüyle din ile bilim arasındaki çatışmadan ziyade bilim insanlarıyla dinin yorumcuları olan teologlar arasında bir çatışmadan bahsetmek ve bunun katkısını düşünmek de gerekmektedir.⁸⁴

Bilindiği üzere orta çağda kiliseyle temsil edilen dini hayat, bilim dâhil hemen hemen her alanın belirleyicisi konumundaydı. Ancak daha sonra

⁸² Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, trc. Lütfullah Cebeci vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 17/521.

⁸³ Abbas Pirimoğlu, “Tanrı’nın Ölümü: Anti-Hıristiyan Değil Post Hıristiyan Bir Olgu”, *Yetkin Düşünce* 2/5 (2019): 132.

⁸⁴ Özalp, *Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar*, 239.

meydana gelen bazı gelişmeler, radikal söylemler geliştirerek önceki dönemde her şeyin belirleyicisi olan dinin varlığının sorgulandığı bir ortam oluşturmaktaydı. Böylelikle orta çağdaki "kurumsal dine" karşı gelişen bir protesto hareketi diyebileceğimiz paradigmlar gelişti. Bu paradigmlar ilk başta bir dinsizlik hareketi olarak değil, kilisenin bilim ve bilim insanlarına yönelik uyguladığı tutuma karşı tepkisel bir hareket olarak gelişmekteydi. Tabii bu tepki, tevhid inancının prensiplerine karşı olmaktan ziyade engizisyon ortamlarında anlatılan akıl dışı dinsel fanatizme karşıydı. Bu durum bize şunu göstermektedir ki; insanlara dini anlatanların, onların tabiatına uygun izahlar ve pratikler ortaya koymaları gerekmektedir.

Kur'an ve Hz. Peygamberin hayatına bakıldığında hatta diğer peygamberlere de bakıldığında öncelikli hedefin insanlar arasında tevhid inancının yerleşmesini sağlamak olduğu görülecektir. Fakat bunu dayatma ve zorlama şeklinde değil ikna edici bir yöntemle yapmak tercih edilmiştir. Çünkü iman, özü itibarıyla zorlama kabul etmemektedir. Bunun için de kâinat ve insanın bilinen yönleri üzerinden hareket edilmiştir. Zira duyu organlarımızın ve aklımızın görüp kabul etmesi ve ikna olması daha kolay olmaktadır. Bunun içindir ki tevhid prensibi, âlemi Yaratıcıya mahsus sıfatlardan arındırarak araştırılabilir ve incelenebilir bir alan olarak kabul etmemizi gerektirmektedir. Bu da bize evreni araştırarak Tanrı'ya ulaşma çabasının tevhide uygun davranış olduğunu göstermektedir.

Evrenin araştırılmayacağı veya maddeye dair araştırmaların başarısız olacağı iddiaları din adına fayda getirmez. Çünkü evrenin mahiyetine dair bilgiye insanın ulaşamayacağını söylemek aslında ileride "hem bilimin hem de kozmolojinin tanrısallaşmasına" dair fikirlere sürükleyecektir. "Bir bilinmeyen diğer bilinmeyenle açıklanamaz" ifadesinden hareket edecek olursak bilinebilecek olan evrenden bilinmeyen Tanrı hakkında fikir sahibi olmak daha uygun olacaktır.⁸⁵ Böyle değerlendirildiğinde bilim, Tanrı'yı yok eden değil aksine O'nun varlığına dair istidlâlde bulunmamıza fayda sağlayacak bir konuma gelmiş olacaktır. Böylece yeri geldiğinde bilimin verileriyle de Tanrı'ya ulaşılabileceği ki artık din ile bilim arasındaki ilişki çatışma değil birbirini tamamlamaya dönüşmüş olacaktır.

Din hakkında genç nesillerde görülen şüphenin oluşumunu sağlayan sebeplerden birisi de onlara anlatılan inanç esaslarının sebep ve hikmetlerinin anlatılmaksızın direkt dini kuralların anlatılmasıdır. Bu durum kendini ger-

⁸⁵ Bulgen, "Fizik Tanrı'yı Gereksiz mi Kıldı?", 163.

çekleştirmeye ve bağımsızlaştırmaya çalışan gençte oldukça olumsuz etkiler bırakmaktadır.⁸⁶ Genç nesil özellikle çağdaş inanç problemleri ile karşılaştığında yetersiz kalabilmekte ve hayatının ileriki safhalarında içinden çıkılmaz durumlara girebilmektedir. Bu bağlamda kelamcılar/teologların günümüzün ruhuna uygun dil geliştirmeleri gerekmektedir. Zira “dilin bilgisel olmayan tarafı tek başına bir sistemi ayakta tutamaz.”⁸⁷ Buna en uygun görülen ise evrenden hareketle kullanılabilen “doğal teolojidir.”⁸⁸ Bununla Tanrı anlatılırken yalnız kutsal metinler üzerinden değil aynı zamanda kainat üzerinden okumalar yaparak anlatılmaktadır. Aslında bu durum ilk asırlardaki kelamcılar tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Mesela Kâdî Abdülcebbar, ulûhiyet bahislerini cevher, araz, atom, zaman ve mekan gibi dakik konulardan hareketle temellendirmektedir.⁸⁹ Bu yöntemi ondan önceki birçok kelamcıda da görmek mümkündür. Zira kelam ilmi her ne kadar ilk dönemde ortaya çıkan bazı siyasi ve itikadi meseleleri çözmek üzere ortaya çıkmış olsa da aslında tarihi sürecinde epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik derinlikleri haiz olan bir ilim misyonunu yüklenmiştir. Dolayısıyla bu alanda dinî ilimlerle meşgul olanlar bilimsel ilerlemeleri, İslâm inanç esaslarını temellendirmede kullanabilmelidirler. Çünkü inanç konularının anlatımında kullanılan dil, verilen örnekler ve metodoloji, gençlerin inanç dünyasını olumlu manada etkilemektedir. Bu şekilde kuşatıcı bir bilgi sunumu yapmak ise insanlığı hikmet boyutuyla tanıştırmak olacaktır. Nihayetinde hikmete dayandırılarak anlatılan din ise kendisine ait olmayanı da devre dışı bırakacaktır.

Din anlatımında, bilimin verileri kullanılıncaya kadar bilim ile din birbirlerini desteklemiş olacaklardır. Çünkü her ikisinin de farklılıklarına rağmen, tecrübe ve yorum etkileşimi, modeller/semboller, analogiler, bilme, düşünme, akli kullanma ve delil getirme gibi birçok konuda benzerlik gösterdikleri ortak alan bulunmaktadır.⁹⁰ İşte dini anlatanların bu ortak zeminden hareket etmeleri, hem bilimsel dil hem de kutsal metinle inanç esaslarını temellendirmeleri ve izah etmeleri, zamanın ruhuna uygun davranış olacaktır.

⁸⁶ Mehmet Malkoç, “Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 257.

⁸⁷ Düzgün, “Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, 57.

⁸⁸ Bulgen, “Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine”, 105

⁸⁹ Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-üsreti, 2009), 216-230.

⁹⁰ Düzgün, “Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, 59.

Hem dinde hem de bilimde kesinlik ifade eden argümanlar ve aynı zamanda ideolojilerin yansıtıldığı argümanlar bulunmaktadır. Bu durumda teolog, bilimin bu dünyada hurafelere karşı duruşundan istifade edebilmelidir. Aynı şekilde bilime teşvik ederek onun ilerlemesine katkı sağlayabilmelidir. Böylelikle din ve bilim, hakikatin farklı yönlerini temsil edebilirler. Son tahlilde bilim insanının yer yer dinin hakikatlerini, din insanlarının da yer yer bilimin verilerini kullanabilmeleri ve iletişim halinde olmaları bir gereklilik olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Çalışmamıza konu olan sorunun asıl kaynağının, modern bilimin yer yer kendisinden başka doğruyu belirleyen bir müessesenin varlığını kabul etmemesi ve kendisini doğrunun mutlak belirleyicisi olarak görmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış ise ilgili soru bağlamında temel sorun olan, hakikatin yalnız bilim erkine ait olmasını gerektirmektedir. Böyle olunca da insan ve bilim her şeyin ölçüsü olarak algılanmakta ve kuralları Tanrı değil insan ve bilim koymak istemektedir. Halbuki din, Allah'ın vahyettiği diğer bir hakikat olup ve mutlak manada kural koyucu ve hükmedici bir müessesedir.

Nihayetinde bugün "bilimin ilerlemesiyle Tanrı'nın yok olacağını veya olduğunu", dolayısıyla dinin bilimin karşısında yer aldığını ifade eden söylemlerde ideolojik bir savunma hali olduğunu düşünmekteyiz. Tabi burada metafizik boyutu olan dinle, din adına sergilenen bazı temelsiz akıl dışı argümanlar birbirine karıştırılmamalıdır. Dinin argümanlarıyla bilimi yok saymak ne kadar doğru bir tutum değilse aynı şekilde bilimsel yöntemlerle dini hakikatlerin yokluğuna hükmetmek de o kadar doğru olmayıp orta çağ düşüncesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise bazen bilimsel çalışmaların haksız yere zemmedilmesine bazen de nasların usûlden uzak te'villerle tahrif edilmesine sebep olabilmektedir.

"Bilimin ilerlemesiyle Tanrı'nın yok olacağını" iddia eden anlayışın inandırıcı olabilmesi için tarihin büyük bir kısmının yok sayılması gerekmektedir. Zira bilimin kurumsallaşmasını sağlayan yine din müessesesi olmuştur. Bunu da bazen Halife Me'mun gibi otoritelerle bazen de Mendel ve Lemaitre gibi hem bilim hem de dinle uğraşan şahıslarla yapmıştır. İslâm dini özelinde düşünüldüğünde bilime yapılan katkıların sayılması makalelerin sınırlarını aşıp kitaplara konu olabilecek bir yekûna sahip olabilmektedir.

Din ile bilim, biri ilerlerken diğeri yok olan sistemler değildir. İlgi alanları farklı olup biri kutsal kitaplar ve onların kendilerine verilen peygamberlerin hayatlarından hareketle bir yol belirlemeye çalışırken, diğeri de tabiat

kitabını okuyarak oradan elde ettiği verilerle bir yol belirlemeye çalışmaktadır. Bunların ikincisi olan bilimsel ilerlemelerle Allah inancı yok olmayacak aksine daha da yakinen hissedilecektir. Allah yarattığı insanoğluna tabiat kitabı üzerinden kıyamete kadar söz söylemeye devam edecektir. Böylelikle Allah hiçbir zaman yok olmayacaktır. Neticede bilimin ilerlemesiyle yok olan Tanrı değil onunla iletişimini koparan kişinin bizzat kendisi olacaktır.

Kaynakça

- Abdülcebâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-üsreti, 2009.
- Adivar, Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969.
- Akın, Murat. "Boşlukların Tanrı'sı İfadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi". *Bilimname* 37/1 (2019), 661-684.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- Aygün, Fatma. "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Güncel Tartışmaların Temel Ekseni". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017), 91-118.
- Aytepe, Mahşum. "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/3 (2017): 113-136.
- Bakar, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. trc. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Din mi Bilim mi: İkilemin Çözülüşü". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 21-52.
- Barbour, Ian. *Science and Religion (Historical and Contemporary Issues), A Revised and Expanded Edition of Religion in Age of Science*. San Francisco: Harper Collins, 1997.
- Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir?*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018.
- Bulğen, Mehmet. "Fizik Tanrı'yı Gereksiz mi Kıldı? The Grand Design (Büyük Tasarım) Kitabı Üzerinden Bir Değerlendirme". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011): 143-166.
- Bulğen, Mehmet. "Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine". *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (Üsküdar 20-21 Mayıs 2017)*. ed. İlyas Çelebi - Mehmet Bulğen. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Collins, Francis S. *Tanrı'nın Dili*. trc. Harutyun Parlak. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Kitâbü'l-irşâd*. trc. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

- Dawkins, Richard. *Kör Saatçi*. trc. Feryal Halatçı. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2004.
- Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. trc. Kalisto Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2007.
- Deniz, Osman Murat. *Akıl İman İlişkisi Açısından Fideizm*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2009.
- Doko, Enis. *Allah'sız Ahlak Mümkün mü? Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.
- Doko, Enis. *Dâhi ve Dindar: İsaac Newton (Din ve Bilim İlişkisinde Konuşma Sırası Newton'da)*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.
- Dursun, Turan. *Tabu Can Çekişiyor: Din Bu I*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993.
- Düzgün, Şaban Ali. "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar". *Kelam Araştırmaları* 4/1 (2006), 51-62.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Engels, Friedrich. *Doğanın Diyalektiği*. Ankara: Sol Yayınları, 1977.
- Ersoy, M. Akif. *Safahat*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1955.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. trc. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Haight, John F. *Science and Religion: From Conflict to Conservation*. New Jersey: Paulist Press, 1995.
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Avrupa_N%C3%BCkkeer_Ara%C5%9Ft%C4%B1rma_Merkezi, Erişim Tarihi: 12.02.2019
- <https://www.youtube.com/watch?v=Tyo4FD8P--> Erişim Tarihi: 12.02.2019.
- <https://www.youtube.com/watch?v=UcHgqruO57A> 24. Dakika, (Erişim Tarihi: 05.02.2019)
- <http://www.hurriyet.com.tr/islam-nerede-yaniliyor-141244> Hürriyet Gazetesi, "İslam Nerede Yanılıyor?", Erişim: 3 Şubat 2019.
- Jaeger, Lydia. *Tanrısız Bilim?*. trc. Burak Batı. İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2011.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynaklar Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Lennox, John. *Aramızda Kalsın Tanrı Var*. trc. Reşit Şahin-S. Levin Atalay. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.

- Lewontin, Richard C. –Rose, Steven –Kamin, Leon J. *Genlerimizden İbaret Değişim* 'Biyoloji, İdeoloji ve İnsan Doğası'. çev. Kollektif. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Malkoç, Mehmet. "Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 252-268.
- Marx, Karl. –Engels, Friedrich. *Din Üzerine*. trc. Kaya Güvenç. Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru sader, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Hatice Boynukalın – Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2006.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tabsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: 2003-2004.
- Nesefî, Ömer en-. *Metnü'l-Akâid li Ömer en-Nesefî*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Özalp, Hasan. *Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Pirimoğlu, Abbas. "Tanrı'nın Ölümü: Anti-Hıristiyan Değil Post Hıristiyan Bir Olgu". *Yetkin Düşünce* 2/5 (2019), 132.
- Popper, Karl R. *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*. trc. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Portakal, Hüseyin. *Din ve İnsan Sorunu*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997.
- Porter, Roy. *Kan Revan İçinde: Tıbbın Kısa Tarihi*. trc. Görol Koca. İstanbul: Metis Bilim, 2016.
- Râzî, Fahreddîn er-. *Tefsîr-i Kebîr*. trc. Lütfullah Cebeci vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Russell, Bertrand. *Din ile Bilim*. trc. Akşit Göktürk. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Sezen, Melikşah. *Eşref-i Mahlûkâtı Anlamak*. İstanbul: Kayıhan Yay., 2019.
- Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?*. trc. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Şahin, Veysel. *Bilim Dini*. İstanbul: Kutlu Yay., 2018.
- Şengör, A. M. Celal. *Newton Neden Türk Değildi?*. İstanbul: Ka Kitap, 2015.

- Taslaman, Caner. *Tanrı Parçacığı Felsefi ve Teolojik Değerlendirmeler*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. trc. Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014.
- Turhan, Kasım. *Amiri ve Felsefesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.
- Uslu, Ferit. "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi -Bilim, Bilim Olmayan Sahte Bilim-". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2011), 5-35.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Yusuflıyan, Hasan. "Dinin Menşei". *Misbah* 3/9 (2014), 7-38.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 731-764

Fıkıh Usûlündeki Nesh Teorisine Göre Kur'an'da Geçen Haber İfadelerinin Neshi

Abrogation of News Expressions Mentioned in the Qur'an According to the Abrogation Theory in
Fiqh Methodolgy

Recep ÇETİNTAŞ

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm
Hukuku Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye
Associated Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law, Zonguldak, Turkey
recepchetintas2006@yahoo.com.tr

ORCID ID: 0000-0003-0806-9996

DOI: 10.47424/tasavvur.782990

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Çetintaş, Recep. "Fıkıh Usûlündeki Nesh Teorisine Göre Kur'an'da Geçen Haber İfadelerinin Neshi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 731-764.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslâm'ın ilk dönemlerinden başlayarak âlimler neshin mahiyeti, delilleri ve Kur'an'da geçen emir ve nehiy ifadeleri yanında haber ifadelerinin neshin konusu olup olmayacağı meseleleri üzerinde yoğunlaşarak bir nesh teorisi meydana getirmişlerdir. Bu bağlamda şer'î hüküm içeren haber ifadelerinin emir ve nehiy manasında oldukları için metnin daha sonra gelen şer'î bir delille nesh edilmesi caiz görülmüştür. Haberin ifade ettiği şeye (medlûl) gelince; Allah'ın sıfatları ve kıyamet kopuşu gibi değişmesi mümkün olmayan şeylerden ise, yalana yol açacağı için, bunun nesh edilmesi caiz görülmemiştir. Bu iki konuda âlimler ittifak etmişlerdir. Geçmişte olanları ve gelecekte olacak hâdiseleri bildiren haberin ifade ettiği şeyin neshin konusu olup olmayacağı konusunda ise ihtilafa düşmüşlerdir. Keza vaad ve void bildiren haberler ile ebedilikle kayıtlanan haber ifadelerini neshin caiz olup olmayacağı da tartışma konusu olmuştur. Burada Kur'an'da geçen haber ifadelerinin hangisinin nesh edilmesinin mümkün, hangisinin mümkün olmadığı meselesinin ana hatlarıyla ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Fıkıh Usûlü, Nesh, Haber İfadeleri, Emir, Nehiy, Vaad, void.

Abstract

Starting from the first periods of Islam, scholars have formed a theory of abrogation by focusing on the nature of abrogation, its evidences, and in addition of the abrogation of the command and prohibition in the Qur'an whether news expressions will be the subject of abrogation. In this context, it was accepted permissible to abrogate the text of news expressions with a later Shari'ah evidence, since the news expressions containing provisions mean command and prohibitions. As for what the news expressions' reporting (madlûl); if they are the unchangeable things such as the union of God, attributes of Allah and doomsday break they were not considered permissible, since this would lead to a lie. Scholars allied on these two issues. They disagreed on whether or not what the news expressing what happened in the past and future events would be the subject of abrogation. Likewise, it has been a matter of dispute whether news expressions' reporting promises and threat and news expressions recorded with eternity will be permissible or not. Here, it is aimed

to outline the issue that which one of the news expressions in the Quran can be abrogated and which one of them cannot be abrogated.

Keywords: Fiqh Methodlogy, Abrogation, News Expressions, Command, Prohibition, Promise, threat.

Giriş

Arap dilinde söz, inşâ ve haber olmak üzere iki kısma ayrılır. Söz hâriçte (dış gerçeklikte) bir hüküm ifade etmiyorsa, yani onun için “doğrudur” ya da “yanlıştır” gibi bir hüküm verilemiyorsa, buna inşâ denir. Başka bir ifadeyle, söz söyleyen kimse hakkında “doğru söylüyor” ya da “yalan söylüyor” gibi bir hüküm verilemiyorsa buna inşâ denir. Emir, nehiy, nida, soru, temenni ve dua ifadeleri böyledir.¹ Mesela Kur’an’da geçen “Namazı dosdoğru kılın ve zekâtı verin” (el-Bakara 2/43), “Zinaya yaklaşmayın” (el-İsrâ 17/32) ifadeleri birer inşâdır.

Söylenen söz hariçte (dış gerçeklikte) bir hüküm ifade ediyorsa, yani onun için “doğrudur” ya da “yanlıştır” gibi bir hüküm verilebiliyorsa buna da haber denir. Bir başka ifadeyle söz söyleyen kimse hakkında, “doğru söylüyor” ya da “yalan söylüyor” gibi bir hüküm verilebiliyorsa buna haber denir.² Mesela, “Emzirmenin tamamlanmasını isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.” (el-Bakara 2/233) ve “Allah, kâfirler için mü’minler aleyhine aslâ bir yol vermeyecektir.” (en-Nisâ 4/141) ifadeleri emir ve nehiy manası taşıyan birer haberdir. “O halde sizden sabırlı yüz (kişi) bulunursa (onlardan) iki yüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin (kişi) olursa, Allah’ın izniyle (onlardan) iki bin (kişiye) galip gelir” (el-Enfâl 8/66) ifadesi gelecekte olacakları bildiren bir haber (vaad); “(Resûlüm!) Eğer onlar (inkârcılar) seni yalanlıyorsa, “(şunu bil ki) onlardan önce Nuh’un kavmi, Âd, Semûd, İbrâhim’in kavmi, Lût’un kavmi ve Medyen halkı da (peygamberlerini) yalanladılar” (el-Hac 22/42, 43, 44) ifadesi de geçmişte olanları bildiren bir haberdir. Başlıktaki “Kur’an’da Geçen Haber İfadelerinin Neshi” sözüyle Kur’an’da yer alan bu ve benzeri haber ifadeleri kastedilmektedir. Dolayısıyla klasik

¹ Ali Bulut, *Belâgat -Meânî- Beyân- Bedî* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 94.

² Bulut, *Belâgat*, 95.

usulcülerin terminolojisine uyularak çalışmanın genelinde kısaca “haber/haberler” ya da “Haber ifadeleri” terkibi kullanılacaktır.

Neshin mahiyetine gelince, bu konuda fukahânın çoğunluğu ve bazı Eş'ârî usulcüler ile kelâmcı usulcülerin benimsediği iki yaklaşım bulunmaktadır. Fukahânın çoğunluğu ile bazı Eş'ârî usulcüler neshin, hükmün müddetini beyandan ibaret olduğunu kabul ederler. Kelâmcı usulcülerin çoğunluğu ise önce gelen şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka şer'î bir delille kaldırılmasına nesh tabir ederler. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi fukahâ mesleğine mensup usulcüler fukahânın yaklaşımına açıklık getirerek neshin Allah açısından hükmün müddetini beyan olduğunu fakat kul açısından bakıldığında bundan maksadın önce gelen şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka bir delille kaldırılması olduğunu ifade ederler. Bu bakımdan neshin mahiyeti konusunda fukahâ ile kelâmcı usulcüler arasındaki ihtilafın lafzî bir ihtilaf olduğu söylenebilir. Zira her iki mesleğe mensup usulcüler de kul açısından neshin önce gelen hükmün sonra gelen başka şer'î bir delille kaldırılmasından ibaret olduğunda birleşmektedirler. Bu anlayışa sahip olan âlimler Kur'an'da geçen emir ve nehiy sigaları yanında şer'î hüküm içeren haber ifadelerinin sonra gelen başka bir nasla kaldırılabilceği görüşünü benimsemişlerdir. Haber ifadelerinin diğer çeşitlerinin neshi konusunda ise ihtilafa düşmüşlerdir. Bu çalışmada genel anlamda nesh meselesinden ziyade Kur'an-ı Kerim'de geçen haber ifadelerinin nesh edilmesiyle ilgili âlimlerin görüşleri ve gerekçeleri bir makalenin hacmi ölçüsünde ele alınmaya çalışılmıştır.

I. Haber ve Nesh Terimlerinin Kavramsal Analizi

1. Haber

Sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bilmek, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak, tanımak, tecrübe etmek, imtihan etmek, sınamak” manalarındaki “hubr/hibre” kökünden türeme bir isim olan haber, “bilgi, mesaj, havadis, yazıyla veya dille nakledilen veya söylenen şey; doğru veya yalana ihtimali olan söz” gibi anlamlara gelir.³ Bir usûl terimi olarak haber farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bazı usulcülere göre “doğrudur” ya da “yalandır” denilmesi

³ İbrahim Mustafa ve dğr., *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1417/1996), 2/889, 1: 214-215.

mümkün olan ya da tasdik ve tekzibe ihtimali bulunan sözü ifade eder.⁴ Ancak Allah ve Resûlünden sâdır olan haber için “yalandır” denilmesi ya da onun tekzib edilmesi mümkün olmadığından bu tanımlar isabetli değildir.⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1039) başta olmak üzere birçok usulcünün tercih ettiği tanıma göre haber; “Kendi başına, nefiy ve ispat yönünden bir şeyin başka bir şeye nispet edilmesini ifade eden sözdür.”⁶ Müteahhirînden bazılarının tercih ettiği tanıma göre haber; “Hakkında sükut edilmesi uygun olan hâricî bir isnatla birinin diğerine nispet edilmesine hükmedilen iki yarıdan oluşan sözdür.”⁷ Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) ifadelerinden bu tanıma tercih ettiği anlaşılıyor. İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) tercih ettiği tanıma göre haber; “Hakkında hâricî (kelâm-ı nefsi olmayan) bir isnadın varlığına hükmedilen sözdür.”⁸ Haberi “Geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren söz”⁹ şeklinde tanımlamak da mümkündür.

2. Nesh

2.1. Neshin Sözlük Anlamı

Nesh kelimesi sözlükte “kopyasını çıkarmak; bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, yer değiştirmek; bir şeyi ortadan kaldırmak, iptal etmek, sil-

⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), II: 75; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Bürhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveydah (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), I: 215; Ebü'l-Feth Alâüddîn el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü'd-Dâri't-Türâs, 1413/1992), I: 370; Muhammed b. Ali et- Tehânevî, *Mevsûâtü Keşşâf istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), I: 736.

⁵ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî), ts., II: 360.

⁶ Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, II: 75; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, I: 370.

⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II: 360.

⁸ Ebü'l-Kâsım Şemsüddin b. Abdurrahman el- İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Muzaffer Bekâ (es-Suûdiyye: Dâru'l-Medenî, 1406/1986), I: 623.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), XIV, 346.

mek, bozmak, yok etmek, gidermek"¹⁰ gibi birçok anlama gelir. Âlimler bu mânalardan sadece ikisinin, neshin terim anlamına esas teşkil edebileceğini söylemişlerdir. Bunlardan birincisi; ortadan kaldırmak, yok etmek, silmek ve gidermektir. Örneğin, "neseha's-şeybü eş-şebâbe/ihtiyarlık gençliği yok etti" ve "nesehati'r-rîhu âsâra'l-kadem/rüzgâr ayak izlerini sildi, yok etti" sözlerinde kelime birinci anlamda kullanılmıştır. İkincisi, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek ve yerini değiştirmektir. Arapların, "nesahati'n-nahlü el-asel/arı kovandaki balı başka bir yere nakletti" ifadesi ile ruh göçüne inananların "tenâseha'l-ervâh/ruhlar bir bedenden diğerine göç edip yer değiştirdi" ifadesinde kelime ikinci anlamda kullanılmıştır.¹¹

Nesh kelimesinin bu iki anlamda kullanıldığı konusunda âlimler ittifak ederken kelimenin her iki anlamda hakikat mi yoksa bunlardan birinde hakikat diğerinde mecaz olarak mı kullanıldığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerin cumhuruna göre nesh, ref' ve izâle (ortadan kaldırma ve yok etme) anlamında hakikat; nakil ve yer değiştirme anlamında ise mecaz olarak kullanılmıştır.¹² Şâfiî usulcülerden Kaffâl eş-Şâşî'ye (ö. 365/976) göre nakil ve yer değiştirme anlamında hakikat, ref' ve izâle anlamında mecaz olarak kullanılmıştır.¹³ Bâkılânî (ö. 403/1013) ile aralarında Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) de

¹⁰ Cemaleddin b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Dâru Sâdır, 1414/1994), III: 61; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), V: 424-425.

¹¹ Ebû Zeyd Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2007), 228; Basrî, *el-Mu'temed*, I: 364; Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, Abdülazîz el-Buhârî'nin, *Keşfü'l-esrâr* adlı eseri içindedir (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), III: 154-155; Seyfüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebû Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. İbrahim el-Acûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2005), III: 96; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 154-155; Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkhî'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1426/2006), II: 225-226.

¹² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 228; Basrî, *el-Mu'temed*, I: 364; Zühaylî, *el-Vecîz*, II: 225-226; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'id el-Bedrî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1992), 311.

¹³ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 96; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 311.

bulduğu taraftarları ise neshin ref' ile nakil arasında müşterek olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁴

2.2. Neshin Terim Anlamı

Hanefî usulcülerden Cessâs (ö. 370/981) neshi, “Bizim zan ve takdirimize göre devam etmesi mümkün olan hükmün müddetini beyan etmektir”¹⁵ şeklinde tanımlamıştır. Fukahânın çoğunluğu ile birçok Eş'arî usulcüye göre de nesh hükmün müddetini beyan etmektir.¹⁶ Bu bakış açısına göre, Allah'ın ilminde belli olan, fakat bizim açımızdan bilinmeyen süre, nesh ile açıklığa kavuşmuş ve önceki hükmün sürekli olarak konulmayıp geçici bir süre için konulduğu anlaşılmış olmaktadır. Cessâs'tan sonraki Hanefîler bu beyanın bizim açımızdan mı, yoksa Allah açısından mı olduğu konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'ye (ö. 483/1090 (?)) göre, Şâri' açısından bakıldığında nesh, sırf Allah katında mâlum olan mutlak hükmün müddetini beyandır. Bizim açımızdan ise Kelâmcı usulcülerin de belirttiği gibi bu hükmün başka bir hükümle değiştirilmesidir. Bu görüşü izah için onlar katl (öldürme) örneğini verirler. Şöyle ki, Allah açısından bakıldığında öldürme, sırf ecelin bittiğini beyan anlamına gelir. Zira öldürülen kişi kendisi için belirlenen eceli ile ölmüştür. Öldüren açısından bakıldığında ise kâtil bir kimsenin hayatına son verdiğinden bir

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1429/2008), I: 153; Âmidî, *el-İlhkâm*, III: 96; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 311.

¹⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el- Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Acil Câsim eş-Neşmî (Kuveyt: Dâru't-Türâsî'l-İslâmî, 1414/1994), II: 199.

¹⁶ Ebû İshâk el-İsferâyînî, Cüveynî, Beydâvî ve Karâfî gibi Eş'arî usulcüler neshi, mensûh olan hükmün müddetinin sona erdiğinin beyanı şeklinde tanımlamaktadırlar. Bk. Cüveynî, *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*, II: 247, 249; İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 328; Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), VI: 2073; Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdürrahîm el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 244; Ünal Yerlikaya, “Fıkıh Usûlünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012/2), 94.

ortadan kaldırma ve tebdîl söz konusudur. Bu yüzden de onun bu fiili kısası gerektirir.¹⁷

Kâdı Abdülcebbar (ö. 415/1025), Bakillânî, Şîrâzî (ö. 476/1083), Gazzâlî, İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181), Âmidî (ö. 631/1233) ve Sayrafi (ö. 678/1279) gibi mütekelliminden birçok usulcü neshi terim olarak "Önceki hitapla sabit olan hükmün kaldırılmasına delâlet eden hitap olup bu hitap olmasaydı (önceki hüküm) kalmaya devam edecekti."¹⁸ şeklinde tanımlamışlardır. Bunlar "hükmün kaldırılmasına delâlet eden" ifadesini, neshin emir, nehiy ve haberle sabit olan hükmün bütün nevilerini içine alması için; "Bu hitap olmasaydı (önceki hüküm) kalmaya devam edecekti" ifadesini de neshin hakikatinin ref' ve izâle olduğunu vurgulamak için zikrettiklerini söylemişlerdir.¹⁹ İbn Hâcib'in eliyle en mükemmel şekline kavuşan²⁰ "Şer'î hükmün sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasıdır"²¹ biçimindeki tanım usulcüler arasında daha ziyade meşhur olmuştur.²²

¹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 229; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, III: 156; Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984), II: 54; Ayrıca bk. Şükrü Selim Has, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2006/2): 548.

¹⁸ Ebü İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhyiddin Mastû (Dîmeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.), 119; Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, 329; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I: 153; Ebü'l-Vefâ Ali b. Muhammed b. Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), I: 212.

¹⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 312.

²⁰ Abdülalî Muhammed b. Nizamüddin el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, nşr. Abdullah Mahmud Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), II: 62.

²¹ Ebü Amr Cemâlüddin İbn Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sül (su'âl) ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezir Hammâd, (Beyrut: Dâru İbn Hazım, 1427/2006, 971; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II: 489; Ebü'l-Fazl Adudüddin el-Îcî, *Muhtasarü'l-muntehe'l-usûlî li İbni'l-Hâcib el-Mâlikî (Sa'düddin et-Taftazânî'nin Hâşiyesi içerisinde)*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), III: 205; Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1413/1993), III: 101; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 313.

²² Zühaylî, *el-Vecîz*, II: 226; Ahmet Ekşi, "Cessâs ve Serahsî'de Mütekellimîn Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklî Delilleri (Nesih-Bedâ Ayrımı)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33(2019): 43; Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 32(2006): 579.

Yapılan nesh tanımlarını “hükmün müddetini beyan” ve “sübutundan sonra hükmün kaldırılması” şeklinde ikiye indirgemek mümkündür. Fıkıh usûlü literatüründe birinci tanımlı benimseyen Hanefîlerin görüşü kısaca beyan, ikinci tanımlı benimseyen mütekellimîn usulcülerin görüşü de ref’ olarak isimlendirilmiştir.²³

II. Kur’an’da Geçen Haber İfadelerinde Nesh

Âlimler, Kur’an-ı Kerim’de geçen haber ifadelerini, neshi kabul edip etmemesi açısından kısımlara ayırarak ele aldıklarından burada da aynı yöntem uyulacaktır.

1. Haber İfadelerini Neshin Mahiyeti

Haberin nesh edilmesinden maksat onun tilâvetinin (metninin) ve ifade ettiği şeyin (medlûl) nesh edilmesidir. Dolayısıyla konu bu iki bağlamda ele alınacaktır.

1.1. Haber İfadelerinin Metnini (Tilâvet) Nesh

Gerek “Falan mü’mindir” sözü gibi değişmesi mümkün olan gerek “Allah vardır” sözü gibi değişmesi mümkün olmayan şeyleri bildiren haberin metnini neshin caiz olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf bilinmemektedir.²⁴ Cessâs’a göre Allah ve Resûlünden sâdır olan haber iki özelliği bir arada barındırır: Birinci özellik, haberin ifade ettiği şeye (medlûl), Şâri’in haber verdiği şekilde inanarak amel edilmesidir. Bunun nesh edilmesi ve değiştirilmesi caiz olmadığı gibi aksiyle amel edilmesi de caiz değildir. İkinci özellik, haberin ezberlenmesi ve tilâvetidir. Bu tilâvet, terk edilmesi istenerek nesh edilmesi caiz olan ve çağların geçmesiyle silinip unutulacak şeylerdendir. Bindiği üzere Hz. İbrahim ve peygamberlerden birçoğuna gönderilen sayfeler gibi Allah’ın önceki kitaplarının metni nesh edilmiş ve neticede hiç kimse on-

²³ Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2006/2): 547.

²⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II: 206-207; Basrî, *el-Mutemed*, I: 389; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II: 59; Âmidî, *el-İhkâm*, III: 130; İsnvî, *Nihâyetü’s-sûl şerhu Minhâci’l-vüsûl*, 242; Ebû Abdullah Bedreddin b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fikh* (Dâru’l-Kütübî, 1994), V: 244; Ebû’l-Münzir Mahmud b. Muhammed el-Minyâvî, *eş-Şerhu’l-kebîr li Muhtasari’l-usûl min ilmi’l-usûl* (Mısır, 2011), 340.

ları tilâvet edip ezberlemez olmuştur.²⁵ Dolayısıyla haberin nesh edilmesinden maksat haber verilen şey (haberın medlûlü) değil, haberın metnidir. Bu metnin nesh edilmesi caizdir.²⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu görüşü benimsemiştir.²⁷ Serahsî'ye göre de haberın neshinden maksat haberın tilâveti olup önceki ilâhî kitaplarda olduğu gibi izleri belirsiz olacak ve insanların kalplerinde muhafazası kalmayacak şekilde haberın tilâvetinin terk edilmesi emredilerek nesh edilmesi caizdir.²⁸

Üsmendî (ö. 552/1157 (?)) haberın neshini iki kısma ayırarak keyfiyetini şöyle açıklamıştır: Haberın neshinin birincisi, haberın tilâvetinin nesh edilmesi, diğeri de haberın kendisinin nesh edilmesidir. Haberın tilâvetinin nesh edilmesine Tevrat'taki haberlerin metninin nesh edilmesi örnek verilebilir. Haberın kendisinin nesh edilmesine gelince, bu da iki şekilde olur: Birincisi, Allah'ın bir şeyi haber kipiyle emredip sonra ondan nehyetmesi yahut bize onun çirkin (kabîh) olduğunu göstermesi şeklinde olur. İkincisi, bir şeyin haber kipiyle ispatını emredip sonra yine haber kipiyle onun nefyedilmesini emretmesi şeklinde olur. Birincisinin nesh edilmesi mümkündür. Bu, gerek ibadetlerde olduğu gibi kendisinde değişiklik yapılması caiz olan şeylerden olsun gerek zâtî sıfatları haber verme gibi kendisinde değişiklik yapmak caiz olmayan şeylerden olsun fark etmez. Bunun delili, bildirilen şey belli bir halde sabit kalmakla birlikte ondan haber vermeye mefsetet ilişmesinin mümkün oluşudur. Cünübün ve hayızlı kadının Kur'an okumaktan nehyedilmesi caiz olduğu gibi haber verilen bu hükmün nehyedilmesi de caizdir. İkincisine gelince; haberın ifade ettiği şey, kendisinde değişiklik yapmak mümkün olan şeylerden ise onun nesh edilmesi caizdir. Değişiklik yapmak caiz olmayan şeylerden ise onun nesh edilmesi caiz değildir. Mesela, Allah, bize, kendisinin "âlim ve kâdir" olduğunu haber vermemizi emrettikten sonra "âlim ve kâdir" olmadığını haber vermemizi emrecek olsa bu, aslâ caiz değildir. Çünkü bunun söylenmesi, sırf yalana yol açar. Diğeri haccın vacip olduğunu bildiren haber ifadesidir. Bunun nesh edilmesi caizdir. Çünkü haccı emrin nesh edilmesi mümkündür. Keza bunu haber veren ifadeyi de nesh etmek caizdir. Bu-

²⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II: 205.

²⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II: 206-207.

²⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I: 389.

²⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II: 59.

rada birleştirici unsur, haccın bir maslâhat olmaktan çıkıp mefsedete dönüşmesidir. İşte bu özellik haber ifadelerinde de mevcuttur. Bu bağlamda emir cümlesinin nesh edilmesinin “bedâ”ya²⁹ izin verdiği söylenebilir. Fakat dinde “bedâ”ya izin yoktur. Çünkü nehy, emrin, nehyin ihtiva etmediği şeyi ihtiva ettiğini gösterir. Haber de böyledir. Zira ikinci haber, birinci haberin diğer haberin ihtiva ettiğinden başka bir şeyi ihtiva ettiğini göstermektedir. Bunun caiz olmadığını söyleyenler; “Allah, Âd kavmini helak etmiştir” deyip ardından “onları helak edecektir” dediği zaman bunun bir çelişki olacağını söylemişlerdir. Bu doğrudur, çünkü Allah’ın Âd kavmini helak etmesi devamlı olmayan ve tekrarlanmayan, aksine bir defada olup biten şeylerdendir. Burada ispat ve nefy tek bir şeyi içermektedir. Dolayısıyla bu ifade tezat teşkil eder. Fakat bahsettiğimiz mesele böyle değildir. Çünkü bir şeyi haber vermekle ilgili açıklamada tekrar ve peş peşe gelme sabittir. Ve bu, gelecekte değişiklik yapılmasını kabul eder.³⁰

Şâfiî usulcülere göre de haberin ya lafzı ya da medlûlü nesh edilir. Birinci durumda ya haberin metni nesh edilir ya da daha önce bir şeyi haber vermekle mükellefiyetimiz, onun zıddını haber vermemiz istenerek nesh edilir. Bu durumda öncekini haber verme teklifimiz ortadan kaldırılmış olur. Her iki durum da Kur’an âyetlerinin nesh edilmesinin mümkün olduğu görüşünü benimseyenler arasında ihtilafsız olarak caizdir. Metni nesh edilen bu haber ister geçmişle ilgili ister gelecekte olacaklarla ilgili olsun değişmesi mümkün bulunan şeyler hakkında ise onun neshinin caiz olduğu konusunda ihtilaf

²⁹ Sözlükte bedâ; kapalı bir şeyin açığa çıkması, zihinde bir görüş ve düşüncenin belirmesi, gizli olanın görünmesi anlamlarına gelir. Bir terim olarak bedâ ise, bir kimsenin önceden bilmediği bir şeyin daha sonra ortaya çıkması, farkına varmasıdır. Diğer bir tanıma göre bedâ "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" anlamını ifade eder. Şehristânî'ye göre ise bedâ, Allah'ın bildiği şeyin tersinin ortaya çıkmasıdır. Bu şekilde bedâ Allah hakkında tasavvur edilemez. Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2006/2): 554; Ahmed Ekşi, "Cessâs ve Serahsî'de Müttekellimîn Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklî Delilleri (Nesih-Bedâ Ayrımı)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (2019): 47.

³⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 332-333; Muhammed b. Hamza b. Şemseddin Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), II: 153.

bilinmemektedir.³¹ Mesela “Âdemoğlunun iki vâdi dolusu altını olsa bir üçüncüsünü ister”³² ifadesi bir haber olup Zerkeşî’ye (ö. 794/1392) göre bunun metni nesh edilmiştir.³³

Allah’ın varlığını ve âlemin hâdis olduğunu yahut bir kimsenin mü’min ya da kâfir olduğunu haber vermek gibi, manası değişmeyecek şeyleri haber vermekle mükellefiyetimizin, zıddını haber vermemiz istenerek nesh edilmesine gelince, bu da caizdir.³⁴ İbn Hâcib ile öğrencisi İsfahânî (ö. 749/1349) de bu görüşü tercih etmişlerdir.³⁵ Zira neshi kabul edenlere göre bir şeyi haber vermekle mükellef kılma nesh edilebilir. Bu, emir ifadesinin neshi kabilindedir. Bu konuda haber verilenin değişecek şeylerden olmasıyla değişmeyecek şeylerden olması eşittir. Dolayısıyla bir kimsenin ayakta olmadığını söyleyerek onun ayakta oluşunu haber vermeyi nesh etmenin caiz olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Çünkü bir kimse bir vakitte ayakta olup başka bir vakitte ayakta olmayabilir. Bu iki hususun anlamında bir şeyin tilâveti ile amel etmenin neshi veya zıddını okumakla emrin neshi söz konusudur. Yalanın nâkısı ve aklen çirkin olduğunda ittifak bulunduğundan bunun imkânsız sayılması gerektiği söylenebilir. Fakat kişi bununla mükellef kılındığı zaman caiz olur ve artık çirkin olmaz. Çünkü din gelmeden önce güzellik ve çirkinlik yoktur. Dolayısıyla bu şer’an istendiği zaman, çirkin olan bu açıdan güzel olur. Mesela bir kimse küfür sözünü söylemeye zorlansa, onu söylediğinde günahkâr olmaz. Zira Allah, “Kalbi imanla dolu olduğu halde küfre zorlanan müstesna” (en-Nahl 106) buyurmuştur.³⁶ Keza bir zâlim, bir kişiden emanet malı talep etse, onun bunu inkâr ederek yalan söylemesi ve mümkün oldukça gizlemesi caizdir. Hatta ihtilafsız olarak böyle yapması vaciptir. Fakat sahih görüşte yemininden dolayı kefareti vermesi gerekir. Çünkü yalan söylemektedir, kefaretin illeti de yalan söylemektir. Bu örnekler “hükümün zıddını haber vermek suretiyle nesh edilmesi caizdir” sözünü ispat eder.³⁷

³¹ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 130; İsnævî, *Nihâyetü’s-sül*, 242; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, V: 244.

³² Müslim, “Zekât”, 116, 119; Tirmizî, “Menâkıb”, 32; Ahmed, *Müsned*, V:117.

³³ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, V: 244.

³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 130-131; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, V: 244.

³⁵ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II: 532-533.

³⁶ Şemseddin Muhammed b. Abdüdüim el-Birmâvî, *el-Fevâidü’s-seniyye fî şerhi’l-Elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa (Cize: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1436/2015, IV: 367.

³⁷ Birmâvî, *el-Fevâidü’s-seniyye fî şerhi’l-Elfiyye*, IV: 367.

Molla Fenârî (ö. 834/1431) haber vermekle mükellefiyetin, zıddının haber verilmesi istenerek nesh edilmesi, Peygamber'e güveni ortadan kaldıracığı için O'nun hakkında caiz olmayacağını fakat başkaları hakkında caiz olacağını söylemiştir.³⁸ Peygamber'in sıdk ve tebliğ sıfatı açısından nesh konusunda en makul yaklaşımın bu olduğu görülmektedir. Çünkü Peygamber'in Allah'tan aldığı bilgileri eksiksiz olarak aktarması ve tebliğ ettiği şeyler arasında çelişki bulunmaması gerekir.

1.2. Haberin Medlûlünü Nesh

Haberin medlûlünden maksat, haberin ifade ettiği şey ve sonucudur. Âlimler bunu da kısımlara ayırmışlardır.

1.2.1. Değişmesi Mümkün Olmayan Şeyleri İfade Eden Haberi Nesh

Haberin ifade ettiği şey, Allah'ın birliği ve Allah'ın sıfatlarıyla önceki peygamberler ve ümmetlerinin haberleri, Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkışı ve güneşin batıdan doğuşu gibi yalnızca tek bir tarzda meydana gelerek değişmesi mümkün olmayan şeyler ise sırf yalana yol açacağı için, ittifakla bunun nesh edilmesi caiz değildir.³⁹ Çünkü Allah, isimleri ve sıfatları ile bâkîdir ve bâkî kalacaktır. Allah'ın sıfatlarında aslâ neshe ihtimal yoktur.⁴⁰ Hüküm ifade etmeyen bu tarz haberlerde neshi caiz gördüğümüzde, iki haberden birini yalanlamış oluruz.⁴¹ Cessâs, Allah ve Resûlünden sâdır olan haberin ifade ettiği şeyin, haber verilenin zıddına inanmamız istenerek nesh edilmesinin caiz olmayacağını, çünkü bunların hiçbir zaman değiştirilmelerinin mümkün olma-

³⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II: 153.

³⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 163; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V: 244-245; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahâmût*, II: 89.

⁴⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, I: 389-390; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî (Riyâd, 1411/1990), III: 826; Şîrâzî, *el-Lüma'*, ts.), 122-123; Ebû Bekir Ahmed Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî (es-Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421/2001), I: 255-256; Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999), I: 423; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 163.

⁴¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 122-123; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-İşâratü fî usuli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 69; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II: 59.

dığını söylemiştir. Bu haberler, tevhid ve peygamberleri tasdik gibi itikadî hususlarla ilgili haberlerdir. Allah ve Resûlünün “bu haberime şu zamana kadar bu şekilde inanın, bu zaman geçince zıddına inanın” demesi caiz değildir. Aynı şekilde “şu vakte kadar Allah’ın birliğine ve peygamberlerin doğru söylediğine inanın, bu vakit geçince onun zıddına inanın” demesi de caiz değildir. Buna göre aklen tek bir halde olması gereken ve değişmesi mümkün olmayan tevhid, adalet ve peygamberleri tasdik etmeye inanılmasını emreden haberlerin ifade ettikleri şeyin nesh edilmesi mümkün değildir. Bu haberlerin manalarında neshin caiz olduğunu söyleyen kimse Allah’ı bilgisizlik ve önceden bilmediği bir şeyin daha sonra ortaya çıkması anlamına gelen “bedâ” ile itham etmiş olur.⁴² Bâcî’ye (ö. 474/1081) göre de bu konuda sahih olan görüş haberin medlûlünün nesh edilmesinin caiz olmayacağı görüşüdür. Çünkü bu, bir nesih değil, yalan olur. Âlimlerin cumhuru da bu görüştedir.⁴³

Serahsî’ye göre de Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ilgili haberlerin ifade ettiği şeyin nesh edilmesi asla mümkün değildir. Zira Allah’a, kitaplarına ve peygamberlerine inanmayı emretmenin, nass yoluyla belirli bir zamanla sınırlandırılmaya ihtimali yoktur. Bunların daha sonra meşru olmaktan çıkması da mümkün değildir.⁴⁴ Serahsî, haberi geçmişte mevcut olan şeyleri bildiren haber, şimdiki halde mevcut bulunan şeyleri bildiren haber ve kıyametin kopuşu gibi gelecekte meydana gelecek şeyleri bildiren haber olmak üzere üç kısma ayırır ve bunların bir sınırla kayıtlanma ihtimali bulunmadığı gibi mevcut olmama ihtimali de bulunmadığından nesh edilmelerinin mümkün olmadığını belirtir. Ona göre bu haberlerin herhangi birinde neshin caiz olduğunu söylemek, haber verenin yalan söylemesinin ve yanılmasının caiz olduğunu söylemekle eşittir. Bu da neshin aslı konusunda Yahudîlerin söyledikleri bedâ ve bilgisizlik anlamına gelir.⁴⁵ İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474) haberin medlûlünü neshi iki kısımda formüle etmiştir: Birincisi yalan söylemesi ve vaadinden cayması caiz olmayan Şâri’ açısından neshi yalan ve sözünden cayma sonucu doğuruyorsa bu haberin medlûlünün nesh edilmesi caiz değildir. Bu nevi haberler aklın cevazını kabul etmediği haberler kapsamına girer. İkincisi, nesh

⁴² Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II: 206-207.

⁴³ Bâcî, *el-İşâratü fi usûli’l-fıkh*, 69.

⁴⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II: 59; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III: 163.

⁴⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II: 59; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III: 163.

edilmesi yalan ve sözüden cayma sonucunu doğurmuyorsa o takdirde bu söz, haber sayılmaz ve nesh edilmesi caiz olur.⁴⁶

Âmidî, Safiyyüddin el-Hindî (ö. 7155/1315) ve Birmâvî (ö 831/1428) de haberin medlûlü Allah'ın sıfatları, peygamberlerin mevcudiyeti ve geçmiş milletlerin haberleri, kıyamet haberleri ve alametleri gibi değişmeyecek şeylerden ise icmâ ile bu haberlerin delâletlerinde neshin caiz olmadığını söylemişlerdir.⁴⁷ Hanbelî usulcüler de bu görüşü benimsemişlerdir.⁴⁸

1.2.2. Değişmesi Mümkün Olan Şeyleri Bildiren Haberi Nesh

Gerek geçmişte olanları gerek gelecekte olacakları bildirsın gerek şer'î bir hüküm olsun haberin medlûlü, bildirilen tarzdan başka şekilde meydana gelerek değişmesi mümkün olan şeylerden ise bunun nesh edilmesinin caiz olup olmadığı konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁴⁹ Bir görüşe göre haber, bir kimsenin mü'min veya kâfir olduğunu haber vermek gibi değişmesi ve haber verildiği tarzdan başka şekilde meydana gelmesi mümkün olan şeylerden ise bu haberin nesh edilmesi caizdir.⁵⁰ Mutezileden Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80), Kadı Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile Sünnî ekollerden Kadı Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî bu görüşü tercih etmişlerdir.⁵¹ İbn Berhan (ö. 518/1124) bu görüşü

⁴⁶ Ebû Abdullah Şemseddin İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983, III: 54-55.

⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 131; Safiyyüddin Muhammed b. Abdürrahîm el-Urmevî el-Hindî, *Nihâyetü'l-ousûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman Yusuf (Riyâd: Mektebetü'-Ticâriyye, 1416/1996), VI: 2317; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, IV: 368.

⁴⁸ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, III: 347-348; Alâüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdillâh el-Cübreyn (Riyad: Mektebetü'-Rüşd, 1421/2000), VI: 3010; Takıyyüddin Ebü'l-Bekâ Muhammed İbnü'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Kevebi'l-münîr*, thk. Muhammed Zuhaylî ve Nezih Hammad, (Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1997), III: 543.

⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 131; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V: 245.

⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 131; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V: 245; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, IV: 368.

⁵¹ Muhammed b. Muhammed İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedeihân (Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999), III: 1131.

usulcülerin çoğunluğuna nispet etmiştir.⁵² Zira bir kimsenin mü'min olduğunu haber verip daha sonra onun kâfir olduğunu söylemek mümkündür.⁵³ Bu haberin medlûlünün nesh edilmesi haber konusunda yalana sebebiyet vermez. Mükellefin ibadet konusundaki hükmünün zamandan zamana değişmesi caiz olduğu gibi bu haberin sıfatının bir halden başka bir hale dönüşmesi de caizdir.⁵⁴

Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933), Ebû İshak el-Mervezî (ö. 340/951), Bâkılânî, Abdülvehhâb el-Bağdâdî (ö. 422/1031), Sem'ânî (ö. 489/1096), Sayrafî ve İbn Hâcib bu tarz haberi neshin caiz olmadığı görüşünü benimsemiştir.⁵⁵ Bunlara göre haberin ortaya koyduğu sonuç (medlûl) "Allah vardır" ve "âlem hâdistir" sözü gibi değişmeyecek şeylerden ise bunun nesh edilmesi imkânsızdır. Haberin ortaya koyduğu sonuç, "Falan mümindir" veya "Falan kâfirdir" gibi gelecekte değişecek şeylerden ise tercih olunan görüşe göre bunun nesh edilmesi de imkânsızdır.⁵⁶ Geç dönem Hanefîlerden Abdülalî el-Leknevî (ö. 1225/1810) gelecekte değişecek şeyleri neshin caiz olmadığı görüşünü cumhura nispet ederek kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.⁵⁷ Hanbelî usulcülere göre de haberin manası, değişecek şeylerden ise en doğru görüşe göre bunun nesh edilmesi caiz değildir. Çünkü bu yalana yol açar.⁵⁸ Allah'ın ilminin ezeli ve ebedi kuşatması ve O'nun sözlerinde ve kanunlarında değişiklik bulunmaması bakımından bu konuda en isabetli yaklaşımın bu görüş olduğunu söylemek mümkündür.

2. Geçmişe ve Geleceğe İlişkin Haberlerin Neshi

Bazı âlimler hem geçmişe hem de geleceğe ilişkin haberlerin nesh edilmesini caiz görmüşlerdir.⁵⁹ Mesela, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre hem gelecek

⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, III: 131; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V: 245; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, IV: 368.

⁵³ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, III: 825-826.

⁵⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, III: 826.

⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 131; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V: 245; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, II: 89.

⁵⁶ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, II, 532-533, 535.

⁵⁷ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, II: 89.

⁵⁸ İbn Akil, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, III: 347-348; Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, VI: 3010; İbnü'n-Neccâr, *Muhtasarü't-Tahrîr Şerhu Kevebi'l-münîr*, III: 543.

⁵⁹ Bk. Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I: 424; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, II: 89.

te olacakları bildiren hem de geçmişte meydana gelen şeyleri bildiren haberlerin nesh edilmesi caizdir. Gelecekte bilgi veren haberler, Allah'ın bize, âsilelere ebedî olarak azab edeceğini bildirmesi gibi haberlerdir. Allah'ın gelecekte "ebedîlikle" bin seneyi murad ettiğini haber vermesi mümkündür. Allah bunu özellikle hitap esnasında bize bildirebilir. Allah'ın, Nûh'a bin sene ömür verdiğini haber verip gelecekte bize bunun bir kısmını kastettiğini hissettirmesi gibi geçmişten bilgi veren haberlerde de nesh caizdir.⁶⁰

Cumhura göre ise gerek geçmişte gerekse gelecekteki şeyleri bildiren haberin ifade ettiği şeyi nesh asla caiz değildir.⁶¹ Zira geçmişte mevcut olanları bildiren haberin ifade ettiği şeyin nesh edilmesi sırf yalana yol açar. Bu ise hikmet sahibi olan yaratıcı açısından caiz değildir. Bu sebeple bu habere nesh tesir etmez. Gelecekte olacak şeyler hakkındaki haberi nesh de aynı şekilde yalana yol açar. Çünkü geçmişe ilişkin haberi nesh etmek, Allah'ın "Nuh'un kavmi peygamberleri yalanladılar" (eş-Şuarâ 105) deyip, ardından "benim Nuh diye bilinen bir peygamberim yoktur" yahut "Nuh vardı fakat kavmi onu yalanlamadı" demesi gibidir. Gelecekte haber vermesi ise "Onlar mağlup olduktan sonra yakında galip geleceklerdir" (er-Rûm 30/3) buyurup ardından bu haberi nesh etmesi "onlar aslâ galip gelemeyeceklerdir" demesi anlamına gelir. Bu ise Allah ve Peygamber açısından caiz olmayan ve yarattıklarının akıllılarına bile yakışmayan bir şeydir.⁶²

Âmidî'ye göre tercihe şayan olan görüş ister geçmişle alakalı ister gelecekle alakalı olsun değişebilecek şeyleri bildiren haberin ifade ettiği şeyi neshin caiz olduğu görüşüdür. Zira haber verme tekrarlanan şeylerden olur ve onun hakkındaki haber de umumi olursa nâsihin umum lafzın ihtiva ettiği şeylerin bir kısmının çıkarılmasını beyan edici olması ve emir ve nehiylerde olduğu gibi lafızdan maksadın zikrolunan şeylerin bir kısmı olması mümkündür. Fahreddin er-Râzî ile İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de bu görüşü tercih etmişlerdir.⁶³ Bu yaklaşıma göre nâsih ve mensûh oldukları düşünülen iki

⁶⁰ Basrî, *el-Mutemed*, I: 386-387.

⁶¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 59; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 163.

⁶² İbn Akîl, *el-Vâzih*, III: 347-348.

⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 131; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), III: 325; Takıyyüddin Ebû'l-Hasen Ali es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-

âyet arasında bir nesh ilişkisinden ziyade takyid, tahsis ve istisna gibi durumlardan söz edilmesi daha doğru olur. Zira lafzın ihtiva ettiği şeylerin bir kısmının çıkarılması bu terimlerden biriyle ifade edilir. İstisna da cumhura göre tahsis delili kabul edilir.

3. Geçmişe İlişkin Haberle Geleceğe İlişkin Haberi Birbirinden Ayıran Görüş

Eş'arîlerden bazıları gelecekte olacak şeylerle ilgili haberlerde neshi caiz görürken geçmişteki olaylarla ilgili haberlerde neshin cevazını reddetmişlerdir. Mesela, Karâfi'ye göre haber, emir lafzı gibi, şer'î bir hüküm içerirse böyle bir haberi nesh caiz olur. Bu da "Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır" (Âl-i İmrân 3/97) ifadesinde olduğu gibi gelecekteki bir hükmün sübutuyla ilgili olursa, bu haberin neshi caizdir. Ama haberin lafzı ile "İsrailoğullarına elli vakit namaz farz kıldım" demek gibi geçmişteki bir hükmün sübutu kastedilirse, bunun nesh edilmesi mümkün değildir. Çünkü bu, "âlem hâdistir" dedikten sonra "kadimdir" diye haber vermek gibi Allah hakkında imkânsız olan sözünden caymayı gerekli kılar. Bu haber "Zinakâra ebedî olarak azap edeceğim" sözü gibi gelecekte olacak bir şeyden haber ise, Allah'ın bu azabının elli yıl olduğunu açıklaması caizdir. Fakat bu âmmı zikredip onunla hassı kastetmek kabilinden bir şey olup herhangi bir konudaki nesh kabilinden değildir. Bilakis bu mecaz ve hakikat kabilindedir.⁶⁴

Şâfiîlerin cumhuru yalanın geçmişte olan haberlere mahsus olduğu ve gelecekle ilgisi bulunmadığı için gelecekte olacakları bildiren haberde neshin caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Süleym er-Râzî ile Beydavî (ö 685/1286) bu ayrımı isabetli bulmuşlardır. Bu konuda Ebü'l-Hüseyin el-Kattân onları önceleyerek şöyle demiştir: "Haber iki kısımdır: Birincisi "Andolsun ki biz Nuh'u kendi kavmine gönderdik de o bin yıldan elli yıl eksik bir süre onların arasında kaldı" (el-Ankebut 29/14) âyetinde olduğu gibi, Allah'ın bize önceki ümmetlerden hikâye ettiği haberler olup bunların nesh edilmesi imkansızdır. İkincisi, "Her kim namaz kılarsa cennete girer, her kim de zina

Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), II: 243-244; Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, VI: 3012.

⁶⁴ Karâfi, *Nefâisü'l-usûl*, VI: 2470.

ederse cehenneme girer” sözü gibi gelecekte olacakları bildiren haberlerdir. Bunun nesh edilmesi ise caizdir.⁶⁵

Safiyyüddin el-Hindî'ye göre nesh hükmün kaldırılması şeklinde yorumlanırsa kesinlikle geçmişte olanları haberle gelecekte olacakları haber veren nasların neshinin caiz olup olmayacağına dair bir ihtilaf meydana gelmez. Çünkü bu durumda haberin nesh edilmesi yalan söylenmiş olmasını gerektirir. Haber doğru ise o zaman onun delâletinin bir kısmını kaldıran nâsih yalan olur. Zaruri olarak nâsihin doğru olması halinde haber yalan olur. Ancak nesh, maksadı beyandan ibaret olarak yorumlanırsa o zaman ihtilaf söz konusu olur ve bu durumda; hitap haber verilen şeyin zahiren bütün zamanlarda sabit olduğunu gösterse bile lafızdan maksat bu olmayıp aksine bundan nâsih gelmeden önce geçen zamanların kastedildiğinin söylenmesi doğru olur.⁶⁶

4. Vaad ve Vaid Bildiren Haberlerde Nesh

Cumhura göre vaad ve vaid bildiren haberlerde nesh caiz değildir. Zira yalan söylemesi ve sözünden cayması caiz olmayan Şâri'in haberinde, haber verilen şeyin gerçekleşmesi aklın zorunlu gördüğü hususlardandır. Bu konuda nesh yalana ve vaadinden caymaya yol açar. Bu ise Şâri' açısından caiz değildir.⁶⁷ Dolayısıyla Allah'ın, mü'minleri cennete, kâfirleri cehenneme koyacağını bildirmesi gibi vaad ve vaid ifade eden haberlerin, sözden caymaya sebebiyet vereceği için nesh edilme ihtimali yoktur. Mutezileden Ebû Ali el-Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim de bu görüştedir. Bâkılânî ile Pezdevî'nin tercih ettikleri görüş de budur.⁶⁸ Mesela Allah ve Resûlü şu gün falanın bir çocuğunun olacağını haber verdiği zaman bu nesh edilmez. Çünkü bunun olmama ihtimali yoktur. Bunun aksini söylemek yalan olur. Allah'ın sıfatı açısından bu caiz olmaz. Peygamber de bundan masumdur.⁶⁹

⁶⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 131; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V: 245-246; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, IV: 369.

⁶⁶ Safiyyüddin el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VI: 2319.

⁶⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 163.

⁶⁸ Alâüddin Şemsünnazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdat: Vüzâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'd-Diniyye,, 1427/1987), II: 994; Âmidî, *el-İhkâm*, III: 131.

⁶⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II: 994.

Mutezileden Ebû Abdullah el-Basrî, Kadı Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Eş'arî kelâmcılar vaid bildiren haberde neshin caiz olduğunu, çünkü vaidde sözünden dönmenin bir lütuf olduğunu, vaad konusunda sözden dönme kınanacağı için bunda neshin caiz olmadığını söylemişlerdir.⁷⁰

İbn Hazm (ö. 456/1064) bazı usulcülerin şeriatta herhangi bir emir sabit olup bu emrin yerine getirilmesine dair bir vaad, terk edilmesi hakkında bir vaid (tehdid) sabit olduğu zaman ardından bu emir nesh edilince onun hakkındaki vaad ve vaid de nesh edilir sözlerini⁷¹ eleştirerek şöyle demiştir: "Emir nesh edilince bu vaad ve vaid nesh edilmez. Çünkü vaad ve vaid mutlak olarak yapılmayıp emrin sabit olması şartına bağlanmışlardır. Bunlarda nesh, ancak bu emrin devam etmesi ve ardından bu vaidi ortadan kaldıran bir haberin gelmesi halinde caiz olur. Buna ise imkân yoktur. Zira vaad ve vaidde katiyyen nesh söz konusu değildir. Bu, yalan ve sözden cayma olur. Allah Teâlâ bundan münezzehtir."⁷²

İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre vaade (verilen söze) vefa göstermek vacip değildir. Zira vaadini yerine getirmeyen yalancı olarak değil, ancak vайдından cayan diye isimlendirilir.⁷³ İbn Mukle, Şâfiî'nin görüşünü destekleyerek bunun, tıpkı Allah'ın Yunus'un kavmine tevbe etmemeleri halinde azap vaad edip tevbe ettikleri takdirde kendilerinden azabı kaldırması mesabesinde olduğunu söylemiştir.⁷⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Kattân'ın sözünün zahirine göre de vaid bildiren haberlerin nesh edilmesi caizdir. Zira Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayete göre şöyle demiştir: Allah Teala "İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir" (el-Bakara 2/284) âyetini indirince bu sahabeye ağır geldi de Hz. Peygamber onlara "işittik ve itaat ettik" demelerini emretti. Onlar böyle söyleyince Allah da bunu "Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği şeyle mükellef kılar" (el-Bakara

⁷⁰ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, II: 993-994.

⁷¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmûd Hâmid Osmân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1419/1998), IV: 499.

⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV: 500.

⁷³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V: 245.

⁷⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V: 246.

2/286) âyetiyle neshetti.⁷⁵ Sem'ânî, âyetteki vaidin nesh edilmesinin bir cayma sayılamayacağını bilakis bir af ve ikram olacağını söylemiştir.⁷⁶

Beyhakî'ye (ö. 458/1066) göre burada bir nesihten söz edilemez. Hadiste-ki nesh ifadesi ile tahsis ve beyan kastedilmiştir. Zira birinci âyet âmm olarak gelmiş, ondan sonraki âyet, insanların kalplerinden geçenle cezalandırılmayacakları aşikâr olduğundan onu tahsis ve beyan etmiştir. Mütakaddiminden birçokları ikinci âyet gelmeseydi insanların bunların tamamıyla cezalandırılacakları anlamında mecazen buna nesh ismini kullanmışlardır.⁷⁷ Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) göre de burada bir neshten söz edilemez. Çünkü İbn Abbas (ö. 68/687-88) bu âyeti şahitliği gizleme ile tefsir etmiştir.⁷⁸ İbn Abbas'a göre bu âyet nesh edilmemiştir. Aksine onun anlamı; kalplerinizde gizlediklerinizi ve şahitlik hakkında bildiklerinizi açıklasanız da gizleseniz de Allah size kıyamet gününde onu haber verecektir" şeklinde olacaktır.⁷⁹ Dolayısıyla ikinci âyetin bu âyeti tahsis ve ondaki mücmelliği beyan ettiği anlaşılmış olur.⁸⁰ Burada görüldüğü üzere sahâbe ve tâbiîn âlimleri neshi müteahhirîn âlimlerin kullandıkları anlamlardan daha genel bir anlamda kullanarak çoğunlukla âmmın tahsisi, mutlakın takyîdi, mücmelin beyanı ve müphemini açıklanması ile lafzın ihtiva ettiği şeylerin bir kısmını istisnayı nesh olarak isimlendiriyorlardı. Öbür taraftan şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka bir hükümle kaldırılmasına da nesh diyorlardı. Onları böyle bir tutuma iten sebep, sözü edilen bu şeylerin hep aynı mânaya çıkması idi.⁸¹ Dolayısıyla hakkında nesh iddia edilen nasların çoğu üzerinde düşünüldüğü zaman, onların aslında tartışmalı oldukları ve tevil yoluyla aralarının telif edilmesinin mümkün olduğu görülecektir. Çünkü nâsîh olduğu iddia edilen ikinci delil genelde ya önceki bir mücmelin beyânı ya bir âmmın tahsisi ya bir mutlakın takyîdi ve benzeri du-

⁷⁵ Bk. Müslim, "Îman", 199.

⁷⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V: 248.

⁷⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V: 248-249; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, IV: 369.

⁷⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), III: 143; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III: 106.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, III: 143; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ- Muhammed Ahmed Âşûr (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984), I: 504.

⁸⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III: 107.

⁸¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III: 102 vd.

rumdadır. Bu şekilde iki delil (nâsîh ile mensûh olduğu iddia edilen deliller) arasını bulmak ve böylece her iki delilin de muhkem olarak kalmasını sağlamak mümkündür.⁸² Nesh konusunda en isabetli yaklaşımın bu olduğu görülmektedir. Geç dönem usulcülerden İbnü'l-Arabî ile Şâtîbî bu yolla, mensûh olduğu iddia edilen pek çok âyetin mensûh olmadığını ortaya koymuşlardır.⁸³

5. Haber Kipiyle Gelen İnşâda Nesh

Kur'an'da haber kipiyle geldiği halde emir ve nehiy manası taşıyan birçok inşâi haber yer almaktadır. Çeşitli şekilleri bulunan bu haberlerde neshin vaki olup olmayacağı konusunda âlimler ihtilafa düşmüşlerdir.

5.1. Kazâ (قضي) Lafzıyla Gelen İnşâi Haber

Üzerinde ihtilaf edilen inşâi haberlerin birinci şekli, "Allah bunu veya şunu emretti" manasındaki "قَضَى" lafzıyla geçen inşâi haberdir. Mesela Allah'ın; "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti" (el-İsrâ 17/23) buyruğu haber lafzıyla gelen bir inşâidir. Cumhura göre bu haberin nesh edilmesi caizdir.⁸⁴ Bazı usulcüler bunu neshin caiz olmadığını, çünkü "قَضَى" lafzının sadece değişmeyecek şeyler hakkında kullanılacağını ifade etmişlerdir.⁸⁵ Zerkeşî bu görüşün fıkıh usûlü eserlerinde bilinmeyen garip bir görüş olduğunu ve Sübkî'nin (ö. 771/1370) bunu muhtemelen tefsir kitaplarından aldığını söylemiştir.⁸⁶

5.2. Emir veya Nehiy Manası Taşıyan Haber İfadeleri

İnşâi haberlerin ikinci şekli; gerek "Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler." (el-Bakara 2/233), "Boşanmış kadınlar (evlenmeden) kendi başlarına üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler." (el-Bakara 2/228) âyetleri gibi emir manasında gerek "Hiçbir anne çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğra-

⁸² Şâtîbî, *el-Muvafakât*, III: 102 vd.

⁸³ Bk. Şâtîbî, *el-Muvafakât*, III: 102 vd.

⁸⁴ Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, VI: 3005; İbnü'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Kevebi'l-münîr*, III: 538.

⁸⁵ Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, VI: 3005 İbnü'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Kevebi'l-münîr*, III: 538.

⁸⁶ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez- Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bicem'i'l-cevâmi'* (Mektebetü Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâs, 1419/1998) II: 878.

tilmamalıdır.” (el-Bakara 2/233) ve “Ona temizlenenlerden başkası dokunamaz” (el-Vâkıa 56/79) âyetleri gibi nehiy manasında olup haber kipiyle gelen inşâî lafızlardır. Haber bu şekilde emir veya nehiy manasına gelerek şer’î hüküm ihtiva ederse bu haber emir ve nehiyle eşittir. Zira bu ifadeler lafzı itibarıyla haber olsalar da aslında birer inşâdırlar. Bu ifadelerin manaları hakkında ihtilaf meydana gelmesi caizdir. Bu ifadeler bir haber olsaydı onlar hakkında ihtilaf meydana gelmesi caiz olmazdı. Bunların birer emir ve nehiy oldukları sabit olunca cumhura göre manasına itibarla diğer emir ve nehiyeler gibi nesh edilmeleri caizdir. Allah veya Resûlü bu tarz bir ifade ile mutlak olarak bir şeyin helal olduğunu haber verip bu haberin peşinden söz konusu şeyin haram olduğunu bildirirse birinci haber ikinci ile nesh edilmiş olur.⁸⁷

İbn Hazm’a göre de “İçinizden ölüp de dul eşler bırakan kimselere gelince, onlar eşlerinin evlerinden çıkarılmadan bir yıla kadar bıraktıkları terekeden faydalanmaları hususunda vasiyet etsinler...” (el-Bakara 2/240) âyetindeki gibi emir manasına geldiği halde haber kipi ile bir söz geldiği zaman bu haberde nesh caizdir. Keza “Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur.” (Âl-i İmrân 3/97) âyeti de böyledir. Bu bir haber değil, özellikle İbrahim’in makamına giren herkesi emin kılmamızı emirdir. Bu bir haber olsaydı nesh edilmesi yalana yol açardı. Çünkü onun çevresinde insanlar zulmen ve düşmanlıkla öldürüldüler. Bu şekildeki haberlerde nesh caizdir. Fakat “Falan ayağa kalktı” ve “Bu, Abdullah’tır” gibi sırf haber olan ifadelere gelince, bunda katiyen nesh caiz değildir. Çünkü nesh bu haberi yalanlama olur. Allah ise hak olduğunu bildirdiği haberlerde yalan söylemekten münezzehtir.⁸⁸

Serahsî’ye göre nesh, meşru olmakla birlikte nass yönünden belirli bir zamanla sınırlanmaya ihtimali bulunan şeylerde geçerlidir. Zira nesh, hükümün müddetini beyan etmektir. Bu müddet bittikten sonra hükümün meşruluğu ortadan kalkar. Dolayısıyla haberin nesh edilebilmesi için meşru ve gayri-meşru olma ihtimalini taşıması şarttır. Bu da emir ve nehiy manasına gelen ve

⁸⁷ Şîrâzî, *el-Lüma’*, 122-123; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, I: 424; Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, II: 993; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III: 164; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, V: 248; Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu’t-Tahrîr*, VI: 3005; İbnü’n-Neccâr, *Muhtasarü’t-Tahrîr Şerhu Keokebi’l-münîr*, III: 538.

⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV: 495-496.

şer'î hüküm ifade eden haberlerde söz konusu olur.⁸⁹ Cumhura göre de haber cümlesiyle herhangi bir hüküm sabit olursa bu hükme neshin tesir etmesi mümkündür.⁹⁰

Şâfiîlerden Ebû Bekir ed-Dekkâk lafzına itibar edilerek hüküm bildiren haberin nesh edilmesinin caiz olmayacağını söylemiştir.⁹¹ Sem'ânî'ye göre haberin bilgi vermeye özgü, emrin ilzama özgü olmasından dolayı bu görüş anlamsızdır. Çünkü haber lafzıyla gelen emir de iki yönden emir hükmündedir. Birincisi, emrin özelliğinin bağlayıcı olması, haberin özelliğinin ise bilgi vermesidir. İkincisi, haberin geçmişe mahsus olması, emrin ise geleceğe mahsus olmasıdır. Bu iki yönden haber ifadesiyle gelen emir, diğer emirler gibi nesh edilebilir.⁹²

5.3. Te'bîd (Ebedîlik) ile Kayıtlanan Haber İfadeleri

Te'bîd (ebedîlik) veya tevkît (belirli bir zamanla sınırlama) ile kayıtlanan haber ifadelerinde neshin caiz olup olmadığı konusunda da âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Cumhur te'bîd veya tevkît ile kayıtlanan emir veya nehiylerin neshinin caiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Cumhura göre Allah ve Resûlü bir şeyin ebedî olarak helal veya haram olduğunu haber kipi ile bildirirse bu konudaki hüküm emir ve nehiy hakkındaki hüküm gibidir.⁹³ Mesela Şârî'in emir kipiyle "Ebediyyen yahut daima Aşura günü oruç tutun" demesi gibi, haber te'bîd yahut kesinlik lafzıyla kayıtlı olursa, cumhur bunun daha sonra nesh edilmesinin caiz olduğu görüşünü benimsemiştir.⁹⁴ Hanefîle-

⁸⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II: 59.

⁹⁰ Bâcî, *el-İşâratü fi usûli'l-fıkh*, 69; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II: 62; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, IV: 235; İbnü'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Keveki'l-münîr*, III: 549.

⁹¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I: 424; İbnü'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Keveki'l-münîr*, III: 538.

⁹² Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I: 424. Zerkeşî, Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) lafzına itibar ederek şer'î bir hüküm bile olsa haberin nesh edilemeyeceği görüşünü benimsediğini belirtir ve bu görüşü ondan Şîrâzî'nin *el-Lümâ'*nda naklettiğini söyler.⁹² Fakat Şîrâzî *Lümâ'*nda Kaffâl değil, Ebu Bekr ed-Dekkâk'ın bu görüşte olduğunu belirtir. Zerkeşî, bazı Şâfiî usulcülerin de habere itibar ederek haberin nesh edilmesi caiz değildir dediklerini söyler. Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V: 248.

⁹³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II: 993; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 165; Leknevî, *Fevâtilu'r-rahmût*, II: 80.

⁹⁴ İbnü'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Keveki'l-münîr*, III: 539.

rin cumhuru da bu görüştedir.⁹⁵ Kelâmcılardan ve Hanefilerden bir grup ise bu tür haberleri neshin, ebediyet mânâsıyla çelişeceği, bunun da bedâya yol açacağı gerekçesiyle caiz olmadığını söylemişlerdir.⁹⁶ Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yusuf (ö. 182/798), Cessâs, Mâtürîdî (ö. 333/944), Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Abdülazîz el-Buhârî bu görüşü benimsemişlerdir.⁹⁷ Bunlar te'bîdin, hükmün ebedî olarak devam etmesini gerektirdiği, neshin ise hükmün ortadan kaldırılmasını gerektirdiği; dolayısıyla bu lafızlardaki ebedilikle çeliştiği için bunun bedâya yol açacağını söylemişlerdir.⁹⁸

Serahsî, ebedilikle kayıtlanan haber ifadelerini dört kısma ayırarak bunlardan nass ile ebedî kılınan, nassın delâletiyle ebedî kılınan ve nass ile sınırlı kılınan üç kısım haberde nesh ihtimalinin bulunmadığını; ancak belirli bir vakitle sınırlanma ihtimali bulunan mutlak hüküm ve ebediliği muhtemel olan hükümlerde neshin söz konusu edilebileceğini belirtmiştir. Ona göre bu kısım hükümler, sebeplere binaen şer'an farz kılınan ibadetlerdir. Zira bunların belirli bir zamanla sınırlanması mümkündür. Mesela Allah, "Güneşin batıya kaymasını şu vakte kadar size öğle namazının farz olması için sebep kıldım" dese bu doğru olur. "Ramazan ayını görmeyi şu vakte kadar size orucun farz olması için sebep kıldım" dese yine doğru olur. Bu haberlerin hepsi aslında meşru ve gayrimeşru olması caiz görülen şeylerdendir.⁹⁹

Âlimlerin cumhuru, hitap te'bîd lafzıyla varit olduğu zaman, umum ifade ettiği için onun gayesinin bütün şahısları içine alan âmm lafızlar gibi hükmün bütün zamanlarda sabit olduğuna delâlet edip bununla birlikte hitap edenin hükmün bazı zamanlarda sabit olduğunu kast etmesinin imkânsız olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bu durum mümkün olunca muhatabın maksadını bildiren nâsihin sabit olması da imkânsız değildir. Örfte ebedilik

⁹⁵ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II: 154.

⁹⁶ Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, VI: 3007; İbnü'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Kevebi'l-münîr*, III: 540.

⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, II: 209-211; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 164-165; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II: 154; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, III: 54; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahmût*, II: 80.

⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, II: 206-207; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, III: 54; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahmût*, II: 80.

⁹⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II: 60.

lafzıyla devamlılık değil bazen mübâlağa kastedilebilir. Mesela bir kimsenin “falandan ebedî olarak ayrılma” ve “falan ebedî olarak misafire ikram eder”, “ebedî olarak falandan uzak dur” ve benzeri şeyler söylemesi gibi. Şer’in kullanımında da bu durum caizdir. Bunun nesh edilmesiyle o sözden maksadın devamlılık değil mübâlağa olduğu ortaya çıkar. Bir de Şâri’in “ebedî olarak oruç tutun” sözünün vakti belirlemeye delâlet ettiğinde ve “yarın oruç tut” sözünün açıklamaya delâlet ettiğinde şüphe yoktur. Dolayısıyla yarın gelmeden önce bunu nesh caiz olduğu gibi diğerini nesh etmek de caizdir.¹⁰⁰

Bu nevi haberlerin neshini caiz görmeyen Hanefiler ise te’bîd veya tevkîf sıfatı ile kayıtlanan hitabı neshin çelişki ve bedâ’ya yol açacağı gerekçesini ileri sürmüşlerdir. Çünkü te’bîdin anlamı dâimi olmaktır. Nesh ise devamlılığı sona erdirir. Dolayısıyla devamlı olan devamsız hale gelir. Allah ve Resûlü böyle söylemekten münezzehtir.¹⁰¹ Bu bakımdan bu haberin nesh edileceği görüşünü benimsemek caiz değildir. “Oruç tutmak ebedî olarak devamlı ve sürekli” sözü ebediliğin özellikle bütün zamanlarda vacip olduğunu açıklamak yerine geçer. Yalana ve çelişkiye yol açacağı için, ittifakla böyle bir haberde nesh cereyan etmez.¹⁰² Bunun delili, ehl-i cennet ve cehennem ebedî olduğunu bildiren haberlerde olduğu gibi bu haberlerde tebîd lafzının kesin olarak devamlılık ve süreklilik ifade ettiğidir. Öyle ki bir kimse cennet ve cehennem ile bu ikisinin halkının sonlu olduklarını ve “Orada ebedî olarak kalacaklar” (el-Mâide 5/119; el-Ahzâb 33/65) ifadesinin mübâlağaya hamledileceğini söylese sapkınlıkla itham edilir. Hükümlerde de durum böyledir. Çünkü lügat yönünden her iki şekilde lafzın devamlılığa delâleti konusunda fark yoktur. Cumhurun, “hatibin bu sözle âmm lafızlarda olduğu gibi bazı zamanları kastemiş olması imkânsız değildir” sözleri doğru değildir. Çünkü bu ancak kelâma ondan sonraya kalmaksızın maksada delâlet eden sözlü veya sözsüz bir karine bittiği zaman sahih olur. Kelâm böyle bir karineden yoksun olursa kesinlikle hakiki manasına delâlet eder. Bu durumda o kelâm hakkında nesh meydana gelmesi zaruri olarak bedâ kapsamında kabul edilir ki bu aslâ caiz değildir.¹⁰³

¹⁰⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 165; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II: 154.

¹⁰¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 165.

¹⁰² Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II: 154.

¹⁰³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 166.

İbn Emîru Hâc “Cihad kıyamet gününe kadar geçerlidir.”¹⁰⁴ hadisindeki “ماضٍ” lafzı gibi te’bîd ifade eden haberlerde neshin yalana yol açacağı için Hanefîlerin ittifakla bunu caiz görmediklerini söylemiştir.¹⁰⁵ Ona göre ihtilaf sadece te’bîd ifade etmeyen fer’î şer’î bir hükümlerle kayıtlı olmayan “Falan kâfirdir” veya “Mü’mindir” seçeneklerinden birini haber vermek gibi manası değişebilecek haber konusundadır. Şüphesiz bunun diğeriyle nesh edilmesi caizdir.¹⁰⁶ Abdüşşekûr el-Bihârî (ö. 1119/1707) ve Abdülalî el-Leknevî’ye göre te’bîd lafzıyla gelen haberleri nesh zorunlu olarak bedâ ve çelişkiyi gerektirmez. Çünkü “Ebedî olarak Ramazan orucunu tut” sözü gibi tebîdle kayıtlanan emir gelecekteki bütün ramazanların emire bağlanmış olmasını gerektirir. Bütün Ramazanlara vücubun bağlanması bütünle birlikte vücubun devamlılığını gerektirmez. Zira “Ebedî olarak Ramazan orucunu tut” sözündeki ebedîlik ile nesh arasında bir çelişki yoktur, aksine biri diğeriyle hükümünü ortadan kaldırmaktadır. Çünkü nâsîh ve mensûhun her ikisi de inşâdır. Dolayısıyla bunların doğru ve yalan olması tasavvur edilemez. Bundan bedâ da gerekmez.¹⁰⁷

Cumhura göre de buradaki ebedîlik ifadeleriyle devamlılık değil sadece mübâlağa kastedilmektedir. Tıpkı bir kimsenin “ebediyen borçlunu bırakma” demesi gibi. Kişi bu sözle sadece ödeme vaktine kadar ondan ayrılma demek ister. Dolayısıyla burada maksat ödeme vakti gelinceye kadar onu serbest bırakma demek olur.¹⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî’ye göre bu tartışmanın bir anlamı yoktur. Zira hükümler arasında te’bîd ve tevkît ile kayıtlanan ve bundan sonra vahiy zamanında meşrûiyeti nesh edilmiş bir hüküm yoktur. Bundan sonra da varlığı tasavvur edilemez. Dolayısıyla bu konuda tartışmanın pek faydası bulunmamaktadır.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Buhârî, “Cihâd”, 44; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 33.

¹⁰⁵ İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III: 54.

¹⁰⁶ İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III: 54-55.

¹⁰⁷ Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî, *Müsellemü's-subût* (Leknevî'nin, *Fevâtilihü'r-rahmût* adlı eseri içindedir), nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), II: 80; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahmût*, II: 80.

¹⁰⁸ Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, VI: 3007; İbnü'n-Neccâr, *Muhtasarü't-Tahrîr Şerhu Kevkebi'l-münîr*, III: 540.

¹⁰⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III: 166.

5.4. Vücûb ve Hürmet Lafızlarıyla Birlikte Ebedîlik Bildiren Haber İfadeleri

İnşâî haberlerin dördüncü şekli, bir isim cümlesiyle “Oruç tutmak ebedî olarak devam eden bir vaciptir” denilmesi gibi ebedîlikle kayıtlanmış olan haber ifadesidir. Ebedîlikle kayıtlanan bu haberin neshinin caiz olup olmadığı konusunda da âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Cumhur bunun caiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Çünkü bu haber hakikatte fiil konumundadır. Ebedî olarak lafzı da böyledir.¹¹⁰ Molla Fenârî, şer’î, aklî yahut âdî bir şeyi haber vermekle Şârî’in mükellef kılması kastedilirse bunu neshin caiz olduğu konusunda ihtilaf bulunmadığını, çünkü bu teklifin hakikatte hüküm bildirmeye matuf olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹

Sonuç

İslâm’ın ilk devirlerinden başlayarak âlimler neshin mahiyeti, delilleri, Kur’an-ı Kerim’deki emir ve nehiy ifadeleri yanında haber ifadeleriyle gelen âyetlerin neshin konusu olup olmayacağı meseleleri üzerinde yoğunlaşarak bir nesh teorisi meydana getirmişlerdir. Bu teoriyi benimseyenlere göre “Emzirmenin tamamlanmasını isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler” (el-Bakara 2/233) âyeti ve “Ona (Kur’an) temizlenenlerden başkası dokunamaz.” (el-Vâkıa 56/79) âyetleri gibi şer’î hüküm bildiren haberlerin emir ve nehiy manasında oldukları için metninin neshin konusu olması caizdir. Zira bu fiillerin yapılmasında bir zaman maslahat bulunurken başka bir zaman onlara mefsetet ilâşebilir. Bunun aksi de mümkündür. Dolayısıyla daha sonra bunların meşrûiyetini bildiren haberin nesh edilmesi caiz olur.

Haberin ifade ettiği şey (medlûl)e gelince, bu değişmesi mümkün olmayan bir şey ise, onun nesh edilmesi caiz değildir. Hüküm ifade etmeyen bu tarz haberler ister geçmişle ister gelecekle ilgili olsun fark etmez. Çünkü bu tür haberlerin nesh edilmesi sırf yalana yol açar. Mesela, âlemin hâdis oluşu, Allah’ın birliği, Allah’ın sıfatları, kıyametin kopuşu ve güneşin batıdan doğuşu gibi değişmesi mümkün olmayan şeyleri bildiren haberlerin medlûlünü nesh yalana yol açacağı için asla caiz değildir.

¹¹⁰ Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, VI: 3007; İbnü'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Kevkebi'l-münîr*, III: 539.

¹¹¹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II: 152.

Gerek geçmişle gerek gelecekle ilgili olsun haberin medlûlü, bildirilen tarzdan başka şekilde meydana gelerek değişmesi mümkün olan şeylerden ise bunun neshinin caiz olup olmadığı konusunda âlimler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Usulcülerin çoğunluğuna nispet edilen bir görüşe göre bunun neshi caizdir. Hanebeliler başta olmak üzere bir grup alim ise bunun nesh edilmesinin caiz olmayacağını söylemiştir. Bu tarz haberleri nesh yalana yol açacağı için Hanebelilerin dahil olduğu alimlerin görüşü daha isabetli bulunmaktadır.

Vaad ve void bildiren haberlerde ise cumhur alimlerin ifade ettikleri gibi nesh caiz değildir. Zira bu konularda nesh yalana ve sözünden caymaya yol açar. Bu ise Şâri' hakkında caiz değildir. Mutezileden Ebû Abdullah el-Basrî, Kadı Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile bir kısım Eş'arî kelâmcılar void bildiren haberde neshin caiz olduğunu söylemişlerse de isabetli olan görüş cumhurun görüşüdür.

Hüküm bildiren ve ebedilikle kayıtlanan haber kiplerinin neshinin caiz olup olmadığı konusunda da âlimler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Cumhur bunun caiz olduğu görüşünü benimserken kelâmcılardan ve Hanefilerden bir grup bu tür haberleri neshin caiz olmadığını söylemişlerdir. Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf, Cessâs, Mâtürîdî, Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Abdülazîz el-Buhârî bu görüşü benimsemişlerdir. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin dahil olduğu alimlerin görüşlerinin daha isabetli olduğu görülmektedir. Çünkü Şâri'in ebedilikle kaydettiği bir ifadeyi değiştirerek aksini söylemesi ebediyet manasıyla çelişir. Bu da bedâya (bilgisizlik ve önceden gizli olan şeyin sonradan O'nun için açığa çıkmasını kabule) yol açar. Şâri hakkında bedâ ise asla caiz değildir.

Özetle; yalan söylemesi ve sözünden cayması caiz olmayan şâri' açısından nesh edilmesi yalan ve sözünden cayma sonucu doğuruyorsa bu haberin ifade ettiği şeyin nesh edilmesi caiz görülmemektedir. Bu nevi haberler aklın nesh edilmesinin cevazını kabul etmediği haberler grubuna girer. Nesh edilmesi yalan ve sözünden cayma sonucunu doğurmuyor, aksine şer'î bir hüküm ifade ediyorsa o takdirde bu söz haber sayılmayıp emir ve nehiy kategorisine girdiği için teoride bunun nesh edilmesi caiz görülmemektedir.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Nşr. İbrâhîm el-Acûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2005.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-İşâratü fî usuli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali. *el-Mutemed fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhyiddin Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Bihârî, Muhibullah b. Abdişşekûr. *Müsellemü's-subût*. Leknevî'nin, *Fevâtihu'r-rahmût* adlı eseri içindedir. Nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Birmâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim. *el-Fevâidü's-seniyye bi-şerhi'l-Elfiyye*. Thk. Abdullah Ramazan Musa. Cîze: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, 1436/2015.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bulut, Ali. Belâgat -Meânî- Beyân- Bedî. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. Thk. Acîl Câsim eş-Neşmî. Kuveyt: Dâru't-Türâsi'l-İslâmî, 1414/1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*. Nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveydah. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hasen İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006 (XXXII, 579-586).
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî. Riyâd, 1410/1990.

- Ekşi, Ahmet. "Cessâs ve Serahsî'de Mütekellimîn Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklî Delilleri (Nesih-Bedâ Ayrımı)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 33/2019 (39-57).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Nşr. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1429/2008.
- Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 21 (2006/2).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî. es-Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421/2000.
- Hindî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdürrahîm el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. Thk. Sâlih b. Süleyman Yusuf. Riyâd: Mektebetü'l-Ticâriyye, 1417/1996.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Emîru Hac, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr fî ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer, *Muhtasarü Münthehe's-sûl (su'âl) ve'lemel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hammâd, (Beyrut: Dâru İbn Hazım, 1427/2006.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Mahmûd Hâmid Osmân. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ- Muhammed Ahmed Âşûr. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984.
- İbn Manzûr, Cemaleddin b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Müflih, Muhammed b. Muflih b. Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Thk. Fahd b. Muhammed es-Sedehân. Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999.

- İbnü'n-Neccâr, Takıyyüddin Ebü'l-Bekâ Muhammed. *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Kevkebi'l-münîr*. Thk. Muhammed Zuhaylî vdğ. Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1997.
- İbrahim Mustafa ve dğr.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1417/1996.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman. *Muhtasaru'l-münthehe'l-usûlî li İbni'l-Hâcib el-Mâlikî*. (Sa'düddin et-Taftazânî'nin Hâşiyesi içerisindedir). Thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Şemsüddin Mahmud. *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Thk. Muhammed Muzaffer Bekâ. es-Suûdiyye, Dâru'l-Medenî, 1406/1986.
- İsnevî, Cemâlüddîn Ebü Muhammed Abdürrahîm. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Karâfî, Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs. *Nefâisü'l-usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizamüddin. *Fevâtihu'r-rahmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. Nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Merdâvî, Alâüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Thk. Abdurrahman b. Abdillâh el-Cübreyn. Riyad: Mektebetü'-Rüşd, 1421/2000.
- Minyâvî, Ebü'l-Münzir Mahmud b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr li Muhtasari'l-usûl min ilmi'l-usûl*. Mısır, 2011.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*. Thk. Muhammed Hasen İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. Abdülaziz el-Buharî'nin, *Keşfü'l-esrâr* adlı eseri içindedir. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

- Râzî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille fî'l-usul*. Thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Semerkandî, Ebû Bekir Alaüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Bağdat: Vüzâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'd-Diniyye, 1407/1987.
- Serahsî, Ahmed b. Ebû Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984.
- Sübki, Takıyyüddin Ebü'l-Hasen Ali. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*. Çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1413/1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl*. Nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'id el-Bedrî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1992.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhyiddîn Mastû - Yusuf Ali Büdeyvi. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Mevsûâtü Keşşâf ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetü'd-Dâri't-Türâs, 1413/1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, (XIV, 346-349).

Yerlikaya, Ünal. "Fıkıh Usûlünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012/2), (87-107).

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Dâru'l-Kütübî, 1415/1994.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *Teşnîfü'l-mesâmi' bicem'i'l-cevâmi'*. Mektebetü Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâs, 1419/1998.

Zühaylî, Mustafa Vehbe. *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1427/2006.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 765-796

Yakın Anımlı Lafızların Meâllerdeki Tercümelere (Necm-Kevkeb Örneği)
Translations of Homonym Words in Qur'ân Meanings (Najm-Kawkab Example)

Haşım ÖZDAŞ

Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
PhD. Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology
Van, Türkiye
hasimozdas@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4621-435X

DOI: 10.47424/tasavvur.781555

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Özdaş, Haşım. "Yakın Anımlı Lafızların Meâllerdeki Tercümelere (Necm-Kevkeb Örneği)". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 765-796.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Birçok dilbilimci, birden fazla lafzın aynı anlamda kullanılması şeklinde tarif edilen *müterâdif* lafızların mevcudiyetini dilin zenginliği olarak kabul ederken; diğer bazıları, buna karşı çıkmışlardır. Bu iki yaklaşıma karşın diğer bazıları ise *terâdüfün* az sayıda da olsa Arap dilinde var olduğunu ifade etmişlerdir. Bu hususla bağlantılı olarak *müterâdif* lafızların varlığını savunan bazı âlimler, bunun Kur'ân-ı Kerim'de de yer aldığını savunurken; *müterâdif* lafızların varlığına karşı çıkanlar ise bunun Kur'ân'da da yer almadığını beyan etmişlerdir. Dolayısıyla *terâdüf* olgusunu kabul etmeyenlere göre tek bir anlamın birden çok lafızla ifade edilmesi, eş anlamlılık değil; yakın anlamlılık ile ilgilidir. Buna göre yakın anlamlı kelimelerin her birinin, diğerinde olmayan bir anlam farklılığı vardır. Bu çalışmada, âlimlerin müterâdif addedilen lafızlara karşı farklı yaklaşımlarına ve bu tür lafızların Kur'ân-ı Kerim'de yer alıp almadığı konusuna kısaca yer verildikten sonra *النَّجْم* (en-necm) lafzı ile yakın anlamlı olan *كَوْكَب* (kevkeb) lafzının aralarında bir fark yokmuş gibi tercüme edilmesi sorununa dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Necm, Kevkeb, Mütekârib, Müterâdif.

Abstract

Many linguists considered that presence of *homonym* words defined as more words than one have the same meaning is the richness of that language; on the other hand, some others opposed this. Despite these two opposite approaches, some others stated that there are homonym words in Arabic though few. In connection with this issue, some scholars, defending the presence of *homonym* words, stated that *homonym* words are present in Qur'ân as well, while the scholars opposing this view said that these types of words do not take place in Qur'ân. Therefore, according to the ones who do not accept the fact of *homonym*, they report that expressing a single meaning with more than a word is not synonymy but an issue of close meaning. According to this, each of the words with close meaning has in fact a different meaning. In this study, after briefly mentioning the different approaches of scholars to the *homonym* words and giving place the issue whether such words are present in Qur'ân,

the translation problem will be attracted attention as if there is no difference between the words النَّجْم (al-najm) and كَوْكَب (kawkab), which has close meaning.

Keywords: Exegesis, Najm, Kawkab, Close Meaning, Homonym

Giriş

“Takip etmek, bir şeyin peşinden gitmek” anlamındaki ردف (rdf)¹ sözcüğünden türeyen müterâdif lafızların varlığı meselesi, dil ve edebiyat âlimleri tarafından çokça tartışılmıştır. “Müfred lafızların aynı itibarla bir müsemmaya delalet etmesi”² şeklinde tanımlanan müterâdif lafızların varlığını savunanlara göre bu tür lafızların mevcudiyeti, Arap dilinin bir zenginliğidir.³ Bunun, dilin meziyeti değil, kusuru olduğunu düşünenlere göre ise müterâdif olarak bilinen lafızlar arasında anlam bakımından bazı farklar bulunmaktadır.⁴ Diğer bir ifadeyle terâdüf; lafızları farklı, anlamları aynı olmasını ifade eden dilsel bir olguyu karşılamaktadır. Müterâdif ise terâdüf olgusunu yüklenen kelimeleri ifade etmek için kullanılan bir sıfattır. Bunları, Türkçede eş anlamlılık ve eş anlamlı şeklinde karşılamak mümkündür. Buna mukabil tekârüb; lafızların farklı, anlamların yakın oluşunu ifade etmektedir. Mütekârib ise bu olgunun

¹ Ebû Hasan Ahmed İbn Fâris, “rdf”, *Mü’cemu mekâyîsi’l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Dârü’l-Fıkr, 1979), 2/503; Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, “rdf”, *Müfredâtu elfâzi’l-Şur’ân*, thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 1423/2002), 349; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “rdf”, *Lisânü’l-‘Arab* (Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.), 18/1625.

² Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl fi üsûli’l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyâd el-Ulvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1/253; Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-lüğati ve enva’ihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Beg vd. (Sayda - Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1986), 1/402.

³ bk. Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenir Kutrub, *Kitâbü’l-ezdâd*, thk. Hanna Haddâd (Riyad: Dârü’l-Ulûm, 1984), 69; Ebû Bekir Muhammed b. Kasım İbnü’l-Enbârî, *Kitâbü’l-ezdâd*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (Sayda - Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1987), 7-8; Ebû Hasan Ahmed İbn Fâris, *es-Şâhibî fi fıkhî’l-lüğati’l-‘Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni’l-‘Arabi fi kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1418), 21-24; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/400.

⁴ Hasan b. Abdullah b. Sehl Ebû Hilâl el-‘Askerî, *el-Fürûkû’l-lüğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dârü’l-‘İlm ve’s-Sekâfe, 1997), 22-25; Geniş bilgi için bk. Mehmet Kadri Demir, *Kur’an’da İsyân Yakınanlamlıları ve Nüansları* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013), 6-16.

yüklendiği kelimeler için kullanılan bir sıfattır. Bunları, Türkçede yakın anlamlılık ve yakın anlamlı lafızlar şeklinde karşılamak mümkündür. Dolayısıyla anlam bakımından aralarında nüans olmayan lafızlar *müterâdif*; aralarında nüans bulunan lafızlar ise *mütekârib*dir.⁵

Herhangi bir metni bir dilden başka bir dile çevirmenin çeşitli zorlukları vardır. Kaynak dildeki bazı kelimeler arasında var olan nüansların hedef dile tercüme edilmesi, bu zorlukların bir kısmını teşkil etmektedir. Bu çalışmada, âlimlerin *müterâdif* lafızlara karşı yaklaşımlarına ve bu tür lafızların Kur'ân-ı Kerim'de yer alıp almadığı tartışmalarına kısaca değinip birkaç örnek üzerinden eş anlamlı gibi görünen bazı lafızlar arasındaki anlam farklılıklarına yer verilecektir. Daha sonra *النَّجْم* (en-necm) lafzına verilen farklı anlamların isabetli olup olmadığından ziyade birçok meâlde *كَوَاكِبٌ-كَوْكَبٌ* (kevkeb-kevâkib) lafzının *النَّجْم-نَجْمٌ* (necm-nücûm) lafzıyla eş anlamlı olarak tercüme edilmesi sorunu dikkat çekilecektir. Bütün meâllere yer vermek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından söz konusu örnekler aşağıdaki çalışmalardan verilecektir: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) tercümesi olan *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Muhammed Esed'in (öl. 1992) *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* adıyla Türkçeye tercüme edilen çalışması, Salih Akdemir'in (öl. 2014) tercümesi olan *Son Çağrı Kur'an*, Edip Yüksel'in tercümesi olan *Mesaj: Kur'an Çevirisi*, Mustafa Öztürk'ün tercümesi olan *Kur'an-ı Kerim Meal, Anlam ve Yorun Merkezli Çeviri* ve son olarak Abdulaziz Bayındır'ın tercümesi olan *Süleymaniye Vakfı Meali*. Elmalılı, Yüksel ve Bayındır'ın çalışmalarında ilgili lafızlar arasındaki farka dikkat edilmiş olması, bu tercihimizde etkili olmuştur. Diğer çalışmalar ise örnek kabilinden seçilmiştir.

1. Müterâdif Lafızların Varlığı Meselesi

Erken dönem dil ve edebiyat âlimlerinin dildeki *terâdüfe* karşı olumlu yaklaşım sergilediklerini ifade etmek mümkündür.⁶ Sözelimi *terâdüf* veya

⁵ Ömer Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğûb el-İsfahânî Örneği-* (Van: Bilge Adamlar, 2009), 54-56.

⁶ Muhammed Fuat Sezgin, "Havle tâbî' el-kelimât el-müterâdife fi'l-lügatî'l-'Arabiyye el-füşhâ", çev. Celil Kemâlüddîn, *el-Mevrid* 3/1 (1974), 59.

müterâdif sözcüğüyle olmasa da dilbilimci Sîbeveyhi (öl. 180/796),⁷ Kutrub (öl. 210/825 civarı),⁸ Müberred (öl. 286/900),⁹ İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940),¹⁰ İbn Cinnî (öl. 392/1002)¹¹ ve İbn Fâris'in (öl. 395/1004) çalışmalarında bu olgu hakkında açıklamalar bulunmaktadır.¹² İbn Zeyd (öl. 215/830)¹³ ile İbn Hâleveyh'in (öl. 370/980)¹⁴ içinde bulunduğu birçok dilbilimci müterâdif lafızların varlığını kabul etmişlerdir.¹⁵ Ayrıca *müterâdif* lafzını ilk kullanan İbn Fâris olmakla birlikte¹⁶ bu olguya dair ilk çalışmanın¹⁷ dil ve edebiyat âlimi Asma'î (öl. 216/831) tarafından kaleme alındığı,¹⁸ *müterâdif* ismiyle ilk eserin¹⁹ ise Ebû Hasan Ali b. İsa er-Rümmânî (öl. 384/994) tarafından yazıldığı belirtilmiştir.²⁰

Yukarıda sözü edilen yaklaşıma karşın diğer bazı dil ve edebiyat âlimleri ise dilde asıl olanın mübâyenet (her bir lafzın farklı bir anlamda) olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre *müterâdif* kabul edilen lafızlar arasında anlam yönünden bazı farklar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu tür lafızlar, eş anlamlı değil, yakın anlamlıdır.²¹ Ebû Mishal el-A'râbî (öl. 3./9. yüzyılın ortaları), bu

⁷ Ebû Bişr 'Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb kitâbu Sîbeveyhi*, thk. Abüsselâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/24.

⁸ bk. Kutrub, *Kitâbü'l-ezdâd*, 69-70.

⁹ Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *Me'ttefeka lafzuhi ve'l-telefe ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Süleyman (Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1989), 47-48.

¹⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Kasım el-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987), 5-6.

¹¹ Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/113.

¹² İbn Fâris, *es-Şâhibî*, 152-153.

¹³ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/413.

¹⁴ bk. İbn Fâris, *es-Şâhibî*, 22; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/405.

¹⁵ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/403-407; Ömer Ahmed Muhtar, *'İlmü'd-delâle* (Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1998), 215-217; Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih Şâyi', *el-Fürûkû'l-lügaviyye ve eseruha fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 46-55.

¹⁶ İbn Fâris, *es-Şâhibî*, 22.

¹⁷ Abdülmelik b. Kürayb el-Asma'î, *Ma ihtelefet elfâzuhi ve't-tefekât me'ânih*, thk. Mâcid Hasan ez-Zehebî (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986).

¹⁸ Şâyi', *el-Fürûkû'l-lügaviyye*, 27.

¹⁹ Ebû Hasan Ali b. İsa er-Rümmâmî, *el-Elfâzü'l-müterâdife el-mütekarîbetü'l-ma'na*, thk. Fethüllaht Sâlih Ali el-Mısri (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1407).

²⁰ Ahmed Muhtar, *'İlmü'd-delâle*, 217.

²¹ bk. İbn Fâris, *es-Şâhibî*, 59; Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/254.

yaklaşımın öncüsü kabul edilmektedir.²² Bu yaklaşım, Câhız (öl. 255/869), İbn Kuteybe (öl. 276/889),²³ Sa'leb (öl. 291/904) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi dilbilimciler tarafından da kabul görmüştür.²⁴ İbnü'l-Enbârî, İbn Dürüsteveyh (öl. 347/954), Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), İbn Fâris,²⁵ Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) ve Ebû Mansûr es-Se'alibî (öl. 429/1038) de *terâdüfe* karşı çıkmıştır.²⁶

Öte yandan *müterâdif* lafızların varlığını kabul eden bazı âlimler, bunun Kur'ân-ı Kerim metninde de yer aldığını belirtmişlerdir. Sözelimi müfessir İbn 'Arabî (öl. 543/1148)²⁷ dil ve edebiyat âlimi İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239),²⁸ ve Ebû Bekir b. Abdurrahman el-Hüseynî'nin²⁹ yanı sıra Ali el-Cârim (öl. 1949), İbrahim Enîs (öl. 1977) ve Subhî Sâlih (öl. 1986) gibi çağdaş bazı âlimler de *müterâdif* lafızların Kur'ân-ı Kerim'de yer aldığını savunmuşlardır.³⁰ *Müterâdif* lafızların varlığını kabul etmeyenler ise doğal olarak bunun Kur'ân'da da yer almadığını söylemişlerdir.³¹ Ayrıca *müterâdif* lafızlara örnek gösterilen kelime-

²² bk. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 7; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/399-400.

²³ bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 21-43, 307-332.

²⁴ Kara, *Yakınanlamlılık ve Nüans*, 85-86.

²⁵ İbn Fâris, *es-Şâhibî*, 21-22, 59; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/404.

²⁶ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 8; Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer İbn Dürüsteveyh, *Taşhîhü'l-Faşih ve şerhihi*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisü'l-A'la li's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2004), 70, 93; Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-müşkile*, thk. Yahyâ Murad (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 216-217; İbn Fâris, *es-Şâhibî*, 21-22; Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Fürûkû'l-lügaviyye*, 22-23; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/386, 404-405; 'Aişe Abdurrahman Bintü's-Şâtî, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbnü'l-Ezrak dirâse Kur'âniyye lügaviyye beyâniyye* (Dâru'l-Maârif, 2004), 211.

²⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn 'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/220.

²⁸ Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tababe (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 3/15, 29-30.

²⁹ Şâyî, *el-Fürûkû'l-lügaviyye*, 166-174.

³⁰ Ali el-Cârim, "et-Terâdüf", *Mecelletu Mecma'ü'l-lügati'l-'Arabiyye el-Melekî* 1/ (1935), 320-330; İbrahim Enîs, *Delâletü'l-elfâz* (Kahire: Mektebetü'l-Ancilo el-Mısriyye, 1976), 215; Subhî Sâlih, *Dirasât fi fıkhi'l-lüğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2009), 299-300.

³¹ Şâyî, *el-Fürûkû'l-lügaviyye*, 177; Salah Abdülfettâh Halidî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilü maşdarihî'r-Rabbânî* (Amman: Dâru 'Ammâr, 2000), 201.

ler arasındaki farklara değinmelerinden hareketle Taberî (öl. 310/923),³² Hattâbî (öl. 388/998),³³ İbn 'Atıyye (öl. 541/1147),³⁴ Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./9. yüzyılın ilk çeyreği)³⁵ ve Zemahşerî (öl. 538/1144)³⁶ gibi tefsir âlimlerinin *terâdüfün* Kur'ân'da yer almadığı görüşünü benimsedikleri belirtilmiştir.³⁷ Son olarak çağdaş dil âlimlerinden Ahmed Emin'e (öl. 1954) göre dilde hem *mü-terâdif* hem de *müşterek* lafızlar yoktur.³⁸ 'Aişe Abdurrahman (öl. 1998) ise farklı lehçelerde veya ses benzerliği olması durumu hariç, *terâdüfün* dilde olmadığı görüşünü savunmuştur.³⁹ Halid Abdurrahman el-'Ak'e (öl. 1999) göre de Kur'ân-ı Kerim'de birbirinin yerine kullanılabilen eş anlamlı lafızlar bulunmamaktadır.⁴⁰

2. Yakın Anlamlı Bazı Lafızlar Arasındaki Anlam Farklılıkları

Bu başlık altında birkaç örnek üzerinden eş anlamlı gibi görünen bazı lafızlar arasındaki anlam farklılıklarına yer vermek istiyoruz.

-
- ³² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki (Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001), 1/89, 8/493, 11/587-588, 23/433.
- ³³ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefüllah Ahmed - Muhammed Zeğlûl Selâm (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1976), 29; ayrıca bk. Şâyi', *el-Fürûkû'l-lüğaviyye*, 202.
- ³⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atıyye, *el-Müharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/52, 66, 100.
- ³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 55-56.
- ³⁶ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâiki gavâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vüçûhi't-te'vîl*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998), 3/73, 319, 4/110.
- ³⁷ Şâyi', *el-Fürûkû'l-lüğaviyye*, 195-196.
- ³⁸ Ahmed Emin, "Cem'ü'l-lüğati'l-'Arabiyye", *Mecelletu Mecma'ü'l-lüğati'l-'Arabiyye* 8/ (1955), 211-212.
- ³⁹ Bintü's-Şâti', *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân*, 210.
- ⁴⁰ Halid Abdurrahman el-'Ak, *Üşûlü't-tefsîr ve kavâ'iduh* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1406/1986), 271.

2.1. Cesed-Cisim-Beden Lafızları Arasındaki Anlam Farkları

بَدَن (cesed) lafzı, Kur'ân-ı Kerim'de 4 âyette;⁴¹ جِسْم (cism) 2 âyette;⁴² بَدَن (beden) ise 2 âyette⁴³ zikredilmektedir. Yakın anlama sahip بَدَن ile جِسْم lafızları, birçok kişi tarafından eş anlamlı sözcükler olarak kabul edildiği için birbirinin yerine kullanılabilecekleri söylenmiştir.⁴⁴ Buna mukabil Halil b. Ahmed (öl. 175/791), جِسْم kelimesinin, insanlar veya yeme - içmesi olmayan melek ve cinlerde olduğu gibi akıllı varlıklar için kullanıldığını ifade etmiştir.⁴⁵ Enbiyâ sûresi 8. âyetin Halil b. Ahmed'in verdiği bu anlamı desteklediğini belirten⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, جِسْم kelimesinin; en, boy ve derinliği olan varlıklar için kullanılan جِسْم⁴⁷ sözcüğünden daha dar bir anlama sahip olduğunu beyan etmiştir. Şöyle ki جِسْم rengi olan varlıklar; جِسْم ise su ve hava örneklerinde olduğu gibi rengi olmayan varlıklar için kullanılmaktadır.⁴⁸ "Bu insanın bedenidir" anlamındaki بَدَنُ الْإِنْسَانِ sözünün, insanın ayak ve kollar dışındaki gövdesi anlamında olduğunu belirten İbn Fâris'e göre بَدَن lafzı, yaşlılığı ifade ettiği gibi besleme sonucu semiz hale gelen kurbanlık hayvanlar için de kullanılmaktadır. Bu nedenle بَدَنٌ وَبَدِينٌ sözünü, "iri cüsseli kişi" anlamındadır. Ayrıca bu kelime, vücudu sardığından zırh için de kullanılmıştır.⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, بَدَن ile جِسْم arasındaki farkı ise şöyle açıklamaktadır: Varlıklar için büyüklük bakımından *beden*; renk bakımından ise جِسْم kullanılmaktadır.⁵⁰

⁴¹ el-A'râf 7/148; Tâ-Hâ 20/88; el-Enbiyâ 21/8; Sâd 3/34.

⁴² el-Bakara 2/247; el-Münafikûn 63/4.

⁴³ Yûnus 10/92; el-Hacc 22/36.

⁴⁴ bk. İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "bdn", *eş-Şihâh Tâcü'l-lüğa ve Şihâhü'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdügafûr 'Attâr (Beirut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979), 5/2077; İbn Manzûr, "bdn", 3/232.

⁴⁵ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, "csd", *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Samarraî (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 6/47-48.

⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, "csd", 196.

⁴⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Fürûkû'l-lüğaviyye*, 158.

⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, "csd", 196.

⁴⁹ İbn Fâris, "bdn", 1/211-212.

⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, "bdn", 112.

Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımlardan *جسد* sözcüğünün, insana özgü olmayıp akıllı olmayan varlıklar için de kullanıldığı, buna mukabil yaşayan ve ruh sahibi olan akıllı varlıklar için *جسم* sözcüğünün kullanıldığı; *بَدَن* ise cismin büyüklüğünü ifade etmek için kullanıldığını söylemek mümkündür. Şöyle ki A'râf sûresi 148⁵¹ ile Tâ-Hâ sûresi 88. âyette⁵² konu edinen Sâmîrî'nin yaptığı buzağı, *جسد* sözcüğüyle ifade edilmektedir. Yapılan buzağı da yiyip içmeyen bir şekilden ibarettir. Enbiyâ sûresi 8. âyette⁵³ bu anlam örgüsü vardır. Sâd sûresi 34. âyette⁵⁴ ise ruh bedenden ayrılıp yaşam fonksiyonları ortadan kalktığı için *جسد* sözcüğü kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle *جسم* de yaşam ve güçle birlikte beğenme de söz konusudur. Bakara sûresi 247.⁵⁵ ile Münafikûn sûresi 4. âyette⁵⁶ bu anlam örgüsü göze çarpmaktadır. Kurbanlık hayvanların bedence gelişimini tamamlamaları gerektiği için Hacc sûresi 36. âyette *بَدَن* lafzı kullanılmıştır.⁵⁷ Yûnus sûresi 92. âyette⁵⁸ *بَدَن* lafzının kullanılmış olması ise Fırvan'un cesedinin büyüklüğünü veya boğulma sonucunda cesedin şişmiş olduğunu ifade etmek için olmalıdır.

2.2. Gays-Matar ile Rîh-Rîyâh Lafızları Arasındaki Anlam Farkları

Kur'ân-ı Kerim'de *غَيْث* (ğays) ve *مَطَر* (matar) sözcüklerinin kullanımlarında bazı farklar bulunmaktadır. Şöyle ki *غَيْث* kelimesi⁵⁹ rahmet ve müjde bağlamlarında gelişim ve hayata ilişkin; buna karşın *مَطَر* sözcüğü ve türevleri fayda sağlayan veya zarar veren gökten yağan yağmur anlamında kullanılmıştır. *مَطَر*

51 وَأَتَّخَذَ قَوْمٌ مُوسَىٰ مِنْ تَعْدِيهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ

52 فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِي

53 وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ

54 وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ

55 وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا اتِّىٰ بَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ ابْتَلَاكُمْ بِالنَّهْرِ

بَسَطَ فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكًا مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

56 وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهِمْ خَشَبٌ مُسْتَنْدَقٌ يَخْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو فَاخَذَهُمْ فَاتْلَهُمُ اللَّهُ اتِّىٰ يُؤْفِكُونَ

57 وَالْبَدَن جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَبِيرٌ فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

58 فَالْيَوْمَ تُنْجِيكَ بِبَدَنِكَ لِيَكُونَ لِمَن خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَعَابِلُونَ

59 Lokmân 31/34; eş-Şûrâ 42/28; el-Hadîd 57/20.

sözcüğünün Kur'ân-ı Kerim'de intikam bağlamında kullanıldığını belirten Câhiz, halkın hatta birçok âlimin bu kelime ile عَيْت arasında bir ayırım gözetmemelerine sitem etmektedir.⁶⁰ رِيح(rîh) ile رِيَّاح(riyâh) lafızları arasındaki farka değinen Se'alibî, mutlak olarak zikredildiğinde rüzgâr şeklinde çevrilen رِيح ile رِيَّاح sözcüklerine dair şu bilgileri vermektedir: Kur'ân-ı Kerim'de رِيَّاح sözcüğü sürekli şer ile ilgili; رِيَّاح ise hep hayra dair olaylarla bağlantılı olarak zikredilmiştir.⁶¹

2.3. Ba'l ile Zevc Lafızları Arasındaki Anlam Farkları

“Üstünlük sağlamak ve güç sahibi olmak” anlamındaki بَعْل(ba'l) kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de dört âyette toplamda 6defa zikredilmektedir.⁶² Bu sözcük, Saffât sûresi 125. âyette, rab/mabut anlamında; diğer üç yerde ise koca anlamında kullanılmıştır.⁶³ Öte yandan Kur'ân-ı Kerim'de kadın ve erkekleri içine alacak şekilde زَوْج(zevc) sözcüğü de kullanılmıştır. Erkekler için kullanıldığında زَوْج ile بَعْل sözcüklerinin eş anlamlı olduğu sanılmakla birlikte بَعْل kelimesinin geçtiği âyetlerin bağlamlarından, زَوْج sözcüğünden bazı farklılıklar arz ettiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki eşler arasında duygusal veya cinsel birliktelik yönünden bir sorun olduğunu bildiren bazı âyetlerde بَعْل kelimesi kullanılmıştır.⁶⁴ Buna göre her زَوْج aynı zamanda بَعْل'dir. Bunun aksi ise doğru değildir. Nitekim erkeğin iddet içinde boşamış olduğu eşiyile cinsel birliktelikte bulunması haramdır. Bu nedenle erkeğin iddet içinde eşine dönüş hakkı olduğunu bildiren Bakara sûresi 228. âyette بَعْل kelimesi kullanılmıştır. Son olarak bu sözcük, kadının örtünmesini konu edinen Nûr sûresi 31. âyette de zikredilmektedir. Karı-koca örtünme ile ilgili birbirlerine karşı sorumlu değildirler. Fakat ister kadın ister erkek olsun kendilerine dinen yabancı olanlara karşı

⁶⁰ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 1/20.

⁶¹ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Se'alibî, *Fıkhü'l-lüğa ve sirrü'l-'Arabiyye*, thk. Halid Fehmî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 2/652.

⁶² el-Bakara 2/228; Hûd 11/72; en-Nûr 24/31; es-Saffât 37/125.

⁶³ Râgıb el-İsfahânî, “ba'l”, 135.

⁶⁴ Abdülazim İbrahim Muhammed el-Mu'tî, *Dirasât cedîde fi i'câzi'l-Kur'ân menâhic ta'bikiyye fi "Tavzîfi'l-lüğa"* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1417/1996), 171.

ferlerini örtmekle sorumludurlar. Bu durumda Nûr sûresi 31. âyette kadınların بعل sözcüğü ile ifade edilen eşlerine karşı ferlerini korumakla birlikte ziyaretlerini gösterebilirler, şeklindeki hüküm, ric'î talâkta eşleri iddet içinde olan erkekler anlamında olmalıdır.

2.4. 'Am ile Sene Lafızları Arasındaki Anlam Farkları

سنة(sene) kelimesi, 7 yerde tekil;⁶⁵ 12 defa çoğul⁶⁶ formunda geçmektedir. عام('am) kelimesi ise altı âyette toplamda 9 defa⁶⁷ geçmektedir. Bir yerde ise tesniye halinde kullanılmaktadır.⁶⁸ Zaman bildiren ve birçok kişi tarafından eş anlamlı sözcükler olarak sanılsa da aslında سنة ile عامlafızları, farklı anlamları karşılmaktadır. Şöyle ki عامgünlerin; سنةise ayların birleşmesinden meydana gelmektedir. Ayrıca عامlafızının aksine عامkelimesi, bir şeyin vuku bulduğu vakti ifade eder. Bu nedenle سنةالفيل değil; عامالفيل tabiri kullanılmaktadır. Buna karşın tarihlerde عامdeğil, سنةlafzı kullanılır.⁶⁹ Ayrıca عامsözcüğü daha ziyade kolaylık ve rahatlığın olduğu;⁷⁰ سنةise daha çok zorluk ve sıkıntıların olduğu yıl anlamında kullanılmaktadır.⁷¹

Kısaca Kur'ân-ı Kerim'de عامsözcüğü, içinde bereketin ve bolluğun olduğu yıl; buna karşın سنةsıkıntı ve zorlukların olduğu yıl anlamında kullanıldığı belirtilmektedir. Yûsuf sûresi 49⁷² ile 'Ankebût sûresi 14. âyette⁷³ bu sözcüklerin kullanılmasının nedeninin bu olduğu ifade edilmektedir.⁷⁴

⁶⁵ el-Bakara 2/96; el-Mâide 5/26; el-Hacc 22/47; el-'Ankebût 29/14; es-Secde 32/5; el-Ahkâf 46/15; el-Me'aric 70/4.

⁶⁶ el-A'râf 7/130; Yûnus 10/5; Yûsuf 12/42, 47; el-İsrâ 17/12; el-Kehf 18/11, 25; Tâ-Hâ 20/40; el-Mû'minûn 23/112; eş-Şü'arâ 26/18, 205; er-Rûm 30/4.

⁶⁷ el-Bakara 2/259; et-Tevbe 9/28, 37, 126; Yûsuf 12/49; el-'Ankebût 29/14.

⁶⁸ Lokmân 31/14.

⁶⁹ Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Fürûkû'l-lügaviyye*, 171.

⁷⁰ Râgıb el-İsfahânî, "avm", 598.

⁷¹ Râgıb el-İsfahânî, "snh", 430.

⁷² ثُمَّ يَا أَيُّهَا مَنْ بَعْدَ ذَلِكَ عَامٍ فِيهِ بُعِثَ النَّاسُ وَفِيهِ يَغصِرُونَ

⁷³ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا حَمِيسِينَ عَامًا فَآخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ

⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, "avm", 598.

3. Necm ile Kevkeb Lafızları Arasındaki Anlam Farkları

Kur'ân-ı Kerim'de birer gök cismi olan قَمَر (ay), شَمْس (güneş) ve شَعْرَى (şî'râ)'nın ⁷⁵ yanı sıra نَجْم-نُجْم (necm-nücûm), كَوَاكِب-كَوْكَب (kevkeb-kevâkib), مَصْبَاح- (misbâh-mesâbîh),⁷⁶ شِهَاب-شُهُب (şihâb-şühüb)⁷⁷ ve اَلْحَنَس (el-hünnes)⁷⁸ lafızları kullanılmaktadır.

Birçok kaynakta كَوَاكِب-كَوْكَب lafızları, yıldız anlamındaki اَلنَّجْم kelimesiyle eş anlamlı olarak açıklanmıştır. Sözelimi Cevherî (öl. 400/1009'dan önce) ve Râgıb el-İsfahânî'ye göre نَجْم ile كَوْكَب sözcükleri eş anlamlıdır.⁷⁹ نَجْم kelimesinin yere yayılıp yükselemeyen ve sapı olmayan bitki ile yıldız için kullanıldığını belirten İbn Manzûr'a (öl. 711/1311) göre de bu kelime gökyüzündeki bütün كَوْكَب'ler için kullanılmaktadır.⁸⁰ Benzer bilgileri tefsir kaynaklarında görmek mümkündür. Örneğin Hz. İbrahim'in çok parlak bir كَوْكَب gördüğünü belirten İbn 'Aşûr'a (öl. 1973) göre نَجْم ile كَوْكَب lafızları arasında anlam bakımından bir fark yoktur.⁸¹ Ona göre güneş ve ay hariç, geceleri gökte parlayan daire şeklindeki bütün cisimlere كَوْكَب denildiği gibi نَجْم de denilir.⁸²

Buna karşın اَلنَّجْم lafızının belirli halde kullanıldığında "Süreyya Yıldızı" anlamında olduğunu ifade eden Halil b. Ahmed'e göre bu lafız ile كَوْكَب lafzı arasında umum-husus ilişkisi vardır. Buna göre كَوْكَب lafzı, نَجْم yani yıldızdır, نَجْم ise bütün كَوْكَب'leri kapsamaktadır.⁸³ Ebû Hilâl el-'Askerî ise ilgili lafızlar arasında şöyle bir farktan söz etmektedir: Büyüklük anlamındaki كَوْكَب, büyük yıldızlar; نَجْم ise büyük-küçük bütün yıldızlar için kullanılır. Ayrıca ona göre iki

⁷⁵ bk. en-Necm 53/49.

⁷⁶ bk. en-Nûr 24/35; Fussilet 41/12; el-Mülk 67/5.

⁷⁷ bk. el-Hicr 15/18; en-Neml 27/7; es-Saffât 37/10; el-Cin 72/8, 9.

⁷⁸ bk. et-Tekvîr 81/15.

⁷⁹ bk. Cevherî, "ncm", 5/2039; Râgıb el-İsfahânî, "ncm", 791-792.

⁸⁰ İbn Manzûr, "kvkb", 43/3957-3958.

⁸¹ Muhammed Tahir İbn 'Aşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 7/318.

⁸² İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/87.

⁸³ Ferâhidî, "ncm", 6/154.

lafız arasında şöyle bir ayırmadan da söz edilebilir: Sabit olanlara كَوَكَبٌ; doğup batanlara ise نَجْمٌ denilir.⁸⁴

3.1. Necm-Nücûm Lafzının Meâllerdeki Tercümesi

النَّجْمِ(en-necm) lafzı, toplamda dört âyette geçmektedir.⁸⁵ Nahl sûresi 16. âyette geçen النَّجْمِ lafzı, Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) tarafından çoğul formunda النُّجُمِ ve النُّجْمِ şekillerinde okunduğu kaydedilmiştir.⁸⁶ Bazıları bunu, الْجُدِيِّ وَالْفَرْقَدَانِ yıldızları şeklinde açıklamıştır.⁸⁷ Zemahşerî, Süddî'nin (öl. 127/745) bunu Süreyya, Ferkadân, Benât-ı Na'ş ve el-Cedy yıldızları şeklinde tefsir ettiğini aktarmıştır.⁸⁸

Necm sözcüğünün geçtiği âyetlerden biri olan وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ Nahl sûresi 16. âyette zikredilen النَّجْمِ lafzı, inceleme konusu yaptığımız meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: “ve alâmetler, yıldızla da onlar yol doğrulturlar!”⁸⁹

Esed: “ve daha [nice] işaretler: (söz gelimi) yıldızlar (ki, onlar)la da insanlar yollarını bulmaktadırlar.”⁹⁰

Akdemir: “ve daha birçok yol gösterici alametler yaratmıştır. Nitekim onlar, yıldızlarla da yollarını bulmaktadırlar.”⁹¹

Yüksel: “Ve göze çarpan işaretler... Yıldızlarla da yol bulurlar.”⁹²

⁸⁴ Ebû Hilâl el-’Askerî, *el-Fürûkû'l-lügaviyye*, 301.

⁸⁵ en-Nahl 16/16; en-Necm 53/1; er-Rahmân 55/6; et-Târik 86/3.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/429; Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr*, 20/10.

⁸⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni'l-’Kur’ân* (Beyrut: ‘Alemü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/98.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/429.

⁸⁹ *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli*, çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993).

⁹⁰ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015).

⁹¹ *Son Çağrı Kur’an*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009).

⁹² *Mesaj Kuran Çevirisi*, çev. Edip Yüksel (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013).

Öztürk: “Yine O, [yıldızlar gibi] daha başka alametler/işaretler yarattı. Nitekim geceleyin yolculuk yapanlar yıldızlara bakarak yönlerini tayin ederler.”⁹³

Bayındır: “Birçok işaretler ve yıldızlarla yollarını bulurlar.”⁹⁴

Görüldüğü üzere söz konusu âyette geçen النَّجْم lafzı, Elmalılı Hamdi Yazır tarafından *yıldız*; diğer meâl çalışmalarında ise *yıldızlar* şeklinde tercüme edilmiştir. النَّجْم lafzındaki أل/el takısı, ahid veya cins anlamına hamledilebileceği için her iki tercihin de uygun olduğunu söylemek mümkündür.

Necm sûresi 1. âyette zikredilen النَّجْم kelimesinin nasıl tercüme edildiğini geçmeden önce söz konusu lafzın tefsirine dair tefsir eserlerindeki şu açıklamalara yer vermek istiyoruz:

1. Süreyya Yıldızdır. Buna göre sözü edilen kelimedeki geçen elif-lam takısı, belirli bir nesneyi ifade eden ahid içindir.
2. Bütün yıldızlardır. Buna göre elif-lam takısı, cins içindir.
3. Semada sabit duran yani hareket etmeyip insanların yollarını bulmalarını sağlayan yıldızdır.
4. Şeytanların taşlandığı yıldızdır.
5. Gövdesi olmayan bitkidir.
6. Kur’ân-ı Kerim’in parça parça nazil olmasıdır.⁹⁵

Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Necm sûresi 1. âyette zikredilen النَّجْم kelimesini, seher vaktinde batan Süreyya Yıldızı şeklinde tefsir etmiştir.⁹⁶ Ebû ‘Ubeyde (öl. 209/824 [?]) ise tekil formunda yer alan النَّجْم kelimesinin النَّجُوم yani

⁹³ Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

⁹⁴ Süleymaniye Vakfı Meali, çev. Abdulaziz Bayındır (Erişim 07 Temmuz 2020).

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/633-634; Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr*, 28/279.

⁹⁶ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 22/5; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-Azîm müsneden ‘an Rasûli'l-Allah ve’s-şahâbeti ve’t-tâbi’in*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 10/3318.

yıldızlar anlamında olduğunu belirtmiştir.⁹⁷ Taberî, Arapların كَلِمَةُ النُّجْمِ kelimesini Süreyya Yıldızı anlamında kullanmalarından dolayı, Mücâhid'in belirttiği anlamın daha isabetli olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸ Zemahşerî de bu sözcüğün, daha ziyade Süreyya Yıldızı anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁹⁹ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), âyette zikredilen إِذَا هَوَىٰ (alçalıp yükseldiğinde) terkinin delaletiyle, yukarıda yer verilen manalardan, gökte bulunan yıldızlar anlamını tercih etmiştir. Râzî'ye göre yıldız sema ortasında olunca yolcu, yıldızdan hareketle doğu-batı ve kuzey-güney yönlerini bulamaz. Aksine batıya doğru kaymasıyla bu yönler belirlenir.¹⁰⁰ Mücâhid'den nakledilen diğer bir rivayete göre Necm sûresi 1. âyette geçen كَلِمَةُ النُّجْمِ kelimesi Kur'ân-ı Kerim'in bölümler halinde nazil olmasıdır.¹⁰¹ Ayrıca Ferrâ (öl. 207/822) da tefsirinde bu yorumu benimsemiştir.¹⁰² Kısaca Necm sûresinin ilk âyetinde yer alan كَلِمَةُ النُّجْمِ lafzıyla neye yemin edildiği hususunda âlimler arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Şöyle ki yıldızla yemin edildiği şeklinde anlayan âlimlerin yanında, كَلِمَةُ النُّجْمِ lafzıyla parça parça inen Kur'ân'a dikkat çekildiğini söyleyenler de olmuştur.¹⁰³

Necm sûresi 1. âyette إِذَا هَوَىٰ كَلِمَةُ النُّجْمِ geçen كَلِمَةُ النُّجْمِ lafzı ilgili meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: "O necm'e kasem ederim indiği dem ki"

Esed: "Düşün yücelerden inen [Allah'ın mesajının] gözler önüne serdiğini!"

Akdemir: "Battığı zaman yıldızla andolsun ki"

Yüksel: "Düşerken yıldızlara andolsun."

⁹⁷ Ma'mer b. Müsenna Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 2/235; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/7.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/7.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/634.

¹⁰⁰ Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr*, 28/279.

¹⁰¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/6.

¹⁰² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/94.

¹⁰³ Şükrü Aydın, "Kur'ân'daki Yeminlerde (Aksamu'l-Kur'ân) Çeviri/Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/46 (2016), 919.

Öztürk: “Kayıp giden yıldız andolsun ki”

Bayındır: “Alçalıp yükseldiğinde o yıldız (çoban yıldızı) önemlidir.”

Âyetin tefsirine dair ihtilafları, örnek kabilinden ele aldığımız meâl çalışmalarında da görmek mümkündür. Nitekim Altı çizili ifadelerde görüldüğü üzere Elmalılı tarafından *necm*; Akdemir ile Öztürk tarafından *yıldız*; Bayındır tarafından *o yıldız (çoban yıldızı)*; Yüksel tarafından *yıldızlar* şeklinde tercüme edilen النّجْمُ lafzı, Esed tarafından Kur’ân-ı Kerim’in peyderpey indirilmesi şeklinde tercüme edilmiştir.

Öte yandan Rahmân sûresi 6. âyette zikredilen النّجْمُ lafzı, tefsir kaynaklarında “gövdesi olmayan bitki” veya “yıldız” şeklinde açıklanmıştır. Sözelimi İbn Abbas (öl. 68/687-88), Sa’îd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), Süddî ve Süfyân’ın (öl. 198/814) bunu, gövdesi olmayan bitki; Mücâhid, Katâde (öl. 117/735) ve Hasan-ı Basrî’nin ise bunu, yıldız şeklinde açıkladığı kaydedilmiştir.¹⁰⁴ Fakat Taberî’nin içinde bulunduğu bazı müfessirler, ilgili sözcüğün ağaç anlamındaki العِشْبُ (eş-şeceru) ile birlikte zikredilmesinden ayrıca aynı sûrenin 5. âyetinde ay ve güneşten söz edilmiş olmasından hareketle, gövdesi olmayan bitki anlamı tercih etmişlerdir.¹⁰⁵

والنّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ şeklinde ifade edilen Rahmân 6. âyette geçen النّجْمُ sözcüğü söz konusu meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: “Çemen, ağaç secdedân!”

Esed: “Yıldızlar ve ağaçlar [O’nun önünde] yere kapanırlar.”

Akdemir: “Yıldızlar ve ağaçlar ise [O’na] boyun eğmektedirler.”

Yüksel: “Yıldızlar ve ağaçlar secde etmektedirler.”

Öztürk: “Bitkiler ve ağaçlar da O’nun kanunu uyarınca hayatlarını idame ettirirler.”

Bayındır: “Yıldızlar ve ağaçlar; her ikisi de Allah’a secde ederler.”

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/173-175.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/175; Râzî, *Tefsîrü’l-kebîr*, 29/90.

Altılı çizili ifadelerde görüldüğü üzere Elmalılı tarafından *çemen* şeklinde tercüme edilen النُّجْمُ lafızı, Öztürk tarafından *bitkiler*; inceleme konusu yaptığı-mız diğer meâl çalışmalarında ise Mücâhid, Katâde ve Hasan-ı Basrî'nin terci-hine uygun olarak *yıldızlar* şeklinde çevrilmiştir.

Arapçada gece vakti ortaya çıkan şeylere طَارِق (târik) denilmektedir. Dola-yısıyla Târik sûresi 1. âyette zikredilen bu lafız, gece ortaya çıkıp gündüz vak-tinde görünmeyen yıldız anlamındadır.¹⁰⁶ İbn Abbas,¹⁰⁷ Katâde ve Dahhâk (öl. 105/723) gibi müfessirler, Târik sûresi 3. âyette geçen النُّجْمُ النَّاقِبُ ifadesini, aydın-latan yıldız şeklinde tefsir etmişlerdir.¹⁰⁸ Bu yıldız, bütün yıldızların ortak bir niteliği olan *târik* ile ifade edildikten sonra durumunun büyüklüğünü açıkla-mak için النَّاقِبُ şeklinde vasıflanmıştır.¹⁰⁹ Buna göre النُّجْمُ النَّاقِبُ terki-bi, gece karan-lığını delen yani aydınlatan yıldız anlamındadır. Nitekim Araplar, النَّاقِبُ نَارِكُ ifa-desini, ateşini yak anlamında kullanırlar. Diğer bazıları ise النَّاقِبُ kelimesini, di-ğer yıldızlardan yüksekte olan Zuhâl (Satürn) şeklinde açıklamıştır. Çünkü Araplar, kuşun yükseklerde uçmasını النَّاقِبُ fiili ile ifade ederler.¹¹⁰

Târik sûresi 3. âyette yer alan النُّجْمُ lafızı ilgili meâl çalışmalarında şöyle ter-cüme edilmiştir:

Elmalılı: “O *necm-i sâkib!*”

Esed: “O, yıldızdır [inanmadan yaşanan hayatın] karanlığını delip geçen”

Akdemir: “O, [ışıyla] karanlığı delen bir yıldızdır!”

Yüksel: “Parlak yıldızdır.”

Öztürk: “O, karanlığı delip geçen seher yıldızdır.”

Bayındır: “O, delen yıldızdır.”

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/288.

¹⁰⁷ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 10/3415.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/288-289.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/352.

¹¹⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/254.

Necm; *seher yıldızı* ve *yıldız* gibi farklı şekillerde tercüme edilen النُّجُوم lafzı, Esed tarafından “İlahî vahyi ifade eden bir mecaz” şeklinde anlamlandırılmıştır.¹¹¹

Öte yandan نجمın çoğulu olan النُّجُوم lafzı dokuz âyette geçmektedir.¹¹² Saffât sûresi 88. ile Vâkıa sûresi 75. âyetleri hariç, diğer âyetlerin tamamı *yıldızlar* şeklinde tefsir edilmiştir.

Saffât sûresi 88. âyet şöyledir:

فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ

Âyette geçen النُّجُوم lafzı ilgili meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: “*Derken bir bakım baktı da nücûma [yıldızlara]*”

Esed: “*Sonra yıldızlara gözünü dikti.*”

Akdemir: “*İbrahim, o zaman yıldızlara bir göz atmış.*”

Yüksel: “*Yıldızlara bir göz attı.*”

Öztürk: “*İbrahim [halkın arasında iken] putlarla ilgili bir plan tasarladı; biraz düşünüp tarttı.*”

Bayındır: “*Sonra yıldızlara şöyle bir bakmıştı.*”

Dikkat edilirse *nücûm* ve *yıldızlar* olarak tercüme edilen فَتَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ âyeti, diğer meâllerden farklı olarak Öztürk tarafından deyimsel bir ifade olarak çevrilmiştir.¹¹³ Zemahşerî'nin âyete dair verdiği şu bilgiler bunu destekler mahiyettedir: “O, yıldız ilmine, kitabına veya yıldızlara dair hükümlere baktı.”¹¹⁴ Halil b. Ahmed'in فَتَنظَرَ فِي النُّجُوم tabirinin “bir iş hakkında düşünüp taşınmak” anlamında olduğu şeklindeki beyanı da bu tercihin dilsel temelini oluşturmaktadır.¹¹⁵

¹¹¹ bk. *Kur'an Mesajı*, et-Târik 86/1 (1 nolu dipnot).

¹¹² el-En'âm 6/97; el-A'râf 7/54; en-Nahl 16/12; el-Hacc 22/18; es-Saffât 37/88; et-Tür 52/49; el-Vâkıa 56/75; el-Mürselât 77/8; et-Tekvîr 81/2.

¹¹³ bk. *Kur'an-ı Kerim Meali*, es-Saffât 37/88, 3 nolu dipnot.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/216.

¹¹⁵ Ferâhîdî, “ncm”, 6/154.

Vakîa sûresi 75. âyette zikredilen النُّجُوم kelimesi İbn Abbas¹¹⁶ ile öğrencisi İkrime (öl. 105/723) tarafından parça parça inen Kur'ân âyetleri şeklinde açıklanırken; Mücâhid ile Katâde bunu yıldızlar şeklinde tefsir etmişlerdir.¹¹⁷ Ferrâ ise Vakîa sûresi 75. âyetini de Necm sûresi 1. âyeti gibi tefsir etmiştir.¹¹⁸

النُّجُوم
فَلَا أَسِمْ بِمَوَاقِعِ النُّجُوم
lafzı ilgili meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: “Artık yok!.. O nücûm’un mevkiilerine kase ederim.”

Esed: “Hayır, [bu Kur’an’ın] parçalar halinde indirilişini tamıklığa çağırırım,”

Akdemir: “Hayır hayır! Yıldızların yerlerine andiçerim ki,”

Yüksel: “Yıldızların yerlerine yemin ederim.”

Öztürk: “[Ey Müşrikler!] Yıldızların doğuş ve batış yerlerine yemin ederek.”

Bayındır: “Yok yok! Yıldızların bulunduğu yere yemin ederim.”

İbn Abbas ve İkrime’den nakledilen görüşü esas aldığı belirten Esed, diğer meâl çalışmalarından farklı olarak النُّجُوم lafzına Kur’ân-ı Kerim’in farklı zaman dilimlerinde nazil olması şeklinde tercüme etmiştir.¹¹⁹

3.2. Kevkeb-Kevâkib Lafzının Meâllerdeki Tercümesi

كَوْكَب (kevkeb) sözcüğü, En’âm sûresi 76, Yûsuf sûresi 4 ve Nûr sûresi 35. âyette tekil; Saffât sûresi 6 ile İnfitâr sûresi 2. âyette الكَوَاكِب (el-kevâkib) çoğul¹²⁰ formuyla toplamda beş âyette zikredilmiştir.

En’âm sûresi 76. âyetin ilgili kısmı şöyledir:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا...

İbn Abbas, Katâde¹²¹ ve Zeyd b. Ali (öl. 122/740), Hz. İbrahim’in gördüğü كَوْكَب in Zühre/Venus olduğunu belirtirken;¹²² Süddî ve Mücâhid

¹¹⁶ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 10/3334.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/359-361.

¹¹⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/129.

¹¹⁹ bk. *Kur'an Mesajı*, el-Vakîa 56/75.

¹²⁰ es-Saffât 37/6; el-İnfitâr 82/2.

bunun Müşteri/Jüpiter olduğunu söylemişlerdir.¹²³ Hz. İbrahim'in çok parlak bir **كوكب** gördüğünü belirten İbn 'Aşûr'a göre **كوكب** ile **نجم** lafızları arasında bir fark yoktur.¹²⁴

Söz konusu âyetin ilgili kısmı, ele aldığımız meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: "Vaktâ ki üzerini gece kapladı, bir yıldız gördü."

Esed: "Sonra, gece o'nu karanlığı ile örttüğü zaman [gökte] bir yıldız gördü"

Akdemir: "İbrahim, gece olduğunda, bir yıldız görmüş"

Yüksel: "Üzerine gece basınca bir gezegen gördü"

Öztürk: "İbrahim, gece karanlık basınca bir yıldız gördü"

Bayındır: "Gecenin karanlığı üzerine çökünce bir yıldız gördü."

Altı çizili ifadelerde görüldüğü üzere Edip Yüksel tarafından *gezegen* şeklinde tercüme edilen **كوكب** lafzı, diğer meâllerin tamamında *bir yıldız* olarak çevrilmiştir.

Çoban veya Sabah Yıldızı olarak isimlendirilen Zühre, günümüzde Venüs gezegeni olarak adlandırılmaktadır.¹²⁵ Jüpiter'in ise Güneş'ten aldığı enerjiden fazla enerji yaydığı halde küçük yıldız değil; gezegen olarak kabul edilmektedir.¹²⁶ Öyle anlaşılıyor ki Hz. İbrahim bir yıldız değil; günümüzde gezegen diye ifade edilen bir gökcismi görmüştür. Fakat bazı tefsir âlimlerinin belirttiklerinin aksine Hz. İbrahim'in hangi gökcismine gördüğünü tespit etmek mümkün görünmemekle birlikte **نجم** den farkını ifade edebilmek için

¹²¹ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühît*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4/171.

¹²² İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 4/1328.

¹²³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühît*, 4/171; ayrıca bk. Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Kahire: Merkezi Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 6/112-113.

¹²⁴ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/318.

¹²⁵ Patrick Moore, *Gezegenler Kılavuzu*, çev. Özlem Özbal (Ankara: Tübitak, 1996), 59.

¹²⁶ Moore, *Gezegenler Kılavuzu*, 151-152.

bunu *gezegen* şeklinde tercüme etmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz.

Yûsuf sûresi 4. âyet şöyledir:

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

İbn Abbas, Katâde, Süddî, Dahhâk, Zeyd b. Eslem (öl. 136/754), İbn Cüreyc (öl. 150/767) ve Süfyân gibi tefsir âlimleri, Hz. Yûsuf'un rüyasında kendisine secde ettiğini gördüğü 11 كَوْكَبٍ'i, onun kardeşleri şeklinde tefsir etmişlerdir.¹²⁷ Aynı sûrenin 100. âyetinde anne ve babası ile birlikte kardeşlerinin de Yûsuf karşısında eğildiklerinin vaktiyle gördüğü rüyanın gereği olduğunun bildirilmesi, yukarıda verilen anlamı teyit etmektedir. Buna mukabil diğer bazıları, Hz. Yûsuf'un, gerçekten de 11 كَوْكَبٍ ile güneş ve ayın kendisine secde ettiklerini gördüğünü ve babası Yakûb'un bunu, anne-babası ve kardeşleri şeklinde tevil ettiğini söylemişlerdir.¹²⁸ Bununla bağlantılı olarak Kaffâl (öl. 400/1010), görmek anlamındaki رَأَى fiilinin âyette tekrar edilmesini şöyle açıklamıştır: Birinci kullanım, Hz. Yûsuf'un 11 كَوْكَبٍ ile ay ve güneşi gördüğünü; ikincisi ise bunların kendisine secde ettiklerini, göstermektedir.¹²⁹

Yûsuf sûresi 4. âyet inceleme konusu yaptığımız meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: "Bir vakit Yusuf, babasına 'Babacığım! Dedi; 'ben (rüyada) on bir yıldızla, güneşi ve kamer'i gördüm; gördüm onları ki bana secde ediyorlar!'"

Esed: "Bir vakit Yusuf babasına şöyle demişti: 'Ey babacığım! Ben [rüyamda] on bir yıldız, güneş ve ayı gördüm: benim önümde saygıyla yere kapanmışlardı!'"

Akdemir: "Hani bir zamanlar, Yusuf babasına: 'Ey babacığım! Rüyamda on bir yıldızı, güneşi ve ayı gördüm; onları bana selam vermek üzere eğilirlerken gördüm.' demişti."

Yüksel: "Yusuf, bir zamanlar babasına: 'Babacığım, on bir gezegeni, güneşi ve ay'ı gördüm, onların bana secde ettiklerini gördüm' dedi."

¹²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/12-13; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 7/2101.

¹²⁸ İbn 'Atyye, *el-Müharrarü'l-vecîz*, 3/219.

¹²⁹ Râzî, *Tefsîrü'l-kebir*, 18/89.

Öztürk: “Vakti zamanında Yusuf babasına şöyle demişti: ‘Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldız ile güneş ve ayı gördüm. [Ne şekilde gördün dersin,] onların hepsi önümde saygıyla eğiliyorlardı.’”

Bayındır: “Bir gün Yusuf babasına şöyle demişti: ‘Babacığım rüyamda on bir kevekebi/gezegeni, güneşi ve ayı gördüm; baktım ki hepsi bana secde ediyor.’”

Görüldüğü üzere Yûsuf sûresi 4. âyette zikredilen كَوْكَبًا lafzı, Edip Yüksel ile Abdulaziz Bayındır tarafından gezegen olarak tercüme edilirken; diğer meâl çalışmalarında yıldız şeklinde çevrilmiştir. Dikkat edilirse âyette, ay ile aslında yıldız olan güneşle birlikte كَوْكَبًا lafzı da kullanılmıştır. Bu da ilgili sözcüğün كَوْكَبًا den farklı olarak gezegen olma ihtimalini güçlendirmektedir. Dolayısıyla كَوْكَبًا lafzını, gezegen şeklinde tercüme etmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. Ayrıca كَوْكَبًا lafzını, Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin yanı sıra gezegen anlamında ele alındığında, güneş ailesinin ez az 11 gezegene sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Nûr sûresi 35. âyetin ilgili kısmı şöyledir:

...الرُّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...

Ferrâ, âyette geçen كَوْكَبٍ in Müşteri, Zuhâl, Utarid, Zühre ve Merih’ten biri şeklinde tefsir edildiğini beyan etmiştir.¹³⁰ Ayrıca Arapların ismini bilmedikleri büyük كَوْكَبٍ leri, hemzesiz الدَّرَارِي¹³¹ veya hemzeli الدَّرَارِي şeklinde adlandırdıkları söylenmiştir.¹³² Âyette zikredilen كَوْكَبٍ kelimesi, bazı Basra ve Küfe karileri tarafından دُرِّيٌّ; diğer bazı Küfe karileri tarafından ise دُرِّيٌّ şeklinde okunduğu ifade edilmiştir.¹³³ Taberî bu kırâatlerin anlamına dair şu açıklamalarda bulunmuştur: Birinci kırâate göre âyette sözü edilen lambanın içinde olduğu cam fanus, incelik ve güzellikte inci gibidir. İkinci kırâate göre Nûr sûresi 8. âyette geçen şu ifade gibi وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ, “defetmek” ve “itmek”

¹³⁰ Ferrâ, *Me’âni’l-Şur’ân*, 2/252.

¹³¹ Ferrâ, *Me’âni’l-Şur’ân*, 2/252.

¹³² Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzi’l-Şur’ân*, 2/66.

¹³³ Ferrâ, *Me’âni’l-Şur’ân*, 2/252.

anlamındadır.¹³⁴ Buna göre anlam şöyle olur: Ufuktan ufka hareket eder veya sözü edilen كَوْكَبٌ, nur sayesinde hareket etmektedir.¹³⁵

Nûr sûresi 35. âyetin ilgili bölümü, söz konusu meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: "...sırça sanki bir keveb-i dürri (bir inci yıldız)! ..."

Esed: "... o fânûs ki, inci (gibi parıldayan) bir yıldızdır sanki! ..."

Akdemir: "... o fanus da adeta inciye andıran bir yıldız gibidir. ..."

Yüksel: "... O cam kap ise, inci gibi (parlak ve yuvarlak) bir gezezen gibidir. ..."

Öztürk: "... fanus ise inci gibi parlayan bir yıldız. ..."

Bayındır: "... cam da inciye andıran yıldız gibidir. ..."

Görüldüğü üzere âyette geçen كَوْكَبٌ lafzı Elmalılı tarafından *keveb* parantez içinde ise *yıldız* şeklinde tercüme edilirken, Yüksel tarafından *gezezen*; diğer meâl çalışmalarında ise *yıldız* şeklinde tercüme edilmiştir.

Öte yandan ilk Yunan gökyüzü gözlemcileri gökyüzünde gezinen yıldız benzer cisimleri ifade etmek için hareket eden anlamındaki *planetes* kelimesini kullanırlardı.¹³⁶ Ayrıca eski dönem yıldızbilimciler, Zuhal, Müşteri, Merih, Zühre, Utarid, Şems ve Kamer'i hareket eden anlamındaki *seyyâre*; bunların dışındaki gök cisimleri ise dünyaya olan açılarını korudukları için sâbit كَوْكَبٌ ler şeklinde isimlendirmişler.¹³⁷ Diğer bazıları ise hareketleri uzun zaman içinde gözlemlenebildiği için yukarıda adları verilen gökcisimleri dışında kalanlara bu ismin verildiğini belirtmişlerdir.¹³⁸ *Seyyâre* kısmından güneş ve ay çıkartıl-

¹³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/307-308.

¹³⁵ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 15/263.

¹³⁶ Carolyn Collins Peterson, *Evren 101*, çev. Özlem Özpazarıcı (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 21.

¹³⁷ Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî, *Mefâtihü'l-'ulûm*, thk. İbrahim el-Ebrârî (Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1409), 235.

¹³⁸ Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî İsfahânî, *Kitâbü'l-ezmine ve'l-emkine*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-'İlmîyye, 1417/1996), 151.

dığında bunlara *mütehayyire* denildiği ifade edilmiştir.¹³⁹ Ayrıca eski dönemlerde yeryüzünden başka şu beş gezegen bilinmekteydi: Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn. Uranüs, Neptün ve Plüton adlarındaki üç gezegen ise sonradan keşfedilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de sayı belirtilmeden bunlara كَوْكَبٌ adı verildiği anlaşılmaktadır. Hz. Yûsuf'un rüyasında bunlardan on bir tanesi zikredilmiştir. Ama adı üstünde bu bir rüya haberidir. Aslında Nûr sûresi 35. âyeti, كَوْكَبٌ lafzının Kur'ân'da hangi anlamda kullanıldığını göstermesi açısından büyük bir önem arz etmektedir. Şöyle ki كَوْكَبٌ kelimesinin işaret ettiği anlaşılan gezegen için bu âyette bir benzetme yapılmıştır. Benzetmeye göre -tıpkı Güneş tarafından aydınlatılan gezegenler gibi- cisim, üzerine düştüğü bir ışığı yansıttığı için ışık, cisme inci parlaklığı vermektedir.¹⁴⁰ Dolayısıyla ilgili lafzı, *gezegen* şeklinde tercüme etmenin daha isabetli olacağını söylemek mümkündür.

Saffât sûresi 6. âyet şöyledir:

إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرَبِينَةِ الْكَوَاكِبِ

Âyette bizlere en yakın olan birinci göğün كَوْكَبٌ le süslenildiğini veya birer süs olan كَوْكَبٌ lerin birinci göğü süslediğini bildirilmektedir.¹⁴¹ Bu âyet ilgili meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: “*Bakınız biz o dünya semâ'ı (o yakın göğü) bir zînetle donattık; kevakib [yıldızlarla]!*”

Esed: “*Biz yeryüzüne en yakın gökleri yıldızların güzelliğiyle süsledik.*”

Akdemir: “*Biz, kuşkusuz, yakın göğü, yıldızların süsü ile süsledik.*”

Yüksel: “*Biz en aşağıdaki göğü gezegenler ile süsleyip*”

Öztürk: “*Biz yakın gökyüzünü yıldızlarla bezeyip süsledik.*”

¹³⁹ Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Kitâbü'l-kânûni'l-Mes'ûdî* (Haydarâbâd-Dekken: Matba'atu Dâiretü'l-Me'arif el-Osmaniyye, 1373), 3/987.

¹⁴⁰ Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevatür İnciller ve Kur'ân*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 251-252.

¹⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/497.

Bayındır: “Biz, en yakınıınızda olan göğü bir süsle; yıldızlarla süsledik.”

Görüldüğü üzere Saffât sûresi 6. âyette yer alan الْكَوَاكِبِ lafzı, Elmalılı tarafından Nûr sûresi 35. âyetin aksine yıldız anlamındaki *necm* lafzından farkını ifade etmek için *kevakib* şeklinde tercüme etmiştir. Ancak çalışmayı yayına hazırlayan ve notlandıran Düccane Cündioğlu, eski dönemlerde kullanılan lafızlara hâkim olmayanların anlamalarını sağlamak amacıyla köşeli parantez içinde [yıldızlarla] ilavesiyle bu lafzı açıklamıştır. Diğer meâl çalışmalarında *yıldız* şeklinde çevrilen bu lafız, Edip Yüksel tarafından *gezegenler* olarak tercüme edilmiştir.

İnfitâr sûresi 2. âyet şöyledir:

وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَفَرَّتْ

Kıyamet sahnelerinin anlatıldığı bu âyette, ipi kesilen mücevherlerin dağıldığı gibi الْكَوَاكِبِ lerin dağılacağı ifade edilmiştir.¹⁴² Bu âyet, inceleme konusu yaptığımız meâl çalışmalarında şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: “Yıldızlar döküldüğü vakit.”

Esed: “Ve yıldızlar dağılıp savrulduğunda.”

Akdemir: “Yıldızlar saçıldığı.”

Yüksel: “Gezegenler saçıldığı zaman.”

Öztürk: “Yıldızlar parçalanıp dağıldığı.”

Bayındır: “Yıldızlar dağılmış.”

Dikkat edilirse Edip Yüksel tarafından *gezegenler* şeklinde çevrilen bu lafız, diğer meâllerin tamamında *necm* lafzıyla eş anlamlıymış gibi *yıldızlar* şeklinde tercüme edilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur’ân-ı Kerim, Arap diliyle nazil olmasına rağmen kendine has üslubu ve sözdizimi onu, Arapça olan diğer edebi eserlerden ayırt etmektedir. Bu

¹⁴² Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 30/63.

nedenle normal bir metinde edatlar veya bazı kelimeler birbirinin yerine kullanılabilirken, böyle bir kullanım Kur'ân için söz konusu değildir. Bununla bağlantılı olarak ilk bakışta aynı anlamda olduğu sanılan birçok kelime Kur'ân-ı Kerim'de yer almaktadır. Fakat derin bir araştırma yapıldığında yakın anlama sahip veya eş anlamlı zannedilen sözcüklerin birbirinin yerine kullanılmayacağı görülecektir. Bu da Kur'ân-ı Kerim'deki i'câzın bir boyutunu teşkil etmektedir.

Ele aldığımız meâl çalışmalarında Saffât 88, Necm 1, Rahmân 6, Vakîâ 75 ve Târik 3. âyetleri hariç *نُجُوم-نُجُوم* lafızları temelde benzer şekilde tercüme edilmiştir. Söz konusu âyetlere dair çevirilerdeki farklılıkları ise şöyle ifade etmek mümkündür: Saffât sûresi 88. âyette yer alan *النُّجُوم* lafzı, Elmalılı Muhammed Yazır tarafından *nücûma [yıldızlara]* şeklinde tercüme edilirken; Mustafa Öztürk hariç diğer meâl çalışmalarında *yıldızlar* şeklinde çevrilmiştir. Öztürk ise ilgili lafzın geçtiği terkinin deyimsel bir ifade olduğu bilgisinden hareketle bunu "*bir plan tasarladı; biraz düşünüp tarttı*" ifadeleriyle karşılamıştır. Bunun gibi Esed tarafından Kur'ân-ı Kerim'in peyderpey indirilmesi anlamına gelecek şekilde tercüme edilen Necm sûresi 1. âyeti, Elmalılı tarafından *necm*; Akdemir ile Öztürk tarafından *yıldız*; Yüksel tarafından çoğul formunda *yıldızlar*; Bayındır tarafından ise *o yıldız (çoban yıldızı)* şeklinde tercüme edilmiştir. Ayrıca Elmalılı'nın *çemen*; Öztürk'ün *bitkiler* sözcükleriyle tercüme ettikleri Rahmân sûresi 6. âyetteki *النُّجُوم* lafzı, diğer meâl çalışmalarında *yıldız* olarak çevrilmiştir. Elmalılı tarafından *o nücûm*; Esed hariç diğerleri tarafından *yıldızlar* şeklinde tercüme edilen Vakîâ sûresi 75. âyetteki *النُّجُوم* lafzı, Esed tarafından Necm sûresi 1. âyet gibi Kur'ân-ı Kerim'in bölümler halinde indirilmesi meâlinde tercüme edilmiştir. Son olarak Târik sûresi 3. âyette geçen *النُّجُوم* lafzı, *necm*; *seher yıldızı* ve *yıldız* şekillerinde tercüme edilirken, Esed tarafından "*İlahî vahyi ifade eden bir mecaz*" şeklinde anlamlandırılmıştır.

كُوَكَبَاتٍ ve bunun çoğul formu olan *كُوَكَبَاتٍ* lafızlarının nasıl tercüme edildiklerine gelecek olursak; En'âm sûresi 76. âyette geçen *كُوَكَبَاتٍ* lafzı, Edip Yüksel hariç diğer çalışmalarda *bir yıldız* şeklinde tercüme edilmiştir. Yüksel ise bunun yıldız anlamındaki *نُجُوم* den farklı olduğunu ifade etmek için *bir gezegen* olarak çevirmiştir. Aynı mantıkla Yûsuf sûresi 4. âyette yer alan *كُوَكَبَاتٍ* lafzı, Yüksel ile

Abdulaziz Bayındır tarafından *gezegen* şeklinde tercüme edilirken; geriye kalan meâl çalışmalarında *yıldız* olarak karşılanmıştır. Elmalılı tarafından *kevkeb*; Yüksel tarafından *gezegen* sözcüğüyle karşılanan Nûr sûresi 35. âyette zikredilen كَوْكَبٌ lafzı, diğer meâllerde *yıldız* olarak tercüme edilmiştir. Yüksel tarafından *gezegenler* şeklinde karşılanan Saffât sûresi 6. âyette zikredilen الْكَوَاكِبِ lafzı, söz konusu diğer çalışmalarda *yıldızlar* şeklinde tercüme edilmiştir. Benzer çeviri, İnfitâr sûresi 2. âyette geçen الْكَوَاكِبِ lafzı için de söz konusudur.

Kur'ân-ı Kerim bir metindir. Metinde geçen sözcüklere anlam vermede asıl olan, yine o metin olmalıdır. Kur'ân'daki anlatımlardan hareketle yıldız anlamındaki كَوْكَبٌ ile كَوْكَبٌ lafızları arasındaki farkı şöyle ifade etmek mümkündür: Kıyamet sahnesinin anlatıldığı Mürselât sûresi 8. âyette, طَمَسَ un yani yıldızların söndürülmesi, bir şeyin etkisinin ortadan kaldırılması anlamındaki طَمَسَ fiili ile ifade edilmiştir.¹⁴³ Tekvîr sûresi 1. âyette, güneşin, sarığın sarılması gibi dürülüp toplanacağı beyan edildikten sonra bir şeyin dağılması sonucunda değişmesi anlamındaki ذَكَرَ fiili ile yıldızların kararmasından söz edilmiştir.¹⁴⁴ Bu da كَوْكَبٌ yani yıldız ve yine bir yıldız olan Güneş ışığının kendilerinden kaynaklandığını göstermektedir. Târik sûresi 3. âyette yer alan ve özel bir yıldız olduğu anlaşılan yıldız, الْكَوَاكِبِ lafzıyla nitelenmiştir. Delmek ve açmak anlamındaki كَتَبَ kelimesi gerek bu gerekse Saffât sûresi 10. âyette, ışığı ve aydınlığı ile çevresini aydınlatan anlamındadır.¹⁴⁵ Buna mukabil كَوْكَبٌ ve çoğulu كَوَاكِبٌ lafızlarının zikredildiği âyetlerde herhangi bir ışığa veya söndürülme olayına değinilmemiş; aksine yine kıyamet sahnesinin anlatıldığı İnfitâr sûresi 2. âyette, انْقَسَرَتْ fiili ile كَوْكَبٌ lerin dağılıp saçılacakları ifade edilmiştir.¹⁴⁶ Diğer bir ifadeyle Kur'ân-ı Kerim'de yıldız anlamındaki كَوْكَبٌ un hem söndürülmelerinden hem de dağılmalarından; كَوْكَبٌ lerin ise sadece parçalanıp dağılmalarından söz edilmiştir. Bu nedenle كَوْكَبٌ -كَوَاكِبٌ lafızlarına karşılık *gezegen* kelimesini kullanmanın daha isabetli olacağını söylemek mümkündür.

¹⁴³ bk. Râgıb el-İsfahâni, "tms", 524.

¹⁴⁴ bk. Râgıb el-İsfahâni, "kdr", 704.

¹⁴⁵ bk. Râgıb el-İsfahâni, "skb", 173.

¹⁴⁶ bk. Râgıb el-İsfahâni, "nsr", 790.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar, Ömer. *‘İlmü’l-d-delâle*. Kahire: ‘Alemü’l-Kütüb, 5. Basım, 1998.
- ‘Ak, Halid Abdurrahman. *Üşûlü’t-tefsîr ve kavâ’iduh*. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2. Basım, 1406/1986.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhü’l-me’ânî fi tefsîri’l-‘Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, ts.
- Asma’î, Abdülmelik b. Kürayb. *Ma ihtelefet elfâzuhu ve’t-tefekât me’ânîh*. thk. Mâcid Hasan ez-Zehebî. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1986.
- Aydın, Şükrü. “Kur’an’daki Yeminlerde (Aksamu’l-Kur’an) Çeviri/Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/46 (2016), 914-924.
- Bintü’ş-Şâtî’, ‘Aîşe Abdurrahman. *el-İ’câzü’l-beyânî li’l-Kur’ân ve mesâilu İbnü’l-Ezrak dirâse Kur’âniyye lügaviyye beyâniyye*. Dâru’l-Maârif, 3. Basım, 2004.
- Birûnî, Ebû’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü’l-kânûni’l-Mes’ûdî*. 3 Cilt. Haydarâbâd-Dekken: Matba’atu Dâiretü’l-Me’arif el-Osmaniyye, 1373.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur’an*. çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Câhiz, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 7. Basım, 1998.
- Cârim, Ali. “et-Terâdüf”. *Mecelletu Mecma’ü’l-lügati’l-‘Arabiyye el-Melekî* 1/ (1935), 303-331.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh Tâcü’l-lüğa ve Şihâhü’l-‘Arabiyye*. thk. Ahmed Abdügafûr ‘Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 2. Basım, 1399.
- Demir, Mehmet Kadri. “Kur’an’da İsyân Yakınanlamlıları ve Nüansları”. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr. *el-Mesâilü’l-müşkile*. thk. Yahyâ Murad. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1424.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baḥrû'l-mühîṭ*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Fürûkû'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna. *Mecâzü'l-Ḳur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993.
- Emin, Ahmed. "Cem'ü'l-lügati'l-'Arabîyye". *Mecelletu Mecma'ü'l-lügati'l-'Arabîyye* 8/ (1955), 209-213.
- Enîs, İbrahim. *Delâletü'l-elfâz*. Kahire: Mektebetü'l-Ancilo el-Mısriyye, 3. Basım, 1976.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Samarraî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Halidî, Salah Abdülfettâh. *İ'câzü'l-Ḳur'âni'l-beyânî ve delâilu maşdarîhi'r-Rabbânî*. Amman: Dâru 'Ammâr, 2000.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf. *Mefâtîḥü'l-'ulûm*. thk. İbrahim el-Ebrârî. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 2. Basım, 1409.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Halefüllah Ahmed - Muhammed Zeğlûl Selâm. Mısır: Dârü'l-Maârif, 3. Basım, 1976.
- İbn 'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Müharrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Haşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer. *Taşhîhü'l-Faşîh ve şerhihi*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şüünü'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm müsneden 'an Rasûli'l-Allah ve's-şahâbeti ve't-tâbi'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebû Hasan Ahmed. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lügati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arabi fî kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418.
- İbn Fâris, Ebû Hasan Ahmed. *Mü'cemu mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Edebü'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 55 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım. *Kitâbü'l-ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Sayda - Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tababe. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 2. Basım, ts.
- Kara, Ömer. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğib el-İsfahânî Örneği-*. Van: Bilge Adamlar, 2009.

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr. *Kitâbü'l-ezdâd*. thk. Hanna Haddâd. Riyad: Dârü'l-'Ulûm, 1984.
- Moore, Patrick. *Gezenler Kılavuzu*. çev. Özlem Özbal. Ankara: Tübitak, 1996.
- Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd. *Mâ ittefeka lafzuhu vehtelege ma'nâhu mine'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Muhammed Süleyman. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1989.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Peterson, Carolyn Collins. *Evren 101*. çev. Özlem Özpazarcı. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 1423/2002.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Maḥşûl fî üsûli'l-fıkh*. thk. Taha Cabir Feyyâd el-Ulvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1401/1981.
- Rümmâmî, Ebû Hasan Ali b. İsa. *el-Elfâzü'l-müterâdife el-mütekaribetü'l-ma'na*. thk. Fethüllah Sâlih Ali el-Misrî. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1. Basım, 1407.
- Sâlih, Subhî. *Dirasât fî fıkhî'l-lüğa*. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2009.
- Sezgin, Muhammed Fuat. "Ḥavle tâbi' el-kelimât el-müterâdife fi'l-lügati'l-'Arabiyye el-füşâh". çev. Celil Kemâlüddîn. *el-Mevrid* 3/1 (1974), 59-64.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb kitâbu Sîbeveyhi*. thk. Abüsselâm Muhammed Harûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.
- Son Çağrı Kur'an*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2009.

- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezu Hicrî'l-Bühûs ve'd-Dirasâtî'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lügati ve enva'ihâ*. thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Beg vd. 2 Cilt. Sayda - Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1986.
- Şâyî', Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih. *el-Fürûkû'l-lügaviyye ve eseruha fi tefsîri'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâtî'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001.
- Mesaj Kuran Çevirisi*. çev. Edip Yüksel. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haḳâiki gavâmiḍi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 797-820

Covid-19 Bağlamında Kötülük Probleminin Çeşitleri

The Varieties of the Problem of Evil in the Context of Covid-19

Mehmet SULHAN

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
PhD Student, Bursa Uludağ University faculty of Theology
Department of Philosophy and Religious Sciences
Bursa, Türkiye
msulhan@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1527-498X

DOI: 10.47424/tasavvur.790263

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Sulhan, Mehmet. "Covid-19 Bağlamında Kötülük Probleminin Çeşitleri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 797-820.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Covid-19 salgını, din felsefesinin önemli problemlerinden birisi olan kötülük problemini ve çeşitlerini tekrar gündeme getirmiştir. Kötülük problemi, tarihi kökeni çok eskilere dayanmakla birlikte, tartışma platformlarında güncelliğini korumaya devam eden bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Ateistlerin, Teistleri en çok eleştirdiği konuların başında kötülük problemi gelmekle birlikte, onların da bu konuda tatmin edici bir cevapları bulunmamaktadır. Filozofların farklı olmakla birlikte bu probleme dair mutlaka bir görüşü vardır. Kimine göre iyiliğin bilinmesi için gerekli, kimine göre de belli oranda var olması bu alemin estetiği için zorunludur. Kimine göre de cevabı bulunması gereken temel bir problemdir. İşte bu sorular bağlamında Covid-19 ve kötülük probleminin çeşitlerini tekrar irdeliyeceğiz. Cevaplar ne olursa olsun, bir kitle tarafından bunun cevabı aranmaya devam edilecektir. Kötülük problemini canlı tutan bir diğer temel argüman 'Tanrı sorunu' dur. Bu argüman bağlamında Tanrı'nın olmadığını veya Tanrı'nın anlamsızlığını ifade eden eleştirilerin bulunduğunu ifade edebiliriz. Bu açıdan dinleri eleştirenler olduğu gibi dinin anlamlı olduğunu da savunanlar az değildir. Covid-19 tartışmaları ekseninde Tanrı ve Dinler tekrar eleştiri konusu yapılmaktadır. Kötülük problemi felsefeciler tarafından üç çeşit olarak sınıflandırılmakla birlikte, başka tasnifler de vardır. Bunlar: Doğal, Ahlaki ve Metafizik kötülüklerdir. Başka bir sınıflandırmaya göre ise Varoluşsal, Mantıksal ve Delilci kötülük şeklinde adlandırılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Kötülük, Covid-19, Tanrı, Alem, Felsefe.

Abstract

Covid-19 epidemic has resurfaced one of the most significant matters of religion philosophy, the problem of evil and its varieties. Although the problem of evil has a long history, it continues to be an agenda topic on discussion platforms. One of the main issues Atheists criticize Theists about is "evil". However, they still don't have a satisfactory answer regarding this very question. Concerning this issue, Philosophers are quite different. They absolutely have opinions about this problem. According to some, evil shall exist so that we can realise the great value of kindness, for some it's necessary for the aesthetics of our universe and for some it's a basic problem that seeks an answer.

Here, in the context of evil we will re-examine the Covid-19 epidemic and different acts of evil (that comes along with it). Whatever the answers might be, the answer will always be sought by masses. Another argument that keeps evil alive is "The God Issue". In the context of this argument, we can state that there are criticisms that express the meaninglessness of God and there are criticisms that express the non-existence of God. In that respect, we must know that those who advocate religion's meaningfulness are no less than those who criticise religion. In the context of Covid-19 discussions, God and all religions are being retargeted. The problem of evil is categorized into 3 different versions by philosophers and yet there are still different classifications. They're natural, moral and metaphysical acts of evil. According to another classification, there are existential, logical and evidential acts of evil.

Keywords: Evil, Covid-19, God, World, Philosophy.

1. Giriş

Türkçe kaynaklarda felsefe bağlamında kötülük kavramına genellikle ahlaki kötülük anlamı verilmektedir; salgın hastalık ve doğal afetler gibi fiziksel veya doğal kötülük olarak genel anlamda kullanılmamaktadır, bunlardan ziyade daha çok bela ve musibet kavramları ile ifade edilmektedir.¹ İşte dünyamızı kasıp kavuran ve binlerce insanın ölümüne sebebiyet veren Covid-19 bu salgın hastalıklardan biridir. Bu salgın hastalık genel olarak doğal kötülük olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Covid-19 salgınının bir yönüyle ahlaki bir yönüyle de doğal kötülük olarak değerlendirilebileceğini düşünüyoruz. Çalışmamızda da bunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu hastalık, Tanrı tarafından gönderilen bir musibet midir yada insanların bilerek yaydığı ve sebebiyet verdiği bir olay mıdır?

Evrendeki kötülüklerin iyi ve mükemmel bir Tanrı fikri ile bağdaşmadığı yaklaşımı ekseninde tartışılan 'kötülük problemi', Tarih'i açıdan özellikle filozof camiada oldukça eski dönemlere kadar gitmektedir. Tarihin hangi dönemi olursa olsun insanların güç yetiremediği bir salgın hastalık, bela veya musibet, ortaya çıktığında adına ne dersenez deyin, böyle bir durumda kötü-

¹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefelerinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 24.

lük problemi, Tanrı ve dinler sorgulanır olmuştur. Dinlerin çoğu, kötülüğün varlığını inkâr etmemekle birlikte, aslında, kötülük dinlerin varlık sebeplerinden biridir. Bu alemdeki ahlaki kötülük,² dünyada var olan kötülükten yola çıkarak, bazı düşünürler kötülüğü izah için Tanrı'nın gücünü sınırlamaya çalışırken, bazıları da bu işin güçlüğünü açıklayarak bazı çözümler önermektedirler.³ “Ancak Tanrı'nın varlığı, kanıtlanmakla çözülemeyecek bir problemdir. Güçlük, alışılmış usullerle denklem haline getirilemez”.⁴ Kötülük probleminde teodise bağlamında çözüm öneren filozoflar, kötülüğün bu dünyada Tanrı'nın varlığına karşı bir delil olamayacağını, buna karşın iyiliğin bilinmesi noktasında gerekli olduğunu savunmuşlardır. Hristiyan ve Müslüman filozoflardan, Gazali, İbn Sina, İbn Rüşd, Thomas Augustine, Aquino'lu Thomas ve Richard Swinburne bu düşünceyi savunmuşlardır.⁵ Bu minvalde değişik yaklaşım tarzları ortaya çıkmaktadır. Her düşünür her filozof kendi anlayışı ekseninde probleme yaklaşmıştır.

Kötülük problemini holistic açıdan değerlendirenler de vardır. Bunlar olaya tekil değil bütüncül açıdan bakılması gerektiğini, kötülük sorunu genel olarak yaşam felsefemize nasıl bir değişiklik getirmiştir, buna bakmamızın daha isabetli olacağını belirtmişlerdir, aksi takdirde idrakimizin perdeleneceğini ileri sürmüşlerdir. Bu tezi savunanların iddiasını destekleyen alan çalışmaları sonucunda, küresel ısınmanın azaldığı, doğaya gaz salımının ve çevre kirliliğinin minimum seviyeye geldiği gibi hava kalitesinde önemli oranda iyileşme görüldüğü tespit edilmiştir.⁶

Değişik olaylar karşısında bazen benzer yaklaşımlar sergileyenler olduğu gibi zıt bakış açıları getirenler de vardır. Covid-19 benzeri salgın hastalıkların mutlak iyilik ve kudret sahibi bir Tanrı ile bağdaşmadığını savunanlar da az değildir. Bu noktada mensubu olduğu dinin, mezhebin, kültürün ya da yaşa-

² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 159.

³ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 145.

⁴ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 52.

⁵ Özcan Akdağ, Kötülük Sorunu ve Teodise, *The Journal of Academic Social Science Studies*, (Ocak 2015), 477.

⁶ Ahmet Bayındır, “Koronavirüs (Covid-19) Süreci Bağlamında Kötülük Problemine “Holistik Bakış” ve “Sözde Problem” Yaklaşımı”, *Turkish Studies*, (Ağustos 2020), 181.

dığı dönemin karakteristik özellikleri kötülük problemine bakış açılarını belirleme noktasında belirleyici olmuştur. Ya da Tanrı'nın varlığının bu problem çerçevesinde değer ifade ettiğini savunanların sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Örneğin insanlığa büyük katliamlar yaşatan Hitler, Saddam, Stalin vb. diktatörlerin yaptıkları zulümlerin ya da kötülüklerin Tanrı ve dinler dışında bu dünyada yeterli ikna edici açıklama bulunmadığını da ifade edebiliriz. Fransız Müslüman Filozof Roger Garaudy, kötülüğü tanımlarken ABD ve Avrupa'nın sömürgecilik ve köle ticaretini tarihin en büyük kötülüğü olarak kabul etmektedir.⁷ Sömürgecilik demek, yağma demektir fakat her şeyden önce de katliam demektir.⁸ Tam da bu noktada insan özgürlüğü ve hürriyeti söz konusudur. Yukarıda saydığımız çoğu kötülük çeşidi bilerek ve isteyerek insanın insana yaptığı kötülüklerdir. Covid-19'un da insan eliyle laboratuvar ortamında üretildiği iddiaları söz konusudur. Kötülük problemi dediğimiz yekpare bir konu söz konusu değildir. Değişik şekillerde ifade edilmektedir. Bu konuda bir diğer önemli yaklaşım da bunun sahte bir problem olduğu yönündedir. Bu konunun tartışılacak bir tarafı yoktur diyen azımsanmayacak bir kitle de bulunmaktadır. Buna karşılık karşı cepheden de çok değişik açılardan bu argümanlara itirazlar sıralanmıştır.

Kötülük probleminin tarihine baktığımızda yazılı kaynaklarda antik çağ filozofu Sokrates'e kadar geri gider. O da kötülüğün sebebinin cahillik olduğunu çünkü insanların bilerek kötülük yapamayacağını ifade eder. Dolayısıyla Sokrates'e göre Covid-19 bilerek üretilen bir hastalık olamaz. Biz makalemizde kötülüğü çoğunlukla salgın hastalık anlamında irdeleyeceğiz. Genel olarak bu problem ilk çağ, orta çağ ve yeni çağ olsun tarih boyunca hemen hemen her filozofun konuya dair olumlu veya olumsuz bir fikri olmuştur. Kötülük problemi öncelikli olarak, ilk çağda Epikür-Platon, orta çağda Augustine-Farabi, yakın çağda D. Hume-Leibniz ve modern çağda J. S. Mill-Muhammed İkbâl-J. L. Mackie ve daha bir çok filozof tarafından değerlendirilmiştir.⁹ Ancak kötülük probleminin mantıksal bir kanıt olarak ilk defa for-

⁷ Roger Garaudy, *Medeniyetler Diyalogu*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2015), 52.

⁸ Garaudy, *Medeniyetler Diyalogu*, 64.

⁹ Bayındır, "Koronavirüs (Covid-19) Süreci Bağlamında Kötülük Problemine "Holistik Bakış" ve "Sözde Problem' Yaklaşımı".

müllestirenin Yunan filozofu Epicurus olduğu söylenir. M.S 2. yüzyılda yaşamış bir kilise babası olan Lactantius'un aktardığına göre Epicurus kötülük problemini bir ikilem biçiminde şöyle formüle etmişti: Şayet Tanrı gerçek iyi ise bütün kötülükleri ortadan kaldırmayı istemelidir. Şayet Tanrı her şeye gücü yetiyor ise buna da gücü yetiyor. Bütün dinler de Tanrı'nın böyle olduğunu iddia ediyorlar, o halde bütün bu kötülükler nereden gelmektedir.¹⁰ Diyerek konuyu ilk defa formüllestirmiştir.

Epicurus'un bu formülasyonuna, kötülük problemi konusunda kafa yoranlardan biri İngiliz filozof David Hume'dur. Hume bu teoriyi yinelediği gibi ısrarla da savunur. Ayrıca Hume'a göre Epicurus'un eski soruları daha cevaplanamamıştır. O Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? öyle ise o güçsüzdür. Önleyebilir, ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse O kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlemek mi istiyor? Öyleyse kötülük nereden geliyor?¹¹ Şeklinde daha çok ateist çevreler tarafından sürekli bir şekilde dile getirilir. Madem Tanrı gerçek iyi ve kötülüğü ortadan kaldırmaya gücü yetiyorsa o zaman neden Covid-19'a izin vermektedir? şeklinde soru güncelliğini korumaktadır.

Covid-19 salgını ve düşündürdüklerini tartışırken tek Tanrılı dinler diye ifade ettiğimiz Hıristiyanlık, Yahudilik ve özelde de İslam dininin Tanrı tasavvurlarını bilmemizde fayda vardır. Çünkü kötülük sorunu her Tanrı anlayışı veya din için aynı kategoride değildir. Her bir tasavvur ve din için değişik ağırlık merkezleri vardır. Bu durum özellikle hem tamamen iyi hem de sınırsızca kudretli olan bir Tanrı'nın var olduğunda ısrar eden felsefi sistemler ve dinler için sorun oluşturmamaktadır.¹² Oysa Tanrı, kötülüğün nedeni değildir. Tanrısal iradenin yanında, kötülüğün kaynağı olarak kabul edilse dahi, insan özgür iradesinin bulunuşu, uzlaştırılması pek mümkün olmayan karşıtlıklar meydana çıkarır. Şöyle ki, teolojik terimlerle ifade edecek olursak, kötülüğe yönelen cüz'i iradeye hayat hakkı tanıyan külli irade ya güçsüzdür ya da iyi niyetli değildir. Oysa Tanrı'nın mutlak irade ve iyilik oluşundan asla şüp-

¹⁰ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 47.

¹¹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 12.

¹² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 19.

he edilemez. Ve Tanrı'nın mutlak iradesiyle hiçbir şekilde bağdaşmaz.¹³ Batı düşünce geleneğinde kötülük sorunu, pesimist ve teist karşıtları olarak iki grup tarafından Tanrı'nın ilahi sıfatlarıyla çelişkili görülmüş olup, onun varlığına itiraz vesilesi yapılmıştır. Özellikle Augustinus ve Leibniz gibi hristiyan teistler bunlara karşı teodise argümanını geliştirmişlerdir.¹⁴ Tarih boyunca kötülük problemini 'sahte problem' olarak kabul edenler de vardır, bunların ortak görüşü: Kötülüklerin reel varlığı yoktur. Kötülük dedikleri şey yokluk, eksiklik ve belirsizliğe dair hususlardır.¹⁵

İslam dininde Kötülük problemi ve açıklamasına ait düşüncelerin temeli ni ve merkezini, Kur'an'ın getirmiş olduğu perspektif şekillendirmektedir. Kötülüğün sebebine ilişkin Kur'an'ın temel görüşü diyebileceğimiz iki husus imtihan ve ceza'dır.¹⁶ Bu iki kavramın anlaşılması kötülük problemi veya Covid-19 özelinde salgını anlamayı nispeten açıklığa kavuşturmaktadır. İmtihan ve ceza kavramları izah edilmeden konu muğlak kalacaktır. İslam dünyasında Gazali, İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd olmak üzere müslüman filozoflar konuyu islam geleneği ve kaynakları ekseninde yorumlamışlardır. Yahudilik ve Hristiyanlığın da İslam'a benzer tasavvurları olduğunu da unutmamalıyız.

1. Covid-19 Bağlamında Kötülük Problemi ve Çeşitleri

Kötülük problemi, Tanrı tarafından yaratılmış olduğu varsayılan bu dünyada var olduğu ve Tanrı'nın varoluşuna ya da en azından temel özelliklerine zarar verdiği veya gölge düşürdüğü düşünülen kötülüklerle ilgili problem olarak kabul edilmektedir.¹⁷ Günümüzde dünya çapında bir felakete dönüşen Covid-19'u kötülük probleminin çeşitleri ekseninde değerlendireceğiz. Kötülük problemini, Metafizik, Fiziksel ve Ahlaki kötülük şeklinde üçe ayıranlar bulunmaktadır. Bir diğer ayırım çeşidi de varoluşsal, mantıksal ya da delilci kötülük yaklaşımı şeklinde açıklanmaktadır. Makalemizde bu iki görüşü ayrı ayrı ele alacağız ayrıca bunların tarihi tartışmaları ile birlikte Covid-19'un bu konudaki yerine bakacağız. Kötülük problemi şu ana kadar gördük

¹³ Zeki Özcan, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma* (Bursa: Alfa Yayınları, 1999), 84.

¹⁴ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014), 350.

¹⁵ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 14.

¹⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 17.

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 1028.

ki, dinlere ve felsefi teizmin ifadesine göre Tanrı, diğer sıfatlarının yanında sınırsız merhamet, iyilik ve adalet vasfına da sahiptir. Ancak evrendeki olayları incelediğimizde, evrende inkârı kolay olmayan fiziksel ve ahlaki kötülüklerle şahit oluruz. Tam da bu noktada çok karışık bir denklem ile karşılaştığımızı ve çözümünün sanıldığından daha zor olduğunu kavramış oluruz.

Tanrı varsa Covid-19 gibi salgın bir hastalık neden vardır? Ya da kudretli ve iyi bir Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük nasıl olur? Gibi sorular aklımıza gelir. Böyle iyi bir Tanrı eğer gerçekten varsa, iyiliğin zıttı olan kötülük evrende hiç olmamalı değil midir? Binlerce insanın hayatına mal olan doğal afetlerin depremler, fırtınalar, salgın hastalıkların ve diğer afetlerin kaynağı nedir? Tanrı veya doğa mıdır? Tanrı doğal felaketlere, hastalıklara ve savaşlara neden müsaade etmektedir? Neden önlemiyor bu felaketleri? Net bir ateistik ifade ile, 'Tanrı varsa kötülük yoktur, kötülük varsa Tanrı yoktur', denilebilir mi? Ya da buna nasıl bir izah getireceğiz. Kötülük probleminin geleneksel felsefi tarifleri arasında ilk dikkat çeken ilkçağ Yunan filozoflarından Epicurus'a ait olduğunu yukarıda dile getirmiştik. Fakat, David Hume'un Epicurus'a atfederek ortaya koyduğu ikilemsel formül, hala klasik geçerliliğini muhafaza etmektedir: "O (Tanrı), kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyle ise o güçsüzdür. Önleyebiliyor ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse O kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlememek mi istiyor? Öyleyse kötülük nereden geliyor"?¹⁸ Şeklindeki mantıksal izah ve geçerliliğini Covid-19 tartışmalarında da potansiyel olarak korumaktadır.

Genelde felsefenin özelde de din felsefesinin merkezinde olan bu problem, herhangi bir Tanrı tasavvuruna sahip olmayan bireyler için doğa olaylarının kaçınılmaz sonucu olarak kabul edilmektedir. Teistik bir Tanrı inancına sahip kişiler için ise, sevgi Tanrısından beklenmedik bir durum gibi inanç önünde engel ya da en azından anlaşılmaz bir problem olarak kendisini hissettirmiştir.¹⁹ İnsanların Covid-19 hastalığı karşısındaki çaresizliği ve kötülük problemini tartışırken yakın dönem filozoflarından Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Anthony Flew, John Mackie ve benzer filozofların bu konu hakkındaki görüşlerini göz önünde bulundurmak zorundayız. Çünkü "kötülük"

¹⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 32.

¹⁹ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 12.

hem felsefi teistik hem dini teolojik bir sorun olarak ifade edilmektedir.²⁰ Onların yaklaşımı bize ufuk açacaktır.

Covid-19'u ahlaki bir eylem mi yoksa doğal bir kötülük mü olarak ele alacağız. Kötülük, Din felsefesi literatüründe genel olarak bu iki farklı isim altında ele alınır: Fiziki kötülükler ve ahlaki kötülükler, daha çok insanın özgür bir varlık olarak ortaya koyduğu eylemlerle ve onların sonuçları ile ilgili olan cinayetler, savaşlar, zulümler, tecavüzler, zorbalıklar, katliamlar, intiharlar, soykırımlar, işkenceler ve benzeri gibi insan kaynaklı kötü durumlar için kullanıldığı halde, doğal kötülükler daha çok insandan bağımsız meydana gelen depremler, hortumlar, seller, yangınlar, tsunamiler ve kuraklıklar gibi doğada cereyan eden kötülöklere işaret eder. Kötülük ister Covid-19 gibi insan kaynaklı olsun, isterse de doğa kaynaklı olsun din felsefesinin tartışma alanında bulunmaktadır. Bir din felsefecisinin buna kayıtsız kalması söz konusu değildir. Şimdi ahlaki ve doğal kötülükleri daha ayrıntılı inceleyelim.

1.1. Covid-19 ve Doğal Kötülük

Covid-19'u doğal bir kötülük olarak kabul eden ve zaman zaman karşımıza benzer hastalıkların çıktığını söyleyen önemli bir kitle bulunmaktadır. Bunlar salgında insanın bir müdahalesinin bulunmadığını kabul etmektedirler. Bunlar tarihin değişik dönemlerinde meydana gelen salgın hastalıkları delil olarak göstermektedirler. Fiziksel ya da doğal kötülük değişik şekillerde tanımlanmıştır. Kimisi bunu Tanrı'nın işi olduğunu, kimisi de bunu doğanın kendi iç yapısından meydana gelen olaylardır şeklinde değerlendirilmiştir. Bu alemde meydana gelen kötü olaylar, ateist olsun veya olmasın hemen hemen herkesin şikayetçi olduğu ve olmasını istemediği olaylardır. Bunun bazen insanlar açısından trajik sonuçları olmaktadır.²¹ Tabii afetlerin ve bazı bireysel ya da salgın hastalıkların sebep olduğu acı ve ızdıraplar doğal kötülük kabul edilmektedir.²² İşte günümüzde Dünya'yı saran coronavirüs salgını bunun en güncel örneğidir. Şu an bütün dünyada milyonlarca insan hastalığı kapmış durumda ve yüz binlercesi de ölmektedir. İnsanlık bu durum karşısında adeta

²⁰ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 14.

²¹ Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 110.

²² C. Stephen Evans - R. Zachary Manis, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 174.

çaresizlik içindedir. Buna benzer salgın hastalıkların tarihin hemen hemen her döneminde değişik isimlerle meydana geldiğini biliyoruz.

Orta çağda yaşamış olan Yahudi düşüncesinin önemli isimlerinden olan İbn Meymun, doğal kötülük sorununa yaklaşımı Yeni-Eflatuncu gelenek çizgisinde sürdürmüştür. Aynı zamanda müslüman İbn Sina ve Farabi benzeri bir yaklaşımla Tanrı'nın kemalinden hareketle, yaratma fiili ile var olan şeylerin iyi olduğu kanaatine varmıştır. Zira kötülüklerin bir eksiklik olmayıp Tanrı'nın ilahi hikmetinin bu alemdeki yansımaları olduğunu belirtmiştir. Çünkü oluş ve bozuluş türlerin hayatını sürdürmeleri için elzem olduğunu söylerken bizim Tanrı'nın hikmetinin çoğunu bilemeyeceğimizi iddia etmektedir. Diğer taraftan da insanlar arasındaki kötülüğü de insanların istek ve arzularına bağlamaktadır. Dolayısıyla kötülüğün kendisi bir varlığa sahip olmadığını, kötülük olarak isimlendirilen şeylerin bir eksiklik olduğu kanaatinde-dir.²³

Adına ister veba, ister çiçek hastalığı, isterse de Covid-19 diyelim bunun bir realite olduğunu biliyoruz. Benzeri salgınlar felsefe literatüründe genellikle kötülük problemi olarak kabul edilmektedir. Çağımızın önemli filozoflarından Richard Swinburne ve John Hick benzer bir şekilde, kötülüğü failin durumuna göre ahlaki ve doğal olarak ikiye ayırdıktan sonra doğal kötülüğü şöyle tanımlar: Doğal kötülükten anlaşılan, insanlar tarafından bilerek meydana getirilmeyen ve insanların kendi kusurlarının bir sonucu olarak meydana gelmesine müsaade edilmeyen bütün kötülüklerdir. Doğal kötülük, insanlarda olduğu gibi hayvanlara da ait olan hem fiziksel acıyı hem de zihinsel acıyı içerir; hastalıkların, doğal afetlerin ve insanlar tarafından tahmin dahi edilemeyen olayların bütün acı izleri bu türdendir. Maddi kötülük acıdan, hastalıktan ve ölümden oluşur ve canlı varlıkların mevcudiyetlerinde bir koşul haline geldiğini söyler.²⁴ Whitehead ise tanımını şu şekilde açıklamaktadır. "Bütün fiziksel kötülükler, ilahi takdirin bir sonucu değildir. İnsanların maddi hatalarının payı göz ardı edilemez",²⁵ demektedir. Burada insan faktörü az da olsa işin içine sokulmuştur. Covid-19 salgını içinde benzer senaryolar konuşulmaktadır. Bazıları Çinlilerin yediği yarasadan bulaştığını bazıları da Çin'in

²³ Özcan Akdağ, "İbn Meymun'a Göre Kötülük Sorunu," *Felsefe Dünyası*, (09.10.2020), 159-160.

²⁴ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 39.

²⁵ Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Alfred North Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi* (Isparta: Fakülte Kitapevi Yayınları, 2001), 192.

Vuhan şehrinde insan eliyle laboratuvar ortamında üretildiğini söylemektedir.

Konumuz bağlamında da Mehmet Aydın'ın belirttiği gibi, "ateist iddiaların çoğu! dünyada gereğinden fazla kötülüğün bulunduğu' düşüncesi çerçevesinde dönüp dolaşmaktadır. Her şeyden önce bu 'gereğinden fazla' sözü, oldukça üstü kapalı bir sözdür. Ateist, insanlık tarihi boyunca var olageldiğine inandığı büyük felaketleri, doğal afetleri vesaireyi birlikte düşünerek böyle bir yargıya varıyor olsa gerektir. Oysa bizim evren hakkındaki bilgimiz oldukça yetersizdir; dolayısıyla topyekûn evrende gereğinden fazla kötülük var mı, yok mu, bu konuda bir şey söyleyemeyiz".²⁶ Aydın'ın da ifade ettiği gibi evren ve evrende meydana gelen olaylar hakkında acaba ne kadar bilgi sahibiyiz ki kesin ifadelerle bu konu hakkında fikir beyan edelim.!

1.2. Covid-19 ve Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötülük, bireyin iradesini kötü şekilde kullanması sonucu hata yapmasıdır.²⁷ Covid-19'u ahlaki kötülük olarak kabul edenler daha çok insan özgürlüğü ve hürriyeti noktasında olaya yaklaşmaktadırlar. Ahlaki kötülükler birey bazında daha özel ve sınırlıdır. Her ne kadar fiziksel kötülükler teizm için sorunsal bir alan olarak dile getirilse de ahlaki kötülük gıybet, egoizm, kıskançlık, iftira, açgözlülük, yalan, yalancı şahitlik, günah, duygusuzluk, ve benzeri kavramları sayabiliriz. Daha genel ifade ile onları da kapsayan daha büyük ölçekli savaş ve soykırımlar gibi sadece ahlaksız kötülükler şeklinde kabul görmektedir.²⁸ John Hick, kötülüğü failine göre tanımlamamız gerektiğini ifade ederken, ahlaki kötülüklerin de insan kaynaklı olduğunu söylemektedir; Zalim, gaddar, adaletsiz, vahşi ve sapık düşünce ve davranışlar bu tür kötülüklerdir derken, aslında ahlaki kötülüğün tanımında en temel kavramın bu kötülüğün sahibi ve failinin insan olduğunu söylemektedir.²⁹ Burada doğa, doğal olayların bir katkısı söz konusu değildir. Buna güzel bir açıklama getiren, Augustine'e göre, " özgür iradesinden dolayı günah işleyen yaratık sadece hiçbir özgür iradesi olmadığı için günah işlemeyen yaratıktan daha mü-

²⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 216.

²⁷ Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, 20.

²⁸ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 41.

²⁹ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 43.

kemmeldir".³⁰ Burada Augustine'e, daha açık bir ifadeyle, Tanrı'nın kötülüğe izin vererek mevcut dünyadan daha mükemmelini tasarladığını iddia etmektedir. Kötülüğe izin verme sebebini de: Yaratıkların, ahlaklı, akıllı ve özellikle özgür olmalarından kaynaklanmaktadır.³¹ Akıl ve iradenin önemine dikkat çekmektedir. Bir Çinlinin ister özgür iradesi ile yabani bir hayvan eti yemesiyle bulaşın isterse bilerek ve kötü niyetle laboratuvar ortamında yarattığı bir virus olsun, her iki durumda da bu ahlaki bir kötülüktür. "İnsanın iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanan ahlaki kötülükler, genel olarak, irade hürriyeti ile Tanrı'nın gücünün bağdaştırılamayacağı esasına dayanır."³²

Akıl ve irade Tanrı'nın insana verdiği en büyük ve en önemli iki temel yeti kabul edilmektedir. Covid-19 işte bu akıl ve irade ile meydana geldiye insanoğlu sorumludur denebilir. Ahlaki kötülük, 'özgür irade savunusu' içinde özel bir yere sahiptir.³³ Özgür irade konusunda iddialı filozofların başında Alvin Plantinga gelmektedir. Plantinganın öne sürdüğü özgür irade savunmasını şu şekilde özetleyebiliriz: Çoğunlukla özgür olan bir dünyada, kötü eylemlerden daha fazla iyi eylemlerin icra edildiği özgür bir dünya, şartların eşit olduğu ortamda, hiçbir şekilde özgür varlık bulundurmeyen bir dünyadan çok daha kıymetlidir. Şu hâlde Tanrı özgür davranan bireyler yaratabilir, fakat onların iyi ve doğru fiiller yapmasını dayatmaz. Eğer Tanrı böyle yaparsa, bu durumda onların özgürlüğünden söz edemeyiz. İyilik ya da kötülük özgürce yapılmamış olur. Tam da bu noktada Tanrı hem ahlaki iyilik yapabilen özgür varlıklar yaratır hem de onların yapacağı iyiliğe engel olmaz. Onlar dilediği zaman kötülük noktasında da özgür olmalı. Ahlaki kötülüğün temeli bu özgür iradelerini kötülük yapmak için kullanan varlıklardan kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın burada her şeye güç yetirmesi ya da kötülük istemesi söz konusu değildir.³⁴ Plantinga'nın özgür irade savunusunu Covid-19 sürecinde daha net görebiliyoruz. Uzmanların önerdiği tedbirlerden maske, mesafe ve diğer tedbirlere toplumun çoğunluğu tarafından uyulmadığı için hasta-

³⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 44.

³¹ Ö. Akdağ, "Kötülük Sorunu Ve Teodise," *The Journal Of Academic Social Science Studies* 473-480, 2015, 476.

³² Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, 21.

³³ Metin Yasa, "*Kötülük Sorunu*", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 205.

³⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 46.

lık çok kısa bir sürede Çinden tüm dünyaya yayıldığına şahit olduk. Bu pervasızlığın sonucunda milyonlarca insan hastalığa yakalandı. Şu ana kadar da yüzbinlerce insan öldü ve salgın büyük bir hızla yayılmaya devam etmektedir.

Anthony Flew, Mackie ve öteki eleştiriciler Plantinga'nın savunmasını tatmin edici ve yeterli bulmamakta ve ona çeşitli itirazlar yöneltmektedirler. Anthony Flew'e göre, örneğin, nedensel determinizm ile özgürlük, gerçekten birbiri ile bağdaşmaz şeyler değildir derken de O "İlahi Kudret ve İnsani Özgürlük" adlı makalesi boyunca "Tanrı'nın, insanları onların hepsi de daima özgürce doğruyu seçebilecekleri şekilde yaratabileceğini söylemekte hiçbir çelişki olmadığını" göstermeye çalışmaktadır.³⁵

Hastalıkların üretilmesi ve yayılması noktasında da insan faktörü belirleyicidir. İnsan kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Bu bağlamda insan hürriyeti ve determinizm bağlamında, "eğer Tanrı insana hür iradeyi vermiş ise, bu iradenin kötülük için kullanılmasına mâni olamaz demektir; dolayısıyla Tanrı, insanın yaptıklarından sorumlu değildir" diyebiliriz.³⁶ Compatibilistlere³⁷ göre Tanrı iyilikler ile dolu ahlaki bir dünya yaratabilir ve varlıklar her zaman özgür iradeleriyle bu dünyada kötülük yapmadan fiillerini icra edebilirler. Plantinga, bu özgür seçimlerin, determinizmin herhangi bir biçimi ile bağdaşmadığını söyler. O özgürlük noktasında bireylerin yapıp yapmamakta tamamen özgür olmalarını savunur. "Tanrı, daima doğru seçim yapan varlıklar yaratabilir, ancak bu varlıklar özgür olamazlar. Aynı şekilde, Tanrı özgür farklılıklar yaratabilir, işte bu durumda gerçekten özgür olacaklarsa, onların eylemlerinin daima doğru ve iyi olması zorunluluk ve kesinlik içinde önceden belirlenemezdi."³⁸

Mehmet Aydın'ın belirttiği gibi Mackie ve Flew'un görüşü sadece zayıf değildir; aynı zamanda anlamsızdır ve empirik içerikten yoksundur derken konuyu şöyle açıklamaktadır: Sürekli iyiyi seçen insanda, kötülüğe meyleden yatkın bir tarafın bulunmaması demektir. Bu misalde iyiyi tercih eden kişi,

³⁵ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 47.

³⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 146.

³⁷ Türkçede "bağdaşıcılık" şeklinde çevrilmektedir. Bu düşünürler determinizmin olduğu yerde özgür iradenin olamayacağını ifade ederler.

³⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 48.

kötülüğe yatkın bir tarafına rağmen iyilik yapıyor. Bu tercihin ahlaki değeri bundan kaynaklanmaktadır. Fakat varlık bu şekilde yaratılmalıydı dediğimizde artık yatkınlığa, dolayısıyla ahlaki seçime alan kalmaz. Bunun dışında, Tanrı'nın insanı özgür ve sürekli tercih eden şekilde yaratabileceği varsayımı empirik bir içerikten de uzaktır. Gerçek şu ki "ortada böyle bir reel varlık yoktur. Var olsaydı da ona 'insan' değil başka bir ad bulmak gerekirdi.³⁹ Kısaca ifade edecek olursak, Covid-19 salgını örneğinde olduğu gibi özgür irade savunmasının sağladığı güçlü ve etkili cevap karşısında mantıksal kötülük probleminin teizm karşısında sağlam bir kanıt oluşturamadığı anlaşılmaktadır denilebilir.

Teist düşünürler, teist olmayanlar karşısında durumlarını "özgürlük" kavramı ekseninde savundular. Kötülük, özellikle ahlaki ve belli bir miktardaki kötülük, özgür yaratıkların olabilmesi için kaçınılmazdır, diye savunuldu. Birbirini tamamlayan iki zıt durum şeklinde açıklayabiliriz. Bizce de bu doğru görülmektedir; özgürlük olacaksa kötülük kaçınılmaz gözükmektedir. Ayrıca özgürlüğün değeri burada tartışmaya açılabilir. O halde özgürlük bunca sıkıntı ve eleme değer miydi? Ya da bedeli ağır olan bu özgürlüğün karşılığı nedir? İkincisi özgürlüğün bir ölçüyle makul gördüğü kötülük, özgür bireylerin kendi özgür iradeleri sonucu yaptıkları kötülüktür, işte ahlaki kötülük diye tanımladığımız kötülük türüdür. Başka bir açıdan insanın karar ve eylemleri ile ilgisi olmayan fiziksel kötülükler vardır. Fırtına, hortum, depresyon ve benzeri doğal afetlerin insan iradesi ile bir ilgisi olmayan durumları özgür iradesi bağlamında nasıl izah edebiliriz?⁴⁰ Ya da bu kötülüklerin başka bir önemli sebebi ve açıklaması olmalı değil midir? Diye itiraz hakkı doğurmaktadır.

Fıtratı gereği bütün insanlar için özgürlük gerçekten değerlidir. Nitekim o, insanı öteki varlıklardan ayıran belki de tek özelliktir. Her ne kadar hayvanlarda kısmen özgürlük isteği olsa da gerçek anlamda özgürlük yoktur. Bununla birlikte meleklerde de özgürlük söz konusu değildir. Bazen de kötülük, iyiliğin karşıtı değil de ona ulaştırılan zorunlu bir vasıta olarak kabul edil-

³⁹ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 186.

⁴⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 52.

miştir.⁴¹ Yukarıdaki bilgilerden hareketle şunu diyebiliriz, Özgür irade yoksa inancın da anlamı kalmamaktadır. Ya da kulluk bilinci söz konusu edilemeyecektir. Özgür irade varsa sorumluluk da vardır.

1.3. Covid-19 ve Metafizik Kötülük

Metafizik kötülük ifadesinin ilk kez Leibniz tarafından kullanıldığı genel kabul görmektedir. Filozofun bu tabiri evrenin sonluluğu ve sınırlılığı olgusuna işaret eder. Leibniz kötülüğü üç türlü kabul eder: Metafiziksel kötülük: Bu sadece *kemal* olmaması halidir. Tabii kötülük: Bu da elem ve acılardır. Ahlaki kötülük: Bununla günah ifade edilmektedir. Leibniz'e bir soru yöneltebilsek, kötülük ya da daha özel olarak Covid-19 salgını bu üç türün hangisinde yer almaktadır? Diye bir soru sorduğumuz zaman o, metafizik kötülüğü asıl kabul eder. Diğer çeşitler bu kavramdan çıkmaktadır. Allah ne tabii kötülüğü ne de ahlaki kötülüğü mutlak olarak istemez. Ancak Allah'ın iki türlü iradesi vardır. Birisi, fiilden önceki iradesidir ki hayra yönelir. Allah bu irade ile hayır olduğu için hayrı murat eder. Diğeri sonradan gelen nihai iradedir ki, bununla, hayırları mukayese edip işlerinden, birleştikleri zaman en büyük hayrı meydana getirmeye müsait olanları diler. Leibniz'in ifadesiyle: Kötülük, bu en büyük hayrın, başlangıçta en lüzumlu şartlarından biridir. Ona göre Tanrı mükemmel ve iyi olandır.⁴² Başka şekilde Tanrı tasavvur edilemez ya da Tanrı'nın iradesi başka şekilde açıklanamaz demektir. Kötülük yaratılanın sınırlamasından kaynaklandığından, kötülüğün müspet bir gerçekliği yoktur, tam aksine aslında basit olarak yok sayılmaktan ibarettir.

Thomas Aquinas ve Gazali'nin Covid-19 bağlamındaki metafizik kötülük nedir tanımlarına bakalım. Metafizik kötülük konusunda Thomas Aquinas, problemi şöyle açıklar: "Eğer iki karşıttan birisi sonsuzsa, ötekinin varlığı tamamen yok edilir. Fakat Tanrı fikri sonsuz iyilik fikridir. O halde eğer Tanrı varsa, hiçbir kötülük olamaz. Fakat kötülük vardır. O halde Tanrı yoktur" demektir. Sonuç olarak Covid-19 varsa Tanrı yoktur demektir. Gazali ise kötülük problemini şöyle özetler:

⁴¹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 122.

⁴² Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 44.

*“Belki, Allah'ın merhametli ve merhametlilerin en merhametlisi olmasının anlamı nedir? diye soracaksın. Merhametli bir kişi, felakete uğramış, belaya maruz kalmış, sıkıntıya düşmüş, hastalanmış birini görmez ki, eğer onun bu durumunu ortadan kaldırılabiliyorsa, hemen kaldırmak için koşmasın. Şüphesiz Allah her belayı savuşturabilir ve her yoksulluğu ve kederi önleyebilir, her hastalığı ve zararı ortadan kaldıracaktır. Fakat dünya, hastalıklar, meşakkatler ve felaketlerle dolup taşmaktadır. O bunların hepsini ortadan kaldırmaya muktedirdir. Ama yine de kullarını felaketler ve belaların getirdiği sıkıntılar içerisinde terk etmiştir”.*⁴³

Bunu da Allah'ın Dünya'nın yaratılma gayesine uygun olduğunu imtihanın başka şekilde gerçekleşmesinin söz konusu olamayacağına yormaktadır. Dünya bu şekilde anlam ifade etmektedir. “Tanrı, neden kötülüğe müdahale etmemektedir?” gibi bir soru Gazaliye göre bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bizim şer bildiğimiz şeylerin altında bir hayır olabilir demektedir. Tanrı'nın her işinde bir rahmet ve ilahi hikmet bulunduğu, hikmetsiz bir şey yaratmayacağına dikkat çeker.⁴⁴ Dolayısıyla Gazali, Covid-19 dünyanın yaratılma gayesine uygundur der. Filozofların bu konuda da tek bir cevabı olmadığı gibi yorum ve önerileri de birbirinden farklıdır. Bazıları mensup oldukları dini inanç ve kültürün etkisiyle konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Bir hastalık yada olay karşısında bir Müslüman ile Hristiyanın cevabı farklı olacaktır.

2. Covid-19 Bağlamında Kötülük Problemine Diğer Üç Farklı Yaklaşım

2.1. Covid-19 ve Varoluşsal Kötülük Problemi

Varoluşsal kötülük problemi, Covid-19 sorunun soyut ve kavramsal boyutuna ilaveten, bir de gerçek hayat boyutu vardır. Varoluşsal yaklaşım, gerçek anlamıyla kötülüğün tecrübe edilmesinin, birinin Tanrı'ya ve dünyaya karşı tutumunu nasıl belirlediğini anlamlandırdığını içerir.⁴⁵ Kötülük probleminin varoluşsal formu, teizmin, bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve duygusallık temellerine dayalı olarak sorgulanması ve reddedilmesi veya “insana ölümden başka tercih sunmayan ve insanı bu dün-

⁴³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 34.

⁴⁴ Yaşar Türkben, *Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi*, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/21, (Ocak-Haziran 2009), 92-93.

⁴⁵ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 35.

yada eli kolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı, insanın baş kaldırması Tanrı'nın Holocaust⁴⁶ gibi ölüm kamplarında sessiz kaldığı için protesto'' edilmesi,⁴⁷ yada salgın hastalık karşısında insanların çaresiz bir şekilde beklemesidir, şeklinde değişik yorumlamalar yapılmaktadır. Tabii bunların yanında başka yorum ve anlamlandırmalarda söz konusudur. Tek bir boyuttan durum açıklanamaz. İnsanın varlık ve mahiyetinin tek boyutlu olması söz konusu değilken akli, ahlaki ve duygusal ifadeler açıklanmalıdır. Covid-19 salgını varoluşsal bir perspektiften değerlendirilirken de bu boyutlar gözardı edilemez. Covid-19 benzeri salgın hastalıklardan ölenlerin sorumlusu, onlarla alakalı yasaları koyan Tanrı değil, var olan yasaları dikkate almayıp tedbiri elden bırakan ihmalkar davranan kişilerdir. Ya da masum kadın ve çocukların üzerine kimyasal ve biyolojik bombaları yağdıranlar kendi hür iradeleriyle bu fiilleri işlemişlerdir. Burada Tanrısal bir irade söz konusu değildir.⁴⁸

Hiroşima, Halepçe, Bosna Hersek, Filistin, Suriye ve Vietnam gibi benzer insanlık dışı olayların ürkütücü sonuçları, hayat için yıkıcı etkileri, insanlığın bu "savaşta" kendisini yalnız hissetmesi, çağdaş insanın bilincinde kendi varlığının anlamını bulma işini de zorlaştırmıştır. Varoluşsal kötülükler bu nedenle daha çok edebi anlatımlarla Tanrı'ya karşı bir tür başkaldırı ifadeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Jean Paul Sartre, Albert Camus gibi felsefecilerin yapıtlarında en derin ifadelerini bulan bu yaklaşımlar, özellikle de Dostoyevski'nin klasikleşen Karamazov Kardeşler 'den biraz da edebiyatçı olmanın verdiği kolaylıkla farklı bir üslupta ölümsüzleşmiştir. Varoluşçu yaklaşım diğer tutumlardan farklı olarak Tanrı'yı inkâr etmez, o'nun yokluğuna ilişkin delil bulma gibi bir endişesi de söz konusu değildir. Ancak Tanrı'yı hesaba çeker, suçlar ve yargılar. Çünkü o'nun adaletsizliğe, kötülüğe, ölüme engel olmadığı düşünülür.⁴⁹

Albert Camus, kötülük problemini çok basit bir varoluşsal ikileme ifade eder: "Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değil-

⁴⁶ Nazi soykırımı ya da Adolf Hitler liderliğindeki Nazi Almanya'sının orada yaşayan Yahudilerin sistemli bir şekilde soykırımı tabii tutulmaları.

⁴⁷ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 49.

⁴⁸ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 357.

⁴⁹ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 50.

dir".⁵⁰ Kısaca ya özgürüz ya da değiliz veya sorumluyuz ya da değiliz şeklinde bu yaklaşımı açıklayabiliriz. Burada işlenen büyük suçların sorumlusu insan ise bunun Tanrı katında karşılığı olduğu şayet Tanrı suçlanıyorsa soru ve sorunlar farklı bir boyuta evrilmektedir. Bu da bize yeni soru işaretleri demektir. Albert Camus, ona göre Tanrı olsaydı dünyada ölüm ve benzeri hadiseler olmazdı. Çünkü o haklı olan asla öldürmeyendir. Buda bize Tanrı'nın olmadığını gösterir demektir.⁵¹ Jean Paul Sartre ve Albert Camus'un bu değerlendirmelerini salgın hastalık veya Covid-19 varlığı Tanrı'nın yokluğu şeklinde formüleştirebiliriz.

2.2. Covid-19 ve Mantıksal Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük yaklaşımı genel itibariyle Tanrının varlığına karşı bir delil olarak ön plana çıkmaktadır. Mantıksal çelişki kavramından faydalanarak bir yaklaşım ile bu problem izah edilmeye çalışılmaktadır.⁵² Bunu savunanların başında da J. L. Mackie gelir o, Tanrı ve kötülük gibi iki önermenin birbiriyle çeliştiğini, birisini kabul ettiğimizde diğerini kabul edemeyeceğimizi söyler. Bunu da Mantıksal Kötülük olarak isimlendiren delil teizme ait birtakım inançları açıklama ve uzlaştırma problemidir; yani "mantıksal bir problemdir." Mackie'nin mantıksal versiyonun en yalın bir şekilde ifadesi şöyledir: Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı tamamen iyidir ve yine de kötülük vardır. Mackie bu üç önermenin bir arada olamayacağını bunlardan iki tanesi doğruysa üçüncüsü yanlıştır demektir.⁵³ Baktığımızda üç önerme de hayatidir. Hiçbirini atamıyoruz. Birini diğerine tercih edemiyoruz. Ateist düşünürler bunda bir çelişki olduğunu bunların çelişik olmaları noktasında da Tanrı'nın olmadığını ileri sürmektedirler. Mackie ve benzer düşünürler "Tanrı vardır" önermesi ile kötülüğün varlığını veya Covid-19 varlığını çelişik kabul etmektedirler. Bunlara karşın teistik cevaplar mealen iyi bir varlığın kötülüğü kaldıracağı iddiasını ileri sürmüşlerdir.

Mantıksal kötülük yaklaşımı evrendeki kötülüğü merkeze alarak, iyi ve güçlü olan bir Tanrı tasavvurunu çelişik bulur. Bu inancı akıl dışı ve imkansız

⁵⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 36.

⁵¹ Albert Camus, *Düşüş*, çev. Yalçın Turan (İstanbul: Varlık Yayınları, 1993), 94.

⁵² Yasa, "Kötülük Sorunu", 198.

⁵³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 38.

kabul eder. Mantıksal kötülük problemi bu türlü genellikle aşağıdaki türden bir akıl yürütme ile ortaya çıkar.⁵⁴ Tanrı her yönüyle tamamen iyidir, Tanrı her şeye güç yetirendir ve kötülük vardır. Bu önermelerin hepsi aynı kişiler tarafından aynı anda kabulü söz konusu değildir. Üç önermenin üçü birden aynı anda aynı kişilerce kabul edilemez. Bunlar arasında da iki tanesini bir araya getirirsek birbiriyle örtüşen “Tanrı her şeye gücü yetendir ve tamamen iyidir” şeklinde yeni bir önerme meydana gelir. Buna karşılık “kötülük vardır” önermesi konumlandırılmaktadır. Böylece söz konusu önermeler iki şıka indirilmiş oluyor. Ancak bu ikisi arasında da çelişki olduğunu savunanlar bulunmaktadır.⁵⁵ Bu da başka bir yaklaşım tarzıdır. Tanrı herşeye gücü yetendir ve tamamen iyidir buna karşın Covid-19 vardır. Bu senaryoda da Tanrı ve Covid-19 karşı karşıya getirilmektedir. Bunlardan birisinin doğruluğu ifade edilirken diğerinin yanlış olduğunun kabul edilmesi istenmektedir. Burada yine Alvin Plantiga’nın ‘özgür irade savunusu’ cevap olarak ön plana çıkmaktadır.

2.3. Covid-19 ve Delilci Kötülük Problemi

Covid-19 bağlamında, delilci kötülük yaklaşımını savunmak bir noktada mantıksal kötülük probleminin tutarsızlığını ya da yetersizliğini gündeme getirmiştir. İşte bu noktada kötülük problemini teizm karşı somut bir kanıt olarak kullanan eleştircilerin hepsi kötülük ile teistik Tanrı inancı arasında bir tutarsızlık olduğu iddiasında bulunmaz. Bir kısım eleştirciler, kötülüğün Tanrı inancını mantıken imkânsız kılmayabileceğini teistlerle birlikte kabul etmektedirler. Ne var ki kötülük veya kötülüğün miktarı, onlara göre, Tanrı’nın varlığını imkânsız yapmamakla birlikte, onu olasılık dışı, veya makul olmayan bir inanç haline getirmektedir.

Teistlere göre Tanrı’nın evrende yarattığı salgın hastalık ne amaçsızdır, ne de nedensizdir, bir hikmete binaen meydana gelmiştir.⁵⁶ Bu delilin öncüleri Cornman, James ve Keith Lehrer kabul edilmektedir. Bunların delilci kötülük problemi teorileri şu şekildedir: Bütün yönleriyle iyi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve duyguları olan varlıkların yaşadığı bir dünya yaratsaydınız, nasıl

⁵⁴ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 51.

⁵⁵ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 39.

⁵⁶ Yasa, “*Kötülük Sorunu*”, 201.

bir dünya yaratırdınız? Her şeye gücü yeten biri olarak, o zaman tüm mümkün dünyaların en iyisini, yani mümkün olan en az miktarda kötülük içeren dünyayı yaratırsınız.⁵⁷ Ya da Covid-19'un olmadığı bir dünya yaratırdınız. Diyerek sordukları sorulara kendileri cevap vermişlerdir. Soruyu kendileri sorup cevabı da kendileri verdiği için herhangi bir cevap vermeye de gerek kalmamaktadır. Matematikçi ve filozof olan Blaise Pascal 'Kumarbaz Argümanı' olarak bilinen, Tanrının varoluşuna ilişkin bir kanıt sağlamak yerine, akıllı bir kumarbazın Tanrı'nın var olduğu alternatifine oynamasının daha mantıklı olduğunu söyleyerek agnostik bir yaklaşım sergiler.⁵⁸

Farabi ise teistlerin Tanrı anlayışını şöyle özetler: "Tanrı, her şeyin kendi irade ve kudretine bağlı, inayet ve hikmet sahibi, sonsuz merhameti olan, yarattıkları için daima hayır ve iyilik dileyen bir yaratıcı olarak kabul ederler".⁵⁹ Farabinin tanımına göre Covid-19 bizim için hayır ve iyilik barındıran bir vakıdır demektedir. Aşağıda da filozoflar olayı şu şekilde delillendirmişlerdir:

1. Tanrı, her yönüyle iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten ise, mantıken mümkün olan dünyaların en iyisini yaratır.
2. İçinde yaşadığımız bu dünya, mantıken mümkün olan dünyaların en iyisi gibi gözüküyor.
3. Bu durumda ki bir dünyayı, her şeyi bilen, her yönüyle iyi, her şeye güç yetiren bir Tanrı'nın yaratmış olması muhtemel gözükmemektedir.

William L. Rowe'a göre delilci kötülük problemi, "dünyamızdaki kötülüğün çeşitliliği ve bolluğunun belki, Tanrı'nın varlığı ile mantıken tutarsız değilse de yine de teistik Tanrı'nın var olmadığı inancı için rasyonel destek sağladığını savunan" bir kötülük problemi biçimidir.⁶⁰ Şeklinde de ilginç sayılabilecek bir yaklaşım getirmektedir. Delilci kötülük problemi olarak formüle edenlerden ve savunucularından biri olan ateist filozof Michel Martin prob-

⁵⁷ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 57.

⁵⁸ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 34.

⁵⁹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 135.

⁶⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 64.

lemi şöyle ifade eder. Aşağıdaki önermeler genellikle herkesçe kabul gören önermelerdir.

Tanrı her şeye gücü yetendir.

Tanrı en iyi olandır.

Büyük oranda kötülük vardır.

Ateist Michel Martin büyük oranda kötülüğün mantıksal olarak zorunlu olmadığı ve Tanrı'nın büyük oranda kötülüğü kabul edebilmesi için yeterli sebeplerinin olmadığı düşüncesinden hareket ederek kötülüğün de olmaması gerektiği sonucuna varır. Oysa kötülük vardır ve onu inkâr edemediğimize göre, Martin'e göre mutlak iyi olan ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın var olduğunu inkâr etmemiz gerekir, diyerek inançsızlığına bunu delil olarak ileri sürmektedir. Daha çok ateist filozofların kabul ettiği bu delil 'muhtemel senaryolar' olduğundan onlarında kesin budur diyemedikleri bir durum söz konusudur. Yani değişik olasılıkları mümkün kılmaktadır. Kısaca delilci kötülük problemi ikna edici bir yönü bulunmamakla birlikte soru işaretleri barındırmaktadır. O da Covid-19'a tartışmalı bir yaklaşım getirmiştir.

Sonuç

Covid-19 bağlamında kötülük problemi ve çeşitleri sonuçları bakımından kolay çözülebilecek bir konu değildir. Tarihin değişik dönemlerinde meydana gelen ister doğal olaylar isterse de insan ürünü hastalıkların meydana gelmesi sonucunda değişik isimlendirmeler yapılmış olsa da konu bütünlüğü aynıdır. İster doğal kötülük denilsin ister ahlaki kötülük ya da metafizik kötülük denilsin yaklaşım farkından başka bir problem söz konusu değildir. Bu problemin çözüm önerilerini ontolojik olarak değerlendirenler de vardır. Ancak biz epistemolojik olduğumuz kanaatindeyiz. Tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 sonuçları itibariyle kötülük problemini, Tanrı'nın varlığı ve dinlerin mahiyetini tekrar tartışma konusu yapmıştır. Bütün bu tartışmalar ile birlikte ateistlere kesin bir delil sunmamakla birlikte, teistlere de tam bir çıkış yolu vermemektedir. Genel olarak teistler teodise bağlamında kötülüğün varlığı iyiliğin yokluğu şeklinde bir çıkış ararken, özgür irade savunusunu da dikkate değerdir. Ateistler ise Tanrının yokluğu penceresinden işe yaklaşmaktadır. Her iki yaklaşımın bakış açıları göz önünde bulundurulduğunda bu argüman-

lar kimseye bir zafer sunmamaktadır. Her iki yaklaşım için bir tartışma alanı yaratmaktadır. Bu tartışmalarının da devam edeceğini öngörebiliriz. Din felsefesinin de temel konularından biri olarak varlığını devam ettirecektir. Çünkü bu alan inanan için bazen imanın kuvvetlenmesi konusunda motivasyon sağlarken, ateist için Tanrıtanımazlığına delil bulma konusunda tartışma vesilesidir.

Günümüz için konuşacak olursak, Coronavirüs salgını dünyada kötülük problemi tartışmalarını tekrar alevlendirmiştir. Bu bağlamda Covid-19 salgını, sadece doğal kötülük bağlamında değerlendirilemez. Zira ahlaki yönü de söz konusudur. Çünkü hastalığın insanlar arasında yayılması, diğer insanların tedbirsizliği ve dikkatsizliğinden kaynaklanmaktadır. Eğer bireyler, maske takmak gibi bir fiili icra eder ve bu konudaki sorumluluklarını yerine getirir ve diğer tedbirleri uygularlarsa bu durumda hastalığın bulaşması en aza inmiş olacaktır. Nitekim hasta olan birisinin dikkat etmeyip başkasına bulaştırması kul hakkı olarak değerlendirilmektedir. Böylece hasta bireylerin sorumluluklarını yerine getirmesi, diğer insanların hasta olmamasına ve acı çekmemesine neden olacaktır. Diğer bir ifadeyle sorumluluğu yerine getirmek, ahlaki kötülüğe engel olacaktır. Dolayısıyla burada Tanrı'yı suçlamak sorumluluktan kaçmaktır. İnsanoğlu kendi eksikliğine-kusuruna bahane üretmektedir.

Biz de bu makalemizde kötülük probleminin çeşitlerini ve değişik isimlendirmeleri konusunda bazı temel tezleri farklı yaklaşımları Covid-19 bağlamında dikkatinize sunduk.

Kaynakça

- Akdağ, Özcan. "İbn Meymun'a Göre Kötülük Sorunu," *Felsefe Dünyası*, (2017), 149-163.
- Akdağ, Özcan. "Kötülük Sorunu ve Teodise", *The Journal of Academic Social Science Studies*, (Ocak 2015), 473-480.
- Albayrak, Mevlüt. *İbn sina ve Alfred North Whitehead Açısından Tanrı- Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*. Isparta: Fakülte Kitapevi Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Arıcan, Musa Kazım. *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2004.

- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 1999.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1990.
- Bayındır, Ahmet. "Koronavirüs (Covid-19) Süreci Bağlamında Kötülük Problemine "Holistik Bakış" ve "Sözde Problem" Yaklaşımı", *Turkish Studies*, (Ağustos 2020), 179-188.
- Camus, Albert. *Düşüş*. çev. Yalçın Turan. İstanbul: Varlık Yayınları, 1993.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Evans, C. Stephen - Manis, R. Zachary. *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Garaudy, Roger. *Medeniyetler Diyalogu*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2007.
- Özcan, Zeki. *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*. Bursa: Alfa Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Türkben, Yaşar. "Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/21, (Ocak-Haziran 2009), 89-109.
- Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım,

2000.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefelerinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1997.

Yasa, Metin. "Kötülük Sorunu". *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2018.

Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 3. Basım, 2016.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 821-852

Modern Fıkıh Usûlü Kitaplarında Mutlakın Mukayyete Hamli Meselesinde Gösterilen Bazı Örneklerin Yeterliliği Sorunu

The Problem of Adequacy for The Examples Set Forth on The Issue of “Carrying The Absolute to The Restricted” in The Contemporary Methodology of İslamic Jurisprudence Books

Nizamettin KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law
Tekirdağ / TURKEY
nkaratas@nku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-9241-1605

DOI: 10.47424/tasavvur.791662

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Karataş, Nizamettin. “Modern Fıkıh Usûlü Kitaplarında Mutlakın Mukayyete Hamli Meselesinde Gösterilen Bazı Örneklerin Yeterliliği Sorunu”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 821-852.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Mutlak ve mukayyet konusu fıkıh usûlünün lafız bahislerinde ele alınıp derinlemesine incelenen başlıklardan biridir. Konu her ne kadar fıkıh usûlü kitaplarında yeterince açıklanmış gözükmese de her teorik meselede olduğu üzere farklı değerlendirmelere açık taraflar da ihtiva etmektedir. Bu iki lafız özellikle mutlakın mukayyede hamli etrafında ele alınmıştır. Usûlcülerin bu konuda verdiği örnekler ayrıca önemlidir. Bu örneklerin incelenmesi mutlak ve mukayyet lafızların daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Bu makalede öncelikle mutlak ve mukayyet lafızların tanımı, mahiyeti ve fıkıh usûlünün diğer konuları ile münasebeti verildikten sonra mutlakın mukayyede hamli ele alınacak ve özellikle; “ıtlak ve takyidin sebebi bir olmakla beraber hükümleri farklı olursa mutlak mukayyede haml edilmez, mutlakla ıtlakı mukayyetle de takyidi üzere amel edilir”, kuralı için verilen örneklerin tatmin edici olmadığı tartışılacaktır. Günümüz fıkıh usûlü kitaplarında ele alınan bu konunun klasik eserlerde nasıl açıklandığı değerlendirilecek ve farklı örnekler teklif edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Mutlak, Mukayyet, Haml, Haml Örnekleri

Abstract

The issue of absolute (mutlaq) and restricted (muqayyad) words is one of the important topics of Islamic law and both word has examined deeply in sections about words(alfaz). Although the subject seems to be explained sufficiently in method books of Islamic jurisprudence as in every theoretical issue, it also contains sides open to different evaluations. These two words are dealt with especially around the attribution of absolute into conditional. The examples given by the scholars of method on this subject are also important. Examining these examples will also contribute to a better understanding of and absolute (mutlaq) and restricted (muqayyad) words. In this article, first of all, the definition and nature of absolute and restricted words and its relation with other issues of fiqh method will be discussed.

Especially the rule of; although the reason for the absolute and restriction is one, if the provisions are different won't be attributed of the absolute word to the restricted Word. It is treated according to the situation with both of them whether absolute or restricted Word, will be examined. And will be discussed that the examples given are unsatisfactory. It will be evaluated how this subject, which is dealt with in contemporary fiqh method books, is explained in classical works and different examples will be offered.

Keywords: Methodology of Islamic jurisprudence, Absolute word, Restricted word, Attribution, Examples of attribution.

Giriş

Fıkıhın asılları, kökleri, prensipleri gibi anlamlara gelen fıkıh usûlü; fıkıhın hem dayandığı kökeni hem de şer'î hüküm elde etme yöntemlerini ortaya koyan bir ilmî disiplin olarak kabul edilmektedir. Günümüzün kimi İslam hukukçuları fikhî hükümlerin nereden ve nasıl elde edildiğini gösteren bir metodoloji olmasının yanında; hükmün kaynağı ve mahiyeti ile ilgili açıklamalarda bulunması veya hüküm koyma yetkisi kime aittir, eşyada asıl olan nedir gibi sorulara cevap vermesi sebebiyle bu ilmi İslam hukuk felsefesi olarak da nitelendirirler. Fıkıh usûlü fıkıhın temel mantığını ortaya koyması itibarıyla de vazgeçilemez bir ilmî disiplin olarak değerlendirilmektedir.¹ Özellikle lafız bahislerinde yer verilen çok yönlü ve derin açıklamalar bu ilmin dakikliğin ayrı bir göstergesidir. Fıkıh usûlünde lafızlar; vaz olunduğu mana bakımından, kullanıldığı mananın vaz olunduğu mana ile aynı olup olmaması bakımından, kullanıldığı manaya delaletinin açıklık derecesi bakımından ve lafzın manaya delalet şekli bakımından olmak üzere dört farklı başlık altında incelenmiştir. Bunlardan “vaz olunduğu mana bakımından lafızlar”; hâs, âm ve müşterek kısımlarına ayrılmıştır. Bu çalışmada tartışacağımız mutlak ve mukayyet lafızlar kelim yöntemini benimseyen bazı usûlcülere göre âm, Hanefî usûlcülere göre ise hâs lafızlar grubunda ele alınmaktadır.

¹ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü: giriş - deliller - hükümler - hüküm çıkarma yöntemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 24.

1. Mutlak ve Mukayyetin Tanımı ve Mahiyeti

Mutlak ve mukayyet, fıkıh usûlünün diğer lafız bahislerinde olduğu gibi kitap ve sünnetin doğru bir şekilde yorumlanabilmesi gayesi gözetilerek lafızların delaletlerinin sıfat, şart, gaye, zaman ve mekân gibi kayıtlarla mukayyet olup olmadığını tespit etmek için geliştirilmiştir.² Mutlak kelimesi sözlükte herhangi bir şeyin serbest kalması veya serbest bırakılması anlamına gelir.³ Mutlak kelimesinin terim anlamı hakkında farklı yaklaşımlar serdedilmiştir. İlk yaklaşıma göre, “manasına dâhil olan fertler bağlamında” tanımlanırken; ikinci yaklaşıma göre ise “kelimelerin hakikatleri arasındaki farkların tespit edilmesi bağlamında” tanımlanmıştır.⁴ Ayrıca, “zihinde oluşan soyut mana veya bir şeyin mahiyeti” ve “sınırlı fakat belirsiz somut varlık” şeklinde farklı mutlak tanımlarından da söz edilir.⁵ Biz burada söz konusu yaklaşımlarla ilgili klasik usûl kitaplarında ele alınan ayrıntılı tartışmalara değinmeyecek mutlak ve mukayyetin yaygın kabul gören tanımlarını vermekle iktifa edeceğiz. Ardından asıl incelemeyi düşündüğümüz mutlakın mukayyede hamli meselesine eğileceğiz.

Mutlak, cinsinin içine giren fertlere tayinsiz ve şümûlsüz olarak delalet eden has bir lafızdır.⁶ Tanımda geçen “şümûlsüz” ifadesi âm lafız ile mutlak

² Ferhat Koca, “Mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı* (İstanbul: TDV, 2006), xxxı/402-405.

³ Hamed b. Hamdi es-Saidi, *el-Mutlak ve'l-mukayyed* (Medine, 2003), 113. Ülkemizin İlahiyat Fakültelerinde bu konuyla ilgili yapılan çalışmalardan ulaşabildiklerimizi şu şekilde sıralamak mümkündür: Abdulkadir Eligül, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âm ve Mutlak Kavramları* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Murat Sarı, *Fıkıh Usûlünde Mutlak ve Mukayyed* (İğdır: İğdır Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Osman Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 11-37; Mustafa Hayta, “Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fikihî İhtilaflardaki Rolü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 16/2 (2016), 143-170; Bayram Demir, “Naslarda Yer Alan Lafızlar Arası İlişki Açısından Fikih Usulünde Mutlak-Mukayyed” (Bildiri, 2017); Rifat Uslu, “İslam Fıkıh Usulünde Mutlak'ın Mukayyed'e Hamli” 10/54 (2017), 1039-1043. Bu çalışmaların hiç birinde bizim ele alacağımız konu klasik eserlerdeki tartışmalara atıfla incelenmemiştir.

⁴ Abdulkadir Eligül, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âm ve Mutlak Kavramları*, 113.

⁵ Osman Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet”, 13.

⁶ Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usul şerh-i Mirkatü'l-vüsul*. (Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321), 69.

lafzı, “tayinsiz” ifadesi de mutlak ile mukayyedi birbirinden ayırır. Daha açık bir tanımla mutlak: *Belirli olmayan (gayr-ı muayyen) bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış lafız demektir.*⁷ Yani mutlak lafızların içine o lafzın işaret ettiği manaya sahip olan her şey girer ancak lafız bunların hepsine birden şâyi’ ve şâmil olmaz.⁸ Bir lafzın mutlak olabilmesi için; cins isim olması, delalet ettiği fertlerin sadece bir kısmını kapsaması (şümûlsüzlük), kastedilen varlığın belli olmaması (adem-i tayin); hükmün, lafzın delalet ettiği cinsin her birine uygulanabilmesi (şuyû) ve lafzın herhangi bir kayıtla kayıtlanmamış olması gerekir.⁹ Mesela insan, at, kuş, kitap gibi lafızlar mutlak lafızlardır. İnsan dediğimiz zaman, bu lafız genel anlamda bütün insanları içine alsa da pratik kullanımda fertlerinin bir kısmına delalet eder. “Ben dün bir insanla görüşüm” dediğim zaman genel insan kavramının içine giren belirli biriyle yani insan fertlerinden bir fert ile görüştüğümü ifade etmiş olurum.¹⁰

Hanefilere göre mutlak, has lafız kapsamında değerlendirildiğinden manaya delaleti ka’îdir. Takyide uğradığına dair herhangi bir delil yoksa ıtlak üzere amel etmek vaciptir. Mütekellim usûlcüler ise mutlak lafızların manaya delaletlerinin zannî olduğundan hareketle mutlakla amelin ancak takyit delili bulunmadıkça vacip olduğunu söylemişlerdir.¹¹

Mukayyet lafza gelince vasıf, hal, gaye veya şart gibi herhangi bir kayda bağlı olan lafızlar mukayyet kabul edilir. Daha açık bir tanımla şöyledir: *Mukayyet, muayyen olmayan bir ferdi veya fertleri göstermekle beraber, herhangi bir şeyle kayıtlanmadığına dair delil bulunan lafızdır.*¹² Mesela dürüst insan, doru at, güzel kuş, değerli kitap dediğimiz zaman yukarıda verilen mutlak lafızlar mukayyet hale gelmiş olur. Mutlak bir lafız bazı durumlarda mukayyet olur. Mutlak bir lafız mukayyet hale getiren şeyleri Sava Paşa yedi madde halinde şu şekilde özetlemiştir:

⁷ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV, 2018), 411. Mutlak lafzın terimleşme süreci için bkz. Osman Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet”, 12-13.

⁸ Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 173.

⁹ Osman Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet”, 12-13.

¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve ıstılahat-ı fikihiyye kamusu*. (İstanbul: Bilmen yayınevi, 1988), 67.

¹¹ Abdulkadir Eligül, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âm ve Mutlak Kavramları*, 120.

¹² Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, 411.

1- Cümledeki mef'ûl/nesne/düz tümleç mutlak lafzı takyit eder. Örnek: "Zeydi sevdim" cümlesinde mutlak olan sevmek lafzı Zeyd kelimesi ile mukayyet olmuştur. "Allah hile ile yapılan satışları haram kıldı"¹³ hadis-i şerifinde ise Allah haram kıldı lafzı, "hile ile yapılan satışları" ifadesiyle mukayyet olmuştur. Şu hâlde bir fiile neye, kime, neyi, kimi diye sorulduğunda verilen cevap mutlak olan fiilin ne ile mukayyet olduğunu gösterir. Örneğin yukarıdaki örnekte mutlak olarak sevmek fiiline neyi, kimi diye sorduğumuzda Zeyd'i cevabını alırız ve bu da takyidi gösterir.

2- Zarf edatları, fiilin belirli bir mahalde icra edildiğini göstererek mutlak lafzı mukayyet kılar. İşlenmiş olan fiil için, nerede sorusuna cevap verildiği takdirde lafız mukayyet olmuştur. Örnek: "Ali tarlada öldü" cümlesinde mutlak olan ölmek lafzı tarla ile mukayyet olmuştur. "Soğan ve sarımsak yiyenler camiye gelmesinler"¹⁴ hadisi şerifinde ise "gelmesinler" mutlak lafzı "camiye" zarfı nedeniyle mukayyet olmuştur. Paşa burada sadece mekân zarfı üzerinden örnekler vermiş ancak düğzer zarf çeşitleri de mutlak lafzı mukayyet eder.

3- Mutlak lafız sıfat ilavesiyle de mukayyet olur. Örnek: "yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azad etmesi... gerekir."¹⁵

4- Hal, tarz ve tavır gösteren lafızların ilavesiyle de mutlak lafızlar mukayyet olur. Örnek: "Zeyd topallayarak eve gitti"; "Zeyd ata binerek tarlaya gitti"; "Zeyd gülerek geldi". "Şahitlik ettiğinizde adaletle şahitlik edin" örneklerinde olduğu gibi.

5- Muzâfun ileyh, muzâfı mukayyet kılar. Diğer bir ifadeyle isim tamlamasında tamlanan tamlayan ile mukayyet hale gelir. Örneğin; "gülün kokusunu severim" cümlesinde mutlak olan koku kelimesi gül ile mukayyet olmuştur. "Allah domuz etini haram kılmıştır"¹⁶ ayetinde de mutlak olan "et" lafzı "domuz" ile mukayyet hale gelmiştir. Ancak izafet nedeniyle takyid ge-

¹³ *el-Muvatta'*, "Büyü", 75; Buhârî, "Büyü", 61; Müslim, "Büyü", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 23; Ebû Dâvûd, "Büyü", 24-25; Tirmizî, "Büyü", 17.

¹⁴ Buhârî, *İ'tisâm*, 24.

¹⁵ en-Nisa,4/92.

¹⁶ el-Bakara 2/173; en-Nahl 16/115.

nel bir kaide değildir. Mesela muzâf olan kelime hâs, muzâfun ileyh olan kelime âmm olursa mutlak mukayyete haml edilmez.

6- Bedel ile de mutlak mukayyede haml olur. Bütünlük ifade eden bir şeyin veya bir canlının yerini tutan kelime ve manalara bedel denir. Bedel dört şekilde kullanılır: a- parça bütününe yerine kullanılır. Örnek, "Zeyd'in başını bağladılar". b- parçanın bir kısmı yerine kullanılır. Örnek: "Zeyd'in alnını kırdım". c- Mazrufun yerine zarfın ikamesi şeklinde kullanılır. Örnek: "Zeyd'in elbiseleri çalındı". d- Bu üç tarzın haricinde bedel ikamesiyle de kullanılır. Örnek: "Zeyd'in tarlasını gördüm".

7- Tefrik edatları ile mutlak mukayyede haml olur. Örnek: "Zeyd ilmini zenginleştirdi" ifadesinde ilmin zenginleşmesi mutlak iken Zeyd'e ait ilmin tefriki ile mukayyet olmuştur. Mukayyedin hükmü muayyen bir mana ifade-sidir.¹⁷

2. Mutlak Lafız Etrafında Yapılan Tartışmalar

Mutlak lafzın âm lafızların bir türü mü olduğu yoksa has lafızlar kapsamına mı girdiği mutlakın takyidinin âmmun tahsisi kabilinden mi olduğu yoksa nesh mi kabul edilmesi gerektiği gibi hususlarda Hanefi usûlcülerle Kelamcı usûlcülerin farklı düşündükleri bilinmektedir. Hanefi usûlcüler mutlak lafızların şümûlsüz ve tayinsiz bir şekilde manaya delalet ettiğini söyleyerek onu has lafızlar kapsamında değerlendirmiştir.¹⁸ Kelamcı usûlcüler ise kısmen şümûl ve umum manası taşıdığından hareketle mutlak lafzı âm lafız kapsamına dâhil ederek âmmun bir türü olarak kabul etmişlerdir.¹⁹

Hanefiler mutlak lafızlarla âm lafızların farklı olduğunu çeşitli örneklerle izah ederler. Mesela Büyük Haydar Efendi (ö. 1903) şöyle der: "Mutlak lafızların şümûl ve tayine delaleti yoktur ancak fertlerine şüyuu vardır, ancak bu şüyuu da yalnız muayyen olarak vardır. Peki şümûl ve şüyuu arasındaki fark nedir? Bunu şöyle açıklayabiliriz: Mesela birisi "İstanbul'da veba varmış, şayi

¹⁷ Sava Paşa, *İslam hukuku nazariyatı hakkında bir etüt*. (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 350-352.

¹⁸ Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usul şerh-i Mirkati'l-vüsul*. (Dersaâdet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321), 69.

¹⁹ Abdurrahman b. Câdullah el-Bennani, *Hâşiyetü'l-Bennânî alâ Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdurrahman eş-Şirbini (Dâru'l-fikr, 1982), 1/51; Ferhat Koca, "Mutlak", xxxi/402.

oldu" dese veya "filan vefat etmiş, filan şu makama gelmiş" dese acaba bu cümlelerin şüyu ne derecededir. Birinci cümleden İstanbul'da yaşayan her bir fert tek tek bu ifadeyi duydu, anlamını çıkarmak doğru olmaz. Ancak cümlelerin mana ve maksadı, İstanbul'da yaşayan insanlar arasında bu haberin yaygın olduğunu ifade etmekten ibarettir. Fakat her bir fert duymuştur dersek o zaman lafız âmm olur. İşte âmmın şümûlü ile mutlakın şüyu arasındaki fark böyle açıklanabilir. Mutlakın manaya delaletindeki şüyu kendi cinsi içine giren gayr-ı muayyen bir ferdi veya pek çok ferdi kapsaması şeklinde ifade edilebilir. İlk bakışta mutlak, âm gibi gözükebilir. Fakat inceden inceye tahlil edilirse böyle olmadığı anlaşılır. Mesela âm lafızı sembolize etmek üzere içi noktalarla dolu bir daire düşünelim. Âm bir lafız bu daire içindeki her bir noktayı tek tek içine alır. Hiçbir nokta âmmın manası dışında düşünülemez. Aynı daireyi mutlak lafız için tasavvur ettiğimizde ise durum farklıdır. Aynı daire için mutlak bir lafız kullandığımızda bu lafız o daire içindeki bir noktayı veya birkaç noktayı kapsar. Dolayısıyla âm lafızlarda şümûl varken mutlak lafızlarda yalnız lafızın kapsamına giren fertlerine şüyu vardır. Mukayyet lafızlar ise mutlakın ihtiva ettiği şüyudan yoksundur. Ancak bu lafızlarda takyit olduğu fertlere nispetle bir şüyu ihtiva etmektedir."²⁰

Yukarda zikri geçen bu görüş ayrılığının sonucu olarak Hanefiler mutlakı takyidin, âmmın tahsisinden farklı olduğunu ve sadece yukarda zikrettiğimiz şeylerle mutlak bir lafızın mukayyet hale geleceğini söylemişlerdir. Kelamcı usûlcüler ise mutlakın takyidinin âmmın tahsisine benzediğini, mutlak lafızların bir bakımdan âm gibi amel ettiğini, dolayısıyla takyidin mutlak lafızın kapsamına giren fertlerin bir kısmını hariçte bırakması itibariyle âmmın tahsisi gibi olduğunu söylemişlerdir.²¹

Bir diğer tartışma olan mutlakın takyidinin nesh olup olmadığına gelince; Hanefi usûlcüler takyidin nassa ziyade anlamı taşıdığını ve bu itibarla da nesh olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.²² Bazı usûlcüler ise

²⁰ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*; (Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1966), 142.

²¹ Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî alâ Cem'i'l-cevâmi'*, 51.; Ferhat Koca, "Mutlak", *DİA.*, XXXI, 402. Mutlakın âm lafızlarla münasebeti hakkında bkz. Abdulkadir Eligül, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âm ve Mutlak Kavramları*.

²² Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Usûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî), Neşr. Lecnetu İhya-i Mearifî'n-Numaniyye, Haydarabad, Dekkan ts. II, 82.

mukayyedin mutlakın beyanı olduğunu ifade etmişlerdir.²³ Müteahhir Hanefilerden İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457) takyidin nesh mi, tahsis mi, beyan mı olduğu noktasındaki tartışmada mezhebinin hâkim görüşünün aksine takyidin nesh değil beyan olduğunu kabul etmiştir. Ona göre takyidin tahsis mi nesh mi olduğu noktasındaki tartışma, mesele hakkında yeterince düşünmemekten (bi qalili teemmülin) kaynaklanmaktadır. Netice itibariyle hükmü iptal etmek noktasına varan bir izah yerine hükmü beyan şeklindeki izah tarzı hem daha kolay (eshel) hem de tercihe layıktır.²⁴

Bu noktada Hanefilere göre tahsisle takyid arasındaki farklara kısaca işaretlememiz yerinde olur. Hanefilere göre tahsis, âm lafzın hâs lafza dönüşmesidir. Takyid ise hâs olan mutlak lafzın yine hâs olan mukayyed lafza dönüşmesidir. Tahsiste âm lafzın tahsis dışında kalan fertlerinde hüküm baki kalır. Takyidde ise sıfat ile itlak sona erdirildiğinden artık amel edilebilecek mutlak lafız kalmamış, mukayyet lafızla amel zorunlu hale gelmiştir. Tahsiste âm lafız zanni delil ile tahsis edilebilir ancak takyid, nesh manası taşıdığı için zannî delil kat'î delili takyid edemez.²⁵

3. Mutlakın Mukayyede Hamledilme Şartları

Bu kısa bilgilerden sonra asıl konumuz olan mutlakın mukayyede hamli meselesine geçmeden önce günümüz fıkıh usulü kitaplarında pek yer verilmeyen hamlin şartlarına değineceğiz. Usûlcüler mutlakın mukayyede hamli edilebilmesi için birtakım şartlar tespit etmişlerdir. Biz hem meseleyi müstakil bir başlık altında incelediği hem de bu konuda kendisinden önce yazılanları özetlediği için Zerkeşî (ö. 794/1392)'nin *el-Bahru'l-Muhîl*'inden hareketle bu şartları maddeler halinde kısaca açıklayacağız.

1- Takyidin sıfat nevinden olması gerekir. Mutlak bir lafız kendisini niteleyen veya vafeden bir sıfat vesilesiyle mukayyet hale gelir ve mutlakın mukayyede hamlinde açıklanan gerekli diğer şartları da taşıması durumunda

²³ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümm'a*, ed. Abdülmecid Türkî (Beyrut, 1987), 417; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar* (Beyrut, 1983), 2/155-156.

²⁴ Kemâleddin Muhammed b Abdülvahid b Abdülhamid İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrir fi usuli'l-fikh*. (Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1932), 133.

²⁵ Abdüselam Arı, Mürteza Bedir, vd., *Fıkıh Usulü* (İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi İlahiyat Lisans Programı PDF, ts.), 307; Kahraman, *Fıkıh usulü*, 307.

mukayyet haliyle amel edilir. Zerkeşî aşağıda ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız abdest ve teyemmüm örneği hakkında el- Maverdî'den (ö. 450/1058) şu nakli yapmaktadır: “Biz teyemmüm ayetinde mutlak olarak geçen yed kelimesini, elleri dirseklere kadar mesh etmek suretiyle abdestte mukayyet olarak geçen yed kelimesine haml ettik, çünkü burada geçen “el-mirfaq” yed (el) in sıfatıdır”.²⁶

2- Mutlak lafzın tek bir aslının olması gerekir. Mesela vasiyet ve talaktan dönme (ric'at) ile ilgili naslarda şahitler adalet vasfıyla kayıtlanmış ancak alışveriş (büyü') konusundaki nasta ise şahitlik mutlak olarak zikredilmiştir. Bunların aslı bir -ki oda şahitliktir- olduğu için araları cem edilmeli ve alışverişte de adil şahitlik aranmalıdır.²⁷

3- İtlak ve takyid emir ve olumlu haber cümlelerinde vaki olmalıdır. Nehy veya olumsuz cümleler arasında itlak ve takyid hükümleri cereyan etmez. Ancak Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve el-Isfehâni; (ö.749/1349) mutlakın mukayyede hamli emir ve nehye has kılınamaz, her tür kelam için itlak ve takyid mümkündür demişlerdir. Zerkeşî, âlimler arasındaki tartışmaları aktardıktan sonra itlak ve takyidin her cümle için değil tekli fi hükümler bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir.²⁸

4- Mutlak ve mukayyed mübah olan lafızlarda olmamalıdır. Bu madde ile ilgili İbn Dakîku'l-îd; (v.702/1302) mübah konularda geçen mutlak ve mukayyet lafızlar arasında haml olmaz. Çünkü mübah konularda çatışma değil mutlak lafza ziyade anlamında mukayyed lafız olur, demektedir.²⁹

5- Mutlak ve mukayyet lafızların arasını birleştirmek mümkün olmamalıdır. Şayet mutlakın itlakı, mukayyedin de takyidi ile amel etmek mümkünse bu, evla olan yoldur. Çünkü haml durumunda birinin hükmü iptal edilmiş olacaktır. Ancak iki delilin arasını cem etmek mümkün değilse hamletme yoluna gidilir.³⁰ Mesela İbn Ömer'den “Kim bir köleyi satın alırsa,

²⁶ Bedrüddin Abdullah ez-Zerkeşî, *Bahru'l Muhît*, thk. Abdulkadir Abdullah El'ânî (Kuveyt: Daru's-safve, 1992), 3/425-426.

²⁷ ez-Zerkeşî, *Bahru'l Muhît*, 3/426-429.

²⁸ ez-Zerkeşî, *Bahru'l Muhît*, 3/430-431.

²⁹ ez-Zerkeşî, *Bahru'l Muhît*, 3/432.

³⁰ ez-Zerkeşî, *Bahru'l Muhît*, 3/432.

*alıcı şart koşmadıkça, (kölenin üzerindeki) mal satana aittir*³¹ şeklinde köle lafzı mutlak olarak, aynı lafız bir başka rivayette “*Kim bir mala sahip olan köleyi satarsa, alıcı şart koşmadıkça, (kölenin) malı da satıcıya aittir*”³² şeklinde mukayyed olarak gelen iki rivayet arasında hamletme işlemi yapılmaz. Çünkü kölenin mutlak lafızla geldiği birinci rivayette kölenin üzerindeki kıyafetlerin de efendisine ait olduğuna, mukayyet olarak gelen ikinci rivayette ise bazı kölelerin kendilerine temlik edilmiş malları olabileceğine yorumlanabilir. Bu itibarla burada cem mümkün olduğu için mutlak mukayyede haml edilmez. Ancak aralarını cem etmenin mümkün olmadığı durumlarda hamletmek zorunlu hale gelir. Mesela; “Bana bir at satın al” ve “Bana Arap atı satın alma” sözlerinde, birincinin hükmü olumlu (satın al), ikincisinde ise olumsuz (satın alma) şeklinde ayrıdır. Birinci emrin içinde Arap atı dâhil her tür girer, ancak nehiy suretinde gelen ikinci emirde at takyid edilmiştir. Biri olumlu diğeri olumsuz bu iki direktife aynı anda uymak mümkün değildir. Dolayısıyla burada mutlak olarak zikredilen at cinsinden Arap atı cinsi çıkarılmak zorundadır. Vekil tayin edilen bu durumda Arap atı satın alamaz.³³

6- Mukayyet lafzı takyit eden ziyâde lafzın niçin konulduğuna dair ilave bir açıklama olmamalıdır. Böyle bir açıklama vaki olduğunda asla haml yapılmaz.³⁴ Meselâ bir kişi “Ali’ye bir at al” ve “Bana sadece bir Arap atı al” şeklinde iki emir verse bu emirler birleştirilemez.

7- Mutlakın takyidini men eden bir delil olmamalıdır. Şayet mutlak emirle sevk edilen hükmün ıtlakı üzere kalmasını âmir bir delil varsa o lafız üzerine takyit yapılamaz.³⁵ Mesela “*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.*”³⁶ ve “*Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp sonra kendileriyle cinsel ilişkiye girmeden onları boşarsanız, artık onlar üzerinde sizin sayıp duracağımız bir*

³¹ Müslim, “Büyû”, 15.

³² el-Beyhaki Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübra*, ed. M. Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 529.

³³ Karaman, *Fıkıh Usulü*, 175.

³⁴ ez-Zerkeşi, *Bahru'l Muhîr*, 3/432.

³⁵ ez-Zerkeşi, *Bahru'l Muhîr*, 3/433.

³⁶ El-Bakara, 2/234.

*iddet bekletme hakkımız yoktur.*³⁷ Burada mutlak mukayyede haml edilmez. Çünkü bakara süresi 234. Âyet zifaf olsun veya olmasın kocası ölen kadının-şayet hamile değilse- dört ay on gün iddet beklemesini emr etmektedir. Zevc kelimesinin “kendileri ile cinsel ilişkiye girmediğiniz” şeklinde mukayyet olarak geçtiği Ahzab 49.âyet ise takyidi üzere câridir, dolayısıyla nikahlanıp da zifafa girmeyen kadın boşandığı zaman iddet beklemesine gerek yoktur.³⁸

4. Mutlakın Mukayyede Hamli

Mutlakın mukayyede hamlinin şartlarını izah ettikten sonra şimdi ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız mutlakın mukayyede hamline geçebiliriz. Bir nasta veya hukuki mahiyet taşıyan bir hükümde mutlak olarak geçen bir lafız/kelime bir başka nas veya hukuki mahiyet taşıyan hükümde mukayyet olarak geçebilir. Asıl olan mutlakla ıtlakı mukayyetle de takyidi üzere amel etmektir. Ancak bazı durumlarda mutlakın mukayyede haml edilmesi gerekebilir. Mutlakın mukayyede haml edilmesi başlığı altında incelenen bu husus usûlcüler arasında farklı boyutlarıyla tartışılmış ve özellikle memzuc dönem usûlcülerin çoğunluğunun kabul ettikleri bir sınıflandırma ortaya çıkmıştır. Biz öncelikle meseleyi genel kabul gören bu sınıflandırmaya sadık kalarak özetleyeceğiz. Ardından özellikle “sebeplerin bir, hükümlerin farklı olması durumunda mutlakın mukayyede haml edilmesi” konusunu ayrıntılı bir şekilde tartışacağız. Bunu yaparken de İlahiyat fakültelerinde tavsiye edilen ya da okutulan elimizdeki Türkçe yazılmış yahut Türkçeye çevrilmiş Fıkıh usulü kitaplarında konunun mahiyeti ve işleniş tarzına yönelik değerlendirmelerde bulunacağız.

Bu noktada öncelikle ıtlak ve takyidin hükmün sebebinde ve hükmün kendisinde olması durumundaki farklılara işaret etmek doğru olur. Zira bu mesele mutlakın mukayyede hamli konusunda oldukça önemlidir.

³⁷ El-Ahzab, 33/49.

³⁸ Daha farklı bir açıklama için bkz. Osman Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet”, 34.

4.1. Sebepde İtlak ve Takyid.

İtlak ve takyid hükmün sebebindeyse ve hüküm her iki nasta veya yerde aynı ise Hanefiler'e göre mutlak mukayyede hamledilmez, her ikisi ile ayrı ayrı amel edilir; cumhura göre ise bu durumda mutlak mukayyede hamledilir.

Meselâ Hz. Peygamber'den gelen sadaka-i fitr vecîbesiyle ilgili bir rivayette -din kaydı taşımaksızın- kişinin velâyeti altında bulunan her bir fert için fitre vermesi istendiği halde başka bir hadiste velâyeti altında bulunan müslüman fertler için fitre vereceği belirtilmektedir.³⁹ Bu nasların ikisinde de hüküm aynıdır, yani sadaka-i fitrin vâcip oluşudur. İtlak ve takyid ise hükmün sebebindedir; bu da mükellefin nafakası ile yükümlü bulunduğu ve üzerinde tam bir velâyet hakkına sahip olduğu kişilerdir. Naslardan birinde bu kişiler için müslüman olma kaydı geçtiği halde diğerinde böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Böyle durumlarda mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ve her biriyle ayrı ayrı amel edileceği kuralını benimseyen Hanefiler'e göre bir müslüman, müslüman olsun veya olmasın nafakası ile mükellef olduğu ve üzerinde tam bir velâyet hakkına sahip bulunduğu kişilerin sadaka-i fitrını ödemekle yükümlüdür. Diğer mezheplere göre ise burada mutlakın mukayyede haml edilmesi gerekir, dolayısıyla bir müslüman ancak nafakası ile mükellef olduğu ve velâyet hakkına sahip bulunduğu her bir müslüman kişinin sadaka-i fitrını vermekle yükümlüdür.⁴⁰

Bu noktada sebepteki itlak ve takyidin mutlakın mukayyede hamli değil âmın tahsisi olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı görüşü de dikkate şayandır. Bizim de katıldığımız bu görüşle ilgili ayrıntılı tartışmaları Osman Şahin İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet başlıklı çalışmasında yapmış ve şu sonuca ulaşmıştır: “*Âm lafzın fertlerinin tamamına birden delalet etmesi, mutlakın ise her birine ayrı ayrı delalet etmesi; ayrıca am lafzın fertlerin hepsine delaletinin kasti, mutlakın delaletinin ise zımni olması bakımından her iki lafız türü birbirinden farklı ise de âmın şümul özelliği ile mutlakın şüyu özelliğini ayırt etmek güç olduğundan, uygulamada kimi âm örnekler mutlak olarak ele alınmış-*

³⁹ *el-Muvatta'*, “Zekât”, 52; Ahmed ibn Hanbel, V,432.

⁴⁰ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, 415-416; Bilmen, *Hukuki İslamiye ve İstilahat-ı fıkhiyye kamusu.*, 69; Karaman, *Fıkıh Usulü*, 175-176;

tır. Bu bağlamda kimi usul eserlerinde mutlak ve mukayyet başlığı altında incelenen “kan, “kayınvalide” ve “üvey kız” örnekleri dikkat çekmektedir. Halbuki bu lafızlar naslarda sayılan yasak kapsamında olup ilgili bütün varlıkları kapsadığından umumiyet ifade etmektedir. Diğer taraftan fitnenin sebebi olan “köleler”, zekâtın sebebi olan “koyunlar” ve şuf’a hakkının sebebi olan “komşuluk” gibi, bir hükmün sebebinde bulunan lafızlar da ilgili varlıkların hepsi hükme dahil olduğu için, umumiyet ifade etmesine rağmen, usul eserlerinde mutlak olarak kabul edilmiş ve başka naslarda yer alan ilgili lafızlarda kayıt bulunduğu için mutlakın mukayyede hamli başlığı altında incelenmiştir.”⁴¹

4.2.Hükümde İtlak ve Takyid. İtlak ve takyid hükmün kendisinde ise hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin aynı ya da farklı olmasına göre şu durumlar söz konusu olabilir:

4.2.1. Hüküm ve Sebebin Bir Olması

Her iki nasta hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin bir olması halinde mutlakın mukayyede hamledileceği hususunda ittifak vardır.

Meselâ haram kılınan yiyeceklerle ilgili bir âyette “kan” kelimesi mutlak olduğu halde⁴² diğerinde “akıtılmış kan” şeklinde mukayyet gelmiştir.⁴³ Her iki âyette hüküm kanın yenilip içilmesinin haramlığı, hükmün sebebi de kan yeme ve içmenin zararlı olmasıdır. Bu durumu dikkate alan âlimler, İlk âyetteki mutlak lafzı, ikinci âyetteki mukayyet lafza hamletmiş ve haram kılınan kanın akıtılmış kan olduğu, hayvanın etinde, damarlarında, ciğerinde ve yüreğinde kalan akıtılmamış kanın ise haram olmadığı sonucuna varmıştır.⁴⁴

Pek çok usul kitabında verilen bu örneklerin yukarıda Şahin’den nakledilen bilgiler çerçevesinde mutlakın takyidinden ziyade âmmın tahsisine

⁴¹ Osman Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet”, 37.

⁴² el-Mâide 5/38

⁴³ el-En’âm 6/145

⁴⁴ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, 415-416; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: İfav Yayınları, 1992), 176; Kahraman, *Fıkıh usulü*, 310; Sabri Erturhan, *Fıkıh Usulüne Giriş* (Sivas: Asitan yayınları, 2014), 110; Ferhat Koca, “Mutlak”; Muharrem Yılmaz ve Şükrü Ayran, *Fıkıh Usulü I-II*, ed. Mehmet Erdem ve Zuhul Dağ (İstanbul: Lisans yayınları, 2019), 239.

örnek oluşturacaklarını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü ayet belirsiz bir kısım kanları değil bütün kanlar içinden yine bütün akıcı kanları yasaklamaktadır. Burada “kan” bir başka ayette “akan kan” şeklinde kayıtlı bulunduğu için bu konuda örnek olarak kullanılmış olmalıdır. Mutlak ve âm lafızlar hususundaki bu durumu gören bazı usul kitapları bu başlık altında mezkur örnekleri vermemiş bunların yerine daha isabetli ve net olduğunu düşündüğümüz başka örnekler vermişlerdir. Mesela Ramazan orucunu bozan bir bedevînin kefâreti, bazı rivayetlerde mutlak olarak “iki ay oruç tutar” şeklinde, bazılarında ise mukayyet olarak “peş peşe iki ay oruç tut” şeklinde geçmektedir.⁴⁵ Burada sebep ve hüküm aynı olduğundan ittifakla mutlak mukayyede haml edilir.⁴⁶

4.2.2. Hüküm ve Sebebin farklı olması

Hükümler ve hükümlerin dayandırıldığı sebeplerin farklı olması halinde mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda ittifak edilmiştir.

Meselâ hırsızlık yapana verilecek ceza ile ilgili âyette el kelimesi mutlak iken abdest âyetinde aynı kelime “dirseklere kadar” şeklinde kayıtlanmıştır.⁴⁷ Bu iki âyetin hükümleri de (kesme cezası, yıkama farızası) bu hükümlerin sebepleri de (hırsızlık suçu, namaz iradesi ve hazırlığı) farklıdır. Dolayısıyla bu iki nas arasında hüküm ve sebep bakımından herhangi bir bağ bulunmadığı için mutlak mukayyede hamledilmeyip her biriyle ayrı ayrı amel edilir.⁴⁸

4.2.3. Hükümün Bir Sebebin Farklı Olması

Her iki nasta da hüküm bir fakat hükümün dayandırıldığı sebepler farklı ise Hanefîler’e göre mutlak mukayyede hamledilemez, cumhura göre ise hamledilir.

⁴⁵ Cemalüddin Abdullah b. Yusuf Zeyla’î, *Nasbu’r-râye li-tahrîci ehâdis’l-hidâye* (Beyrut, 1997), 450.

⁴⁶ Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 266-267.

⁴⁷ el-Mâide 5/6

⁴⁸ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, 415-416; Karaman, *Fıkıh Usulü*, 175-176; Atar, *Fıkıh Usulü*, 176; Kahraman, *Fıkıh usulü*, 312; Ferhat Koca, “Mutlak”.

Meselâ hem zihâr kefâreti hem de hatâen adam öldürme kefâreti olarak köle azad edilmesi emredilmiştir. Ziharla ilgili âyette mutlak olarak bir köleyi hürriyete kavuşturmak ifade edilmişken,⁴⁹hata ile adam öldürme fiilinin kefâreti hakkındaki âyette “mümin bir köle âzat etme” ifadesi kullanılmıştır.⁵⁰ Her iki âyetin hükmü köle âzat etmenin gerekliliğidir; ancak birinde hükmün sebebi zihâr, ikincisinde hata ile adam öldürme fiilidir. Bu örnekte Hanefiler’e göre mutlakın mukayyede hamledilmemesi, âyetlerin her biriyle ayrı ayrı amel edilmesi gerekir. Dolayısıyla onlara göre zihâr kefâretinde mümin olmayan kölenin âzat edilmesi geçerli olur çünkü ilgili nas mutlaktır. Hata ile adam öldürme kefâretinde ise mümin olmayan kölenin âzat edilmesi kefâret vecibesini düşürmez, zira bu konudaki nas “mümin” kaydı ile mukayyet hale gelmiştir. Usûlcü ve fakihlerin çoğunluğuna göre bu durumda mutlakın mukayyede haml edilmesi gerekir. Dolayısıyla hata ile adam öldürme kefâretinde olduğu gibi zihâr kefâretinde de âzat edilecek kölenin mümin olması şarttır.⁵¹

4.2.4. Sebebin Bir Hükmün Farklı Olması

Mutlak ve mukayyet olan nasların sebebi bir olmakla beraber hükümleri farklı olursa, mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda görüş birliği vardır.

Mesela abdest ve teyemmüm âyetlerinde geçen “yed/el” kelimesi bu duruma örnek gösterilebilir. Teyemmüme dair âyette bu kelime mutlak geçtiği halde⁵² abdestle ilgili âyette “dirseklere kadar” şeklinde kayıtlanmıştır.⁵³ İki nasta yer alan hükümlerin dayandırıldığı sebep (namaz iradesi ve hazırlığı) bir olmakla beraber hükümler farklı olup birincisinde meshetmenin, ikincisinde yıkamanın farziyeti ifade edilmiştir. Bu durumda mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda âlimler ittifak etmiştir. Ancak teyemmümle ilgili çeşitli hadislerde “eller” kelimesi “dirsekler” veya

⁴⁹ el-Mücâdile 58/3

⁵⁰ en-Nisâ 4/92

⁵¹ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, 417-423; Atar, *Fıkıh Usulü*, 177; Kahraman, *Fıkıh usulü*, 310; Muharrem Yılmaz ve Şükrü Ayran, *Fıkıh Usulü I-II*, 239.

⁵² en-Nisâ 4/43

⁵³ el-Mâide 5/6

“avuçlar, el bilekleri” ile kayıtlanmıştır.⁵⁴ Buna göre hüküm ve sebep bir olduğu için Kur’an’ın mutlak nassı mukayyet sünnetle kayıtlanmış, yani teyemmümde kolların tamamının değil bir kısmının meshedilmesi yeterli görülmüştür.⁵⁵

İşte bizim tartışma gereği duyduğumuz başlık ve örnek budur. Çünkü bu başlık altında verilen bilgiler eksik olduğu gibi verilen örnek ve o örnekle ilgili yapılan kısa açıklama -ki pek çok fıkıh usûlü kitabında o kısa açıklama bile yoktur- yeterince açıklayıcı gözükmemektedir.

5. Günümüz Fıkıh Usûlü Kitaplarında Meselenin Ele Alınış Şekli

Meselenin günümüz fıkıh usûlü kitaplarında ele alınışına bakıldığında dört farklı tarz olduğu görülür. Bu dört tarzdan ilki ilgili başlığa yer vermeden mutlak ve mukayyet hakkında genel bilgiler vermekle yetinilmesi⁵⁶, ikincisi mezkûr örneğe yer vermeden konunun açıklanması,⁵⁷ üçüncüsü hiçbir açıklama yapmadan başlık ve örneğin olduğu gibi aktarılması⁵⁸, dördüncüsü ise başlıkla örnek arasındaki uyumsuzluğu görüp kısa da olsa açıklama yapılmasıdır.⁵⁹

⁵⁴ Örnek olarak bk. Buhârî, “Teyemmüm”, 5, 7.

⁵⁵ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, 417-423; Atar, *Fıkıh Usulü*, 176; Kahraman, *Fıkıh usulü*, 310; Muharrem Yılmaz ve Şükrü Ayran, *Fıkıh Usulü I-II*, 239; Ferhat Koca, “Mutlak”.

⁵⁶ Şakir el-Hanbelî, *Fıkıh Usulü*, çev. Mustafa Yıldırım (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 206-207; Erturhan, *Fıkıh Usulüne Giriş*, 110-111.

⁵⁷ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usul-i fıkıh dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 140-150; Karaman, *Fıkıh Usulü*, 173-177. Görebildiğimiz kadarıyla her iki müellif de klasik eserlerde konuyla ilgili yapılan tartışmaları dikkate almak suretiyle meseleyi ele alıp izah etmişlerdir.

⁵⁸ Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: İfav Yayınları, ts.), 268; Atar, *Fıkıh Usulü*, 176; Adnan koşum, *Fıkıh Usulü el Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker, 2019), 366; Muharrem Yılmaz ve Şükrü Ayran, *Fıkıh Usulü I-II*, 240. Adîle Ali Halil İsa, *Davâbitü hamli'l-mutlak ale'l-mukayyed inde'l-usuliyeyn ve eseru zalike ale'l-ahkami's-şeri'yye* (Nablus, Filistin: Câmîati'n-necâh el-vataniyye Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ, 2010), 81-82.

⁵⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usulü*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, ts.), 153; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, 421-422; Kahraman, *Fıkıh usulü*, 310-311; Abdüsselam Arı, Mürteza Bedir, vd., *Fıkıh Usulü*, 125. Yukarıda günümüz yazarlarının meseleye dört farklı yaklaşım sergiledikleri ifade edilmişti. Yaptığımız araştırmalarda bu meseleyi ele alış tarzı bakımından beşinci yaklaşıma daha muttali olduk. Ancak bu yaklaşımı günümüz araştırmacılarının tasnifine

Modern tarzda fıkıh usulü yazımının öncüsü kabul edilen Hudarî Bey (ö. 1927) usûlü'l-fıkh adlı eserinde nasların sebebi bir olmakla beraber hükümleri farklı olursa ittifakla mutlakın mukayyede haml edilemeyeceğini ancak zaruret hasıl olduğunda hamle gidilebileceğini ifade etmiştir. Örnek olarak abdest ve teyemmüm ayetlerini değil, “bir köle satın al” ve “bir mümin köle azad et” emir cümlelerini vermiştir.⁶⁰

Merhum Muhammed Ebu Zehra (ö. 1974) ilgili başlığa abdest ve teyemmüm örneğini vermiş ancak başlıkla örnek arasındaki uyumsuzluğu görerek uygulamada teyemmümde dirseklere kadar mesh etmenin mutlakın mukayyede hamli dolayısıyla değil mücmel olan âyetin sünnetle açıklanması kabîlinden olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir. Fıkıh usûlü, kitap ve sünnetin doğru anlaşılması için tespit edilmiş kural ve prensipler manzumesi olarak kabul edildiğine göre usûldeki bir kuralın sünnetle çatışmaması gerekmez mi? Şayet kural ile uygulama arasında tearuz varsa bu durumda ya kural hatalı vaz edilmiştir ya uygulama kurala muhaliftir ya örnek kurala uygun değildir ya da bir başka delile daha muhtaç olması yönüyle yetersizdir. Kanaatimize göre burada hem kural eksik yazılmış hem örnek uygun seçilmemiş gözükmektedir. Ebu Zehra'nın mücmel olanın beyanı şeklindeki izahı aslında klasik bazı eserlerde de geçmektedir.⁶² Ancak o eserlere baktığımız zaman bu durumu mücmelin beyanı olarak kabul ettikleri için mutlakın takyidi bağlamında değerlendirmediklerini görürüz.

Çağdaş âlimlerden Vehbe Zuhaylî (ö. 2015) usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî adlı eserinde hükümler farklı sebep bir olduğunda alimlerin çoğuna göre mutlakın mukayyede haml edilemeyeceğini her ikisi ile de ayrı ayrı amel edilmesi gerektiğini ancak hamli gerektiren bir delil var ise o takdirde haml edileceğini,

dahil etmeyi uygun bulmadık. Çünkü yazar bu konuyu “sebepler aynı hükümler farklı olursa” başlığı altında değil “sebepler farklı hüküm bir olursa” başlığı altında ele almış ve bu konuda mutlak mukayyede haml edilmez demiş. Örnek olarak Hataen katl, zihar ve yemin kefaretinin yanı sıra abdest ve teyemmüm ayetini vermiş ve bu naslarda geçen mutlak ve mukayyet lafızların birbirine haml edilemeyeceğini dolayısıyla her biri ile amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bkz Muhammed Süleyman el-Aşkar, *el-Vadıh fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: Dâru's-selefiyye, 1984), 163-164.

⁶⁰ Hudarî Bey, *Usûlü'l-fikh* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1969), 193.

⁶¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam hukuku metodolojisi*, 153.

⁶² İbnü'l-Hümam, *et-Tahrir fî usuli'l-fikh.*, 132.

çünkü bu durumda mutlak ve mukayyet lafızlarla gelen hükümler arasında zıtlık olamayacağını ifade etmiştir. Şayet hükümlerin uygulanmasında zıtlık söz konusu olursa o takdirde müctehidlerin sünnete müracaat ettiklerini beyan etmiş ve örnek olarak da abdest ve teyemmümü vermiştir. Buna göre Hanefi ve Şafiilerin İbn Ömer'den merfu olarak gelen bir rivayete istinaden teyemmümde elleri dirseklere kadar mesh etmişler, Maliki ve Hanbeliler ise meshde vacip olan kısmın sadece bileklere kadar mesh olduğunu Rasulullah'ın Ammar'a teyemmüm yaparken yüzünü ve ellerini mesh etmesini emrettiğine dair hadise dayanmışlardır.⁶³

Müellif aynı konuyu el-veciz adlı eserinde daha net bir şekilde açıklamış ve bu konuda sevk edilen mutlak ve mukayyet lafızların uygulamasında tam bir uyum olmazsa mutlakın mukayyede haml edilemeyeceğini ve sünnete iltica etmek gerektiğini ifade etmiş ve mezkûr örneği vererek mezhep imamlarının da böyle yaptığını açıklamıştır.⁶⁴

Zekiyüddin Şaban da kural-örnek uyumsuzluğu ile ilgili burada hükmün⁶⁵ mutlak olmadığı, çünkü aynı lafzın hadislerde dirseklere/el-merafıq ve avuçlar, el bilekleri/el keffeyn şeklinde mukayyet olarak geçtiği ve hüküm ile sebep bir olduğu için mutlak Kur'ân lafzının mukayyet sünnet lafzına haml edilmiş⁶⁶ olduğu şeklinde bir açıklama yapmıştır." Tam burada şöyle bir soru sorulabilir. Madem sünnet delili ile mutlakı mukayyede haml ediyoruz, o halde neden "ittifakla mutlakın mukayyede haml olunmayacağı" kuralını açıklarken sünnet üzerinden hamlin yapıldığı bir örneği veriyoruz? Bu soruya şöyle bir cevap düşünülebilir: Burada aynı lafız bir yerde mutlak bir yerde mukayyet olarak gelmiştir ve her iki lafızla sabit olan hükümler malumdur. Ancak hükmün nasıl uygulanacağı hususunda bize cevap verecek ilk merci sünnet olduğu için ona bakarak amel etmek gerekir. Dolayısıyla teyemmümdeki uygulama hamle değil sünnete istinaden yapılmaktadır. Bu durum nas sebebiyle istihsanda, esas nassın terk edilip özel nass ile amel edilmesine de benzetilebilir.

⁶³ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l- fikhî'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1986), 215.

⁶⁴ Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l- fikh* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1999), 208-209.

⁶⁵ Teyemmüm ayetinde geçen yed lafzı kast ediliyor olmalı NK.

⁶⁶ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*, 422.

Abdullah Kahraman da ilgili başlığa mezkûr örneği vermiş ve örnekle başlık arasındaki uyumsuzluğu izah sadedinde uygulamanın, yani teyemmümde dirseklere kadar meshin, mutlakın mukayyede haml edilmesine değil sünnete dayandığını ifade etmiştir.⁶⁷ Bu ifadelerle fiili uygulama ile verilen örneğin aslında uymadığı zımnen kabul edilmiştir. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi İlahiyat Lisans Programı için hazırlanan ders kitabında da şu açıklama yapılmıştır.; “Bununla birlikte Hz. Peygamber’den gelen teyemmüm uygulamasını dikkate alan fakihler abdest âyetindeki kayıttan bağımsız olarak bileklere kadar yahut dirseklere kadar teyemmüm edilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmiştir.”⁶⁸ “Abdest âyetindeki kayıttan bağımsız olarak” ifadesi meseleyi açıklamaya hizmet etmemiş daha karmaşık bir hale getirmiş gibi gözükmektedir. Çünkü fakihlerin ayetten bağımsız olarak böyle bir fetva verdiklerini söylemek için elimizde bir delil yoktur. Fakihler fetvalarını ayetten bağımsız olarak değil bilakis âyete ve sünnete göre vermişlerdir. Fakihlerin böyle hareket ettiklerine dair açıklamalara ilerde yer verilecektir.

6. Bazı Klasik Eserlerde Meselenin Ele Alınışı

Bu bölümde klasik veya kaynak niteliğini haiz olan bazı eserlerde mutlak mukayyet bahsi ve özellikle de mesele edindiğimiz kaide ve örnek ne surette ele alınmış ona bakacağız. Taradığımız bazı eserlerden derlediğimiz bilgiler ve yapılan açıklamalar bu eserlerin müelliflerinin vefat tarihleri gözetilerek değerlendirilecektir. Bu surette tarihi süreç içerisinde meselenin değerlendiriliş farklılıkları da ortaya çıkmış olacaktır.

Mütekaddim dönem Hanefî âlimlerden Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) *el-Usûl* adlı eserinde mutlakın mukayyede hamlini müstakil bir başlık altında değil, âm, hâs ve nesh konularını izah ederken mutlakın bu konularla irtibatı üzerinden dolaylı olarak ele almıştır.⁶⁹ Serahsî ile çağdaş olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) “nasta geçen emir çeşitleri faslı” altında

⁶⁷ Kahraman, *Fıkıh usulü*, 311.

⁶⁸ Abdüselam Arı, Mürteza Bedir, vd., *Fıkıh Usulü*, 125.

⁶⁹ es-Serahsî Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Haydarabad, Dekkan: Lecnetu İhya-i Mearifî'n-Numaniyye, ts.), 2/82.

mutlak ve mukayyet konusunu ele almıştır.⁷⁰ Müteahhir dönemlerde olgunlaşmış sistemli hale geldiği şekliyle mutlakın mukayyede hamli konusu işlenmiştir.⁷¹ Mesela Serahsî âmmun tahsisinin⁷² lafzın zâhiri itibariyle içine aldığı şeylerde kullanıldığını, takyidin ise takyid olmasaydı lafzın kapsamına girmeyecek şeylerde söz konusu olduğunu, takyidin nassa ziyade anlamına geldiğini ve nesh niteliği taşıdığını, bu nedenle de kıyasla mutlakın mukayyede hamlinin, Kur'an'ın kıyasla neshi anlamına geleceğinden câiz olamayacağını ifade etmiştir. Pezdevî de has lafızların bazen mutlak bazen de mukayyet olabileceğini ifade ettikten sonra mutlak lafız ile ıtlakı, mukayyed lafız ile de takyidi üzere amel etmenin vacip olduğunu ifade etmiştir. Örnek olarak da ha-taen adam öldüren için mümin köle/rakabe mümine,⁷³ yemin keffaretinde ve zıhar keffaretinde ise mutlak olarak köle/rakabe⁷⁴ zikredilmesi örneklerini vermiştir. Âmmun tahsisinin onun takyid edilmesi, mutlakın takyidinin ise nesh olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵ es-Serahsî ve el-Pezdevî'nin açıklamalarına baktığımızda ilk dönem Hanefiler'in mutlakın mukayyede hamlini ancak nassa mebni olarak mümkün gördükleri sonucunu çıkarmak yanlış olmayacaktır.

⁷⁰ el-Pezdevî Ebü'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye.*, thk. Abdulkadir b. Yasin el-Hatib (Beyrut: Müessetü'r-risale, 1999), 60,62,75.

⁷¹ Mutlak ve mukayyet konusunda yapılan ve 2003 yılında kitap olarak da basılan bir doktora tezindeki izahlara baktığımızda benzer tespitlerin yapıldığını gördük. Tezin sahibi şu bilgileri aktarmaktadır: Hanefi usul kitapları araştırılmış ve bu kitaplarda müstakil olarak mutlakın mukayyede hamline, hamlin şartlarına rastlanamamıştır. Bu eserlerde mutlak ve mukayyet konusu delillerin tearuzu meselesi bağlamında ele alınmış, burada da tearuzun şartlarını zikretmekle yetinmişlerdir. Ancak bu durum Hanefiler nezdinde mutlakın mukayyede hamlinin şartlarının bilinmediği anlamına gelmez. Hanefiler bu konuları delillerin tearuzu ve nesh başlıkları altında cumhurun görüşlerine eleştiri sadedinde dile getirmişlerdir. Çünkü ilk dönem Hanefilere göre mutlak ve mukayyet konusu delillerin tearuzu ve nesh konuları arasında bir mesele olarak düşünülmüştür. Onlara göre mutlak lafız ıtlakı üzere mukayyet lafızda takyidi üzere caridir. Şayet mutlak mukayyede haml edilirse bu nesh olur demişlerdir. Bkz. Hamed b. Hamdi es-Saidî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, (Medine: h.1423/m2003), 186,187-189.

⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*. (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 68-70,121-124,128-132.

⁷³ en-Nisa,4/92.

⁷⁴ Mücadele,58/3.

⁷⁵ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye.*, 75.

Hanefilerin yukarda verdiğimiz değerlendirmelerini Serahsî ve Pezdevî'den yaklaşık dört asır sonra yaşamış Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) de aynen paylaştığı görülmüştür. Osmanlı medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulan *Mirât*'ın müellifi Molla Hüsrev de tıpkı selefleri gibi mutlak manada takyidin nesh olduğu şeklindeki görüşleri savunmuştur.⁷⁶ Müellif mutlakın mukayyede hamli bahsini izah ettiği sayfada; mesele ettiğimiz örneğe abdest ve teyemmüm ayetlerini değil, fakiri doyur, çıplak fakiri giydir örneğini vermek suretiyle izah etmiştir.⁷⁷ Molla Hüsrev ile aynı dönemde fakat farklı coğrafyada yaşamış İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457) ise bu meselede klasik Hanefi anlayıştan daha farklı değerlendirmeler yapmış ve takyidin nesh veya tahsis olarak değil mücmelin beyanı olarak anlaşılabileceğini söylemiştir.⁷⁸

Emir Padişah *Teysîru't-Tahrir*'de meseleyi şöyle açıklamıştır: Mutlak ve mukayyet, hükümde ihtilaf ettikleri zaman zaruret olmadıkça birbirine haml edilemez. Mesela "Fakiri doyur, çıplak fakiri giydir" emirlerinde haml caiz değildir. Mutlak ve mukayyedin hükümleri ile ayrı ayrı amel etmek mümkün olmazsa o zaman mezkûr haml yapılmadan zarureten ikisi birleştirilmek suretiyle amel etmek caiz olur.⁷⁹ Anlaşılacağı üzere buradaki itlak ve takyidi düşündüğümüzde oldukları hal üzere amel edilmesi akla en uygun hüküm olacaktır. Zira çıplak olmayıp yemeğe ihtiyacı olana elbise vermek veya karnı tok olup kıyafete ihtiyacı olana yemek yedirmek, sözü edilen ihtiyaç sahibi kimse-lerin öncelikli ihtiyaçlarının tayin, tespit ve hallinde isabetli davranılmaması anlamına gelecektir. Zaruret durumu ise fakirin tok, çıplak fakirin ise hem çıplak hem aç olması durumunda veya emrin muhatabının bulunduğu yerde

⁷⁶ Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usul şerh-i Mirkatî'l-vüsul.*, 187.

⁷⁷ Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usul şerh-i Mirkatî'l-vüsul.*, 82.

⁷⁸ İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrir fi usulî'l-fıkh.*, 133.

⁷⁹ Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrir* (Mısır: Matbaatu Mustafa el- Babi el-Halebî, 1932), 330. Pek çok usul kitabında "Bir fakiri yedir ve çıplak veya vücudu tam bir fakiri giydir" örneğine tesadüf edilmiştir. Mesela bkz.Şemseddin el-İsfehani, *Beyanü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnü'l- Hacib*, thk. Muhammed Mazhar Bekka (Cidde: Camiatü ümmü'l kura, 1986), 2/351; Adudüddin el-İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûl*, ed. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Darü'l-kütüb'il-ilmîyye, 2004), 3/99; Ebû Abdullah Muhammed b Ali b Muhammed el-Havlani, eş- Şevkani, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul* (Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1999), 2/8.

sadece çıplak fakirin bulunması, çıplak olmayan fakirin mevcut olmaması durumunda gerçekleşecektir. Bu durumda zarureten mutlak, mukayyede haml edilecek ve takyid durumuna göre amel edilecektir.

Âmidî (ö. 631/1233) ister emir şeklinde olsun ister nehiy şeklinde olsun hükümleri farklı sebepleri bir olan mutlak ve mukayyet lafızların birinin diğere haml edilmeyeceği hususunda ittifak olduğunu söylemiş ve örnek olarak “bir köle azad ediniz” ve “kafir bir köle azad etmeyiniz” emir ve nehiy kipinde sevk edilen iki farazi örneği vermiştir.⁸⁰ Bu hususta zaruret veya delil kaydını koymadan “ittifak vardır” kaydını koyan ilk âlimlerden biri Âmidî olmuştur. Âmidî’den sonra bu konuda onu takip eden yazarlar konuyla ilgili yazılan şerh ve haşiyelere bakmadan bu “ittifak vardır” kaydını tekrar etmişlerdir. Oysa Âmidî’nin ilgili konuya verdiği örneğe baktığımızda uygulama bakımından burada haml yoluna gidilemeyeceği ortadadır. Biri emir diğeri nehiy suretinde mutlak ve mukayyet iki lafızla sevk olunan iki farklı hüküm cümlesi ile naslardaki kapalılığı giderme mesabesinde olan abdest ve teyemmüm hükümlerini aynı başlık altında değerlendirmek pek uygun gözükmemektedir. Nitekim bu uyumsuzluğu gören muhakkik âlimler gerekli açıklamaları yapmışlardır. Şimdi tartışma konumuz olan kural ve örnekle ilgili bazı muhakkik âlimlerin izahlarını vereceğiz.

İlk olarak Şihabüddin el-Karafî’nin (ö. 684/1285) açıklamalarına bakalım: Karafî, eserinin mutlakın mukayyede hamlını ele aldığı bölümde meseleyi dördüncü kısımda açıklamıştır. “Abdest aldığınızda ellerinizi dirseklerle beraber yıkayın, teyemmüm yaptığınızda ellerinizi mesh edin” örneğinde olduğu gibi sebeplerin aynı, hükümlerin farklı olduğu durumda mutlakın mukayyede haml edilip edilmeyeceğinin ihtilafı olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu örnek üzerinden meseleyi açıklamamış, hükmün sebepleri bir ise o takdirde mutlakın mukayyede haml edilmesi gerektiğini ifade etmekle yetinmiştir.⁸¹

⁸⁰ el Âmidî, Ali b. Muhammed, Thk.Abdürrezzak Afifi, *El-İhkâm fî usulî'l-ahkâm* (Riyad: Daru's-semî'i, 2003), 3/6.

⁸¹ Şehabeddin Ahmed b İdris el-Karafi, *el-İkdü'l-manzum f'l-husus ve'l-umum.*, ed. Ahmed el-Hatem Abdullah (Darü'l-kütüb,el-Mektebetü'l-Mekkiye, 1999), 2/401.

Cemâleddîn el-İsnevî, (ö. 772/1370) mutlak ve mukayyet lafızların sebepleri bir, hükümleri farklı olursa mutlak mukayyede iki delil ile amelen haml edilir demektedir. İki delil yani kitap ve sünnetten deliller yoksa mutlak lafız kıyas yoluyla da takyid edilebilir. Ancak takyidi gerektirecek bir delil veya kıyası iktiza edecek bir durum yoksa o takdirde haml edilmez. Onun konuyla ilgili açıklamaları şu şekildedir: Mutlak, âmm lafız gibi mukayyet de umum lafzın kapsamına giren fertlerin bir kısmını kapsayan has lafız gibidir.⁸² Bunların tearuzu âmm ve hassın tearuzu gibidir. O nedenle âmm ve has lafızların incelendiği kısımda açıklanmıştır. Bu itibarla mutlak ve mukayyet lafızların geçtiği cümleye/hükme bakıp ona göre karar vermek gerekir. Mesela “Herattan bir kişiyi giydir, bir kişiyi doyur” gibi hükümleri farklı sebepleri aynı olan iki hükümle karşılaştığımızda ittifakla mutlak mukayyede haml edilmez.⁸³ Ancak abdest ve teyemmüm ayetlerinde geçen yed kelimesi bunun gibi değildir. Orada amel bakımından da şer’i deliller bakımından da mutlakın mukayyede haml edilmesi gerekir. Biz şayet mukayyetle amel edersek aynı zamanda mutlak ile de amel etmiş oluruz. Çünkü burada mutlak mukayyedin bir cüzüdür.⁸⁴ Şayet sebepler bir hükümler farklı olursa-tıpkı abdest ve teyemmüm ayetinde olduğu gibi- bu hususta ihtilaf vardır. Burada ya mutlak mukayyede haml edilmez ya da lafzen veya kıyasen haml edilir. Tercih edilen görüş de budur.⁸⁵

Bedrüddin ez-Zerkeşi (ö. 794/1392) sebepler bir hükümler farklı olursa ittifakla mutlak mukayyede haml edilmez demiş ve devamında da el-Mahsul’e atıfla Ebu Bekir İbnü’l-Arabî’nin (ö. 543/1148)⁸⁶ bu konuda birtakım ihtilafların olduğuna dair görüşünü zikretmiş, bu ihtilafların da dört ayrı kısımda incelendiğini ifade edip örnek olarak da abdest ve teyemmümü vermiştir.

⁸² el-İsnevî Cemâleddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü’s-sul fî şerhi Minhaci’l-vüsul*. (Beyrut : Âlemü’l-Kütüb, ts.), 494.

⁸³ el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 495.

⁸⁴ el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 498.

⁸⁵ el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 499.

⁸⁶ Zerkeşi, Ebu Bekir İbnü’l-Arabî’nin el-Mahsul’adında bir eserine atfen onun görüşlerini aktardığı gibi Karafî de aynı müellifin aynı eserine atıfla onun görüşlerini aktarmış ancak Ebubekir İbn Arabî’nin böyle bir eseri tespit edilememiştir. Karafî’nin *El-İkdü’l-Manzum*’unu tahkik eden yazar da bu eseri bulamadığını (c.2, s.400) dipnotta ifade etmiştir.

Ayrıca Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin (ö.510/1116) bu hususta Hanbelî fakihler arasında ihtilaf olduğunu ve Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) konuyla ilgili iki farklı rivayet nakledildiğini ifade etmiştir. Aynı eserin 427. Sayfasında tartıştığımız örnekle ilgili olarak hamlin "ihtilaf konusu" olduğunu ifade ettikten sonra teyemmüm abdestin bedeli olarak meşru kılındığı için burada mutlakın mukayyede haml edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Devamında İlkiyâ el-Harrâsî'nin (ö. 504/1110) bu hususta abdestle teyemmüm arasında kıyas yapmak uygun olmadığı için tevakkuf etmek gerektiğine dair görüşünü de nakletmek suretiyle meseleyi derinlemesine tartışmıştır.⁸⁷

Bennânî (ö. 1198/1784) abdest ve teyemmüm ayetlerinde olduğu gibi mutlak ve mukayyet lafızların sebepleri bir hükümleri farklı olduğunda mutlakın mukayyede hamlinde ihtilaf olduğunu belirterek bu ihtilafın iki maddede özetlenebileceğini ifade eder. 1- Bu durumda mutlak mukayyede haml edilmez. 2- Mutlak mukayyede lafzen veya kıyasen haml edilir. Tercih edilen görüş de budur. Bennânî şöyle devam eder: Zikredilen misaldeki mutlak ve mukayyedi, hükümlerinin sebepleri bir olduğu için birleştirmek suretiyle amel etmek tercihe şayandır. Bu misalde geçen yed/el kelimesi bir cihetten âmm lafız bir cihetten mutlak lafızdır. Yed lafzı burada el kelimesinin miktarını göstermesi bakımından mutlak, fertlerinin tamamını kapsaması bakımından âmm'dir. Bu itibarla bu örnek üzerinden yapılacak açıklamalarda dikkatli olmak gerekir. Şöyle ki; madem bu lafız (yed) aynı anda hem mutlak hem de âmm olarak vafedildi, şu hâlde ona dair hükümler de âmm lafzın ve mutlak lafzın hükümlerini içerecektir. Hakikat anlamında kullanılan bu lafza gaye bakımından mutlak denemez. Çünkü Şâri' ilgili ayette geçen yed lafzını mutlak manasını kast ederek yani parmak uçlarından koltuk altına kadar anlamında kullanmamıştır. Bazen bir kısmını bazen tamamını kapsayacak şekilde kullanmış ama bundan maksadın nereye kadar olduğu açıkça ifade edilmiştir. O itibarla lafız mutlak kabul edilmiştir.⁸⁸

Leknevî (ö. 1886) Mutlak ve mukayyet lafızlar aynı sebeplerle sevk edilen iki farklı hükümde bir araya geldiğinde biri diğerine haml edilmez dedikten

⁸⁷ ez-Zerkeşi, *Bahru'l Muhît*, 3/413-435.

⁸⁸ el-Bennani, *Hâşiyetü'l-Bennânî alâ Cem'i'l-cevâmi'*, 1/51.

sonra “bir fakiri doyur, vücûdu tam bir fakiri giydir.” örneğini vermektedir. Leknevî konuyla ilgili fakihler arasında yapılan tartışmalara atıflar yaparak tartışmış ve şu bilgileri vermiştir: Âmidî ve onu takip eden kimi âlimler bu konuda Hanefi ve Şafilere ittifak ettiklerini söylemişlerdir. Gazzâlî (ö. 555/1111) ise bazı “Menahic şerhleri”ne atfen, Şafiilerin tamamı değil ekserinin *haml ettiğini* iddia etmiştir. Leknevî mutlakın mukayyede hamlinde bizim de problem edindiğimiz örnek üzerinden meseleyi tartışmıştır. Şafiilere, nakledilen bir görüşe göre Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve muhaddislerin çoğuna göre teyemmümde ellerin sadece bileklere kadar mesh edileceği rivayet edilmiştir. Ancak bu nakiller sahih değildir. Sahih olan kavle göre Şâfiî (ö. 204/820) kavli-i cedidinde teyemmümde ellerin dirseklere kadar mesh edileceğini söylemiştir. Aynı şekilde zahirü’r-rivayeye göre de Ebû Hanîfe ve Hanefi imamları da aynı görüştedir. Leknevî, Âmidî’nin naklinin Gazzâlî’nin naklinden niçin daha sahih olduğuna dair mukadder soruya şöyle cevap vermiştir: “Vekil asıl gibidir.” Teyemmüm konusundaki uygulama bize doğru görüşü göstermeye yeter. Teyemmüm ayetinde geçen yed kelimesi parmak uçlarından koltuk altlarına kadar olan organı ifade eder. Âyette geçen yedden maksadın bu olmadığı hususunda icmâ vardır. O halde burada kullanılan ‘yed’in mutlak manasının irade edildiğini söylemek de sahih değildir. Çünkü teyemmüm esnasındaki elimizi mesh ederken bileklere veya koltuğa kadar değil dirseklere kadar mesh edilmesi şeklindeki uygulama ‘yed’in mutlak manasına uygun düşmemektedir. Âyette geçen ‘yed’den maksadın nereye kadar olduğu meçhuldür. Şu hâlde bu nas mücmeldir. Rasulüllah ve ashabının uygulaması ve abdest âyeti ile kapalılık giderilmiştir.⁸⁹

⁸⁹ Abdülali Muhammed b Nizameddin Muhammed Sehalevi el-Ensârî Leknevi, *Fevatihü’r-rahâmut bi-şerhi Müsellemi’s-sübut.*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 1/380. Benzer açıklamalar için bkz.el- Akfehî Ahmed İbn İmad, *Def’ul ilbas an vehmi’l-vesvas*, ed. Muhammed Faris veMüs’ad Abdulhamid es-Sa’dini (Beyrut: Darü’l-kütübi’l-İlmiyye, 1995), 180.

Yukarda verilen bilgileri bir tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

1.Sebepler bir hükümler farklı olursa mutlak mukayyede haml edilir mi?	Hiçbir surette haml edilmez.	Hamli gerektiren delil yoksa haml edilmez.	İhtilaflıdır	Mutlak mukayyede lafzen veya kıyasen haml edilir.	Kitaptan veya sünnetten delil varsa hamledilir.
Görüş Sahipleri	Âmidî ve onu takip eden usûlcüler	İsnevî, Zerkeşî, Ebu Bekir İbnü'l Arabî, Leknevî	Karafî, İlkiyâ el-Harrâsî, Kelvezânî	Bennânî	İsnevî
2.Mutlakın Mukayyede Hamli hangi anlamlarda kullanılmıştır?	Nesh kabilindedir.	Beyan kabilindedir.	Tahsis kabilindedir.		
Görüş Sahipleri	Serahsî, Pezdevî ve bunları takip eden Hanefî usûlcüler.	İbnü'l-Hümmam, Ebu İshak eş-Şirâzî ve bunları takip eden usûlcüler.	Şafî, Âmidî, Gazzalî Razî ve bunları takip eden mütekellim usûlcüler.		

Değerlendirme ve Sonuç

Yukarda verdiğimiz bilgiler, mutlakın mukayyede hamli konusunda “sebepler bir hükümler farklı olursa ittifakla mutlak mukayyede haml edilmez” şeklinde ifade edilen kuralın eksik ifade edildiğini göstermektedir. Çünkü

ilgili kurala verilen mezkûr örnek, görüldüğü üzere bir açıdan mutlak bir açıdan âmm bir açıdan mücmel olarak yorumlanmıştır. Lafzın usûldeki elfaz bahisleri içinde hangi kategoriye girdiği hususundaki ihtilaflar bir yana, Kur'an'ın müfessiri ve fıkıh bakımından müstakil delil olan sünnet delili de dikkate alınarak örnekleri seçmek daha isabetli olacaktır. Şayet kural günümüz fıkıh usûlü kitaplarının çoğunda yazıldığı gibi aynen muhafaza edilecekse verilen örnekler hususunda daha seçici bir tavır takınmak uygun olacaktır. Pek çok klasik eserde ilgili kural için verilen, “fakiri doyur, çıplak fakiri giydir” vb. örneklerin tercih edilmesi veya güncel örneklerle yer verilmesi problemin yüzeysel açıdan çözümüne yardımcı olacaktır. Örneklerin güncellenmesi özellikle ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bu kuralları daha iyi kavramasına yardımcı olacaktır. Söz konusu kural için eski örnekler yerine mesela, “bir öğrenciye 300 tl burs ver, çalışkan bir öğrenciye 500 tl burs ver” vb. örneklerin tercih edilmesi hem öğrenmeye motive edici hem de kuralların işlevsel ve dinamik olduğu fikrini ihsas edici olacaktır.

Söz konusu kuralı mevcut haliyle bırakmak suretiyle sadece örnek üzerinden anlaşılır kılma çabasının ürünü olarak bu yolu tercih etmek “örnek bazında” problemi çözmeye yetebilir ancak söz konusu kuralla ilgili köklü çözüm o kuralla ilgili bilgileri tam olarak vermekle mümkündür. O bilgileri yukarıda tartışmaya gayret ettik. Buna göre günümüz fıkıh usûlü kitaplarının çoğunda “hükümler farklı sebepler bir olursa ittifakla mutlak mukayyede haml edilmez” şeklinde yazılan kuralı; “hükümler farklı sebepler bir olursa mutlak mukayyede haml edilmez, ancak bir delil veya zaruret olursa haml edilir” şeklinde ifade etmek daha doğru olacaktır. Burada geçen delilden kastın kitap veya sünnet olduğu açıktır. Zaruretin ise mantıken veya fiili durum bakımından tatbik edilmesi mümkün olmayan durumlar şeklinde anlaşılması uygun olacaktır. Şayet kural bu şekilde ifade edilirse hem klasik kaynaklarda yer alan bilgiler tam olarak ifade edilmiş hem de günümüz fıkıh usûlü kitaplarında yer aldığı şekliyle kural ve örnek arasındaki uyumsuzluk giderilmiş olacaktır. Burada çoğu kaynakta geçen “illa zarureten” ifadesinin eklenmesi yeterlidir, “bir delil”in eklenmesine gerek yoktur şeklinde akla bir soru gelebilir. Ancak yukarıda bir kısmını verdiğimiz klasik metin şerh ve haşiyelerine baktığımızda sadece “illa zarureten” istisnasını eklemenin problemi çözmeye yeterli olmadığı anlaşılacaktır. Şöyle ki “illa zarureten” istisnası için verilen

örneklere baktığımızda mantıken veya fiilen uygulanması mümkün olmayan iki emir veya bir emir bir nehiy şeklinde sevk olunan hükümler olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla “bir delil” kaydının eklenmesine de kanaatimizce gerek vardır.

Kaynakça

- Abdulkadir Eligül. *İslam Hukuk Metodolojisinde Âm ve Mutlak Kavramları*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Abdülkerim Zeydan. *Fıkıh Usulü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: İfav Yayınları, 1993. Basım, ts.
- Abdüselam Arı, Mürteza Bedir, vd. *Fıkıh Usulü*. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi İlahiyat Lisans Programı PDF, ts.
- Ahmed b. Hüseyin, el-Beyhaki. *es-Sünenu'l-Kübra*. ed. M. Abdulkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ahmed İbn İmad, el- Akfehşi. *Def'ul ilbas an vehmi'l-vesvas*. ed. Muhammed Faris veMüs'ad Abdulhamid es-Sa'dini. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Ali b. Muhammed, el Âmidî - Abdürrezzak Afifi. *El-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Daru's-semi'i, 1. Basım, 2003.
- Ali Halil İsa, Adîle. *Davâbitu hamli'l-mutlak ale'l-mukayyed inde'l-usuliyîn ve eseru zalike ale'l-ahkami's-şeri'yye*. Nablus, Filistin: Câmiatü'n-necâh el-vataniyye Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ, 2010.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: İfav Yayınları, 1992.
- Bayram Demir. “Naslarda Yer Alan Lafızlar Arası İlişki Açısından Fıkıh Usulünde Mutlak-Mukayyed”. Bildiri program adı: Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı, Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Bennani, Abdurrahman b. Câdullah el-. *Hâşiyetü'l-Bennânî alâ Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdurrahman eş-Şirbini. 2 Cilt. Dâru'l-fikr, 1982.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen yayınevi, 1988.
- Cemâleddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, el-İsnevî. *Nihayetü's-sul fî şerhi Minhaci'l-vüsul*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Ebü'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin, el-Pezdevî. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. thk. Abdulkadir b. Yasin el-Hatib. Beyrut: Müessesetü'risale, 1999.
- Efendi, Büyük Ali Haydar. *Usul-i fıkıh dersleri*. İstanbul : Üçdal Neşriyat, 1966.
- Emir Padişah. *Teysiru't-Tahrir*. Mısır: Matbaatu Mustafa el- Babi el-Halebî, 1932.
- Erturhan, Sabri. *Fıkıh Usulüne Giriş*. Sivas: Asitan yayınları, 2014.
- Ferhat Koca. "Mutlak". *Türkiye Diyanet vakfi*. xxxı/402-405. İstanbul: TDV, 2006.
- Hamed b. Hamdi es-Saidi. *el-Mutlak ve'l-mukayyed*. Medine, 2003.
- Hudari Bey. *Usûlü'l-fikh*. Mısır : el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1969.
- İbnü'l-Hâcib. *Muhtasar*. 2 Cilt. Beyrut, 1983.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b Abdülvahid b Abdülhamid. *et-Tahrir fî usuli'l-fikh*. Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1932.
- Îcî, Adudüddin el-. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûl*. ed. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Darü'l-kütüb'il-ilmîyye, 2004.
- İsfehâni, Şemseddin el-. *Beyanü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hacib*. thk. Muhammed Mazhar Bekka. 3 Cilt. Cidde: Camiatü ümmü'l kura, 1986.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü : Giriş - Deliller - Hükümler - Hüküm Çıkarma Yöntemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Karafi, Şehabeddin Ahmed b İdris el-. *el-İkdü'l-manzum fî'l-husus ve'l-umum*. ed. Ahmed el-Hatem Abdullah. 2 Cilt. Darü'l-kütüb,el-Mektebetü'l-Mekkiye, 1999.
- Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım, 2020.
- Koşum, Adnan. *Fıkıh Usulü el Kitabı*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker, 2019.
- Leknevi, Abdülali Muhammed b Nizameddin Muhammed Sehalevi el-Ensârî. *Fevatihü'r-rahamut bi-şerhi Müsellemi's-sübut*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Molla Hüsrev. *Mir'atü'l-usul şerh-i Mirkati'l-vüsul*. Dersaâdet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321.
- Muhammed Ebu Zehra. *İslam Hukuku Metodolojisi : Fıkıh Usulü*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 1997. Basım, ts.
- Muhammed Süleyman el-Aşkar. *el-Vadıh fî usûli'l- fikh*. Kuveyt: Dâru's-selefiyye, 1984.
- Muharrem Yılmaz ve Şükrü Ayran. *Fıkıh Usulü I-II*. ed. Mehmet Erdem ve Zuhal Dağ. İstanbul: Lisans yayınları, 2019.
- Murat Sarı. *Fıkıh Usûlünde Mutlak ve Mukayyed*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Mustafa Hayta. "Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi* 16/2 (2016), 143-170.
- Osman Şahin. "İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 11-37.
- Rifat Uslu. "İslam Fıkıh Usulünde Mutlak'ın Mukayyed'e Hamli" 10/54 (2017), 1039-1043.
- Sava Paşa. *İslam hukuku nazariyatı hakkında bir etüt*. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Şakir el-Hanbelî. *Fıkıh Usulü*. çev. Mustafa Yıldırım. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.

- Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed, es-Serahsî. *el-Usûl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. 3 Cilt. Haydarabad, Dekkan: Lecnetu İhya-i Mearifi'n-Numaniyye, ts.
- Şevkani, Ebû Abdullah Muhammed b Ali b Muhammed el-Havlani. *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*. 2 Cilt. Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1999.
- Şîrâzî, Ebû İshak eş-. *Şerhu'l-Lüm'a*. ed. Abdülmecid Türkî. Beyrut, 1987.
- Vehbe Zuhaylî. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1999.
- Vehbe Zuhaylî. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1986.
- Zekiyüddin Şaban. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Fıkıh Usulü)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV, 2018.
- Zerkeşi, Bedrüddin Abdullah ez-. *Bahru'l Muhît*. thk. Abdulkadir Abdullah El'ânî. 6 Cilt. Kuveyt: Daru's-safve, 1992.
- Zeyla'î, Cemalüddin Abdullah b. Yusuf. *Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdis'l-hidâye*. 2 Cilt. Beyrut, 1997.

İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)

Attitudes of Theology Faculty Preparatory Class Students towards the Arabic Course (Tekirdağ Namık Kemal University Sample)

Osman ARPAÇUKURU

Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Dr., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Tekirdağ / TURKEY

oarpacukuru@nku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-7514-475X

Muzaffer ÜZÜMCÜ

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
Assistant Professor, Namık Kemal University Faculty of Theology, Department of Religious Science

Tekirdağ / TURKEY

mzffrzmc@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7181-2351

DOI: 10.47424/tasavvur.786030

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ağustos / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Arpaçukuru, Osman – Üzümcü, Muzaffer. “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 853-886.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Araştırma, ilahiyat fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine dair görüş ve tutumlarını incelemektedir. Örneklem olarak Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı öğrencileri seçilmiştir. Araştırma verilerini toplamak için Aydoslu tarafından geliştirilen "İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği" Arapçaya uyarlanarak kullanılmıştır. Araştırmanın bağımsız değişkenleri cinsiyet, öğretim türü, mezun olunan lise türü ve Arapçaya ayrılan zamandır. 2018-2019 eğitim öğretim yılı bahar yarıyılında 166 öğrencinin katılımıyla toplanan veriler SPSS yazılımı kullanılarak analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulardan hazırlık öğrencilerinin çoğunun Arapça dersine yönelik olumlu bir tutuma sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bazı öğrencilerin ise olumsuz bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Cinsiyete ve öğretim türüne göre tutumlara bakıldığında ise anlamlı bir fark bulunamamıştır.

Anahtar Kelimeler : İlahiyat, Arapça Öğretimi, Arapçaya Yönelik Tutum, Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeği

Abstract

The research evaluates the opinions and attitudes of the preparatory students of the Faculty of Theology. As a sample, students from the Faculty of Theology of Tekirdag Namık Kemal University were selected. In order to collect the research data, "Attitude Scale for English Course" developed by Aydoslu was adapted to Arabic. The independent variables of the study are gender, type of education, type of high school graduated and the students' Arabic study period. Data collected with the participation of 166 students in the spring semester of 2018-2019 academic year were analyzed using SPSS software. It is understood from the findings that most of the preparatory students have a positive attitude towards Arabic lessons. Some students are observed to have a negative attitude. When looking at attitudes by gender and type of education, no significant difference was found.

Keywords: Theology, Arabic Teaching, Attitude Towards Arabic, Attitude Scale Towards Arabic Lesson

1. Giriş

Dil öğrenimi oldukça vakit alan uzun süreli bir eylemdir. Pek çok insan dil öğrenimine başlamakta ancak bu sürecin zorluğundan dolayı çok fazla ilerleyemeden vazgeçmektedir. Bu durum güdülenmenin ve motivasyonun düşük olmasından kaynaklanabileceği gibi uzun bir zaman gerektirecek bir çalışma temposunun yoruculuğundan kaçmakla da alâkalı olabilir. Bu yüzden dil öğrenimi gibi uzun soluklu bir çalışma dönemini eğlenceli ve istedik bir hâle getirmek gerekmektedir. Bunu bireyin kendisinin yapmaya çalışması yeterli olmaz. Kişinin çevresindeki insanların da bu konuda ona yardımcı olması oldukça önemlidir.

Aslında dil öğrenmek öğrencilere birçok açıdan cazip gelebilir. Mesela öğrencilerin dil sınavlarından iyi puan almak, iyi bir işe girmek, akademisyen olmak gibi çeşitli amaçlarla dil öğrenimine yönelmeleri muhtemeldir. Ancak çoğunlukla dil öğrenimi, aşılması gereken bir engel olarak görüldüğü için buna yönelik çabalar da bir zorunluluk hâline gelmektedir. Aslında bu, istenen bir durum değildir ve dil öğrenimini olumsuz yönde etkilemektedir.

Birçok olumsuz faktörün etkisi altında olan yabancı dil öğrenimini kolaylaştırabilmek için öğrencilerin olumlu tutumlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Öğrencilerin olumlu tutumları öğrencilerin derse istekle katılmaları, dersin önemini farkında olmaları ve ders dışında zaman ayırmaları şekillerinde karşımıza çıkabilir. Bu tutumların oluşması verimli ve etkin bir dil öğrenimi için son derece önemlidir.

Dil öğreniminde öncelikle kişinin öğrenmeye hazır hâle gelmesi yani güdülenmesi gerekmektedir. İlgi duyulan ya da merak edilen konular daha çabuk öğrenildiği için öğrencilerin ilgisini çekmek önceliklidir. Öğrencilerin ilgisini çekmek isteyen bir öğretmenin bunu başarabilmesi ise, öğrencilerini iyi tanmasıyla mümkün olabilir. Ayrıca öğrencilerin de dil öğrenimini ilgi çekici hâle getirmek için çaba sarf etmeleri gerektiğini de ifade edebiliriz. Aslında dil öğreniminde temel belirleyici unsur güdülenmenin derecesidir. Bir başka ifadeyle, dil öğrenimi sürecinin başarılı bir şekilde devam etmesi ya da

başarısızlıkla sonuçlanmasının güdülenmeye bağlı olduğu bilinen bir husustur.¹

Bu araştırmanın konusunu teşkil eden ilahiyat fakültelerine gelen öğrencilerinin, lise döneminde edindikleri olumlu ya da olumsuz tutumlar lisans eğitimi boyunca Arapça dersine yaklaşımlarında etkili olabilmektedir. İlahiyat fakültelerindeki Arapça eğitiminin niteliği açısından daha en başında öğrencilerin Arapçaya yönelik bakış açılarının hesaba katılarak eğitim öğretim faaliyetlerinin düzenlenmesi verimliliğe katkı sağlayabilir. Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, dil öğreniminde bireyselliğin esas olmasıdır. Öncelikle öğrencinin Arapçaya karşı tutumunu tespit edebilmek için birebir iletişim kurmak ve sıkıntılı noktaları tespit etmek gerekmektedir. Bu yapılmadan doğrudan derse başlamak olumsuzluklar zincirine yeni halkalar eklemek, işi daha içinden çıkılmaz hâle getirmek olacaktır.

Arapça öğrenimi özelinde bakıldığında güdülenmenin onlarca yolu bulunabilir. Örneğin 250 milyonu aşkın kişinin Arapça konuşması bir iletişim aracı olarak Arapçanın önemini ortaya koymaktadır. Arapça sadece din eğitimi tahsili için bir alet ilmi değil aynı zamanda milyonlarca insanın dünyasına girebilme ve onlarla iletişim kurabilmenin de temel vasıtasıdır. Özellikle bu dili konuşanların çoğunun bizimle aynı değerlere sahip olması bu dilin önemini arttırmaktadır. Bu çerçevede Arapçanın önemli bir iletişim aracı olduğunun vurgulanmasıyla dil öğreniminde güdülenme sağlanabilir. Bunun için öğrencinin kendi dilinin konuşulduğu ortamdan uzaklaştırılması oldukça faydalı olacaktır. Kendi dilinin konforu içinde dilin ne gibi imkânlar sağladığını fark edemeyen öğrenci, yabancı bir dilin konuşulduğu yerlerde, anlaşılama endişesi, güvenlik kaygısı, yabancılık hissi gibi pek çok olumsuz duyguyu yaşadıkdan sonra bunlardan kurtulmak için ciddi bir çalışma içerisine girmek durumunda kalacaktır. Kendini gösterebilmesi ve ifade edebilmesinin en önemli aracının dil olduğunu fark ettiğinde onu öğrenmesi kaçınılmaz hâle gelecektir.

Ayrıca Arapça ekonomik, siyasi, askeri ve diplomatik hedefler için de öğrenilebilecek derecede yabancı diller arasında önemli bir yere sahiptir. 1970'li

¹ Hasan Hüseyin Şahan, *Eğitimde Program Geliştirme & Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Pegem Akademi, 2017), 164-165.

yıllara kadar dünyada fazla önemsenmeyen Arapça, Birleşmiş Milletler'in 18 Aralık 1973 tarih ve 3190 sayılı Genel Kurul kararıyla çalışma dili olarak kabul etmiştir. 1980 yılındaki 35. dönem toplantısında da Arapçayı sosyal, ekonomik ve güvenlik konseylerinde çalışma dili yapmıştır. Bugün Arapça Amerika'da okullarda öğretilen 36 dil arasında 6. sıradadır. İngiltere'de resmi okullarda ikinci sırada; diğer Avrupa ülkelerinde de seçmeli dersler arasında en önemli dört dilden biri olarak okutulmaktadır. Dünya dilleri arasında beşinci dünya dilidir.²

Bununla birlikte toplumsal olarak güdülenme seviyesi ne kadar yüksekse bireysel güdülenme seviyesi de o kadar yüksek olur. Toplumsal olarak dil öğrenmenin önemli bir ihtiyaç olduğu algısı yoksa bireyler de bundan olumsuz bir şekilde etkilenir ve dil eğitimi sıkıntılı bir hâl alır. Fazla seyahat etmeyen ve sadece Türkçeyi kullanarak bütün ihtiyaçlarını görebilen bir öğrenci, muhtemelen bir iletişim aracı olarak yabancı dil öğrenimini gerekli görmeyecektir.

Bu makalenin temel kavramlarından biri olan tutum ise genel anlamda, bireyin çevresindeki nesne ya da olgulara yönelik eğilimini ifade etmektedir. Bu eğilimin duygu, düşünce ve davranış boyutları vardır. Fazio'ya göre tutum; insan hafızasında yer alan anıların birlikteliği ve bu anıların sebep olduğu, nesnelere yönelik değerlendirmelerdir.³ Tutumlar davranışlara yön vermektedir. Dolayısıyla bireyin tutumları hakkında bilgi sahibi olmak davranışlarını da öngörmeyi sağlamaktadır. Ne var ki, ülkemizde Arapça öğretiminde öğrencilerin ilgi, motivasyon ve tutumları üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu konularda bilimsel anlamda çalışmaların yapılmaya başlaması henüz yenidir. Öğrencilerin derse karşı olan önyargı, güdülenme ve tutumları son dönem eğitim araştırmalarında henüz ele alınmaya başlanmıştır.⁴

² Yakup Civelek, "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/2 (Aralık 1998), 227.

³ Russell H. Fazio, "Attitudes as Object-Evaluation Associations of Varying Strength", *Social Cognition* 25/5 (2007), 604-607.

⁴ Recep Uçar, "İlahiyat fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği geliştirme Çabası", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013/4(2), 129.

Her tutumun bir gücü vardır. Bu yönüyle tutumlar güçlü ve zayıf olmak üzere ikiye ayrılabilir. Bir tutum ne kadar güçlüyse, onu değiştirmek o kadar zor olmaktadır. Güçlü tutumların kişinin davranışlarını etkileme potansiyeli ve kalıcılık oranı daha yüksektir. Zayıf tutumların ise, davranışı etkileme gücü azdır ve zamanla ortadan kaybolabilirler.⁵

Yabancı dil öğrenmek isteyen ya da öğrenmek durumunda kalan kişi zamanla bu dile karşı bir tutum oluşturur. Örgün öğretim söz konusu olduğunda bu tutumun yönünü büyük oranda öğretmen belirler. Öğretmeni seven bir öğrenci onun dersini de sever. Öğrencilerin derse karşı olumsuz tutum geliştirdiği durumlarda ders çalışmak sıkıcı hâle gelir ve kazanımların elde edilmesi zorlaşır. Bu yüzden öğretim faaliyetlerinde ilk yapılması gerekenlerden biri, öğrencilerin derse ya da konuya yönelik tutumlarının tespit edilmesi ve varsa olumsuz tutumların ortadan kaldırılması için çözüm yolları üretilmesidir.

İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi

İlahiyat fakülteleri, dinî meseleleri temel kaynaklarından araştırabilen, yeni gelişmeler ışığında değerlendirebilen, dini konularda karşılaşılan sorunlara çözüm getirebilen ve bu alanda bilgi üretebilen bilim insanları yetiştirmeyi hedefleyen kurumlardır. Bu ise, ileri düzeyde Arapça bilmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple, ilahiyat fakültelerinde Arapça dil öğretimi müfredatın bir parçası olagelmıştır.⁶ Bu çerçevede ilahiyat fakültelerinde Arapça öğretimi hazırlık sınıfı ve lisans olmak üzere iki aşamada gerçekleşmektedir. Hazırlık sınıfında haftalık 24 - 30 saat arasında değişen yoğun bir program; lisans aşamasında ise sadece birinci ve ikinci sınıflarda haftada 2 saatlik program uygulanmaktadır.

Ülkemiz açısından büyük önem taşıyan Arapça, Osmanlı döneminde resmi ve özel eğitim kurumlarında öğretilmiştir. Ardından açılan Dârülfünûn'a bağlı ilahiyat fakültesi ve birkaç imam hatip mektebinde Arapça öğretimi resmi olarak devam etmiştir. Ancak 1930'da imam-Hatip mekteplerinin,

⁵ Lauren C. Howe - Jon A. Krosnick, "Attitude Strength", *Annual Review of Psychology* 68/1 (03 Ocak 2017), 329-332.

⁶ Aydın Atik, "İlahiyat Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2020), 34.

1933 yılında da ilahiyat fakültesinin kapatılmasıyla 16 yıl boyunca Arapça öğretimine ara verilmiştir. 1949 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi'nin, 1951 yılında da çeşitli illerde yedi adet imam-hatip okulunun açılmasıyla yeniden resmi olarak Arapça öğretimine başlanmıştır. Sonraki yıllarda edebiyat fakültelerinin Doğu dilleri bölümleri de Arapça öğretimiyle meşgul olmuştur.⁷

1953-1954 yılında yapılan programda Arapça dersleri birinci sınıfta 8 saat, ikinci ve dördüncü sınıfta 6 saat ve üçüncü sınıfta 4 saat olarak yer almıştır. 1972 yılından itibaren bir yıl hazırlık sınıfı eklenerek ilahiyat fakültesi eğitim öğretim süresi beş yıla çıkarılmıştır. 1991 yılına kadar uygulanan programda hazırlık sınıfında 40 saat Arapça dersi yer almıştır. Hazırlık sonrası dört yıllık lisans dönemi programında Arapça ders süresi birinci ve ikinci sınıfta 6 saat, üçüncü ve dördüncü sınıflarda 4 saat şeklinde düzenlenmiştir.⁸ Birtakım gelişmeler üzerine YÖK tarafından 1997'de alınan kararla ilahiyat fakültelerindeki Arapça hazırlık sınıfı kapatılarak biri "İlahiyat Lisans Programı" ve diğeri "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği" olmak üzere iki ayrı program getirilmiştir.⁹ Arapça hazırlık sınıflarının kapatılmasıyla ilahiyat fakülteleri lisans programında okutulan Arapça dersi sayısında bir önceki dönemle kıyaslandığında önemli oranda azalma meydana gelmiştir.¹⁰

2009-2010 eğitim öğretim yılından itibaren bazı ilahiyat fakültelerinde hazırlık sınıfı tekrar açılmıştır.¹¹ Yeni programda hazırlık sınıfı Arapça ders süresi haftalık 24 saat olarak belirlenmiştir. Hazırlık sonrası lisans programında ise I. ve IV. yarıyılıda haftada 2 saat olmak üzere Arap dili ve belâğatı dersi yer almıştır. 2013/2014 öğretim yılından itibaren ise birkaçı dışında bütün

⁷ Civelek, *Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler*, 230.

⁸ Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/2 (1932), 152-164.

⁹ Suat Cebeci, "Özel Sayı: Cumhuriyet döneminde yüksek din öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (Ağustos 1999), 234.

¹⁰ Mehmet Soysaldı, "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları", *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (Güz 2010), 249.

¹¹ Soysaldı, *Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları*, 249.

ilahiyat fakültelerinde Arapça hazırlık programı zorunlu hâle getirilmiştir.¹² Resmî gazetede yayınlanan yönetmeliğe göre günümüzde ilahiyat fakülteleri hazırlık sınıfı öğrencilerine haftada en az 24 ve en fazla 30 saat olmak üzere Arapça dersi verilmektedir.

Eğitim öğretim faaliyetine 2014-2015 yılında başlayan Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hazırlık sınıfında Arapça öğretimi haftalık 26 saat olarak programlanmıştır. Müfredat; Nahiv (6 saat), Sarf (4 saat), Klasik Metinler Okuma-Anlama (4 saat), Modern Metinler Okuma-Anlama (4 saat), Sözlü Anlatım (4 saat) ve Yazılı Anlatım (4 saat) derslerinden oluşmaktadır. Arapça öğretimi lisans aşamasında ise, I, II ve III. yarıyıllarda hafta 2 saat olarak yer almaktadır.¹³

İlahiyat fakültelerinin hazırlık sınıflarında öğretim programı öğrencilere Arapça temel becerileri kazandırmayı hedeflemektedir. Bu öğretim süreci boyunca öğrencilerin "dinleme-anlama", "okuma-anlama", "konuşma-anlatma" yazma-anlatma" becerileri geliştirilmektedir. Program sonunda öğrencinin, düzeyine uygun, okuduğu Arapça metinleri ve konuşmaları anlayabilmesi, Arapça yazılı ve sözlü iletişim kurabilmesi, Arapça yayınları takip edebilmesi, öğrendiği Arapçayı gündelik hayatta kullanabilmesi amaçlanmaktadır.¹⁴

Ne var ki, öğrencilerle yapılan anketlerden, ülkemizde bu hedeflerin gerçekleşmesini sağlayacak dil öğretimi yaklaşım ve metotlarının¹⁵ çeşitli nedenlerle sınırlı şekilde uygulanabildiğini, dil öğretim sürecinin genellikle bilişsel öğrenme yaklaşımına dayandığını, buna bağlı olarak gramer öğretiminin öne çıktığını, ağırlıklı olarak dilbilgisi-çeviri yöntemi eksenli yürütüldüğü anla-

¹² Hasan Soyipek, "İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (32) (2014), 73.

¹³ Bk. <http://ilahiyat.nku.edu.tr/Ders%C3%87izelge/0/s/8069/12566>

¹⁴ Sabri Türkmen, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 12; Recep Uçar; Sabri Türkmen, "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi", *Din Bilimleri Akademik Dergisi* 15/3 (2015), 93.

¹⁵ Yabancı dil öğretim metot ve teknikleri için bk. Candemir Doğan, *Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, Ankara: Şahsi Yayınları, 1989, 61-154; Türkmen, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi*, 57-89; Ahmet Altun, *Türklere Arapça Öğretim Yöntem ve Teknikleri*, İstanbul: Akdem Yayınları, 2017, 68-87.

şılmaktadır.¹⁶ Öğretim bakımından eksik olan yöntemlerin kullanılmasından dolayı yabancı dil becerilerinin gerekleri olan temel becerilerin kazanılmasında¹⁷ istenilen hedeflere ulaşılamamakta, buna bağlı olarak diğer temel İslami ilimlerin öğretimi de zorlaşmaktadır.¹⁸ Böylece ilahiyat fakültelerinin söz konusu hedeflerin gerçekleştirilmesi güçleşmektedir.¹⁹

İlahiyat fakültelerindeki Arapça dersinden beklentilerini yeterince karşılayamayan öğrenciler, fakülte dışındaki Arapça kurslarına devam etme ihtiyacı duymaktadırlar. İlk bakışta normal gibi görünen bu tutum, zamanla fakülte hocalarına karşı bir güvensizlik duygusuna dönüşebilmektedir.²⁰

Yukarıda ifade edilen tespitler çerçevesinde bu çalışmanın temel problemi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin cinsiyetlerine, öğrenim türüne ve dil öğrenme amaçlarına göre Arapça dersine yönelik tutumlarının tespit edilmesidir.

Nitekim ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kısa sürede ve etkili bir şekilde Arapça öğrenmelerine yardımcı olmak için onların bu dile karşı tutumlarını bilmek ve bu tutumlara göre çözüm yolları üretmek gerekmektedir. Dahası kullanılacak öğretim yöntemleri ve materyalleri de öğrencilerin tutumlarını şekillendirecektir. Araştırmanın önemi, Arapça öğrenimini daha etkili kılmak için öğrencilerin düşüncelerinden hareketle çözüm üretmesidir.

İlahiyat fakültelerinde Arapça dersine yönelik öğrenci tutumları hakkında bu araştırmaya benzer çalışmalar yapılmış olmakla beraber böyle bir araştırma Tekirdağ'da yapılmamıştır. Bu araştırma farklı bir örneklemeden hareketle gerçekleştirilmiştir. Böylece öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutum-

¹⁶ Türkmen, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi*, 12.

¹⁷ Arapça temel dil becerilerinin öğretimi hakkında bk. Candemir Doğan, *Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, Ankara: Şahsi Yayınları, 1989, 154-200; Türkmen, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi*, 89-115; Candemir Doğan, *Arapça Öğrenim ve Öğretim Kılavuzu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, 95-312; Murat Özcan vd., *Kuramdan Uygulamaya Arapça Dil Becerilerinin Öğretimi*, İstanbul: Akdem Yayınları, 2018, 11-219.

¹⁸ Uçar - Türkmen, *İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi*, 95.

¹⁹ Aydın, *İlahiyat Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri*, 34.

²⁰ Uçar, *İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çabası*, 129-130.

ları ile ilgili meta analizlerin yapılabilmesi için literatüre katkı sağlanması düşünülmüştür. Ayrıca araştırmanın verileri, Arapça dersine yönelik tutumların bölgeler arasındaki farklılıklarının tespiti için de kullanılabilir.

Bu araştırmanın konusuyla ilgili daha önce yapılmış çalışmalardan bazıları şunlardır. Aydoslu, Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi'nin tümanabilim ve ana sanat dallarına devam eden birinci sınıf öğrencilerinden 601 denek üzerinde bir çalışma gerçekleştirmiştir. “*Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Olarak İngilizce Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (B.E.F. Örneği)*”²¹ adıyla yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış bu çalışmada araştırmacı, üniversite birinci sınıfa devam eden öğretmen adaylarının İngilizce dersine ilişkin tutumlarını belirlemeye çalışmıştır. Uçar, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği “*İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Geliştirme Ölçeği Geliştirme Çalışması*” başlıklı araştırma yapmıştır. Araştırmasında öğrencilerin Arapça dersine karşı tutumlarını ölçecek geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmeyi amaçlamıştır. Kömürçü, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileriyle yürüttüğü “*İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (D.Ü.İ.F Örneği)*” isimli çalışmada hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumlarını ele almıştır. Özcan ve Yapıcı, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrencileri üzerinde gerçekleştirdikleri “*İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)*”²² başlıklı çalışmalarında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumlarını ve Arapça öğrenme amaçlarına yönelik kanaatlerini tespit etmeye çalışmışlardır. Aydın, farklı bölgelerden 9 ilahiyat ve İslami ilimler fakültesinde okuyan 586 öğrenciye uyguladığı “*İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri*” başlıklı çalışmada öğrencilerin Arapça dersi hakkındaki görüş ve yargılarını tespit etmeyi hedeflemiştir. Deliçay, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi birinci ve

²¹ Ulviye Aydoslu, *Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Olarak İngilizce Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (B.E.F. Örneği)*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

²² Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2016), 113 - 142.

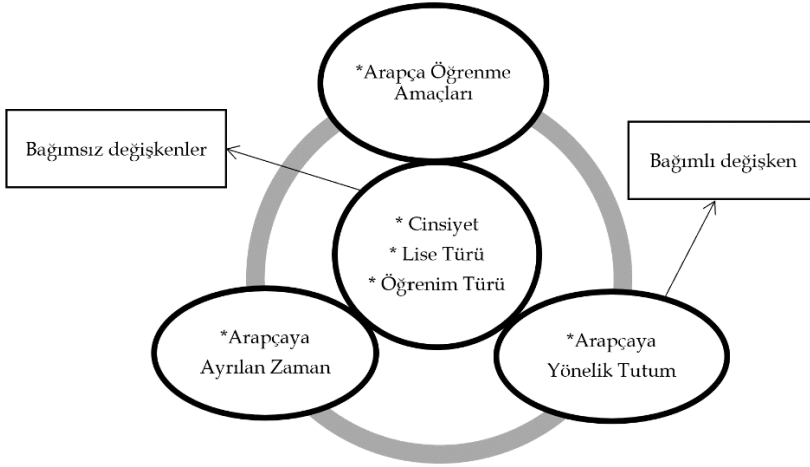
üçüncü sınıf öğrencilerine uyguladığı “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri”²³ başlıklı çalışmada öğrencilerin Arapça dersini öğrenmedeki motivasyon düzeylerini tespit etmeyi amaçlamıştır. Al-Makhzoumi de Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapçaya Yönelik Motivasyonu ve Başarıları”²⁴ başlıklı çalışmada öğrencilerin Arapçaya yönelik motivasyonlarını, motivasyonun dille ilişkisini ve Arapçaya yönelik motivasyonun seviyesini ölçmeyi hedeflemiştir.

2. Yöntem

Bu başlık altında araştırmanın modeli, örnekleme, veri toplama aracı ve analizi hakkında bilgiler verilecektir.

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma tarama modelinde tasarlanmıştır. Öğrencilerin tutumları be-tilenirken cinsiyet, öğretim türü, mezun olunan lise türü ve Arapçaya ayrılan zamana göre anlamlı farklılıklar olup olmadığı sorusuna cevap aranmıştır.



²³ Tahsin Deliçay, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri -Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2005): 59-74.

²⁴ Amal A. Al-Makhzoumi, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapçaya Yönelik Motivasyonu ve Başarıları”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, -/8 (1994), 393-412.

2.2. Araştırmanın Örneklemi

Araştırma Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2017-2018 eğitim öğretim yılı bahar yarıyılında hazırlık sınıfı öğrencileriyle yürütülmüştür. Öğrencilerin öğretim türü ve cinsiyetlerine göre durumları tabloda verilmiştir:

Tablo 1: Cinsiyet, öğretim türü ve mezun olunan lise türüne göre öğrencilerin dağılımı

		Öğretim türü			Mezun olduğu lise türü			Toplam
		I. öğretim	II. öğretim	Toplam	İmam hatip lisesi	Açık öğretim lisesi	Diğer liseler	
Cinsiyeti	Kız	74	37	111	78	3	29	110
	Erkek	35	20	55	34	3	18	55
	Toplam	109	57	166	112	6	47	165

Öğrencilerin öğretim türleri dikkate alınmadan toplamda üçte ikisi kız (%66,87), üçte biri (%33,13) erkektir. Kız öğrencilerin I. öğretimdeki oranı %67,9; ikinci öğretimdeki oranı ise, %64, 91'dir. Erkek öğrencilerin I. öğretimdeki oranı %32,11 ve II. Öğretimdeki oranı da %35,09'dur. Yine öğrencilerin yaklaşık üçte ikisinin (%67,88) imam hatip lisesi, %3,63'ü açık öğretim lisesi ve %28,5'inin ise diğer liselerden mezun oldukları görülmektedir.

2.3. Veri Toplama Aracı

Çalışmada öğrencilerin cinsiyet, öğretim türü, mezun olunan lise türü ve Arapça ayrılan zaman hakkında bilgi toplamak amacıyla kişisel bilgi formu kullanılmıştır. Ayrıca ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının çeşitli değişkenler açısından incelendiği bu araştırmanın verileri, Aydoslu'nun (2005), öğrencilerin İngilizce dersine yönelik tutumlarını ölçmek amacıyla geliştirmiş olduğu "İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği"nin uyarlanmasıyla toplanmıştır. 30 maddelik ölçeğin güvenilirlik katsayısı $\alpha = 0,93$ olarak bulunmuştur. Ölçek, "Bilişsel, Duyuşsal ve Davranışsal" olmak üzere 3 boyuttan oluşmaktadır. Bu araştırmada ise, öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarını ölçecek şekilde uyarlanan ölçekten bilişsel boyuttan bir madde ve duyuşsal boyuttan bir madde Arapça öğrenimi ile uyumadığından çıkarılmıştır. Böylece madde sayısı 30'dan 28'e düşürülmüştür. Ölçeğin güve-

nilirlik katsayısı ise $\alpha = 0,90$ olarak bulunmuştur. Ölçeğin uyarlanma sürecine ilişkin geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır.

Araştırmada tutumları ölçmek için yerleşmiş ve kullanılması kolay Likert Ölçeği tercih edilmiştir. Bu ölçekte bireyin kendini başkalarından daha iyi tanıdığı varsayımından hareket edilmektedir. Bu ölçekte 3, 5, 7, 9, 11 şeklinde derecelendirmeler yapılmakla birlikte bu araştırmada 5'li derecelendirme tercih edilmiştir.²⁵

2.4.Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen veriler SPSS yazılımı kullanılarak çözümlenmiştir. İstatistiki yöntemlerden aritmetik ortalama, frekans analizi yanı sıra çeşitli değişkenlere göre anlamlı bir fark olup olmadığını tespit etmek için t testi kullanılmıştır.

3. Bulgular

Bu çalışmada elde edilen bulgular altı alt başlığa ayrılarak yorumlanmıştır. Buna göre öncelikle Arapça dersine yönelik genel tutumlar irdelenmiş ardından cinsiyetlere göre karşılaştırmalar yapılmıştır. Ayrıca öğretim türüne göre Arapça dersine yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılık olup olmadığı araştırmanın cevap aradığı sorulardan biri olmuştur.

3.1.Genel Olarak Arapça Dersine Yönelik Tutum

Öğrencilerin Arapça dersine karşı olumlu ya da olumsuz tutumlarını belirleyebilmek amacıyla onlara on beş farklı soru yöneltilmiştir. Öğrencilerin bu sorulara verdikleri cevaplar tablo haline getirilerek değerlendirilmiştir.

²⁵ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS Veri Analizi* (Ankara: Nobel, 2002).

Tablo 2: Arapça hayatımdaki işlerde benim için önemli olmayacak

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	10	6,1	6,1
Kısmen katılıyorum	9	5,5	11,6
Kararsızım	12	7,3	18,9
Kısmen katılmıyorum	35	21,3	40,2
Hiç katılmıyorum	98	59,8	100,0
Toplam	164	100,0	

Öğrencilerin yüzde 11,6'ü Arapçanın yapmayı planladıkları işlerde önemli olmayacağını düşünmektedir. Katılımcıların %81,1'inin Arapçanın ileriki yaşamlarında önemli olabileceğinin farkında oldukları görülmektedir.

Tablo 3: Arapça dersinden nefret ediyorum

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	7	4,3	4,3
Kısmen katılıyorum	14	8,5	12,8
Kararsızım	19	11,6	24,4
Kısmen katılmıyorum	21	12,8	37,2
Hiç katılmıyorum	103	62,8	100,0
Toplam	164	100,0	

Katılımcıların %12,8'i Arapça dersinden nefret ettiklerini açıkça ifade etmektedir. Kararsızlar da eklendiğinde yaklaşık %24'lük dilimin yani her dört öğrenciden birinin Arapçayı sevmediği anlaşılmaktadır.

Tablo 4: Arapça en korktuğum derslerden biridir

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	16	9,6	9,6
Kısmen katılıyorum	26	15,7	25,3
Kararsızım	27	16,3	41,6
Kısmen katılmıyorum	23	13,9	55,4
Hiç katılmıyorum	74	44,6	100,0
Toplam	166	100,0	

Katılımcıların %25,3'ü Arapçanın korktukları bir dil olduklarını belirtmektedir. Kararsız kalanların eklenmesiyle %41,6'lık bir öğrenci grubu Arapçadan korkmadığını açıkça ifade edememiştir.

Tablo 5: Arapçanın adını bile duymak beni huzursuz eder

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	6	3,6	3,6
Kısmen katılıyorum	11	6,6	10,2
Kararsızım	14	8,4	18,7
Kısmen katılmıyorum	15	9,0	27,7
Hiç katılmıyorum	120	72,3	100,0
Toplam	166	100,0	

Öğrencilerin %10,2'si Arapçanın adını bile duymaktan rahatsız olduğunu ifade etmektedir. Bu öğrenciler için Arapça, olumsuz duygular çağrıştırmaktadır. Bunların oranıyla Arapça dersinden nefret ettiğini ya da bu dersin en korktuğu ders olduğunu ifade edenlerin oranının birbirine yakın olması anlamlı bulunmaktadır.

Tablo 6: Zorunlu olmasa Arapça derslerine girmezdim

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	15	9,0	9,0
Kısmen katılıyorum	19	11,4	20,5
Kararsızım	20	12,0	32,5
Kısmen katılmıyorum	23	13,9	46,4
Hiç katılmıyorum	89	53,6	100,0
Toplam	166	100,0	

Öğrencilerin beşte birinin Arapça derslerine girmenin zorunlu olmaktan çıkartılması hâlinde bu derslere girmek istemediğini ifade etmektedir. Kararsızlar da ilave edildiğinde öğrencilerin üçte biri devamsızlık endişesiyle Arapça derslerine devam etmektedir. Ancak çoğunluğun “hiç katılmıyorum” şeklinde cevap vermektedir.

Tablo 7: Konular ilerledikçe kendime güveni kaybediyorum

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	33	20,1	20,1
Kısmen katılıyorum	32	19,5	39,6
Kararsızım	30	18,3	57,9
Kısmen katılmıyorum	21	12,8	70,7
Hiç katılmıyorum	48	29,3	100,0
Toplam	164	100,0	

Öğrencilerin yaklaşık %39'u Arapça derslerinde konular ilerledikçe kendilerine olan güvenlerini kayb ettiklerini ifade etmektedir.

Tablo 8: Arapça çalışırken kendimi çok çaresiz hissediyorum

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	26	15,7	15,7
Kısmen katılıyorum	29	17,5	33,1
Kararsızım	19	11,4	44,6
Kısmen katılmıyorum	32	19,3	63,9
Hiç katılmıyorum	60	36,1	100,0
Toplam	166	100,0	

Öğrencilerin yarısından fazlasının Arapça çalışırken kendini çok çaresiz hissetmemesi dil öğrenimi açısından olumlu bir durumdur. Ancak öğrencilerin üçte biri Arapça çalışırken kendini çok çaresiz hissetmektedir.

Tablo 9: Arapçayı bundan daha fazla başaramayacağımı düşünüyorum.

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	22	13,2	13,2
Kısmen katılıyorum	12	7,2	20,4
Kararsızım	34	20,4	40,7
Kısmen katılmıyorum	20	12,0	52,7
Hiç katılmıyorum	79	47,3	100,0
Toplam	167	100,0	

Öğrencilerin yaklaşık beşte biri Arapçayı daha ileri seviyede öğrenemeyeceklerini düşünmektedir. Öğrencilerin diğer beşte biri ise bu konuda kararsız görünmektedir. Öğrencilerin çoğunun Arapça seviyelerini daha ileriye taşıyabileceklerini düşünmesi ise, oldukça olumlu bir tutum olarak dikkat çekmektedir.

Tablo 10: Arapça sevdiğim bir derstir

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	63	38,2	38,2
Kısmen katılıyorum	51	30,9	69,1
Kararsızım	33	20,0	89,1
Kısmen katılmıyorum	9	5,5	94,5
Hiç katılmıyorum	9	5,5	100,0
Toplam	165	100,0	

Öğrencilerin %69,1'i bazı kaygıları olmakla birlikte Arapçayı sevdiğikleri bir ders olarak tanımlamaktadır. %20'si ise Arapçayı sevip sememe konusunda kararsız olduklarını belirtmektedir. Yaklaşık %6'lık kısım ise Arapçayı sevdiğikleri bir ders saymamaktadır.

Tablo 11: Arapçayı öğrenmek için her fırsatı değerlendiririm

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	46	27,9	27,9
Kısmen katılıyorum	60	36,4	64,2
Kararsızım	39	23,6	87,9
Kısmen katılmıyorum	12	7,3	95,2
Hiç katılmıyorum	8	4,8	100,0
Toplam	165	100,0	

Öğrencilerin %64'2'si Arapçayı öğrenmek için her fırsatı değerlendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca öğrencilerin %23,6'sı her fırsatı değerlendirme konusunda kararsız bir tutuma sahipken %5'lik kısım Arapçayı öğrenmek için fırsatları değerlendirme çabası göstermemektedir.

Tablo 12: Başkalarıyla Arapça hakkında konuşmaktan hoşlanırım

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	52	31,5	31,5
Kısmen katılıyorum	59	35,8	67,3
Kararsızım	28	17,0	84,2
Kısmen katılmıyorum	11	6,7	90,9
Hiç katılmıyorum	15	9,1	100,0
Toplam	165	100,0	

Öğrencilerin çoğu, başkalarıyla Arapça hakkında konuşmaktan hoşlandığını belirtmektedir. Bu öğrencilerin Arapça hakkında konuşmaktan hoşlanmaları ancak öğrencilerin neredeyse üçte birinin Arapça hakkında konuşmakta kararsız kaldığı ya da konuşmak istemediği görülmektedir.

Tablo 13: Arapça çalışmaya başlayınca bırakmak bana zor gelir

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	18	10,8	10,8
Kısmen katılıyorum	40	24,1	34,9
Kararsızım	48	28,9	63,9
Kısmen katılmıyorum	30	18,1	81,9
Hiç katılmıyorum	30	18,1	100,0
Toplam	166	100,0	

Öğrencilerin yaklaşık üçte biri Arapça dersine gönüllü bir şekilde çalışmaktadır. Bunların da çoğunun, her zaman Arapça çalışmayı keyif verici bir süreç olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.

Tablo 14: Arapça ödevlerini yapmak bana çekici gelir

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	21	12,7	12,7
Kısmen katılıyorum	45	27,1	39,8
Kararsızım	41	24,7	64,5
Kısmen katılmıyorum	27	16,3	80,7
Hiç katılmıyorum	32	19,3	100,0
Toplam	166	100,0	

Öğrencilerin yaklaşık %40'ı Arapça ödevlerini yapmayı çekici bulmaktadır. Üçte biri ise bu ödevleri yapmak zorunda olduğu için zaman ayırmaktadır. Dörtte birlik kısım da bu konuda kararsız olduğunu vurgulamaktadır.

Tablo 15: Ödev yaparken zor bir soruyla karşılaşınca cevabını bulana kadar uğraşırım

	Sayı	Yüzde %	Kümülatif Yüzde %
Tamamen katılıyorum	42	25,5	25,5
Kısmen katılıyorum	47	28,5	53,9
Kararsızım	35	21,2	75,2
Kısmen katılmıyorum	23	13,9	89,1
Hiç katılmıyorum	18	10,9	100,0
Toplam	165	100,0	

Öğrencilerin %53,9'u ödev yaparken zor sorularla karşılaştıklarında vazgeçemediklerini ve çözüme ulaşıncaya kadar uğraşmaya devam ettiklerini söylemektedir. Diğer öğrencilerin çoğunun bu tür zorluklarla karşılaştıklarında gereken sabrı gösteremediği anlaşılmaktadır.

Tablo 16: Tanımlayıcı İstatistikler

	Sayı	Ortalama	Standart Sapma
Arapça sevdiğim bir derstir.	165	2,0909	1,13599
Arapçayı öğrenmek için her fırsatı değerlendiririm.	165	2,2485	1,08990
Başkalarıyla Arapça hakkında konuşmaktan hoşlanırım.	165	2,2606	1,22920
Arapça çalışmaya başlayınca bırakmak bana zor gelir.	166	3,0843	1,25727
Arapça ödevlerini yapmak bana çekici gelir.	166	3,0241	1,31173
Ödev yaparken zor bir soruyla karşılaşınca cevabını bulana kadar uğraşırım.	165	2,5636	1,30333
Arapça dersinden hiç korkmuyorum.	166	2,8193	1,42824
Arapça hayatımdaki işlerde benim için önemli olmayacak.	164	4,2317	1,18061
Arapça dersinden nefret ediyorum.	164	4,2134	1,19696
Arapça en korktuğum derslerden biridir.	166	3,6807	1,41866
Arapçanın adını bile duymak beni huzursuz eder.	166	4,3976	1,11670
Zorunlu olmasa Arapça derslerine girmezdim.	166	3,9157	1,39005
Konular ilerledikçe kendime güveni kaybediyorum.	164	3,1159	1,51637
Arapça çalışırken kendimi çok çaresiz hissediyorum.	166	3,4277	1,50682
Arapçayı bundan daha fazla başaramayacağımı düşünüyorum.	167	3,7305	1,44555

Tabloda görüldüğü gibi öğrenciler genelde Arapçayı sevdiğini belirtmektedir. Ancak bu olumlu tutumun daha güçlü hâle gelmesi için çaba sarf etmek gerektiği de söylenmelidir. Verilere göre; öğrencilerin Arapçayı öğrenmek için çok istekli bir şekilde çalıştığı söylenemez. Ödevleri yapmak konusunda da bazı tereddütleri olduğu vurgulanabilir. Bunların dışında Arapça öğrenirken bir zorlukla karşılaştıklarında hemen vazgeçmemeleri olumlu bir tutum olarak zikredilebilir. Ancak Arapça dersine karşı kısmen bir endişe ve korku taşımaları öğretim sürecini olumsuz yönde etkileyebilecek bir durum-

dur. Bu yüzden öğrencilerin Arapçaya karşı olumlu tutum edinmelerini sağlayacak etkinliklerin planlanması ve uygulanması önem arz etmektedir. Öğrencilerin Arapçanın hayatındaki işlerde önemli bir yer kaplayacağı konusunda güçlü bir tutuma sahip oldukları anlaşılmaktadır.

3.2.Cinsiyete göre Arapça Dersine Yönelik Tutum

Bu başlık altında Arapça dersine yönelik tutumlarda cinsiyetin rolü irdelenecektir. Bu yapılırken ortalama tutum puanları hesaplanmış, ayrıca t testi yapılarak anlamlı bir fark olup olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 17: Cinsiyete göre öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumları

	Cinsiyeti	Sayı	Ortalama	Standart Sapma	Standart Hata Ortalaması
Tutum Ortalaması	Kız	111	3,8402	1,01579	,09641
	Erkek	55	3,8828	,84169	,11349

Tablo 18: Cinsiyete göre öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumları t testi

		F	Sig.	t	df	Sig. (2-tailed)	Ortalama Fark	Standart Hata Farkı	Farkın %95 Güven Aralığı	
									Alt	Üst
Tutum Ortalama	Eşit varyanslar varsayıldı	4,241	,041	-,269	164	,789	,04259	,15862	,35580	,27061
	Eşit varyanslar varsayılmadı			-,286	127,473	,775	,04259	,14892	,33727	,25208

*p>0,05

Tablo 19: Öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarının cinsiyet değişkenine göre incelenmesi

		n	X	S.s	t	p
Tutum Ortalama	Kız	111	3,840	1,015	-,286	,775
	Erkek	55	3,882	,841		

Öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarının ortalama puanlarının cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını incelemek için yapılan bağımsız örneklem için t testi sonucunda kız öğrencilerin puan ortalaması ($x(kız)= 3,840$) ile erkek öğrencilerin puan ortalaması ($x(erkek)= 3,882$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark gözlenmemiştir ($t=-,286$, $p>0,05$ ($0,775$)). Bu sonuca göre öğrencilerin cinsiyet durumunun Arapça dersine yönelik tutumlarını etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir. Benzer bir araştırmada ise cinsiyetlere göre anlamlı bir fark olduğu tespiti yapılmıştır. Özcan ve Yapıcı'nın araştırmasında kız öğrencilerin tutum puanlarının erkek öğrencilerin tutum puanlarından anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmektedir.²⁶

3.3.Cinsiyete Göre Arapça Dersine Ayrılan Zaman

Bu başlık altında cinsiyete göre Arapça dersine ayrılan zamana bakılarak anlamlı bir fark olup olmadığına bakılmaktadır. Aşağıdaki tablo öğrencilerin cinsiyetlerine göre haftalık Arapça çalışma saatlerini karşılaştırmalı olarak görebilmek için hazırlanmıştır.

²⁶ Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği), Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16/2 (2016), 129.

Tablo 20: Cinsiyete göre öğrencilerin Arapça dersine ayırdıkları zaman

Haftalık Arapça Dersi Toplam Çalışma Saati		Cinsiyeti		Toplam
		Kız	Erkek	
Arapça hiç çalışmıyorum	Miktar	2	2	4
	Toplamın %'si	1.2%	1.2%	2.4%
1 saatten az	Miktar	8	5	13
	Toplamın %'si	4.8%	3.0%	7.8%
1-2 saat	Miktar	24	16	40
	Toplamın %'si	14.5%	9.6%	24.1%
3-4 saat	Miktar	19	9	28
	Toplamın %'si	11.4%	5.4%	16.9%
5-6 saat	Miktar	25	7	32
	Toplamın %'si	15.1%	4.2%	19.3%
7-8 saat	Miktar	13	6	19
	Toplamın %'si	7.8%	3.6%	11.4%
Daha fazla	Miktar	20	10	30
	Toplamın %'si	12.0%	6.0%	18.1%
Toplam	Miktar	111	55	166
	Toplamın %'si	66.9%	33.1%	100.0%

Tabloda görüldüğü gibi cinsiyetlere göre karşılaştırıldığında haftalık ders çalışma saatleri birbirine oldukça yakın görünmektedir. Aşağıdaki tabloda ortalama ders çalışma saatlerine bakıldığında da bu yakınlık daha açık bir şekilde görülebilir.

Tablo 21: Öğrencilerin cinsiyetleri ile Arapça dersine ayırdıkları zaman

	Cinsiyeti	N	Ortalama	Standart Sapma	Standart Hata Ortalaması
Haftada toplam kaç saat Arapça çalışıyor?	Kız	111	5,0991	2,81862	,26753
	Erkek	55	4,6000	3,02826	,40833

Tablo 22: Öğrencilerin cinsiyetleri ile Arapça dersine ayırdıkları zaman t testi

		F	Sig.	t	df	Sig. (2-tailed)	Ortalama Fark	Standart Hata Farkı	Farkın %95 Güven Aralığı	
									Alt	Üst
Haftada toplam kaç saat Arapça çalışıyor?	Eşit varyanslar varsayıldı	,925	,338	1,048	164	,296	,49910	,47644	-,44165	1,43985
	Eşit varyanslar varsayılmadı			1,022	101,160	,309	,49910	,48817	-,46927	1,46747

*p>0,05

Tablo 23: Öğrencilerin Arapça dersine ayırdıkları zamanın cinsiyet değişkenine göre incelenmesi

		n	X	S.s	t	p
Tutum Ortalama	Kız	111	5,099	2,818	1,048	,296
	Erkek	55	4,600	3,028		

Öğrencilerin Arapça dersine ayırdıkları zaman ortalama puanlarının cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını incelemek için yapılan bağımsız örneklem için t testi sonucunda kız öğrencilerin puan ortalaması ($x(kız) = 5,099$) ile erkek öğrencilerin puan ortalaması ($x(erkek) = 4,600$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark gözlenmemiştir ($t = 1,048$, $p > 0,05$ (0,296)). Bu sonuca göre öğrencilerin cinsiyet durumunun Arapça

dersine ayırdıkları zaman tutumunu etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir. Nitekim bu konuda farklı bir örnekleme araştırma yapan Özcan ve Yapıcı da cinsiyetlere göre anlamlı bir fark bulamamıştır.²⁷

3.4.Öğretim Türüne Göre Arapça Dersine Yönelik Tutum

Bu başlık altında öğrenim türüne göre Arapçaya yönelik tutumlar arasında anlamlı bir fark olup olmadığına bakılmıştır. Aşağıdaki tabloya bakıldığında öğretim türü açısından ortalama tutum puanlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Tablo 24: Öğrenim türüne göre öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumları

	Öğretim türü	Sayı	Ortalama	Standart Sapma	Standart Hata Ortalaması
Tutum Ortalama	I. öğretim	110	3,9451	,89276	,08512
	II. öğretim	57	3,6355	1,09758	,14538

Tablo 25: Öğrenim türüne göre öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumları t testi

		F	Sig.	T	df	Sig. (2-tailed)	Ortalama Fark	Standart Hata Farkı	Farkın %95 Güven Aralığı Ortalama Fark	
								Alt		Üst
Tutum Ortalama	Eşit varyanslar varsayıldı	6,543	,011	1,961	165	,052	,30958	,15784	-,00206	,62123
	Eşit varyanslar varsayılmadı			1,838	95,229	,069	,30958	,16846	-,02485	,64402

*p>0,05

²⁷ Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği), Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16/2 (2016), 129.

Tablo 26: Öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarının öğretim türüne göre incelenmesi

		n	X	S.s	t	p
Tutum Ortalama	I. Öğretim	110	3,945	,892	1,838	,069
	II. Öğretim	57	3,635	1,097		

Öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarının ortalama puanlarının öğrenim türü değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşp farklılaşmadığını incelemek için yapılan bağımsız örneklem için t testi sonucunda I. öğrenim türü puan ortalaması ($x(I. \text{öğretim}) = 3,945$) ile II. öğrenim türü puan ortalaması ($x(II. \text{öğretim}) = 3,635$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark gözlenmemiştir ($t = 1,838, p > 0,05 (0,069)$). Bu sonuca göre öğrencilerin öğrenim türlerinin Arapça dersine yönelik tutumlarını etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

3.5.Öğretim Türüne Göre Arapça Dersine Ayrılan Zaman

Bu çalışmanın cevap aradığı sorulardan biri öğretim türüne göre Arapça dersine ayrılan zamanda anlamlı bir fark olup olmadığıdır. Bu kapsamda öğrencilerin Arapçaya ayırdıkları zaman öğretim türüne göre aşağıda tablo hâlinde verilmektedir.

Tablo 27: Öğretim türüne göre öğrencilerin Arapça dersine ayırdıkları zaman

Haftada toplam kaç saat Arapça çalışıyor?		Öğretim türü		Toplam
		I. öğretim	II. öğretim	
Arapça hiç çalışmıyorum	Miktar	2	2	4
	Toplamın %'si	1.2%	1.2%	2.4%
1 saatten az	Miktar	10	3	13
	Toplamın %'si	6.0%	1.8%	7.8%
1-2 saat	Miktar	27	14	41
	Toplamın %'si	16.2%	8.4%	24.6%
3-4 saat	Miktar	19	9	28
	Toplamın %'si	11.4%	5.4%	16.8%

5-6 saat	Miktar	19	13	32
	Toplamın %'si	11.4%	7.8%	19.2%
7-8 saat	Miktar	13	6	19
	Toplamın %'si	7.8%	3.6%	11.4%
Daha fazla	Miktar	20	10	30
	Toplamın %'si	12.0%	6.0%	18.0%
Toplam	Miktar	110	57	167
	Toplamın %'si	65.9%	34.1%	100.0%

Öğrencilerin öğretim türüne göre Arapça çalışma saatleri ortalaması aşağıdaki tablodan incelenebilir:

Tablo 28: Öğretim türü ile öğrencilerin haftada toplam Arapça çalışma süreleri

	Öğretim türü	N	Ortalama	Standart Sapma	Standart Hata Ortalaması
Haftada toplam kaç saat Arapça çalışıyor?	I. öğretim	110	4.8909	2.91578	.27801
	II. öğretim	57	4.9649	2.86584	.37959

Görüldüğü gibi ortalamalar birbirine oldukça yakındır. Ortalamaların anlamlı bir fark ifade etmediği aşağıdaki ti testi sonuçlarına bakıldığında açık bir şekilde görülmektedir.

Tablo 29: Haftada toplam Arapça çalışma süresi

		Ortalama Eşitliği için t-testi							Farkın %95 Güven Aralığı	
		F	Sig.	t	df	Sig. (2-tailed)	Ortalama Fark	Standart Hata Farkı	Ortalama Fark Alt	Ortalama Fark Üst
Haftada toplam kaç saat Arapça çalışıyor?	Eşit varyanslar varsayıldı	.166	.684	-.156	165	.876	-.07400	.47311	-1.00813	.86013
	Eşit varyanslar varsayılmadı			-.157	115.165	.875	-.07400	.47051	-1.00597	.85797

*p>0,05

Tablo 30: Öğrencilerin haftada toplam Arapça çalışma süreleri tutumunun öğrenim türüne göre incelenmesi

		n	X	S.s	t	p
Tutum Ortalama	I. Öğretim	110	4,890	2,915	-.156	.876
	II. Öğretim	57	4,964	2,865		

Arapçanın adını bile duymamanın huzursuz etmesi tutumunun ortalama puanının öğrenim türü değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmış farklılaşmadığını incelemek için yapılan bağımsız örneklemeler için t testi sonucunda I. öğrenim türü puan ortalaması ($x(I. \text{öğretim}) = 4,890$) ile II. öğrenim türü puan ortalaması ($x(II. \text{öğretim}) = 4,964$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark gözlenmemiştir ($t = -.156$, $p > 0,05$, $.876$). Bu sonuca göre öğrencilerin öğrenim türlerinin haftada toplam Arapça çalışma süreleri tutumlarını etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

Sonuç

Öğrencilerin çoğunun Arapça dersine yönelik olumlu bir tutuma sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu öğrencilerin Arapça dersini sevmeleri, bu dili bilmelerinin meslek sahibi olma şanslarını artıracaklarını düşünmeleri, bu dile dair bilgilerini arttırmak için daha çok zaman harcamak istemeleri, Arapçayı yaşamlarında birçok şekilde kullanabileceklerine inanmaları, dersi kaçırmak istememeleri, derslerde işlenen konuları önemli görmeleri Arapça dersine yönelik olumlu tutumlarının tezahürleri olarak kendini göstermektedir.

Ayrıca hazırlık sınıfında öğrenim gören öğrencilerin çoğunun Arapçayı öğrenmek için fırsatları değerlendirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu fırsatlar boş zamanları değerlendirme veya ders dışında yüz yüze ya da online eğitim imkânlarından faydalanma şekillerinde olabilmektedir.

Bazı öğrencilerin ise Arapça dersine yönelik olumsuz bir tutum benimstedikleri görülmektedir. Bu öğrenciler Arapça dersinden korktuklarını, onu zor bir ders olarak gördüklerini ve bu dersten çekindiklerini ifade etmektedir. Arapçadan korkmaları ve çekinmelerinin nedenleri bu dersten sınıfta kalacaklarını ve bu dili asla öğrenemeyeceklerini düşünmeleridir. Öğretim faaliyetlerinde motivasyonun sağlanması olumlu bir tutum edinmekle olduğu kadar olumsuz tutumlardan kurtulmakla da alâkalıdır. Bu yüzden bu öğrencilerin Arapçaya yönelik korkularının giderilmesi noktasında rehberlik faaliyetlerine ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır. Yine konular ilerledikçe öğrencilerin kendilerine olan güvenlerini kaybetmelerinde Arapçanın gramer yapısının etkili olduğu söylenebilir. Öğrencilerin güvenlerini muhafaza etmeleri için farklı öğretim yöntemlerinin ve zengin materyallerin kullanımının katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca bu öğrencilerin Arapçaya karşı olumsuz bir tutum geliştirmelerinde motivasyon eksikliği yaşamalarının, Arapça öğrenimiyle ilgili yeterince güdülenmiş olmamalarının etkisi olduğu anlaşılmıştır.

Arapça dersine yönelik olumsuz tutuma sahip olan öğrencilerin altyapı eksikliği olduğu ve tutumlarının şekillenmesinde bu eksikliğin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu öğrencilerin konuları anlamakta zorluk çektikleri, ayrıca öğrenmeyi öğrenme becerilerine sahip olmadıkları ve dil öğreniminde alternatif yöntemleri kullanamadıkları da söylenebilir.

Son olarak cinsiyete ve öğretim türüne göre Arapça dersine yönelik tutumlarda anlamlı bir fark olmadığı görülmüştür. Ancak öğretim türüne göre Arapça dersine ayrılan zamana bakıldığında, birinci öğretim öğrencilerinin ikinci öğretim öğrencilerine göre daha fazla zaman ayırdıkları tespit edilmiştir.

Öneriler

Öğrenciler ilahiyat fakültesine Arapçaya yönelik olumlu veya olumsuz bir tutuma sahip olarak gelmektedir. Olumsuz bir tutuma sahip olarak ilahiyat fakültelerine gelen öğrencilerin tutumlarının olumluya çevrilmesi ve öğrencilerin Arapçaya yönelik motivasyonlarının artırılması için çeşitli etkinlikler düzenlenebilir ve çalışmalar yapılabilir. Bu noktada özellikle meslek sahibi olmada Arapçanın sağlayacağı katkılar ön plana çıkartılabilir. Bir diğer husus ise bir iletişim aracı olarak Arapçanın farklı bir dünyayı keşfetmeyi sağlayıcı yönüne vurgu yapılabilir. Böylece öğrenci, “Ben niye Arapça öğrenmek istiyorum?” sorusunu sorduğunda tatmin edici cevaplar verebilmeli ve Arapçayı zaman ayıracak kıymette görmelidir.

İlahiyat fakültelerini tercih eden öğrencilerin hedefleri ve Arapça altyapıları oldukça farklıdır. Arapça öğretimi bu iki faktör göz önünde tutularak planlanmalıdır. Konuyu biraz daha açmak gerekirse söz konusu fakültele gelen öğrencilerin bir kısmı öğretmen, bir kısmı din görevlisi, bir kısmı da akademisyen olmayı hedeflemektedir. Bu farklı meslek gruplarının gerektirdiği Arapça yeterlik seviyeleri dikkate alınmadan bütün öğrencilerin aynı kazanımları elde etmelerini hedeflemek Arapça öğretimi sürecinin verimliliğini düşürebilir. Bu noktadan bakıldığında öğretmenliği hedefleyen öğrencileri bile kendi içerisinde gruplara ayırmak gerekmektedir. Çünkü imam-hatip liselerinde görev yapacak bir öğretmenin ilkokulda görev yapacak bir öğretmene göre daha üst düzeyde Arapça dil yeterliğine sahip olması beklenir. Bu çerçevede üç farklı seviye grubu belirlenerek öğretim faaliyetleri ona göre düzenlenebilir. A, B ve C seviyeleri olarak adlandırılabilir bu aşamalardan en az B seviyesini bitirmek şartı konularak C seviyesi isteğe bağlı yapılabilir. Akademisyenliği tercih edenler, imam hatip liselerinde meslek dersi öğretmeni olmak isteyenler, müftü olmayı veya vaizliği tercih edenler için C seviyesi

zorunlu tutulabilir. Ancak ilk ve ortaokullarda öğretmen olmak isteyenler için B seviyesi yeterli olacaktır.

Arapçayı hayatlarının bir parçası hâline getirecek alışkanlıklar kazanması için öğrencilere rehberlik edilmelidir. Dil sadece kitaptan edinilebilecek bir yeterlik değildir. Bir iletişim aracı olan dil gerekli sosyal ortamların oluşturulmasıyla çok daha kolay öğrenilebilir.

Ayrıca cep telefonu, tablet ve bilgisayarlar vasıtasıyla öğrenci konuşmasını kaydederek hatalarını keşfedebilir, internet üzerinden o dili iyi bilen kişilerle iletişime geçebilir. Sinema, film ve çizgi filmlerden, karikatür gibi eğlenceli ve öğretici materyallerden faydalanılabilir.

Kaynakça

- Altun, Ahmet. *Türklere Arapça Öğretim Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2017.
- Amal A. Al-Makhzoumi, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapçaya Yönelik Motivasyonu ve Başarıları", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* -/8 (1994), 393-412.
- Aydın, Atik. "İlahiyat Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2020): 33-57.
- Aydoslu, Ulviye. *Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Olarak İngilizce Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (B.E.F. Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Cebeci, Suat. "Özel Sayı: Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (Ağustos 1999): 227-235. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001339
- Civelek, Yakup. "Türkiyede Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /2 (Aralık 1998): 225-283.
- Deliçay, Tahsin. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri -Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2005): 59-74.

- Doğan, Candemir. *Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*. Ankara: Şahsi Yayınları, 1989.
- Doğan, Candemir. *Arapça Öğrenim ve Öğretim Kılavuzu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Fazio, Russell H. "Attitudes as Object-Evaluation Associations of Varying Strength". *Social Cognition* 25/5 (2007).
- Howe, Lauren C. - Krosnick, Jon A. "Attitude Strength". *Annual Review of Psychology* 68/1 (03 Ocak 2017), 327-351.
<https://doi.org/10.1146/annurev-psych-122414-033600>
- Koştas, Münir. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1932), 141-184.
- Özcan, Murat vd. *Kuramdan Uygulamaya Arapça Dil Becerilerinin Öğretimi*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2018.
- Özcan, Yusuf - Yapıcı, Asım, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği), Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2 (2016), 113 - 142.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları". *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (Güz 2010), 247-279.
- Soyupek, Hasan. "İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (32), 71-87.
- Şahan, Hasan Hüseyin. *Eğitimde Program Geliştirme & Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Pegem Akademi, 4. Baskı, 2017.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS Veri Analizi*. Ankara: Nobel, 2002.
- Türkmen, Sabri. *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Uçar, Recep. "İlahiyat fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği geliştirme Çabası". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Güz 2013/4(2): 127-144.

Uçar, Recep; Türkmen, Sabri. "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015).

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 887-929

İhlas Sûresi'nin Fazileti Hakkında Zikredilen Muâviye b. Muâviye Rivâyetinin Kaynak Değeri Üzerine

About the Resource Value of the Narrative of Muâwiyah b. Muâwiyah Which Is Mentioned About the Virtues of the Sûrah of İklâs

Mehmet AYHAN

Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,

Assistant Professor, Kocaeli University,

Faculty of Theology Department of Hadith

Kocaeli, Türkiye

muhayhan02@gmail.com/ayhan.mehmet@kocaeli.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1836-7807

DOI: 10.47424/tasavvur.789868

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ayhan, Mehmet. "İhlas Sûresi'nin Fazileti Hakkında Zikredilen Muâviye b. Muâviye Rivâyetinin Kaynak Değeri Üzerine" *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 887-929.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu makalede İhlas Sûresi'nin faziletiyle ilgili olarak nakledilen Muâviye b. Muâviye rivâyeti ele alınmıştır. Söz konusu rivâyette "İhlâs Sûresini sürekli okuduğu için yüksek derecelere erişen ve cenazesine Cebrâil'le (a.s.) birlikte 70 bin meleğin saflar halinde katıldığı" Muâviye b. Muâviye'den bahsedilmektedir. Muâviye'nin vefat haberini Tebük Gazvesi'nde bulunan Hz. Peygamber'e (s.a.) bizzat Cibrîl gelerek bildirmiştir. Bu habere göre "Cibrîl ayrıca Resûlullah'ın (s.a.) Muâviye'nin cenaze namazına katılması için dağları tepeleri aralayarak yeryüzünü dürmüştür." İhlâs Sûresi'nin faziletiyle ilgili olağanüstü hallerden bahseden Muâviye b. Muâviye rivâyeti Enes b. Mâlik ve Ebû Ümâme'den merfû, Hasan-ı Basrî ve Saîd b. Müseyyeb'den mürsel olmak üzere toplam dört kişiden nakledilmiştir. Çalışmamızda, öncelikle isnaddaki râvilerin cerh-ta'dil durumları tespit edilmiştir. Haberin isnad analizi, rivâyetin ulaşılabilen bütün tarikleri üzerinden yapılarak her bir tarik ayrı ayrı değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Metin analizi ise rivâyetlerdeki lafız ve muhteva farklılıkları üzerinden yapılmıştır. Bu amaçla rivâyetlerin önce kendi içinde daha sonra diğer hadislerle mukayesesi yapılmıştır. Rivâyetler arası karşılaştırmalar yapılırken önce kendi içlerinde ortak bir kompozisyon oluşturulmuş, daha sonra diğer rivâyetleri birbiriyle karşılaştırma yöntemine başvurulmuştur. İsnad ve metin analizinin sonunda Muâviye b. Muâviye rivâyetinin sıhhat değeri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İhlâs Sûresi, Fezâil, Muâviye b. Muâviye, Rivâyet

Abstract

In this article the narrative of Mu'âwiyah b. Mu'âwiyah which was reported in concern with the virtues of the Sûrah of İklhâs was discussed. In the narrative in question it is talked about Mu'âwiyah b. Mu'âwiyah who "attained to high levels as he kept citing Surah of İklhâs constantly and whom Gabriel and seventy thousand angels attended to his funeral in rows." Gabriel went to the Holy Prophet who was in the war of Tabûk and informed him, about the news of the decease of Mu'âwiyah. According to this news, "Gabriel bent the earth by opening out the mountains and hills so as to have Holy Prophet attended to Mu'âwiyah's funeral." The narrative of Mu'âwiyah b.

Mu'āwiyah, which talks on the extraordinary situations related to the virtue of Surah of İkhlas, was narrated from four people in total. It was narrated as marfū' from Anas b. Māliq and Abū Umāmah and as mursal from al-Hasan al-Basrī and Sa'īd b. Musayyab. In our study, first narrators' in the isnād states of jarh and ta'dil were confirmed. The imputation analysis of the narrative was done by way of all the tariqs of the narrative that can be accessed and each tariq was subjected to the evaluation seperately. As for the text analysis of the narratives was done in terms of the differences of wording and content in the narratives. For that purpose, firstly, comparisons of the narratives were made within themselves then made with other hadithes. While inter-narrative comparisons were being made firstly a common composition was formed in themselves then the method of comparing the other narratives with themselves was consulted. At the end of the imputation and text analysis, the validity value of the narrative of Mu'āwiyah b. Mu'āwiyah was detected.

Keywords: Hadith, Sūrah of İkhlas, Virtues, Mu'āwiyah b. Mu'āwiyah, Narrative

Giriş

Fazlaşmak, artmak, üstün olmak anlamındaki “*fazl*” kökünden türeyen *fazîlet* kelimesinin çoğulu olan ve “herhangi bir hususun üstünlüğünü” ifade etmek için kullanılan *fezâil* kelimesi hadis edebiyatında önemli bir türün adını oluşturmaktadır. Hadis musannefatında amellerin, şahısların ve mekânların faziletlerine dair birçok rivâyet bulunmaktadır. Kaynaklarda bu hadisler genellikle fezâil ve menâkıb gibi bölüm veya bab başlıkları altında ya da müstakil eserlerde yer almaktadır. Bunlar arasında Kur'ân'ın yahut sûrelerin faziletine dair olanlar önemli bir yer tutmaktadır.¹

Sûreler içerisinde ise İhlâs Sûresi'nin faziletiyle ilgili önemli miktarda rivâyet dikkat çekmektedir. Nitekim bir rivâyette İhlâs Sûresi'nin Kur'ân'ı Kerim'in üçte birine denk olduğu bizzat Hz. Peygamber (s.a.) tarafından ifade

¹ Kandemir M. Yaşar, “Fezâil-TDV İslâm Ansiklopedisi”, erişim: 18 Haziran 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fezail>; Mehmet Ayhan, “İzmitli Ak Ali Efendi'nin Fezâil Adlı Eserinin Fezâil Literatüründeki Yeri”, *Uluslararası Orhan Gazi ve Kocaeli Tarihi Kültürü Sempozyumu-V Bildirileri*, (Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2019), 3: 1661.

edilmiştir.² İhlâs Sûresinin faziletiyle ilgili nakledilen rivâyetlerden birisi de Muâviye b. Muâviye hadisidir.

Rivâyette İhlâs Sûresi'ni sürekli okuğu için yüksek mertebelere ulaşan Muâviye b. Muâviye'nin cenazesine Cebrâil'le (a.s.) birlikte 70 bin meleğin saflar halinde katıldığından bahsedilmektedir. Muâviye vefat ettiği sırada Tebük Seferi'nde bulunan Resûlullah'a (s.a.) Cebrâil bizzat gelerek onun vefatını bildirmiştir. Cibrîl ayrıca Resûlullah'ın (s.a.) Muâviye'nin cenaze katılması için dağları tepeleri aralayarak yeryüzünü dürmüştür.

Sözkonusu Muâviye b. Muâviye hadisine İhlâs Sûresi'nden bahseden âlimler tarafından mutlaka atıf yapıldığı görülmektedir. Nitekim İbnu'd-Durays (öl. 294/907)³, İbnu's-Sunnî (öl. 364/975)⁴, Cevrî (öl. 427/1036)⁵, Mustagfirî (öl. 432/1041)⁶, Hasen Hallâl (öl. 439/1048)⁷, Sa'lebî (öl. 427/1036)⁸, Râzî (öl. 606/1210),⁹ Kurtubî (öl. 671/1273),¹⁰ İbn Kesîr (öl. 774/1373)¹¹ İbn

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, 2. Bs (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fezâilü'l-Kur'an" 13, "Tevhid" 1. İhlâs Sûresinin Kur'an'ın üç temel konusundan birisini oluşturan marifetullah ve tevhid konusunu ihtiva ettiği ve Kur'an'daki diğer hükümler bu süredeki tevhid esasına dayandığı için Kur'an'ın üçte biri değerinde görüldüğü ifade edilmiştir. Bilgi için bk. Emin Işık, "İHLÂS SÛRESİ - TDV İslâm Ansiklopedisi", erişim: 17 Ağustos 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihlas-suresi>.

³ Ebû Abdullâh Muhammed b. Eyyûb el-Becelî er-Râzî İbnu'd-Durays, *Feğâilu'l-Kur'an ve-mâ unzile mine'l-Kur'an bi-Mekke ve-mâ unzile bi'l-Medîne* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408), 116.

⁴ Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm b. 'Esbât ed-Dîneverî İbnu's-Sunnî, *'Amelu'l-yevm ve'l-leyle sulûku'n-Nebî me'a Rabbihî Âzze ve Celle ve mu'âşeretuhu me'a'l-'ibâd* (Beyrut: Dâru'l-Kible, t.y.), 148.

⁵ Ebû 'Amr Muhammed b. Yahyâ en-Nisâbüri el-Cevrî, *Kavâri'u'l-Kur'an* (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1432), 1/153.

⁶ Ebu'l-'Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Mustagfirî, *Feğâilu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 2/721.

⁷ Hasen Hallâl, *Min feğâ'il Sûrati'l-İhlâs ve mâ li-kârî'ihâ* (Kahire, 1412), 47.

⁸ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Salebî, *el-Kesf ve'l-beyân* (Beyrut, 1422), 10/331.

⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 32/160.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1384), 20/250.

Receb (öl. 795/1393),¹² Süyûtî (öl. 911/1505),¹³ Mazharî (öl. 1225/1810)¹⁴ ve Âlûsî (öl. 1270/1854)¹⁵ bunlardan bazılarıdır.¹⁶ Misal olarak Fahrüddin er-Râzî bu surenin tefsirine başlar başlamaz söz konusu Muaviye hadisine işaret etmekte,¹⁷ Âlûsî de rivâyeti zikredip değerlendirmelerde bulunmaktadır.¹⁸

Muâviye b. Muâviye hadisi İhlâs Sûresi'nin fazileti yanında kaynaklarda ayrıca gıyâbî cenaze namazına dair deliller arasında da zikredilmektedir.¹⁹ Bu önemine binaen İhlâs Sûresi hakkında çok miktarda hadis nakledilmiştir. Ancak bunlardan sahih olanlar bulunduğu gibi sihhati problemliler de var-

-
- ¹¹ Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omar b. Keşîr el-Şureşî ed-Dımaşkı İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-'Azîm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419), 8/495-496.
- ¹² İbn Receb, hadise işaret edip kaynaklarına değinmiş ancak rivâyetin tamamını nakletmemiştir. bk. Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. Aḥmed el-Ḥanbelî İbn Receb İbn Receb, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* (Riyâd: Dâru's-Samî'î, t.y.), 1/16.
- ¹³ Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Menşûr* (Beyrut, t.y.), 8/672-674.
- ¹⁴ Muḥammed Senâullâh el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, 1412, 4/333.
- ¹⁵ Şehâbeddin Maḥmûd b. Abdullâh el-Huseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîr el-Şur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415), 15/506.
- ¹⁶ Son zamanlarda ülkemizde de İhlâs Sûresi'nin faziletiyle ilgili akademik çalışmalar yapılmaktadır. Misal için bk. Rıdvan Kalaç, "El-Ermeyûnî (Ö.958/1551) ve İhlâs Sûresi'nin Faziletine Dair Kırk Hadisi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, 31 Ocak 2019, 1276-1305. Kalaç makalesiyle Ermeyûnî ve "Erba'üne Hadîsen fi Fadâilî Sûreti'l-Ihlas" adlı eserini ilim dünyasına tanıtmıştır. Sözkonusu eserin otuz dördüncü rivâyeti olarak Muâviye b. Muâviye hadisine yer verilmiş ve hadisin zayıf olduğu belirtilmiştir. Ancak rivâyetin Ebû Ümâme ve diğer tarihlerinden bahsedilmemiştir. bk. Kalaç, "El-Ermeyûnî (Ö.958/1551) ve İhlâs Sûresi'nin Faziletine Dair Kırk Hadisi", 1297-1298.
- ¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 32/160.
- ¹⁸ Âlûsî'nin rivâyetle ilgili değerlendirmeleri şöyledir: "وذلك حديث معاوية بن معاوية الليثي الذي افتتح به الامام وكلام في هذه السورة الكريمة خرج الطبراني وأبو يعلى من طرق كلها ضعيفة والاحاديث الصحيحة الواردة فيها تكفي في فضلها bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 15/506.
- ¹⁹ Misaller için bk. Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî şerhu Şahîḥ el-Buḥârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 3/188; Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyîzi's-şahâbe* (Mısır: Dâru Hicr, 1429), 10/243; Ebû'l-Ḥasenât Muḥammed 'Abduḥay b. Muḥammed es-Sihâlevî el-Leknevî, *et-Ta'lîku'l-Mumecced 'alâ Muvaḳḳâ'i Muḥammed* (Dımaşq, 1426), 2/121; Ebu't-Tayyib Muḥammed Şemsü'l-Hak b Emîr Alî Diyânüvî Azimâbâdî, *Awnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415), 9/14-15.

dır. Sıhhati tartışmalı olan rivâyetlerden biri de Muaviye b. Muaviye hadisidir. Bu sebeple bu meşhur hadisin sıhhati araştırma konusu yapılacaktır.

Muâviye b. Muâviye rivâyeti Enes b. Mâlik ve Ebû Ümâme'den merfû, Hasan-ı Basrî ve Saîd b. Müseyyeb'den mürsel olmak üzere toplam dört kişiden nakledilmiştir. Çalışmada, öncelikle isnaddaki râvilerin cerh-ta'dil durumları tespit edilecektir. İsnad analizi, rivâyetin ulaşılabilen bütün tarikleri, metin analizi ise rivâyetlerdeki lafız ve muhteva farklılıkları üzerinden yapılacaktır. Bu amaçla rivâyetlerin önce kendi içinde daha sonra diğer hadislerle mukayesesi yapılacaktır. Rivâyetler arası karşılaştırmalar yapılırken önce kendi içlerinde ortak bir kompozisyon oluşturulacak, daha sonra diğer rivâyetleri birbiriyle karşılaştırma yöntemine başvurulacaktır. İsnad ve metin analizinin sonunda Muâviye b. Muâviye rivâyetinin kaynak değeri ortaya konulacaktır.

1. Muâviye b. Muâviye

Ashabdan olduğu rivâyet edilen fakat babasının adı²⁰ ve nisbesi²¹ konusunda ihtilaf bulunan Muâviye hakkındaki ilk bilgiye İbn Sa'd'ın (öl. 230/845)

²⁰ Kaynakların büyük kısmında Muâviye'nin baba ismi Muâviye olarak yer almaktadır. bk. Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Menî' İbn Sa'd, *eş-Tabakât* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421), 5/130-131; Ebu'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muhammed el-Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe* (Kuveyt: Mibretü'l-Âl ve'l-Aşhâb, 1432), 4/437; Aḥmed b. 'Abdullâh b. Aḥmed el-İsbehânî Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-sahâbe* (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1419), 5/2506; Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-âshâb* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 3/1423; Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe* (Mısır: Dâru Hicr, 1429), 10/240. Ancak bunun tek istisnası İbn Abdülber'dir. O, Muâviye'nin babası olarak Muâviye yanında Mukarrin da olarak kaydetmektedir. İbn Abdülber, rivâyetlerde Muâviye'nin babasının kim olduğu hususunda ihtilaf bulunduğunu haber vermektedir. İbn Abdülber'in Muâviye b. Muâviye ile ilgili tespiti şu şekildedir: "...Muâviye b. Mukarrin el-Müzenî ve kardeşleri Numan, Ma'kil ve diğerleri ki onlar yedi kişidir, sahâbe arasında tanınmaktadır ve ashabin ulularından olarak zikredilmektedir. Muâviye b. Muâviye'ye gelince bu bapta zikrettiğim hariç onu tanımıyorum." İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1425.

²¹ Muâviye b. Muâviye'nin nisbesi kaynaklarda el-Müzenî (bk. İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 1421, 5/130-131; Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, 4/437; Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 5/2506; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1423-1425; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 10/240.) ve el-Leysî olarak geçmektedir. bk. İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 1421, 5/130-131; Ebû Hâtim Muhammed b Hibbân b Ahmed et-Temimî İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muḥaddi'sîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*

et-Tabakât'ında rastlanır. İbn Sa'd'ın nakline göre, Hz. Peygamber (s.a.) Tebük seferinde iken Cebrâil (a.s.) gelip ona Muâviye b. Muâviye'nin Medîne'de vefat ettiğini bildirmiş, bunun üzerine Resûlullah (s.a.), Cibrîl'in aradaki engelleri kaldırmasıyla Medine'ye gelerek onun cenaze namazına iştirak etmiştir.²²

Tabakat kitaplarında hakkında çok az bilgi bulunan Muâviye b. Muâviye daha ziyade İhlâs Sûresi'nin faziletine dair rivâyetle tanınmaktadır.

2. İhlas Sûresi'nin Faziletine Dair Zikredilen Muâviye b. Muâviye Hadisinin Tarikleri

Muâviye b. Muâviye rivâyetinin Enes b. Mâlik (öl. 93/711-712) ve Ebû Ümâme'den (öl. 86/705) merfû muttasıl, Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Saîd b. Müseyyeb'den (öl. 94/713) merfû mürsel olmak üzere toplam dört tariki vardır.

2.1. Enes b. Mâlik'ten Gelen Rivâyetler

Oldukça fazla kaynakta yer alan Enes b. Mâlik (r.a.) (öl. 93/712) rivâyeti Ebû Ya'lâ tarafından şöyle nakledilmiştir:

"Biz Tebük seferindeyken güneş daha önce hiç görmediğimiz bir şekilde çok parlak ve aydınlatıcı bir şekilde doğdu. Bu esnada Cibrîl, Hz. Peygamber'e geldi. Resûlullah ona:

- 'Ey Cibrîl! Güneşi daha önce gördüğümde çok parlak ve aydınlatıcı görüyorum. Bunun sebebi nedir?' diye sordu (Cibrîl):

- 'Bunun sebebi şudur ki Muâviye b. Muâviye el-Leysî bugün Medine'de vefat etti. Allah Teâlâ onun namazını kılmak üzere yetmiş bin melek gönderdi' dedi. Hz. Peygamber:

- 'O bu makama neyle ulaştı' diye sorunca:

(Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396), 2/181; Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 5/206.

²² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1421, 5/130-131. Ebû Nu'aym da Resûlullah'ın (s.a.) Muâviye b. Muâviye'yi Medîne'ye vekil olarak bırakmasından bahsetmektedir. bk. Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 5/2507.

- (Cibrîl) şöyle dedi: 'O, 'Kul huvallâhu ehad' sûresini gece gündüz, yürürken, ayakta ve otururken çokça okurdu.'

- Ey Allah'ın Elçisi! Muâviye'nin cenaze namazını kılabilmeniz için yeryüzünü düreyim mi?' diye sordu. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.):

- 'Evet.' dedi. Daha sonra Resûlullah onun cenaze namazını kıldı."²³

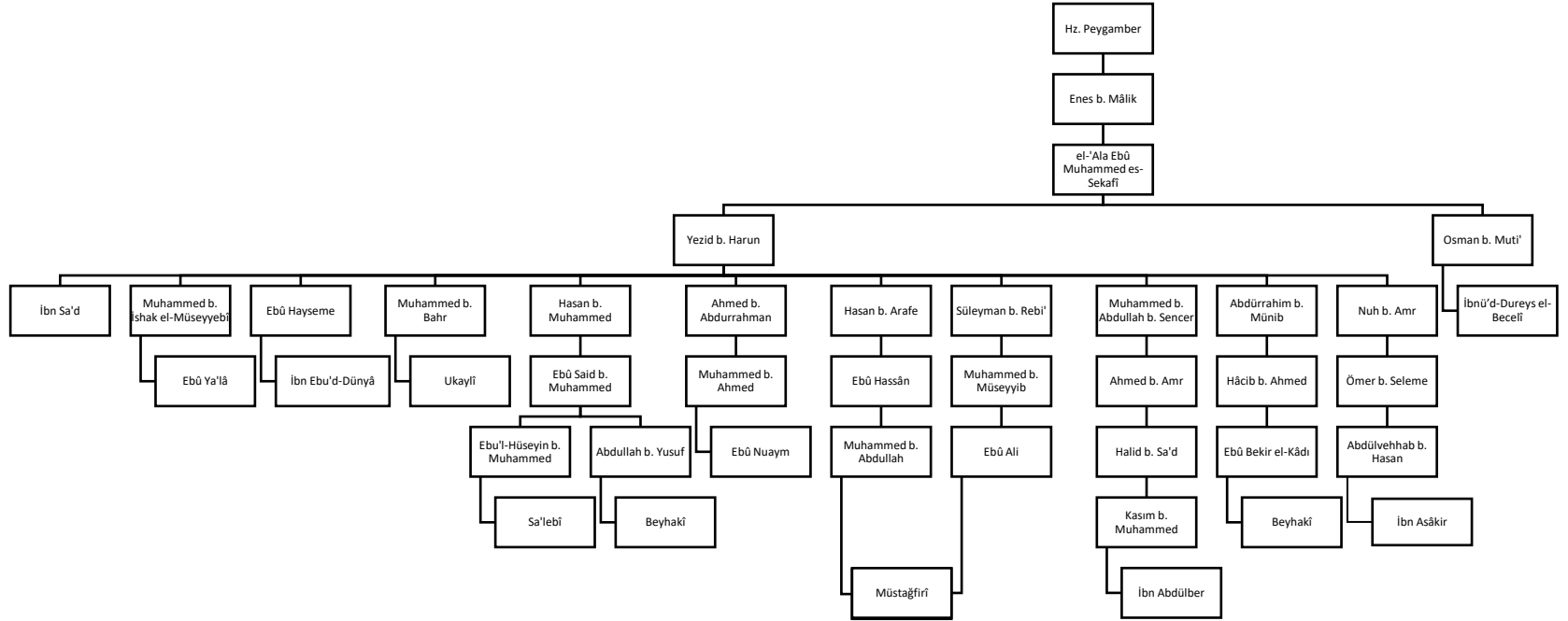
Enes b. Mâlik rivâyetleri 'Alâ Ebû Muhammed es-Sekafî ve Atâ b. Ebû Meymûne kanalıyla kaynaklara intikal etmiştir.

1. 'Alâ Ebû Muhammed es-Sekafî Rivâyetlerinin Sened Ağı

'Alâ tarihinin yer aldığı en erken kaynak İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) *eṭ-Ṭabakât*'ıdır.²⁴ 'Alâ tarikinden gelen rivâyetler bir araya toplandığında isnad ağı şu şekilde oluşmaktadır:

²³ Aḥmed b. 'Alî el-Mevsîlî Ebû Ya'lâ, *Musnedu Ebî Ya'lâ* (Dimaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1404), 7/258.

²⁴ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, 1421, 5/130. Diğer kaynaklar ise şöyledir: Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed el-Ḳuraşî İbn Ebi'd-Dunyâ, *el-Evliyâ* (Riyad: Dâru Atlâsî'l-Ḥadrâ, 1433), 1/606; İbnü'd-Durays el-Becelî, *Feḏâilu'l-Ḳur'ân*, 118; Ebû Ya'lâ, *el-Musned*, 7/256; Ebû Ca'fer Muḥammed b. 'Amr el-Mekki el-Ukaylî, *eḏ-Du'afâu'l-kebir* (Mısır: Dâru İbn 'Abbâs, 2008), 4/434 ; Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân* (Cidde, 1436), 10/331; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-sâhâbe*, 5/2506 ; Mustâğfirî, *Feḏâilu'l-Ḳur'ân*, 2/721 ; 273; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1424; Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî el-Ḥusrevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423), 4/153; a.mlf., *es-Sunenu'l-kubrâ* (Beyrut, 1424), 4/50; a.mlf., *Delâ'ilu'n-nubuwwa* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408), 5/245 ; Ebu'l-Kâsım 'Alî b. el-Ḥasen İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Dâru'l-Fikr, 1415), 45/69 ; Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412), 3/378.

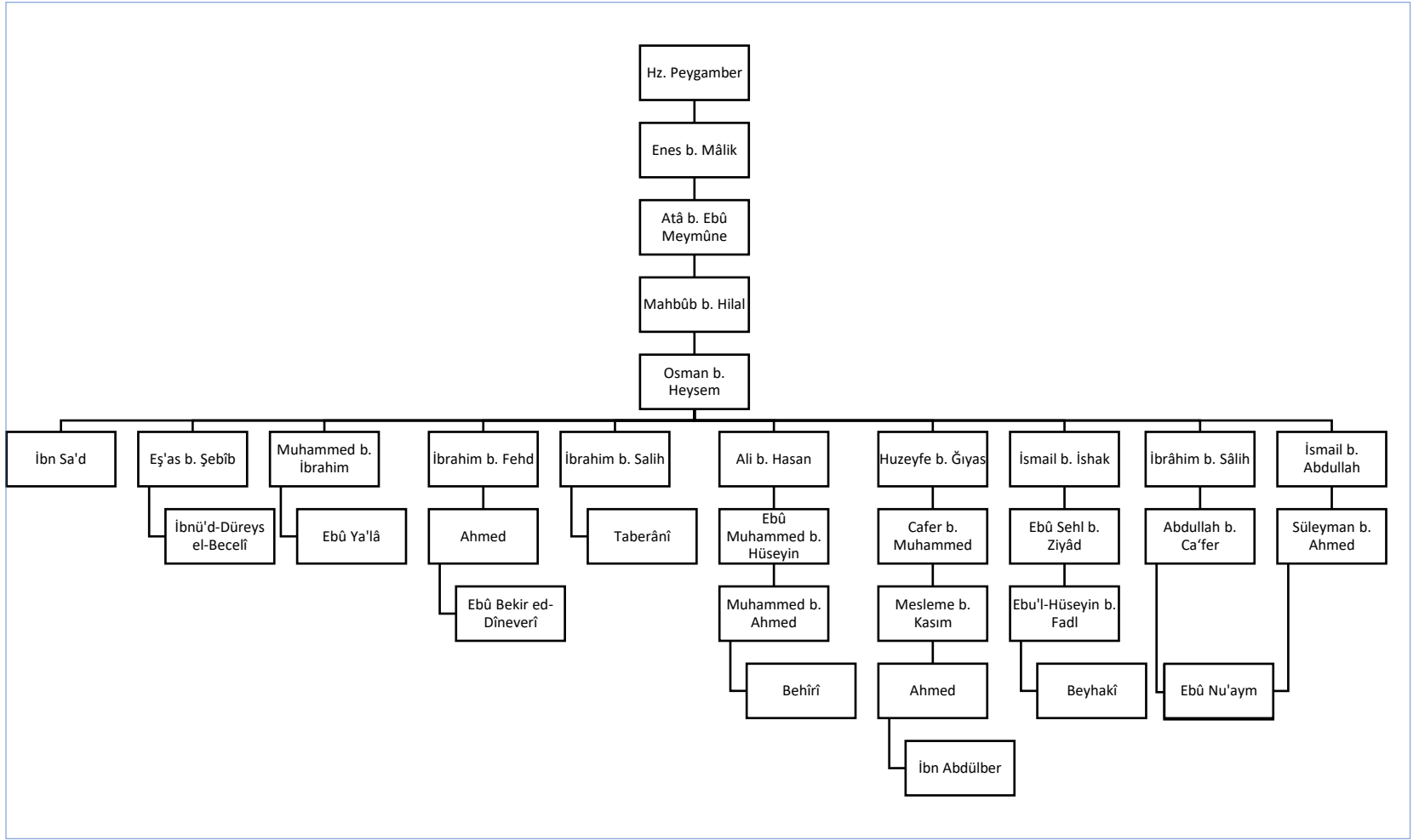


2. Atâ b. Ebû Meymûne Rivâyetlerinin Sened Ağı

Atâ b. Ebû Meymûne tarihinin yer aldığı ilk kaynak da İbn Sa' d'ın *eṭ-Ṭabakât*'ıdır.²⁵ Daha sonra İbnu' d-Durays'ın *Fedâilu'l-Ḳur'ân*'ı gelmektedir.²⁶ Bu rivâyetin isnad ağı şu şekildedir:

²⁵ İbn Sa' d, *eṭ-Ṭabakât*, 1421, 5/131.

²⁶ İbnu' d-Durays, *Fedâilu'l-Ḳur'ân*, 118. Diğer kaynaklar ise şöyledir: Ebû Ya' lâ, *Musnedu Ebî Ya' lâ*, 3/586, 7/258 ; Ebû Bekr Aḥmed b. Mervân Ebû Bekir ed-Dîneverî, *el-Mucâlese ve Cevâhiru'l-İlm* (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1419), 6/278; Ebû'l-Ḳâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1983), 19/429 ; Ebû 'Osmân Sa' id b. Muḥammed en-Neysâbûrî el-Behîrî, *es-Sâbi' min fevâid Ebî 'Osmân el-Behîrî* (Şebeketül-İslamiyye, 2004), 1/129.; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1423 ; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 4/51; a.mlf., *Delâ'ilü'n-Nubu've*, 5/246.



Enes b. Mâlik rivâyetlerinin isnad ağını zikrettikten sonra râvilerini inceleyelim:

2.1.1. Enes b. Mâlik Rivâyetindeki Râvilerin İncelenmesi

Enes b. Mâlik rivâyetindeki râviler cerh-ta'dîl açısından incelenirken öncelikle el-'Alâ, daha sonra Atâ b. Ebû Meymûne tariki râvileri ele alınacaktır.

2.1.1.1. 'Alâ Tariki

Alâ tariki kaynaklara

Yezîd b. Hârûn> 'Alâ Ebû Muhammed es-Sekafî >Enes b. Mâlik isnadıyla ulaşmaktadır. 'Alâ tariki birçok kişi tarafından nakledildiğinden isnadın bu kısmındaki râvilerin incelenmesi ile yetinilecektir.

Enes b. Mâlik'in öğrencisi 'Ala b. Zeyd Ebû Muhammed es-Sekafî el-Basrî'yi²⁷. 'Alâ b. Zeydel²⁸ ve 'Ala b. Yezîd²⁹ diye isimlendirenler de vardır.

'Alâ hakkında birçok tenkit bulunmaktadır.³⁰ İbnü'l-Medînî (öl. 234/849), onun hadis uydurduğunu söylerken Buhârî (öl. 256/870)³¹, Ebû Hâtim (öl. 277/890) ve İbn Adî (öl. 365/976)³² onun için *münkerü'l-hadis* değerlendirmesi yapmıştır.³³ İbn Hibbân (öl. 354/965) onun Enes b. Mâlik'ten *mevzu*

²⁷ Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adî el-Curcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl* (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418), 6/378.

²⁸ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 3/99.

²⁹ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/99.

³⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/378; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1400), 22/507; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/99.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsâf* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1426), 4/677; a.mlf., *et-Târîhu'l-kebîr* (Dâru'l-Fikr, t.y.), 6/520.

³² İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/379.

³³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/507-508.

hadisler naklettiğini belirtmiştir.³⁴ Ebû Dâvûd (öl. 275/888)³⁵, Ebû Hâtim ve Dârekutnî (öl. 385/995) ise onun *metrûk bir râvi olduğunu* söylemiştir.³⁶

Bu tespitlerden hareketle ‘Ala’nın oldukça zayıf bir râvi olduğu söylenebilir.

‘Ala’nın talebesi Ebû Hâlid Yezîd b. Hârûn Zâzân es-Sülemî el-Vâsitî (öl. 206/821), İbn Sa’d (öl. 230/845), onun *sika* olduğunu ve hadis rivâyetinin çok olduğunu belirtmiştir.³⁷ Ali b. Medînî (öl. 234/848-849), hafızası ondan daha güçlü birisini tanımadığını³⁸ ve onun *sika* olduğunu belirtmektedir.³⁹ Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) onun *sika* olduğunu belirtmiş, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), *hâfız* ve *mutkin* değerlendirmesi yapmıştır.⁴⁰ İclî’de (öl. 261/875) onun *sika ve sebt* olduğunu söylemiştir.⁴¹

Yezîd b. Hârûn genel itibariyle *sika* addedilen bir râvidir. Yezîd’den sonra rivâyetin birçok isim tarafından nakledildiği, bu yüzden diğer râviler hakkında bilgi verilmeye gerek görülmemiştir. Ancak Yezîd’in mutâbii olan Osman b. Mutî’ hakkında bilgi verilecektir.

‘Ala’nın diğer râvisi Osman b. Mutî’ er-Râzî, Abdolvâhid b. Ziyâd, Ka’za’ b. Süveyd’den rivâyette bulunmuştur. Ebû Hâtim ondan rivâyette bulunmuş ve *sadûk* olduğunu belirtmiştir.⁴² İbn Kutluboğa (öl. 879/1474) da onu *es-sikât*’ında zikretmiş ve Ebû Hâtim’den naklen onun *sadûk* olduğunu aktar-

³⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu’l-Mecrûhîn*, 2/181.

³⁵ Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. ez-Zehebi, *el-Kâşif fî ma’rifeti men lehû rivâyetun fî’l-kutubi’s-sitte* (Cidde: Dâru’l-Kible, 1413), 2/104.

³⁶ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 22/508.

³⁷ Ebû Abdullah Muhammed b Sa’d b Menî’ İbn Sa’d, *et-Tabakât* (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1421), 9/316.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1422), 16/496.

³⁹ Ebû Muhammed ‘Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşî’l-‘Arabî, 1371), 9/295.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 9/295.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/498.

⁴² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/170.

muştır.⁴³ Osman b. Mutî'nin güvenilir bir râvi olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.1.2. Atâ b. Ebû Meymûne Tariki

Atâ b. Ebû Meymûne tariki

Osman b. el-Heyssem el-Müezzîn el-Basrî> Mahbûb b. Hilal el-Müzenî> İbn Ebî Meymûne >Enes b. Mâlik şeklinde gelmektedir.

Atâ tariki Osmân b. Heyssem'den birçok kişi tarafından nakledildiğinden isnadın bu kısmındaki ravilerin incelenmesi ile yetinilecektir. Bu isnad hakkındaki râviler hakkındaki değerlendirmeler şu şekildedir:

Ebû Muâz Ata b. Ebû Meymûne el-Basrî,⁴⁴ 131/748 yılından sonra Basra'da vefat etmiştir.⁴⁵

Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî (öl. 264/878) ve Nesâî⁴⁶ onun *sika* olduğunu belirtirken Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında *sâlih ve hadisiyle ihticac edilemez* demiştir.⁴⁷ Zehebî Atâ'nın *hüccet* olduğu kanaatindedir.⁴⁸ İbn Hacer de Ata b. Ebû Meymûne'nin *sika* olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

Ata b. Ebû Meymûne hakkında tenkitler olmakla birlikte hadis rivâyetinde güvenilir bir râvi olarak kabul edilmiştir.

Atâ'nın öğrencisi Mahbûb b. Hilâl el-Müzenî, Buhârî, onun Muâviye b. Muâviye hadisinin mütâbii olmadığını,⁵⁰ Ebû Hâtim (öl. 277/890) de onun (hadis rivâyetiyle) meşhur olmadığını söylemiştir.⁵¹ İbn Hibbân (öl. 354/965)

⁴³ Ebü'l-Fidâ Kâsım el-Cemâlî İbn Kutluboğa, *eş-Şikât mimmen lem yaqa' fi'l-kütübi's-sünne* (Merkezu'n-Nu'mân, 1432), 7/201.

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/337; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/282.

⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20/119.

⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20/18.

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/337.

⁴⁸ Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'* (Mu'essesetu'r-Risale, 1405), 6/47.

⁴⁹ Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzib* (Haleb: Dâru'r-Reşid, 1988), 392.

⁵⁰ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 9/15.

⁵¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/389.

onu *es-Sikât*'ında zikretmiştir.⁵² İbn Adî (öl. 365/976) onu *ed-Dua'fâ'* da zikredererek Atâ b. Ebû Meymûne'den mütâbii olmayan rivâyetlerinin bulunduğunu belirtmiştir.⁵³ Zehebî (öl. 748/1347), Mahbûb b. Hilâl'in *meçhul* olduğunu ve Muâviye b. Muâviye rivâyetinin mütâbiinin olmadığını ifade etmiştir.⁵⁴ İbn Hacer de Mahbûb hakkında, Ebû Hâtim'in *onun meşhur olmadığı* ve İbn Hibbân'ın *onu es-Sikât'ında zikrettiği* bilgisini vermekle yetinmiştir.⁵⁵

Mahbûb b. Hilâl hakkındaki bütün bu eleştirilerden dolayı *meçhul* ve za'yıf bir râvi olarak kabul edilmiştir.

Bu tarikin üçüncü râvisi olan Ebû Amr Osman b. el-Heyssem b. Cehm el-Müezzîn el-Basrî⁵⁶ el-Abdî (öl. 220/835),⁵⁷ Ebû Hâtim onun için *sadûk* değerlendirmesinde bulunmuş ancak ahir ömründe telkine açık olduğunu belirtmiştir.⁵⁸ İbn Hibbân onu *es-Sikât*'ında zikretmiş,⁵⁹ İbn Hacer de onun *sika* olduğunu belirtmiş ve sonradan telkinlere açık hale geldiğini belirtmiştir.⁶⁰

Osman b. el-Heyssem hakkında bazı eleştiriler bulunmakla birlikte genel olarak *sika* sayılmıştır.

2.2. Ebû Ümâme'den Gelen Rivâyetler

Sözkonusu hadisi nakleden ikinci sahâbî râvi Ebû Ümâme'dir (r.a.). Bu tarike yer veren kaynaklar birarada değerlendirildiğinde rivâyetin şöyle bir isnad şeması oluşmaktadır:

⁵² Ebû Hâtim Muhammed b Hibbân b Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sîkât* (Hindistan: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393), 7/529.

⁵³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/195-196.

⁵⁴ Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri'l-a'lâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413), 2/369.

⁵⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 10/241.

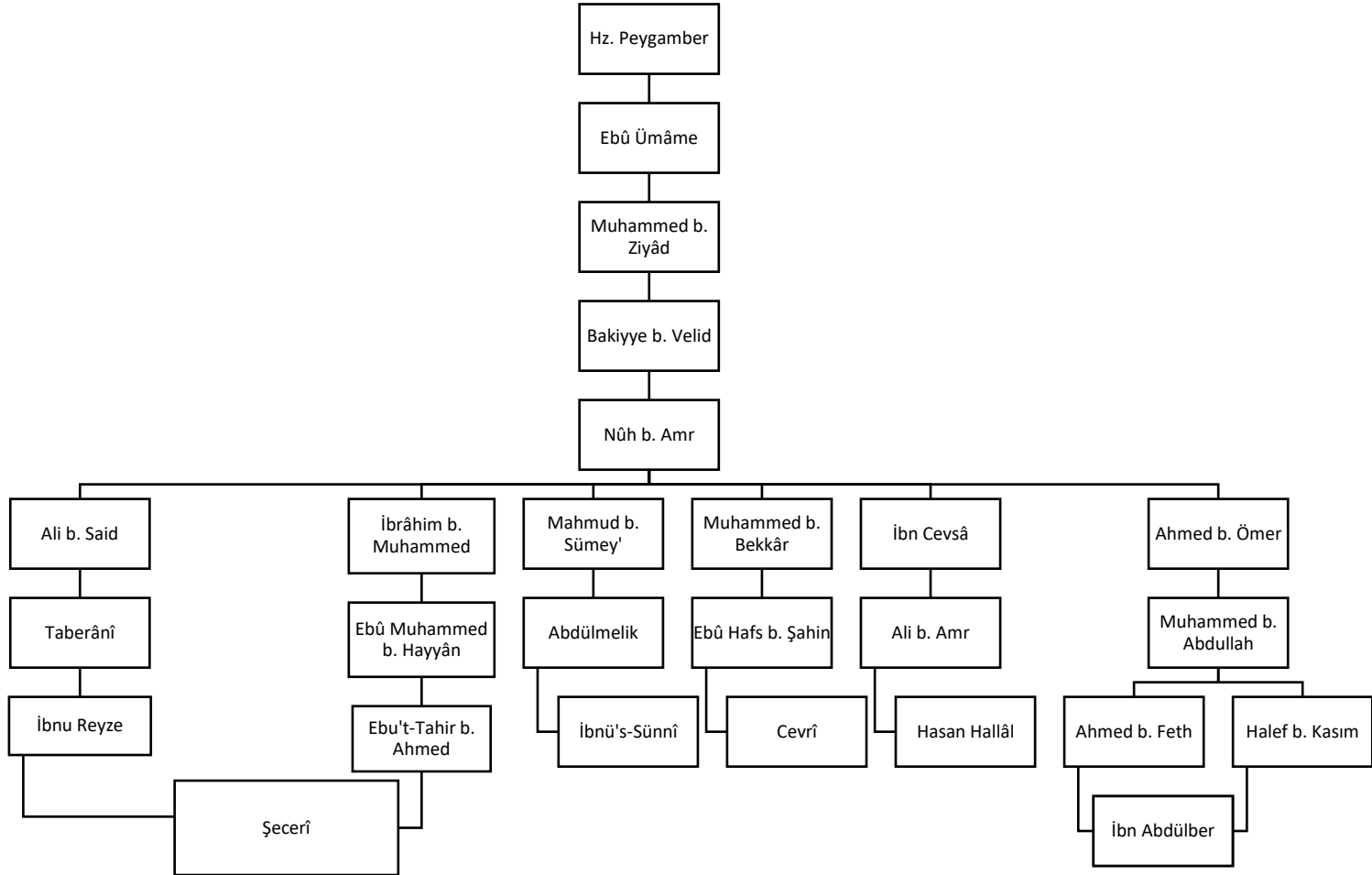
⁵⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 6/256.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/172.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/172.

⁵⁹ İbn Hibbân, *es-Sîkât*, 8/454.

⁶⁰ İbn Hacer, *Takrîb*, 387.



2.2.1. Ebû Ümâme Rivâyetindeki Râvilerin İncelenmesi

Ebû Ümâme'den gelen nakillerin müşterek tariki Nûh b. Amr >Bakiyye b. el-Velîd> Muhammed b. Ziyâd > Ebû Ümâme şeklindedir. Rivâyeti Nûh b. Amr'dan ise birçok kimse rivayet etmiştir. Dolayısıyla isnadın Nûh b. Amr'a kadar olan kısmındaki râvileri incelemek hadisin sıhhati hakkında bir kanaat verecektir.

Bu tarihin ilk râvisi olan Muhammed b. Ziyâd el-Elhânî, Ali b. Medîni (öl. 234/849), onun hakkında *sika me'mûn* ifadesini kullanmıştır.⁶¹ Iclî⁶² ve Ebû Dâvûd⁶³ onun *sika* olduğu kanaatindedir. Muhammed b. Ziyad'ı *es-Sikât*'ında zikreden İbn Hibbân Şamlıların ondan rivâyette bulunduğunu ancak sadece sika olanların ondan rivâyetlerinin muteber olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Zehebî, Ahmed b. Hanbel ve diğer muhaddislerin onu *sika* olarak değerlendirdiklerini kaydetmiştir.⁶⁵ İbn Hacer de onun *sika* olduğu kanaatindedir.⁶⁶

Muhammed b. Ziyad'ın güvenilir bir râvi olduğu hususunda muhaddislerin genel bir kabulü olduğu görülmektedir.

Muhammed b. Ziyad'ın öğrencisi Ebû Yuhmid Bakiyye b. el-Velîd b. Sâid b. Ka'b Harîz el-Himyeri el-Kelâ'î el-Meytemî el-Hımsî⁶⁷ el-Hâfız (öl. 197/813),⁶⁸ İbn Sa'd, onun *sika* râvilerden rivâyetinde *sika*, *sika* olmayanlardan rivâyetinde zayıf olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Iclî de İbn Sa'd'la benzer bir kanaate sahiptir. Iclî, Bakiyye'nin meçhul râvilerden yaptığı rivâyetler için *leyse bi şey'* tabirini kullanmıştır.⁷⁰ İbn Huzeyme (öl. 311/924), onunla ihticac

⁶¹ Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Abdullâh el-Başrî Ali b. el-Medîni, *Su'âlâtü İbn Ebî Şeybe* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1404), 151.

⁶² Ebû'l-Hasan Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfî el-Iclî, *es-Sikât* (Medine, 1405), 237.

⁶³ Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Su'âlâtü Ebî 'Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd* (el-Fârûku'l-Hadîşe, 1431), 1/253.

⁶⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/372.

⁶⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 6/188.

⁶⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 479.

⁶⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 8/517-518.

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 8/518.

⁶⁹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 1421, 9/474.

⁷⁰ Iclî, *es-Sikât*, 250. İbn Hibbân ise Bakiyye'nin müdellis olduğunu ve münker rivâyetlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca Bakiyye'nin teferrüd ettiği hususlarla delil getirmenin helal olmayacağını ifade etmiştir. bk. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, 1/200-201. Hâkim en-

etmeyeceğini,⁷¹ İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) de onun *meçhul* olduğunu ifade etmiştir.⁷²

Bakiyye hakkındaki tenkitler genellikle tedlis yapması, meçhul olanlar dahil herkesten rivâyette bulunması, münker rivâyetlerde bulunması gibi konularda yoğunlaşmaktadır.⁷³ Bakiyye b. el-Velîd hakkındaki tenkitlerden dolayı zayıf bir râvi olarak kabul edilmiştir.

Bakiyye'nin öğrencisi Nûh b. Amr b. Huveyy es-Seksekî ed-Dimaşkî, vefatı hicrî 251-260/865-873 yılları arasındadır.⁷⁴

Ebû Zür'a onun *sika* olduğu kanaatindedir.⁷⁵ İbn Hibbân, Nûh b. Amr'ın Muâviye b. Muâviye hadisini başkasından aşırarak rivayet ettiğini (sirkat) belirtmekte⁷⁶, Zehebî de bu bilgiyi İbn Hibbân'dan naklen aktarmaktadır.⁷⁷ Zehebî ayrıca bu rivâyetin *sahih olmayan münker bir haber olduğunu* ifade etmiştir.⁷⁸

Nûh b. Amr hakkında münekkitlerin çeşitli eleştirileri vardır ki bunlara dayanarak onun zayıf bir ravi olduğu söylenebilir.⁷⁹

Nisâbüri, Bakiyye hakkında *sika me'mûn* ifadesini kullanmıştır. bk. Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nisâbüri el-Hâkim, *Su'âlâtü Mes'ûd b. 'Alî es-Sicrî* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408), 93. Zehebî ise Bakiyye'nin müdellis bir râvi olduğu için "عن" "an" rivâyet lafzıyla naklettiği hadislerde zayıf olduğunu belirtmiştir. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 8/522. İncelediğimiz rivâyetlerde -İbn Abdülberr'i istisna edersek- Bakiyye b. el-Velîd "عن" "an" eda sigasını kullanmıştır. İbn Hacer de Bakiyye'nin *sadûk* olduğunu ancak zayıf râvilerden çokça tedlis yaptığını belirtmiştir. bk. İbn Hacer, *Takrîb*, 126.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 8/523.

⁷² Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl* (Beyrut: Muessesetur-Risâle, 1418), 1/225.

⁷³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 8/519-534.

⁷⁴ Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 6/222.

⁷⁵ İbnu's-Sunnî, *Amelu'l-yevm ve'l-leyle*, 148.

⁷⁶ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 2/181.

⁷⁷ Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 5/39.

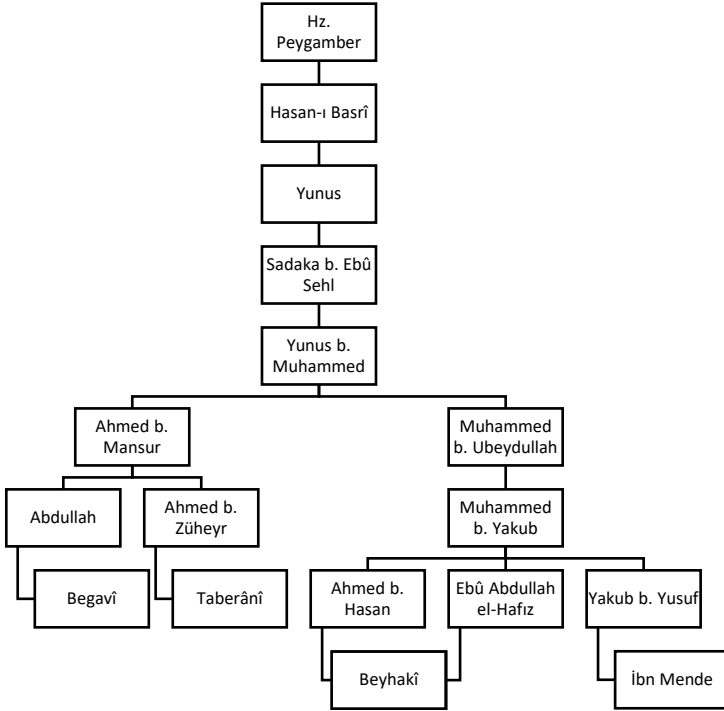
⁷⁸ Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ez-Zehebî, *Žeylu dîvâni'd-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn* (Mekke: Mektebetu'n-Nehde el-Ĥadişe, 1387), 74.

⁷⁹ Münker rivâyetler naklettiği için hakkında tenkitler ve tereddütler bulunan Nûh b. Amr'ı *sika* bir râvi olarak kabul etmek zor görünmektedir. Özellikle Muâviye b. Muâviye

2.3. Hasan-ı Basrî Rivâyeti

Hasan-ı Basrî rivâyetinin isnad ağı şu şekildedir.

Hasan-ı Basrî Rivâyetinin Sened Ağı



2.3.1. Hasan-ı Basrî Rivâyetindeki Râvilerin İncelenmesi

Hasan-ı Basrî'den Yunus b. Muhammed el-Muallim>Sadaka b. Ebû Sehl>Yunus>Hasen isnadıyla gelen bu rivâyeti Yûnus'tan Ahmed b. Mansûr

hadisindeki teferrüdünden dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, t.y., 2/702; amlf., *Žeylu dîvânî'd-du'afâ'*, 74; Ebu'l-Fađl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân* (Beyrût: Muessesetu'l-'A'lemî, 1390), 6/174.

ve Muhammed b. Ubeydullah nakletmiştir. Bu yüzden isnadın bu kımındaki râviler hakkında bilgi vermek yeterli olacaktır.

Hadisi doğrudan Allah Resûlü'nden (s.a.) (mürsel olarak) nakleden Ebû Saîd Hasen b. el-Hasen Yesâr el-Basrî (öl. 110/728),⁸⁰ Iclî, onun *sika* olduğunu bildirmiştir.⁸¹ İbn Hibbân ise onun tedlis yaptığını belirtmiştir.⁸² Zehebî de Hasan-ı Basrî'nin görüşmediği kimselerden “عن” rivâyet şıgasıyla yaptığı nâkillerin huccet olmadığını belirtmiştir.⁸³

Hasan-ı Basrî'nin edâ sîgalarının belirli rivayet metotlarına delâlet etmek üzere kullanımının standartlaşmadığı bir dönemde yaşaması ve hadisi çoğunlukla ashabdan alması nedeniyle müdelles rivâyetlerinin ciddi bir problem taşımadığı söylenebilir.⁸⁴

Hasan-ı Basrî'nin râvisi Ebû Abdullah Yûnus b. 'Ubeyd b. Dînâr el-Abdî el-Kaysî el-Basrî (öl. 139/756), Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în ve Ebû Hâtim onun için *sika* değerlendirmesi yapmıştır.⁸⁵ İbn Hibbân onu *es-Sikât*'ında zikretmiş, Zehebî de Yûnus hakkında *sika*, *sebt*, *hafız* gibi övücü ifadeler kullanmıştır.⁸⁶ İbn Hacer de onun için *sika sebt* şeklinde ta'dil ifadesi kullanmıştır.⁸⁷ Yûnus b. 'Ubeyd'in güvenilir bir râvi olduğuna dair âlimlerin genel bir kabulü bulunmaktadır.

⁸⁰ Iclî, *es-Sikât*, 292; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/40; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/122.

⁸¹ Iclî, *es-Sikât*, 292.

⁸² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/123.

⁸³ Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/57.

⁸⁴ Ahmet Yücel, "HASAN-I BASRÎ TDV İslâm Ansiklopedisi", erişim: 08 Ağustos 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-i-basri#5-hadis-ilmindeki-yeri>.

⁸⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Şeref Nevevi, *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-luğât* (Dâru'l-Fikr, t.y.), 2/462, erişim: 08 Ağustos 2020.

⁸⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1413, 3/760.

⁸⁷ İbn Hacer, *Takrîb*, 613. İbn Hacer, Sadaka'yı Sehl b. Ebû Sadaka olarak adlandıranların bulunduğunu, doğrusunun ise Sadaka b. Ebû Sehl olması gerektiğini belirtmiştir. bk. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 3/119. İbn Hacer ayrıca Sadaka Ebû Sehl el-Hinâî isminde başka birisi bulunduğunu bunların karıştırılmaması gerektiğini ifade eder bk. İbn Hacer, *Ta'cîlu'l-menfa'a bi zevâ'idi ricâli'l-eimmeti'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996), 2: 1/661, 2/150.

Hasan-ı Basrî tarikinin üçüncü râvisi olan Sadaka b. Ebû Sehl el-Basrî,⁸⁸ Kesîr b. Ebu'l-Fadl et-Tafâvî ve başkalarından rivâyette bulunmuş, kendisinden de Müslim b. İbrâhim, Kuteybe, Muâviye b. Hâris ve Dâvûd b. Mansûr hadis nakletmiştir.⁸⁹

Buhârî onu *et-Târihu'l-kebîr*'inde zikretmiş,⁹⁰ İbn Hibbân ise onu *es-Sikât*'ında kaydetmiştir.⁹¹ Sadaka b. Ebû Sehl genel itibariyle güvenilir bir râvi olarak kabul edilmiştir.

Hadisi Sadaka'dan nakleden Ebû Muhammed Yûnus b. Muhammed b. Müslim el-Müeddib el-Bağdâdî (öl. 207/822)⁹², Yahyâ b. Maîn onun hakkında *sika*, Ebû Hâtim ise *sadûk* değerlendirmesi yapmış,⁹³ İbn Hibbân da onu *es-Sikât*'ında zikretmiştir.⁹⁴ İbn Hacer onu *hafız* olarak vasıflandırmış⁹⁵, Süyûtî de onu hafızlar arasında zikretmiştir.⁹⁶ Yûnus b. Muhammed münekkitlerin *sika* addettiği bir râvidir.

Yunus'un râvisi Ebû Bekr b. Ahmed b. Mansûr b. Yesâr er-Ramâdî el-Bağdâdî (öl. 265/878),⁹⁷ Ebû Hâtim⁹⁸ ve Dârekutnî onu *sika* olarak vasıflandırmış,⁹⁹ İbn Hibbân ise onu *es-Sikât*'ında zikretmiştir.¹⁰⁰ Zehebî de onu *hafız*,

⁸⁸ Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 4/297.

⁸⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 4/97; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/434-435.

⁹⁰ Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 4/297.

⁹¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/468.

⁹² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/289. 208/823 yılında vefat ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır. bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/264; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omar b. Keşîr el-Ğureşî ed-Dımaşkı İbn Kesîr, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve m'arifeti's-sikât ve'd-du'afâ' ve'l-mecâhîl* (Yemen: Merkezu'n-Nu'mân, 1432), 2/488.

⁹³ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/246.

⁹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/289.

⁹⁵ Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiretu'l-Ma'arifi'n-Nizâmiyye, 1326), 11/447.

⁹⁶ Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 161.

⁹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve'l-kunâ* (Dâru'l-Ğurebâ', 1994), 2/207; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/41.

⁹⁸ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/78.

⁹⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 1/493.

¹⁰⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/41.

imam ve huccet olarak nitelendirmiştir.¹⁰¹ İbn Hacer, muhaddislerin onunla ilgili övgü dolu sözlerini aktarmış¹⁰², Süyûtî de onu hadis hafızları arasında zikretmiştir.¹⁰³ Ahmed b. Mansûr hakkında cerh-ta'dil âlimlerinin övgü dolu sözleri vardır.

Yûnus b. 'Ubeyd'in diğer talebesi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ubeydullah b. Ebû Dâvûd el-Münâdî (öl. 272/885), Ebû Hâtim onun için *sadûk* değerlendirmesi yaparken İbn Ebî Hâtim onu *sadûk ve sika* olarak vasıflandırmıştır.¹⁰⁴ İbn Hacer de onun *sadûk* olduğu kanaatindedir.¹⁰⁵ Muhammed b. Ubeydullah'ın sika bir râvi olduğunu ifade edebiliriz.

2.4. Saîd b. Müseyyeb Rivâyeti

Bir diğer mürsel rivayetin râvisi olan Saîd b. Müseyyeb hadisinin yegâne kaynağı görebildiğimiz kadarıyla İbnu'd-Durays'ın, *Fedâilu'l-Çur'ân*'ıdır.¹⁰⁶ Bu rivâyetin senedi ise şu şekildedir:

2.4.1. Saîd b. Müseyyeb Rivâyetindeki Râvilerin İncelenmesi

¹⁰¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 12/389; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/110; a.mlf., *el-Kâşif*, 1/204.

¹⁰² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/84-85.

¹⁰³ Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, 255.

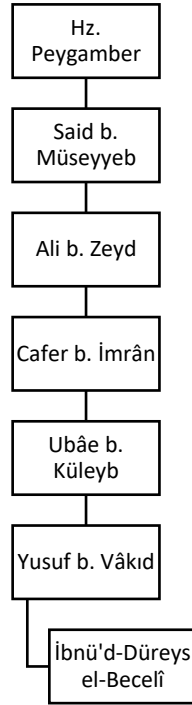
¹⁰⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/3.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, 495.

¹⁰⁶ İbnu'd-Durays, *Fedâilu'l-Çur'ân*, 117.

Ebû Muhammed Saîd İbnu'l Müseyyeb İbn Hazn b. Ebû Vehb el-Kurâşî'nin (öl. 94/713) sika bir râvi olduğu hususunda genel bir kabul bulunmaktadır.¹⁰⁷ Onun mürsel rivâyetleriyle ilgili tartışmalar olmakla birlikte bunlar genel çerçevede makbul görülmüştür.¹⁰⁸

Ebu'l-Hasen Ali b. Zeyd b. Cud'ân b. Ömer el-A'mâ (öl. 127/745),¹⁰⁹ İbn



¹⁰⁷ Ebû Zûr'a onun hakkında *sika ve imam* demiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/61.) Ebû Hâtim er-Râzî, onun tâbiîn en üstünü ve Ebû Hureyre'nin hadisleri konusunda en sağlam kimse olduğunu ifade etmiştir. (bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/86.) Saîd b. Müseyyeb'i *es-Sikât*'ında zikreden İbn Hibbân, onu fıkıh, din, vera, ibadet ve fazilet bakımından tabiûnun efendisi ve hicazın en fakihi olarak olarak nitelendirmiştir. (bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/86.)

¹⁰⁸ Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî* (Dâru Taybe, t.y.), 1/122 vd.

¹⁰⁹ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, 2/103. Zehebî'ye göre 131/748 yılında vefat etmiştir. bk. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/127-129.

Uyeyne ve Ahmed b. Hanbel onun zayıf olduğu kanaatindedir.¹¹⁰ Buhârî ve Ebû Hâtim de onunla ihticac edilemeyeceği görüşündedir.¹¹¹ Fesevî (öl. 277/890), onun yaşlılıktan dolayı ihtilat ettiğini belirtmiştir. İbn Hibbân da Ali b. Zeyd'le ihticac edilmemesinin isabetli olduğunu ifade etmiştir.¹¹² Ali b. Zeyd hakkındaki tenkitlerden dolayı genel olarak zayıf bir râvi olarak kabul edilmiştir.

Cafer b. İmrân el-Esedî,¹¹³ İbn Hibbân onu *es-Sikât*'ında zikretmiş,¹¹⁴ Zehebî ve İbn Hacer de onu *sika* olarak nitelemiştir.¹¹⁵ Cafer b. İmrân'ın sika bir râvi olarak kabul edildiği görülmektedir.

Ebû Ğassân 'Ubâe b. Küleyb el-Leysî el-Kûfî,¹¹⁶ Ebû Hâtim er-Râzî onun için *sadûk* tabirini kullanmış ancak münker rivâyetleri olduğunu da belirtmiştir.¹¹⁷ Zehebî, Ebû Hâtim'in onun hakkında *sadûk* dediğini ancak başkalarının onu cerhettiklerini söylemiştir.¹¹⁸ İbn Hacer, 'Ubâe hakkında *yanlışları çokça bulunan sadûk* değerlendirmesi yapmıştır.¹¹⁹ 'Ubâe hakkında ta'dille birlikte cerh ifadeleri de bulunmaktadır. Bu yüzden rivâyetlerini ihtiyatla karşılamak daha uygun görünmektedir.

Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Vâkid er-Râzî es-Saykal, Ya'kûb b. Abdullah el-Eş'arî, Abdullah b. Mübârek, Cerîr b. Abdulhamîd, 'Alâ b. el-Husayn, 'Ubâe b. Küleyb ve Hüseyin b. Hasen el-Cürcânî'den¹²⁰ rivâyette bulunmuştur.¹²¹

¹¹⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/186.

¹¹¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/187.

¹¹² İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, 2/103. Ali b. Zeyd hakkındaki diğer tenkitler için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/127-129.

¹¹³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/485.

¹¹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/138.

¹¹⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/413; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 2/461; İbn Kutluboga, *es-Sikât*, 3/184.

¹¹⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/45; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/266.

¹¹⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/45; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/537.

¹¹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1413, 14/208.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 289.

¹²⁰ Ebû'l-Kâsım b. Yûsuf el-Cürcânî Hamza es-Sehmî, *Târîhu Curcân* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1407), 191.

¹²¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/232-233.

Ebû Hâtim er-Râzî onun *sadûk* olduğunu belirtmiştir.¹²² Yûsuf b. Vâkid'in güvenilir bir râvi olduğu söylenebilir.

3. İsnad Analizi

1.a. Enes b. Mâlik rivâyetinin 'Alâ tariki kaynaklara,

Yezîd b. Hârûn> 'Alâ es-Sekafî > Enes b. Mâlik isnadıyla tek bir kanaldan yayılmıştır. Bunun tek istisnası İbnu'd-Durays rivâyetidir. İbnu'd-Durays rivâyeti:

Osman b. Mutî'> 'Alâ b. Zeyd> Enes b. Mâlik yoluyla zikreder.¹²³

Burada 'Alâ'nın râvisi Osman b. Mutî'dir. Ancak onun İbnu'd-Durays'ten başka talebesi olmamıştır.

İbn Hibbân, Enes b. Mâlik'in 'Alâ rivâyeti için münker değerlendirmesi yapmıştır.¹²⁴ Zehebî de el-'Alâ hakkında *münkeru'l-hadis* ve *vâhin* değerlendirmesi yaptığı için hadisi sahih görmemiştir.¹²⁵

'Alâ' tariki râvilerini incelendiğinde rivâyetin 'Alâ es-Sekafî'den ötürü münker, dolayısıyla zayıf olduğu ortaya çıkmıştır.

1.b. Enes b. Mâlik'in diğer öğrencisi olan Atâ b. Ebû Meymûne tarikini ise Mahbûb b. Hilâl nakletmiş, ondan da Osman b. el-Heysem almıştır. Osman b. el-Heysem'e kadar ferd olan rivâyet ondan sonra yayılmış ve onun birçok öğrencisi vasıtasıyla kitaplara intikal etmiştir.

İbn Hacer'e (öl. 852/1448) göre Mahbûb b. Hilâl tariki Muâviye b. Muâviye hadislerinin en kuvvetli tarikidir. Öyleki o, hadisin, tariklerinin çokluğundan dolayı gıyâbî cenaze namazı konusunda hüccet sayanların varlığın-

¹²² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/233.

¹²³ İbnu'd-Durays, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 118.

¹²⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, 2/181.

¹²⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 2/242.

dan bahsetmektedir.¹²⁶ Azîmâbâdî (öl. 1329/1911), Mahbûb b. Hilâl tarikinın en az *hasen liğayrihi sahîh* derecesinde olduğu kanaatindedir.¹²⁷

Bu tarik Mahbûb b. Hilâl'den dolayı zayıftır. Bizim tespitimize göre meçhul bir râvi olan Mahbûb b. Hilâl'den dolayı hadisin *liğayrihi* bile olsa *hasen* deresine çıkması mümkün gözükmemektedir. Çünkü Mahbûb'un mütâbî bulunmamaktadır.

2. Ebû Ümâme'den gelen rivâyet ise Muhammed b. Ziyad'a, ondan Bakıyye b. el-Velîd'e, Bakıyye'den Nûh b. Amr'a kadar tek bir kanaldan gelmektedir.¹²⁸ Ancak rivâyet Nûh b. Amr'ın talebeleri kanalıyla yayılmıştır. Rivâyetin râvileri incelendiğinde Bakıyye b. el-Velîd'den dolayı hadis zayıftır. Ayrıca rivâyetin yayıcısı durumundaki Nûh b. Amr'ın¹²⁹ mecrûh bir râvi olmasından dolayı da hadis zayıf durumdadır.

İbn Hibbân, Ebû Ümâme tarikini rivâyetin sahîh bir yolla alınmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir.¹³⁰ Taberânî, Ebû Ümâme hadisini Muhammed b. Ziyad'dan sadece Bakıyye'nin naklettiğini ondan da Nûh b. Amr'ın teferrüd ettiğini belirtmiştir.¹³¹ Zehebî, Nûh b. Amr'ın teferrüdüne dikkat çekmiş¹³² ve rivâyetin sahîh olmayan münker bir haber olduğunu belirtmiştir.¹³³ Heysemî

¹²⁶ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 6/174. İbn Hacer, Muâviye b. Muâviye hadisiyle ilgili rivâyetlerin tariklerinin çokluğundan dolayı gıyâbî cenaze namazı konusunda hucet olacağı kanaatindedir. bk. a.mlf., *el-İsâbe*, 10/243; a.mlf., *Fethu'l-Bârî*, 3/188.

¹²⁷ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b Emîr Ali Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 9/14-15.

¹²⁸ Şecerî'nin rivâyetinde Bakıyye'nin râvisi olarak Amr b. Ceven yer almaktaysa da bunun bir istinsah hatasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Şecerî'nin eserinde yahut farklı kaynaklarda böyle bir isnad tespit edemedik. Nitekim Şecerî'nin ikinci rivâyetinde Bakıyye'nin talebesi Nûh b. Amr'dır. bk. Yahyâ b. el-Huseyn el-Curcânî Şecerî, *Tertîbu'l-emâli'l-hamîsiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 1/152; 159-160.

¹²⁹ Taberânî'nin iki rivâyetinde Bakıyye'nin râvisi olarak Nûh b. Amr yerine Nûh b. Ömer yer almaktadır. Muhtemelen müstensih, Amr yazacağına Ömer yazmıştır. Zira Amr ile Ömer arasında sadece vav harfi farkı vardır. Taberânî, *Musnedu'ş-Şâmiyyîn*, 2/12 ; a.mlf., *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 8/106.

¹³⁰ İbn Hibbân, *es-Sîkât*, 2/181.

¹³¹ Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.), 4/163.

¹³² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2003, 6/222.

¹³³ Zehebî, *Żeylu dîvânî'd-ḍu'afâ'*, 74.

(öl. 807/1405) ise bu isnaddaki problemin Bakıyye b. el-Velîd'den (öl. 197/812) kaynaklandığını ve onun müdellis bir râvi olduğunu belirtmiştir.¹³⁴

3. Mürsel olan Hasan-ı Basrî rivâyeti kaynaklara:

Yunus b. Muhammed>Sadaka b. Ebû Sehl>Yunus>Hasen isnadıyla ulaşmıştır.

Rivâyet Yunus'tan sonra şöhret bulmuş ve kaynaklara yayılmıştır. Hasan-ı Basrî rivâyeti mürsel olmasından dolayı zayıftır.

4. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bir diğer mürsel rivâyet olan Saîd b. Müseyyeb hadisi kaynaklara tek bir kanaldan yani ferd olarak ulaşmıştır. Saîd b. Müseyyeb hadisi râvisi Ali b. Zeyd'in mecrûh bir râvi olmasından dolayı da zayıftır. Ayrıca diğer bir râvisi 'Ubâe b. Küleyb hakkında da bazı tereddütler bulunmaktadır.

Öte yandan kaynaklarda Muâviye b. Muâviye hadisleriyle ilgili birçok eleştiri bulunmaktadır:

Ebû Dâvûd, Muâviye b. Muâviye'nin cenaze namazına dair hadisin makbul bir isnadının olmadığını belirtmiştir.¹³⁵ İbn Abdülber, Muâviye b. Muâviye hadisinin isnadlarının kuvvetli olmayıp ahkamla ilgili bir konuda delil olamayacağı kanaatinde dir.¹³⁶ İbn Kesîr, Muâviye b. Muâviye rivâyetlerinin bir kısmını naklettikten sonra bütün tariklerin zayıf olduğunu ifade etmiştir.¹³⁷ Âlûsî de rivâyetin bütün tariklerinin zayıf olduğunu belirtmiştir.¹³⁸ Leknevî (öl. 1304/1886) ise mezkûr hadisin pek çok tariki olduğunu, fakat bunlar hakkında birçok tenkidin bulunduğunu belirtmektedir.¹³⁹

Bütün isnadları göz önüne alıp değerlendirdiğimizde tüm isnadlarda zayıflık olmakla birlikte en iyi durumdaki isnadın Enes b. Mâlik'ten gelen ikinci tarikin yani Atâ b. Ebû Meymûne rivâyetinin olduğunu söyleyebiliriz.

¹³⁴ Nureddin Ebu'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414), 3/38.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, *Su'âlât*, 1/214.

¹³⁶ İbn Abdülber, *el-'İstî'âb*, 3/1423-1425.

¹³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 8/496.

¹³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 15/506.

¹³⁹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 2/121.

Mahbûb b. Hilâl'den dolayı zayıf görülen tarik diğerlerine göre daha iyi durumdadır.

4. Metin Analizi

Rivâyetlerin metin analizi yapılırken çatı olarak mufassal olan metin esas alınacak diğer hadislerdeki farklı lafızlar metin içinde yahut parantezle ilave edilerek nerede geçtiği dipnotta belirtilecektir. Bu şekilde metinlerden hareketle ortak bir kompozisyon ortaya konacaktır. Daha sonra metinler arası kıyaslamalar yapılarak müsterek yahut farklı olgular tespit edilecektir.

Öncelikle Enes b. Mâlik rivâyetlerinin metinlerini inceleyelim.

4.1. Enes b. Mâlik'ten Gelen Rivâyetlerin Metinleri

4.1.1. 'Alâ Ebû Muhammed es-Sekâfî Metinleri

Ebû Ya'lâ'nın aktardığına göre¹⁴⁰ Enes b. Mâlik şöyle nakletmektedir:

"Biz Tebük seferindeyken (Şam'da iken)¹⁴¹ güneş daha önce hiç görmediğimiz bir şekilde çok parlak ve aydınlatıcı bir şekilde doğdu. Bunun üzerine Cibrîl Hz. Peygamber'e (vahiyle)¹⁴² geldi. Resûlullah (bu duruma şaşırды ve)¹⁴³ ona:

- 'Ey Cibrîl! Güneşi daha önce gördüğümde çok parlak ve aydınlatıcı görüyorum. Bunun sebebi nedir? (Cibrîl):

- 'Bunun sebebi şudur: Muâviye b. Muâviye el-Leysî bugün Medine'de vefat etti. Allah Teâlâ onun namazını kılmak üzere yetmiş bin melek¹⁴⁴ gönderdi. Hz. Peygamber:

- 'Muâviye bu makama neyle ulaştı' diye sorunca:

- O, 'Kul huvallâhu ehad' sûresini gece gündüz, yürürken, ayakta ve otururken (namazda ve uyurken)¹⁴⁵ çokça okurdu.' diye cevap verdi. Cibrîl:

¹⁴⁰ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 7/256.

¹⁴¹ İbn Ebî'd-Dunyâ, *el-Evliyâ*, 1/606.

¹⁴² İbnu'd-Durays, *Fedâilu'l-Kur'an*, 118.

¹⁴³ İbnu'd-Durays, *Fedâilu'l-Kur'an*, 118.

¹⁴⁴ Ebû Ya'lâ, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, 7/256.

¹⁴⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr el-Mekkî el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr* (Mısır: Dâru İbn 'Abbâs, 2008), 4/434.

- Ey Allah'ın Elçisi! Muâviye'nin cenaze namazını kılabilmeniz için yeryüzünü düreyim mi?' diye sordu. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.):

- 'Evet.' dedi. Daha sonra Resûlullah onun cenaze namazını kıldı"¹⁴⁶ ve geri döndü.¹⁴⁷

Buraya kadar olan metinler 'Alâ metinlerinde muhteva olarak ortaktır. Ancak aşağıdaki ilave sadece İbnu'd-Durays'da bulunmaktadır. Bu ilave hadisin râvisi Osman b. Mutî'den kaynaklanmış olmalıdır.

-Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: İhlas Sûresini okumayı çoğaltınız. Çünkü o Rabbinize nisbet edilen bir sûredir. Kim onu 50 defa okursa Allah onun derecesini 50 bin yükseltir ve 50 bin günahını siler ve ona 50 bin sevap yazılır. Kim de artırırsa Allah da artırır.¹⁴⁸

4.1.2. Atâ b. Ebû Meymûne Tariki Metinleri

Ebû Ya'lâ'nın kaydettiğine göre¹⁴⁹ Enes b. Mâlik şöyle nakletmektedir:

"Resûlullah (s.a.) Şam'da iken¹⁵⁰ Cibrîl (a.s.) geldi ve Muâviye b. Muâviye el-Leysî'nin (el-Müzenî¹⁵¹) vefat ettiğini haber verdi ve:

-Muâviye'nin cenaze namazına katılmak ister misin? diye sordu? Resûlullah (s.a.) da:

-Evet, diye cevap verdi.

Cibrîl (a.s.) bunun üzerine kanatlarını (yere) vurdu. Yeryüzünde ağaç, tepe ne varsa hepsi dümdüz oldu. Cibrîl (a.s.) Muâviye'nin yattığı yeri yükseltti ve Hz. Peygamber (s.a.) ona baktı. Daha sonra Resûlullah (s.a.) her safta 70 bin (60 bin¹⁵², 600 bin¹⁵³) melek bulunan iki safla onun cenaze namazını kıldı (tekbir getirdi¹⁵⁴). Hz. Peygamber Cibrîl'e :

¹⁴⁶ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 7/258.

¹⁴⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 1421, 5/130.

¹⁴⁸ İbnu'd-Durays, *Fedâilu'l-Kur'an*, 118.

¹⁴⁹ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 7/258.

¹⁵⁰ İbnu'd-Durays, *Fedâilu'l-Kur'an*, 116.

¹⁵¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 19/429.

¹⁵² İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1423.

¹⁵³ İbnu'd-Durays, *Fedâilu'l-Kur'an*, 118.

- 'Muâviye Allah katındaki bu makama neyle ulaştı' diye sorunca:

- O, 'Kul huwallâhu ehad' sûresini çok sevmesi ve onu giderken, gelirken, ayakta ve otururken (uyurken¹⁵⁵) ve her halde¹⁵⁶ çokça okumasıyla.' diye cevap verdi."¹⁵⁷

Buraya kadar aktardığımız metin Atâ b. Ebû Meymûne tariklerinde muhteva olarak müşterektir. Ancak aşağıda Cibrîl'in sözü olarak aktarılan kısım sadece İbn Sa'd'da geçmektedir.

"Cibrîl dedi ki: Ey Muhammed! (s.a.) bu sûre ininceye kadar ümmetin için korkuyordum."¹⁵⁸

Hadisin râvisi olan Osman b. el-Heysem, bana bu hadisi birisi tahdîsen nakletti diyerek ilave kısmı zikretmektedir. Ancak birisinden kastının hadisi aldığı hocası Mahbûb b. Hilâl mi yoksa başkası mı olduğu net değildir. Muâviye b. Muâviye hadisinin diğer tariklerinden anladığımıza göre Osman b. el-Heysem'in Mahbûb'dan başka hocası bulunmamaktadır. Bu yüzden Osman b. el-Heysem'in rivâyetin hemen peşinden bu ilaveyi yapması ve hocasının ismini mübhem bırakması ilginçtir.¹⁵⁹

Enes b. Mâlik'ten gelen iki rivâyeti kıyasladığımızda metinler arasında bazı farklılıklar olduğunu görmekteyiz. 'Alâ rivâyetinde bulunan Tebuk Seferinde güneşin hiç olmadığı kadar parlak bir şekilde doğması Atâ b. Ebû Meymûne hadisinde bulunmamaktadır. Müşterek bir olgu olan Muâviye b. Muâviye'nin vefat haberinde ise Muâviye'nin nisbesi farklılık göstermektedir. 'Alâ rivâyetinde el-Leysî olarak zikredilirken Atâ'nın hadisinde el-Leysî ve el-Müzenî nisbesi kullanılmaktadır. Ayrıca cenaze namazına katılan meleklerin ve safların sayısında da önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. 'Alâ hadisinde 70 bin melek zikredilip safların sayısı hakkında detay verilmezken Atâ'nın

¹⁵⁴ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 7/258.

¹⁵⁵ İbnu'd-Durays, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 118.

¹⁵⁶ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 7/258.

¹⁵⁷ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 3/586.

¹⁵⁸ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 1421, 5/131.

¹⁵⁹ Osman b. el-Heysem'in mübhem olarak zikrettiği kişi zayıf bir râvî yahut siyasi otorite tarafından dışlanan bir kişi olabilir mi? Ayrıca ahir ömründe hafızası zayıfladığı için bu bilgiyi kimden işittiğini unutmış olması da muhtemeldir. Ancak elimizde bu ihtimallerden birini destekleyecek herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

rivâyetinde iki saf halinde 70 binin yanında 60 bin ve 600 bin gibi farklı sayılarda meleklerden bahsedilmektedir. 'Alâ hadisinde yeryüzünün dürülmesi ve Muâviye b. Muâviye'nin cenazesinin yükseltilmesine dair ayrıntılı bilgi yer almazden Atâ'nın rivâyetinde bu detay bulunmaktadır. Muâviye b. Muâviye'nin ulaştığı makamı nasıl elde ettiği konusu her iki tarikte ortak iken İhlâs Sûresi okumanın faziletine dair bilgiler farklılık arz etmektedir. 'Alâ rivâyetinde İhlâs Sûresi okumanın sayısı ve fezâline dair ayrıntılı bilgi verilirken Atâ hadisinde herhangi bir detay bulunmamaktadır.

4.2. Ebû Ümâme'den Gelen Rivâyetlerin Metinleri

Taberânî'nin aktardığına göre¹⁶⁰ Ebû Ümâme şöyle anlatmıştır:

Resûlullah (s.a.) Tebük'te iken Cibrîl (Cebrâil¹⁶¹) (a.s.) geldi ve şöyle dedi:

-Ey Muhammed! Muâviye b. Muâviye el-Müzenî'nin (Muaviye b. Mukarrin el-Müzenî¹⁶², Muâviye b. Muâviye es-Sülemî¹⁶³) cenazesine katıl. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) ashâbın içinden¹⁶⁴ (namaz için) çıktı. Cibrîl de (a.s.) 70 bin meleklerle indi. Cibrîl sağ kanadını dağlara (dağların zirvesine¹⁶⁵) sol kanadını yerlere koydu ve her yer dümdüz oldu. Öyle ki Resûlullah (s.a.) Mekke ve Medîne'ye baktı (biz baktık¹⁶⁶). Hz. Peygamber (s.a.), Cibrîl ve melekler cenaze namazını kıldılar. Namaz bitince Resûlullah (s.a.) (dostum¹⁶⁷) Cibrîl'e sordu(m¹⁶⁸):

-Muâviye b. Muâviye bu makama nasıl ulaştı? Cibrîl:

-Kul huwallâhü ehad'i ayakta, otururken, yaya ve binitli iken okuyarak (okurdu¹⁶⁹) ulaştı." ¹⁷⁰

¹⁶⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 8/136.

¹⁶¹ İbnu's-Sunnî, *'Amelu'l-yevm ve'l-leyle*, 148.

¹⁶² İbn Abdülber, *el-'İstî'âb*, 3/1424-1425.

¹⁶³ Hasen Hallâl, *Min feğâ'il Sûrati'l-İhlâs*, 47.

¹⁶⁴ İbn Abdülber, *el-'İstî'âb*, 3/1424-1425.

¹⁶⁵ İbnu's-Sunnî, *'Amelu'l-yevm ve'l-leyle*, 148.

¹⁶⁶ Cevrî, *Ķavâri 'u'l-Ķur'ân*, 1/153.

¹⁶⁷ Cevrî, *Ķavâri 'u'l-Ķur'ân*, 1/153.

¹⁶⁸ Hasen Hallâl, *Min feğâ'il Sûrati'l-İhlâs*, 47.

¹⁶⁹ Hasen Hallâl, *Min feğâ'il Sûrati'l-İhlâs*, 47.

¹⁷⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsâf*, 4/163.

Enes b. Mâlik ve Ebû Ümâme'den nakledilen rivâyetleri karşılaştırdığımızda metinler arasında birçok farklılık göze çarpmaktadır. Enes b. Mâlik'in 'Alâ rivâyetinde bulunan Tebûk Seferinde güneşin hiç olmadığı kadar parlak bir şekilde doğması Ebû Ümâme'den gelen hadisler de bulunmamaktadır. Müşterek bir olgu olan Muâviye b. Muâviye'nin vefat haberinde ise Muâviye'nin nisbesi farklılık göstermektedir. Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyetlerde el-Leysî ve el-Müzenî olarak zikredilirken Ebû Ümâme'den nakledilen hadislerde genellikle el-Müzenî, bir yerde de es-Sülemî nisbesi kullanılmaktadır. Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyetlerde Hz. Peygamber'e (s.a) Muâviye'nin cenazesine katılmak isteyip istemediği sorulurken Ebû Ümâme'den gelen hadislerde emir kipi kullanılarak cenazeye katılması istenmiştir. Ebû Ümâme'den nakledilen rivâyetlerde yeryüzünün dürülmesinden sonra Mekke ve Medîne'nin görülmesinden bahsederken Enes'ten gelen hadislerde böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Cenazeye katılan meleklerin ve safların sayısı Enes rivâyetlerinde farklılık arzederken Ebû Ümâme hadislerinde böyle bir farklılık bulunmamaktadır. Muâviye'nin ulaştığı makamı nasıl elde ettiği konusu her iki rivâyette ortak iken İhlâs Sûresini okumanın faziletine dair bilgiler Ebû Ümâme hadislerinde yer almamaktadır.

4.3. Hasan-ı Basrî Rivâyeti Metinleri

Beyhakî'nin naklettiğine göre¹⁷¹ Hasan-ı Basrî şöyle rivâyet etmiştir:

- "Hz. Peygamber (s.a.) Tebûk'te gazada iden Cibrîl (a.s.) geldi ve:

-Ey Muhammed! Muâviye b. Muâviye el-Müzenî'nin cenazesine katılmak ister misin? diye sordu. Resûlullah (s.a.) da:

-Evet, dedi. Cibrîl daha sonra eliyle şu şekilde işaret etti ve dağ ve tepeleri (aradan) kaldırdı. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.) (namaz için) kalktı (geldi¹⁷²) ve yürümeye başladı. Cibrîl ve beraberinde 70 bin melek Hz. Peygamber'in (s.a.) yanında yürüyorlardı. Resûl-i Ekrem (s.a.) Muâviye b. Muâviye'nin cenaze namazını kıldırdı. Ardından Resûlullah (s.a.), Cibrîl'e sordu:

-Muâviye b. Muâviye bu makama nasıl ulaştı? Cibrîl:

¹⁷¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Husrevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423), 2/509.

¹⁷² Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, 4/437.

-Kul huwallâhü ehad'i okumakla. O, İhlâs'ı ayakta, otururken, yaya ve binitli iken okuyarak bu makama ulaştı."¹⁷³

Hasan-ı Basrî rivâyetlerini Enes ve Ebû Ümâme rivâyetleriyle karşılaştığımızda metinlerde farklılıklar olmakla birlikte Ebû Ümâme rivâyetleriyle muhteva olarak daha yakın olduğunu görmekteyiz. Enes'in 'Alâ rivâyetinde bulunan Tebük Seferinde güneşin hiç olmadığı kadar parlak bir şekilde doğması Hasan-ı Basrî rivâyetlerinde de bulunmamaktadır. Enes b. Mâlik ve Ebû Ümâme rivâyetleri Hasan-ı Basrî rivâyetlerine göre daha detaylı bilgi ihtiva etmektedir. Hasan-ı Basrî rivâyetlerinde bulunan Cibrîl'in el işareti diğer kaynaklarda geçmemektedir.

4.4. Saîd b. Müseyyeb Rivâyetinin Metni

İbnu'd-Durays el-Becelî'nin kaydettiğine göre¹⁷⁴ Saîd b. Müseyyeb şöyle nakletmektedir:

"Ashab içinde Muâviye b. Muâviye isminde birisi vardı. Hz. Peygamber (s.a.) Tebük seferine çıktığında Muâviye çok hastaydı. Tebük Gazvesinde on gün kadar geçtikten sonra Cibrîl (a.s.), Resûlullah'la (s.a.) karşılaştı ve şöyle dedi:

-Ey Muhammed! Şüphesiz ki Muâviye b. Muâviye vefat etti. Muâviye'nin vefatına Hz. Peygamber (s.a.) çok üzüldü. Bunun üzerine Cibrîl şöyle dedi:

-Muâviye'nin cenaze namazını kılmak seni sevindirir mi? Resûlullah (s.a.):

-Evet. Allah'a andolsun ki çok sevinirim ey Cibrîl! Bunun üzerine Cibrîl sağ kanadını ve sol kanadını yeryüzüne koydu. Ne kadar dağ (tepe) varsa dümdüz oldu ve Muâviye'nin kabri ortaya çıktı. Hz. Peygamber (s.a.) de ona baktı. Bunun üzerine Cibrîl şöyle dedi:

-Muâviye'nin kabrini göstermem (seni ulaştırmam) seni sevindirir mi? Resûlullah (s.a.):

-Evet. Allah'a andolsun ki çok sevinirim ey Cibrîl! Bunun üzerine Cibrîl, Hz. Peygamber'i (s.a.) kanatlarıyla taşıdı ve Muâviye'nin mezarının önüne koydu. Resûlullah (s.a.) tekbir aldı (namaz kıldı). Cibrîl de 70 bin melekten oluşan saflarla

¹⁷³ Beyhakî, Şu'abu'l-îmân, 2/509.

¹⁷⁴ İbnu'd-Durays, Fedâilu'l-Şur'ân, 117.

Hiz. Peygamber'in (s.a.) sağ tarafında bulunuyordu. Resûlullah (s.a.) namazı bitirince Cibrîl'e:

-Ey Cibrîl! Muâviye Allah katındaki bu makama nasıl ulaştı? Cibrîl:

-Kul huwallâhu ehad'le. O İhlas Sûresi'ni ayakta, otururken, yürürken ve uyurken (sürekli) okurdu. Ey Muhammed! (s.a.) bu sûre ininceye kadar ümmetin için koruyordum.¹⁷⁵

Saîd b. Müseyyeb rivâyetini diğer rivâyetlerle mukayese ettiğimizde muhteva olarak aynı olaydan bahsetmekle birlikte Muâviye b. Muâviye'nin hastalığı ve vefatına dair diğer rivâyetlerde yer almayan ayrıntılı bilgiler göze çarpmaktadır. Aynı şekilde Hiz. Peygamber'in (s.a.) Muâviye'nin vefatına çok üzüldüğü ve onun cenazesine katılma sevinci diğer rivâyetlerde bulunmamaktadır. İhlâs Sûresi okumanın faziletine dair malumatın bir kısmı Enes b. Mâlik rivâyetiyle müşterektir. Tebük Seferinde güneşin hiç olmadığı kadar parlak bir şekilde doğması Saîd b. Müseyyeb rivâyeti'nde de bulunmamaktadır.

Rivâyetleri değerlendirdiğimizde metinler arasında lafız ve muhteva olarak farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Dört rivâyette ortak manalar olmakla birlikte her birisinde farklı lafız ve muhteva bulunmaktadır. Rivâyetlerin kendi içerisinde bile lafız birliği bulunmamaktadır. Lafız farklılıklarının bulunması mana ile rivâyette açıklanabileceği gibi râvi tasarrufları¹⁷⁶ sonucu olması da muhtemeldir. Sözkonusu rivâyetlerde tek bir olayın birçok farklı şekilde anlatılmasına şahit olmaktadır.

Kaynakların belirttiğine göre Resûlullah (s.a.) Tebük Seferine 30 bin kişilik kalabalık bir orduyla katılmıştır.¹⁷⁷ İncelediğimiz rivâyetlerle Tebük Seferi

¹⁷⁵ İbnu'd-Durays, *Fedâilu'l-Şur'ân*, 117.

¹⁷⁶ Râvi tasarrufu ile ilgili bilgi için bk. Bünyamin Erul, "Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII (2001): 173-212; Süleyman Doğanay, *Hadis Rivâyetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009).

¹⁷⁷ Tebük seferiyle ilgili bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Meni' İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Beyrût, 1410), 2/125 vd.; Ebû Muhammed 'Abdûlmelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebi, 1375), 2/515 vd.; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omar b. Keşir el-Şureşî ed-Dimaşkı İbn Kesir, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*

hakkında diğer kaynaklarda aktarılan malumatlar¹⁷⁸ birlikte düşünüldüğünde ilginç bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu kadar kalabalık sayıda kişinin bulunduğu bir gazvede güneşin müthiş bir şekilde parlak olarak doğmasına, Cebrâil'in (a.s.) gelmesine ve rivâyette anlatılan diğer olayların vuku bulmasına sadece iki kişi şahitlik etmiştir. Oysa bu kadar sayıda sahâbenin katıldığı bir savaşta bu rivâyeti sadece iki sahâbînin nakletmesi, rivâyetin sonradan üretilmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Eğer rivâyet sabit olsaydı, bu olay aslında umûmü'l-belvâ türünden bir rivâyet olmalıydı.¹⁷⁹

Sonuç

Muâviye b. Muâviye hakkındaki rivâyetler Enes b. Mâlik ve Ebû Ümâme'den merfû muttasıl, Hasan-ı Basrî ve Saîd b. Müseyyeb'den mürsel olmak üzere toplam dört yolla bize ulaşmıştır. Bu rivâyetler incelendiğinde:

Enes b. Mâlik'in 'Alâ' tariki, râvi 'Alâ Ebû Muhammed es-Sekafî'den dolayı münkerdir. Atâ b. Ebû Meymûne tariki ise meçhul bir râvi olan Mahbûb b. Hilâl'den dolayı zayıftır. Ebû Ümâme rivâyetleri ise Bakıyye b. el-Velîd ve Nûh b. Amr sebebiyle zayıftır. Hasan-ı Basrî rivâyeti mürsel olmasından dolayı zayıftır. Saîd b. Müseyyeb rivâyeti de mürsel olması yanında râvisi Ali b.

(Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395), 4/3 vd.; Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi : hayatı ve faaliyeti*, 5. Bs (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993), 1/336 vd.; İsmail Yiğit, "TEBÜK GAZVESİ TDV İslâm Ansiklopedisi", erişim: 15 Ağustos 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tebuk-gazvesi>.

¹⁷⁸ Tebuk Seferinin hazırlık aşaması, sefer esnası ve sonrasıyla ilgili siyer ve tarih kaynaklarında -bu ilim dallarının yapısı gereği- genellikle daha sistematik ve ayrıntılı bilgiler yer alırken temel hadis kaynaklarındaki bilgiler sınırlıdır. Bir misal olması açısından Hz. Peygamber'in (s.a.) Tebuk Seferine giderken yol güzergâhı üzerinde bulunan Semûd Kavminin beldesi Hıcr bölgesinden geçmesi ile ilgili bilgiler hadislerde genel olarak, referans gösterdiğimiz tarihi kaynaklarda ise daha ayrıntılı olarak nakledilmiştir. Sözkonusu hadisler için bk. Buhârî, "Enbiyâ", 17; "Tefsîrü'l-Kur'ân", 15/2; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Zühd", 38-40.

¹⁷⁹ Bilindiği gibi Muâviye b. Muâviye hadisi kaynaklarda gıyâbî cenaze namazının umumi olup-olmamasıyla ilgili tartışmalarda sözkonusu edilmektedir. Gıyâbî cenaze namazının umum-husus omasıyla ilgili bir çalışma için bk. Mehmet Ayhan, "Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar", *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (23 Aralık 2018): 239-264.

Zeyd'in cerhedilen bir râvi olmasından dolayı zayıftır. Ayrıca diğer bir râvisi 'Ubâe b. Küleyb *muhtelefûh fih* bir râvidir.

Muâviye b. Muâviye hadislerinin isnadları içinde -zafiyetten kurtulmamakla birlikte- en iyi durumdaki isnadın Enes b. Mâlik'ten gelen Atâ b. Ebû Meymûne rivâyetinin olduğunu söyleyebiliriz. Mahbûb b. Hilâl'den dolayı zayıf görülen bu tarik diğerlerine göre daha az zayıf durumdadır.

Muâviye b. Muâviye rivâyetleri metinleri bakımından da sorunlar içermektedir. Metinler arasında lafız ve muhteva açısından ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Dört rivâyette ortak manalar olmakla birlikte her birisinde farklı lafız ve muhteva yer almaktadır. İsnadlarının zayıf olması yanında metinlerdeki anlatımların birbirlerinden farklılık, yer yer çelişki arzemesi rivâyetin zafiyetine ayrı bir işaret olarak yorumlanabilir.

Hz. Peygamber'in (s.a.) Tebük Gazvesinde yanında bulunan on binlerce ashab arasından güneşin olağanüstü bir şekilde parlak olarak doğması, Cebrâîl'in (a.s.) gelişi, yeryüzünün dürülmesi ve rivâyette anlatılan diğer hârikulâde olayların vuku bulmasına sadece iki kişi tanıklık etmiştir. Bu kadar dikkat çekici ve olağanüstü durumları çok az sayıda kişinin aktarması da rivâyetin zafiyeti ile ilgili kuşkuları destekler mahiyettedir.

Sonuç olarak Muâviye b. Muâviye rivâyetinin kaynak değeri bakımından yeterli sıhhate sahip olmadığı anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Esâmî ve'l-kunâ*. 4 Cilt. Dâru'l-Ğurebâ', 1994.
- Ali b. el-Medîni, Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Abdullâh el-Basrî. *Su'âlâtü İbn Ebî Şeybe*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1404.
- Âlûsî, Şehâbeddin Maḥmûd b. Abdullâh el-Ḥuseynî. *Rûḥu'l-Me'ânî fî Tefsîr el-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415.
- Ayhan, Mehmet. "İzmitli Ak Ali Efendi'nin Fezâil Adlı Eserinin Fezâil Literatüründeki Yeri". *Uluslararası Orhan Gazi ve Kocaeli Tarihi Kültürü Sempozyumu-V Bildirileri*,. 3: 1661-1671. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ayhan, Mehmet. "Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar". *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (23 Aralık 2018): 239-264. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.511592>.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b Emîr Alî Diyânüvî. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415.
- Begavî, Ebu'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muḥammed. *Mu'cemu's-şahâbe*. 4 Cilt. Kuveyt: Mibretü'l-Âl ve'l-Aşhâb, 1432.
- Behîrî, Ebû 'Osmân Sa'id b. Muḥammed en-Neysâbûrî. *es-Sâbi' min fevâid Ebî 'Osmân el-Behîrî*. Şebeketül-İslamiyye, 2004.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî el-Ḥusrevcirdî. *Şu'abu'l-îmân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1423.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 2. Bs, 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîḥu'l-evsaf*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1426.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Dâru'l-Fikr, t.y.
- Cevrî, Ebû 'Amr Muhammed b. Yahyâ en-Nisâbûrî. *Ḳavâri 'u'l-Ḳur'ân*. Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1432.
- Dîneverî, Ebû Bekr Aḥmed b. Mervân. *el-Mucâlese ve Cevâhiru'l-İlm*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1419.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Su'âlâtü Ebî 'Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd*. el-Fârûku'l-Ḥadîse, 1431.
- Ebû Nuaym, Aḥmed b. 'Abdullâh b. Aḥmed el-İsbehânî. *Ma'rifetu's-şahâbe*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1419.
- Ebû Ya'lâ, Aḥmed b. 'Alî el-Mevsîlî. *Musnedu Ebî Ya'lâ*. Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1404.
- Erul, Bünyamin. "Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII (2001): 173-212. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=13033125&tarama=ravi+tasarruf>.
- Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbûrî. *Su'âlâtü Mes'ûd b. 'Alî es-Sicrî*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi: hayatı ve faaliyeti*. 5. Bs, 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993.
- Hamza es-Sehmî, Ebû'l-Ḳâsım b. Yûsuf el-Curcânî. *Târîhu Curcân*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1407.
- Hasen Hallâl. *Min feğâ'il Sûrati'l-İhlâs ve mâ li-kârî'ihâ*. Ḳahire, 1412.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî. *Târîhu Bağdâd*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422.

- Heysemî, Nureddin Ebu'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-
Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî,
1414.
- Iclî, Ebû'l-Hasen Aḥmed b. 'Abdullâh el-Kûfî. *es-Sîkât*. Medine, 1405.
- Işık, Emin. "İhlâs Sûresi - TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim: 17 Ağustos 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ihlas-suresi>.
- İbn Abdülber, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muḥammed el-Ḳurṭubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-'aşḥâb*. 4 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Adî, Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. 'Adî el-Curcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. 9
Cilt. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muḥammed 'Abdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1371.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muḥammed 'Abdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî. *el-Merâsîl*. Beyrut: Muessesetur-Risâle, 1418.
- İbn Ebî'd-Dunyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed el-Ḳuraşî. *el-Evliyâ*. 8
Cilt. Riyad: Dâru Aṭlasî'l-Ḥaḍrâ, 1433.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-şahâbe*. 14
Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1429.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî. *Fethu'l-Bârî şerḥu Şaḥîḥ el-
Buḥârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. 7 Cilt.
Beyrût: Muessesetu'l-A'lemî, 1390.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî. *Takrîbü't-Tehzib*. Haleb:
Dârü'r-Reşid, 1988.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî. *Ta'cîlu'l-menfa'a bi zevâ'id
ricâlî'l-eimmeti'l-erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hindistan:
Dâiretu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b Hibbân b Ahmed et-Temîmî. *es-Şîkât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b Hibbân b Ahmed et-Temîmî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muḥaddîsîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdulfelik b. Hişâm el-Ḥimyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omar b. Keşîr el-Ḳureşî ed-Dımaşķî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omar b. Keşîr el-Ḳureşî ed-Dımaşķî. *et-Tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve m'arifeti's-şîkât ve'd-du'afâ ve'l-mecâhîl*. Yemen: Merkezu'n-Nu'mân, 1432.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omar b. Keşîr el-Ḳureşî ed-Dımaşķî. *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Kâsım el-Cemâlî. *eş-Şîkât mimmen lem yaka' fi'l-kütübi's-sünne*. 19 Cilt. Merkezu'n-Nu'mân, 1432.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. Aḥmed el-Ḥanbelî İbn Receb. *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*. Riyâd: Dâru's-Şamî'î, t.y.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Menî'. *eṭ-Ṭabaḳât*. 8 Cilt. Beyrût, 1410.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Menî'. *eṭ-Ṭabaḳât*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Menî' Zühri. *eṭ-Ṭabaḳât*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421.
- İbnu'd-Durays, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Eyyûb el-Becelî er-Râzî. *Feḍâilu'l-Ḳur'ân ve-mâ unzile mine'l-Ḳur'ân bi-Mekke ve-mâ unzile bi'l-Medîne*. Dımaşķ: Dâru'l-Fikr, 1408.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412.

- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sâhâbe*. 8 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbnu's-Sunnî, Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm b. 'Esbât ed-Dîneverî. *'Amelu'l-yeom ve'l-leyle sulûku'n-Nebî me'a Rabbihi Âzze ve Celle ve mu'âşeretuhu me'a'l-'ibâd*. Beyrut: Dâru'l-Kible, t.y.
- Kalaç, Rıdvan. "El-Ermeyûnî (Ö.958/1551) ve İhlâs Sûresi'nin Faziletine Dair Kırk Hadisi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*. 31 Ocak 2019. 1276-1305. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.470841>.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi 'li-Âhkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1384.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed 'Abdulhay b. Muhammed es-Sihâlevî. *et-Ta'liku'l-Mumecced 'alâ Muvattâ'i Muhammed*. 3 Cilt. Dimaşk, 1426.
- M. Yaşar, Kandemir. "Fezâil-TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim: 18 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fezail>.
- Mazharî, Muhammed Senâullâh. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. 1412.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâlüddîn. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1400.
- Mustağfirî, Ebu'l-'Abbâs Ca'fer b. Muhammed. *Fedâilu'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hâzim, 2006.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nevevi, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b Şeref. *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-luğât*. Dâru'l-Fikr, t.y. Erişim: 08 Ağustos 2020.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-beyân*. Beyrut, 1422.

- Süyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-Menşûr*. 8 Cilt. Beyrut, t.y.
- Süyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Ṭabaḳâtu'l-ḥuffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403.
- Süyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. 2 Cilt. Dâru Taybe, t.y.
- Şecerî, Yahyâ b. el-Ḥuseyn el-Curcânî. *Tertîbu'l-'emâli'l-ḥamîsiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- Taberânî, Ebû'l-Ḳâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt. Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1983.
- Taberânî, Ebû'l-Ḳâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî. *Musnedu's-Şâmiyyîn*. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405.
- Taberânî, Ebû'l-Ḳâsım Suleymân b. Aḥmed. *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, t.y.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. 'Amr el-Mekkî. *eḍ-Ḍu'afâu'l-kebîr*. 6 Cilt. Mısır: Dâru İbn 'Abbâs, 2008.
- Yiğit, İsmail. "Tebûk Gazvesi TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim: 15 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tebuk-gazvesi>.
- Yücel, Ahmet. "Hasan-ı Basrî TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim: 08 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-i-basri#5-hadis-ilmindeki-yeri>.
- Zehebî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed. *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*. t.y.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b.. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyetun fi'l-kutubi's-sitte*. Cidde: Dâru'l-Ḳible, 1413.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. *Mîzânu'l-i'tidâl fi naḳdî'r-ricâl*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. 25 Cilt. Mu'essesetu'r-Risale, 1405.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. *Târîḥu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. *Târîḥu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri'l-a'lâm*. 52 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1413.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. *Tezkiretü'l-ḥuffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1419.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. *Żeylu dîvânî'd-du‘afâ’ ve'l-metrûkîn*. Mekke: Mektebetu'n-Nehde el-Ḥadîşe, 1387.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 931-970

Hadis İlmî Açısından "Men Hafıza" Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri The Narration of "Men Hafıza" With Respect to Hadith Dicipline and its Effect on the Tradition of the Forty Hadith in Verse

Mustafa YÜCEER

Doktor, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı,
Doctor, Selçuk University faculty of Islamic Sciences,
Department of Hadis
Konya, Türkiye
mustafayuceer@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-1769-1739

DOI: 10.47424/tasavvur.791737

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 02 Mart / March 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Temmuz / July 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yüceer, Mustafa. "Hadis İlmî Açısından "Men Hafıza" Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 931-970.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hız. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen rivâyetler, dine ait hükümleri bildirmekle beraber toplumsal ve kültürel hayatı da etkilemiştir. Rivâyetlerin tedvini ile birlikte ortaya çıkan hadis edebiyatı, dinin bütün konularını kapsayan eserlerin yanında belirli konuları veya özellikleri barındıran eserler etrafında gelişmiştir. Bu eserlerden kırk hadisler, zayıf hükmü verilen bir rivâyette geçen Hız. Peygamber'in (s.a.v.) şefaatine ulaşma ve fakih olarak diriltirme düşüncesiyle yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Abdurrahman Câmî'nin (898/1492) etkisiyle kırk hadisler tam veya kısmî iktibasla ya da tercüme yoluyla manzum hale getirilerek Osmanlı döneminde manzum kırk hadis geleneği oluşmuştur. Bu makalede zikri geçen ve zayıf kabul edilen "men hafıza" rivâyeti hadis ilminin kriterlerine göre incelenmiş, 13 sahabiden gelen 41 farklı tarik değerlendirilmiştir. Ayrıca rivâyette yer alan idrac ve lafız farklılıkları ile muhaddislerin bu rivâyetle ilgili görüşleri serdedilmiştir. Rivâyetin muhtevasına dair yapılan tahlillerin yanı sıra Osmanlı şairleri özelinde rivâyetin kırk hadis geleneğine etkisi ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kırk Hadisler, Tahrîc, Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı

Abstract

The narrations narrated from the Prophet (pbuh) inform the religious judgements and also affected social and cultural ties. The hadith literature, which emerged with the compilation of narrations, has developed around works that cover all subjects of religion as well as works that include certain subjects or characteristics. Among these works, forty hadiths have become widespread with the thought of attainment of the intercession of the Prophet and being resurrected as a faqih which is mentioned in a narration regarded as weak. Especially with the influence of Abdurrahman Câmî, the poetical tradition of forty hadiths was formed during the Ottoman period, being written in verse in full or partial quotation or translation. In this article, the aforementioned narration of "men hafıza", which is considered weak, has been examined according to the criteria of the hadith science and 41 different tariqs coming from 13 detected companions are evaluated. In addition, the differences of idraj and wording versions in the narration and the views of the hadith

scholars about this report were mentioned. In addition to the analyzes made on the content of the narration, the effect of the narration on the tradition of forty hadiths has been revealed for the Ottoman poets were expressed.

Keywords: Hadith, Forty hadiths, Explanation, Ottoman verse hadith literature.

Giriş*

Dinî metinlerin sosyal hayata aksettiği alanlar, insanı merkeze alan toplumsal etkileşimlerle birlikte gelişim göstermiştir. Bu etkileşimin neticesinde edebiyat, tarih ve felsefe başta olmak üzere pek çok bilim dalı kendi disiplinleri içinde dinî metinleri anlama ve yorumlama metotları geliştirmişlerdir. Her bir

İslâm dininin ikinci kaynağı kabul edilen sünnetin taşıyıcı unsuru, hadis olarak nakledilen rivâyetlerdir. Tarihi süreçte Hz. Peygamber'e (s.a.v.) atfedilen rivâyetler etrafında oluşturulan hadis literatürü, kendi alt türlerini oluşturarak gelişim göstermiştir. Bu anlamda dinin bütün konularını ele alma düşüncesiyle tasnif edilen *câmî*ler, fıkıh konularını merkeze alan *sünenler* ya da rivayetlerin sıhhat durumunu gözeterek oluşturulan *sahih* türü eserlerin yanı sıra *kırk hadis*, *zühd*, *terğîb ve terhib* gibi daha özel başlıklar altında tasnifler de yapılmıştır.

Rivâyetlerin tedvin ve tasnifinden sonra hadis ilminin diğer disiplinlerle ilişkisi yaygınlık kazanmış, özellikle edebiyat sahasında *hilye*, *naat*, *şemâil* ve *kırk hadis* gibi edebî türler meydana getirilmiştir. İlk örneğini Abdurrahman Câmî'nin Farsça manzum kırk hadis tercümesi ile gördüğümüz manzum kırk hadis telif etme geleneği, Câmî henüz hayatta iken tercüme edilmeye başlamış ve Osmanlı coğrafyasına intikal etmiştir.¹ Bu eserler edebî normlarla telif veya

* Bu makale NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı'nda Mustafa Yüceer tarafından Prof. Dr. Muhittin Uysal danışmanlığında hazırlanan *Hadis İlmi Açısından Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatında Yer Alan Rivayetler* konulu doktora tezinin Birinci Bölümünden hazırlanmıştır.

¹ Ali Şir Nevâî, Câmî henüz hayatta iken onun Kırk Hadis'ini Çağatayca'ya tercüme etmiştir. Daha sonra Fuzûlî, Rihletî, Nâbî gibi şairler aynı eseri Osmanlı Türkçesine manzum olarak tercüme etmişlerdir. bkz. Sevgi, Ahmet. Molla Câmî'nin Erba'in'i ve Manzûm Türkçe Tercümeleri, (Konya: 2000).

tercüme edilirken kullanılan kaynaklar, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnad edilen rivâyetlerden oluşmaktadır.

Bu makalede kırk hadis geleneğinin ortaya çıkışına doğrudan etki ettiği düşünülen ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledildiği kabul edilen bir rivâyet, hadis ilminin rivâyet analiz kriterleri ile değerlendirilecektir. Ayrıca rivâyette yer alan lafız farklılıklarının yanı sıra rivâyetin muhtevası ele alınacak ve bu rivâyetin Osmanlı dönemi manzum kırk hadis geleneğine etkisi mukaddimler özelinde incelenecektir.

1. Kırk Hadis Geleneğine Etki Eden "Men Hafıza"² Rivâyetinin Tespit, Tahrîc ve İsnad Tenkîdi

Nevevî'nin (676/1277) kırk hadis mukaddimesinde 9 sahâbîden nakledildiği bilgisini verdiği³ "men hafıza" rivâyetinin, 13 sahâbîden 41 farklı senedle tahrîc edildiği tespit edilmiştir. Söz konusu metin hicrî III. asırdan sonra telif edilen eserlerde yer alırken aynı asırda yaşayan cerh-ta'dil âlimlerinin görüşlerine de konu olmuştur. Bu eserler daha çok kırk hadis ve duafâ literatürü içinde kabul edilen kitaplardan oluşurken az da olsa hadis usulüne dair eserlerde de rivâyete temas edilmiştir.⁴ İbn Hacer, (852/1449) İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) "men hafıza" rivâyetini *el-İlel'* de değerlendirdiğini, İbnü'l-Münzir'in bu rivâyetle ilgili müstakil bir başlık açtığını, kendisinin de rivâyete

² Ümmetimden kim din işleriyle ilgili kırk hadis ezberlese kıyamet günü Allah Teâlâ onu âlim ve fakih olarak diriltir. Bu ve farklı lafızlarda nakledilen rivâyet, makale boyunca rivâyet من حفظ ifadesiyle başladığı için "men hafıza rivâyeti" şeklinde kullanılacaktır.

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Erba'üne'n-Neveviyye*, thk. Kusayy Muhammed Nurs el-Hallâk - Enver b. Ebî Bekr (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2009). 37-42

⁴ Bu kitaplardan tespit edilenlerden bazıları şunlardır: 1- Muhammed b. Eslem et-Tûsî (242/856), *el-Erba'ün*. 2- Hasen b. Süfyân b. Âmir eş-Şeybânî (303/916), *Kitâbü'l-Erba'ün*. 3- İbn Hibbân el-Büstî, (354/965), *el-Mecrûhîn*. 4- er-Râmhürmüzî el-Fârisî (360/971), *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. 5- İbn Adî (365/976), *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. 6- Ebû Nuaym el-İsfahânî, (430/1038), *Hiyetü'l-Evliyâ*. 7- Beyhakî, (458/1066) *eş-Şuabü'l-İman*. 8- Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*. 9- İbn Abdilber en-Nemerî (463/1071), *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî*. 10- İbn Ved'ân (494/1100), *el-Erba'üne'l-Ved'âniyye*. 11- Kâdî İyaz (544/1149), *el-İlma'*. 12- İbn Asâkir, (571/1176), *el-Erba'ün fi'l-hassi ale'l-cihâd, Mu'cemü's-şuyûh*. 13- Ebû Tâhir es-Silefî, (576/1180), *Erba'üne'l-büldâniyye*. 14- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (597/1201), *el-İlel'ü'l-mütenâhiye*. 15- Sadruddîn el-Bekrî, (656/1258), *Kitâbü'l-erba'üne hadisen*.

tin farklı tariklerini bir risalede özetlediğini ancak tüm tariklerin illetten kurtulamadığını ifade etmiştir.⁵

Bu başlıkta “men hafıza” rivâyetinin sahâbî râvilerine göre tespiti yapıлып rivâyetin nakledildiği kaynaklar zikredilecek akabinde her rivâyetin senedinde yer alan problemlî râviler cerh-ta’dil âlimlerinin görüşleri etrafında bir değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

a) Hz. Ali Rivâyeti.

*Kim ümmetimin faydalanacağı kırk hadis ezberlerse kıyamet günü Allah, onu fakih ve âlim olarak diriltir.*⁶

İbnü'l-Cevzî, Hz. Ali'den nakledilen bu rivâyeti, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Âmir et-Tâî'nin tahrîc ettiğini belirtmiştir. Hadis hafızları, et-Tâî'nin babası aracılığı ile Ehl-i beyt'ten batıl rivâyetlerin yer aldığı bir nüsha naklettiğine işaret ettikten sonra bu rivâyeti Abbâd b. Suheyb (242/856) ile Abdülmelik b. Hârun'un babaları aracılığı ile dedelerinden rivâyet ettiğini söylemişlerdir.⁷

Hz. Ali'den nakledilen rivâyetin senedinde Ehl-i beyt ile bağı olan râviler yer almaktadır. Ancak sened, Ali b. Mûsâ er-Rıdâ'dan hadis cüzü uyduran bir râvi tarafından Ehl-i beyt imamlarına nispet edilerek nakledilmiştir. Rivâyetin isnadı şu şekildedir:

* Hz. Ali > Hz. Hüseyin (İbn Ali) > Hüseyin b. Ali (Zeynelâbidîn) > Muhammed el-Bâkır > Ebû Ca'fer Muhammed es-Sâdık > Mûsâ b. Ca'fer > Ali b. Mûsâ er-Rıdâ > Ahmed b. Âmir b. Süleyman et-Tâî > **Abdullah b. Ahmed Âmir et-Tâî**

İbnü'l-Cevzî, Zehebî ve İbn Hacer, et-Tâî'nin, babası >Ali b. Mûsâ er-Rıdâ aracılığı ile Ehl-i beyt'ten *Müsnedü Rıdâ*, *Sahîfetü İmâm Rıdâ* adı verilen bir ha-

⁵ Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'l-Râfi'l-Kebîr*, thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub (Mısır: Dârü'l-Kurtuba, 1995), 3: 202. İbn Hacer'in rivâyete dair yaptığı çalışma tespit edilememiştir.

⁶ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا يَنْتَفِعُونَ بِهَا، بَعَثَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيهَا عَالِمًا

⁷ Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'l-Hakk el-Eserî (Lahor: Dâru Neşri'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1979), 1: 111.

dis cüzü uydurduğunu belirtirken; Hasan b. Ali ez-Zührî, et-Tâî'nin ümmî olduğunu ve (hadis rivâyetinde) kabul görmediğini ifade etmiştir.⁸

Ahmed b. Âmir b. Süleyman, *muammerûndan* olup Samarra'da ikamet etmiş ve Ali b. Mûsâ er-Rıdâ'dan hadis nakletmiştir.⁹ Suyûtî (911/1505) ve Fettenî (986/1578) gibi âlimler kendisini hadis uydurmakla itham etmişlerdir.¹⁰

Ali b. Mûsâ er-Rıdâ, hakkında İbn Hibbân, babası Mûsâ b. Ca'fer'den farklı rivâyetler naklettiğini, hadis rivâyetinde vehme düştüğünü ve hata yaptığını belirtirken Sem'ânî (562/1166), bu bilgilerle birlikte soyunun temiz, ilim ehlinde faziletli bir kimse olduğunu ifade etmiştir.¹¹

Zehebî ve İbn Hacer, Ali b. Mûsâ'dan Ebu's-Salt, Dâvûd b. Süleyman el-Kazvînî, Ahmed b. Âmir ve Ali b. Mehdî el-Kâdî gibi hadis uydurmakla itham edilen kimseler rivâyette bulunmuşlardır dedikten sonra mezkûr rivâyete ilgili asıl problemin bu rivayeti nakletmeyen kimselere nispet edilmesi ile ilgili olduğunu belirtmişlerdir.¹²

⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 112; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dumaşkî. *Mizânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl veylühü Zeylû Mizân'il-İ'tidâl*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995), 2: 390; Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 4: 425.

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 5: 551.

¹⁰ Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *ez-Ziyâdât ale'l-Mevdûât ve yüsemâ zeylû el-Leâli'l-masnûa'*, thk. Râmiz Hâlid Hacı Hasan, (Riyad: Mekbetetü'l-Maârif, 2010), 2: 577; Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî, *Tezkiretü'l-Mevdû'ât* (Kahire: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîre, 1343), 1: 28, 365.

¹¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefi, (Riyad: Dâru's-Sâmi'î, 1. Basım, 2000), 2: 106; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962), 6: 139-140.

¹² Zehebî, *el-Mizân*, 3: 158; Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Rüşeyd, 1986), 405.

Mûsâ b. Câfer hakkında İbn Ebî Hâtim (327/938) sika derken, Zehebî ile İbn Hacer'in sadûk ve âbid olduğuna dair görüşleri de bulunmaktadır.¹³ Ukaylî'nin onunla ilgili kullandığı "gayr-i mahfûz" ifadesi¹⁴ tenkit edilmiş olup bu görüşü Şuayb el-Arnâvut ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf tashih etmişlerdir.¹⁵ Senedin diğer râvileri Ehl-i beyt'in önde gelen imamları olup sika kabul edilmişlerdir.

el-Bekrî'nin (656/1258) senedi de aynı tarikle gelmektedir.¹⁶ Ayrıca İbnü'l-Cevzî ve el-Bekrî'nin eserlerinde, sened zikretmeksizin Abbâd b. Sühayb'in de rivâyet ettiği bilgisi vardır.¹⁷ Abbâd hakkında Ahmed b. Hanbel, yalan rivâyetlere sahip olduğunu belirtirken Buhârî, hadislerinin terk edildiğini dile getirmiştir.¹⁸ Ali b. el-Medînî "hadisi boşa gitti, terk edilir yazılmaz" ifadesiyle cerh ederken İbn Hibbân, Kaderiyye'den ve bid'atçı kabul etmiştir. Bununla birlikte Ebû Dâvûd, "sadûk, Kaderî" tanımlaması yaparken İbn Adî, "zayıf olmakla birlikte hadisleri yazılabilir" demiştir.¹⁹

el-Bekrî'nin belirttiğine göre Hz. Ali rivâyetini nakleden bir başka râvi Abdülmelik b. Hârûn'dur. Münekkitler tarafından babası aracılığıyla dedelerinden hadis uydurmakla itham edilmiştir. Yahyâ b. Maîn, "kezzâb", Ebû Hâtim, "metrûkü'l-hadîs", İbn Hibbân, "hadis uydurur", es-Saidî, "deccâl, kezzâb" ifadeleri ile cerh ederlerken Buhârî, kendisine göre cerhin en ağır ifadesi "münkerü'l-hadîs" ile değerlendirmiştir.²⁰ Bu bilgiler ışığında Ehl-i beyt imamlarından geldiği iddia edilen Hz. Ali rivâyetinde Abdullah b. Ah-

¹³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabad, 1953), 8: 139; Zehebî, *el-Mizân*, 4: 201; İbn Hacer, *et-Takrîb*, 505.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *Kitâbu'd-duâfâi'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 4: 155-156.

¹⁵ Şuayb el-Arnâvut - Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *Tahrîru Takrîbü't-tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3: 428. Görüşlerini Ebû Hâtim'e göre ortaya koymuşlardır.

¹⁶ Hasan b. Muhammed b. Muhammed et-Teymî Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*, thk. Muhammed Mahfuz (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1980), 29.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 111; Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*, 30.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *ed-Duâfâu's-sağîr*, thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebu'l-Ayneyn (Mektebetü İbn Abbas, 2005), 87.

¹⁹ Zehebî, *el-Mizân*, 2: 367; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 4: 390.

²⁰ Buhârî, *ed-Duâfâu's-sağîr*, 89; Zehebî, *el-Mizân*, 2: 666; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5: 276.

med ve babası Ahmed b. Âmir et-Tâî'nin hadis uydurmakla itham edildikleri tespit edilmiştir. Rivâyet bu senedle mevzudur.

b) Abdullah b. Mesud Rivâyeti.

Ümmetinden kim kırk hadis ezberlerse Allah bu sayede ona fayda sağlar ve kendisine "istediğin kapısından cennete gir" denilir.²¹

Ebû Nuaym (430/1038), Hatîp el-Bağdâdî (463/1071), Ebû Mansûr İbn Asâkîr (620/1223) ve İbnü'l-Cevzî nakletmişlerdir.²²

Ebû Nuaym, Hatîp el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî rivâyetlerinin müşterek râvisi "meçhûlü'l-hâl kabul edilen Sa'd b. Muhammed'dir. İbn Asâkîr'in rivâyeti, diğerlerinin senedi ile biraz daha yukarıda hadis uydurmakla itham edilen Duhaym b. Muhammed el-Kaydâvî de birleşmektedir.²³ el-Bekrî de İbn Asâkîr'in bulunduğu bir senedle tahrîc etmiştir. Rivâyetin senedi şu şekildedir:

* Abdullah b. Mesud > Zirr b. Hubeys > Âsım b. Behdele > Ebû Bekir b. Ayyâş > Duhaym b. Muhammed el-Kaydâvî > Muhammed b. Hafs el-Hızâmî > Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe > Sa'd b. Muhammed b. en-Nâkil.

en-Nâkil'den **Ebû Nuaym el-İsbahânî** naklederken aynı râviden Muhammed b. Ca'fer b. Allân aracılığıyla **Hatîp el-Bağdâdî** nakletmiştir. Ayrıca **Ebû Nuaym el-İsbahânî** rivâyetini, Hamd b. Ahmed > Muhammed b. Abdülbâkî b. Ahmed > **İbnü'l-Cevzî** rivâyet etmiştir. Bunun yanında **el-Kaydâvî** den sonra Hüseyin b. İshak > Abdülbâkî b. Kâni' > Ahmed b. Mûsâ b. Merdûyeh > Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed > Ebû Nasr Ahmed el-İsbahânî > **İbn Asâkîr** > Hasan b. Muhammed (babası ve dedesi) > **el-Bekrî** senediyle de nakledilmiştir.

²¹ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا، قِيلَ لَهُ: أَدْخَلَ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ شَبْتَتْ

²² Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409), 4: 189; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîp el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. M. Sait Hatipoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1972), 20; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 112; İbn Asâkîr, *Kitâbü'l-erbaîn fi menâkibi ümmühâti'l müminîn*, 33.

²³ Bazı kaynaklarda ismi Abdurrahman b. Muhammed el-Esedî olarak geçmektedir. Nisbeti, Lisânü'l-Mizân'da Kaydâvî, el-İlel'de Saydâvî, Hilye'de Kayravânî şeklindedir. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2: 588; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 112; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 4: 189.

İki farklı sened ile beş muhaddisin naklettiği rivâyetin müşterek râvilerden Muhammed b. Hafs el-Hızâmî ile hocası Duhaym b. Muhammed el-Hızâmî hakkında Zehebî, uydurdıkları bir kırk hadis risalesinin bulunduğu- nu ifade etmiştir.²⁴ Rivâyet bu senedle mevzu hükmündedir.

c) Muaz b. Cebel Rivâyeti.

Ümmetinden kim din işleriyle ilgili kırk hadis ezberlerse kıyamet günü Allah Teâlâ onu âlim ve fakih olarak diriltir.²⁵

Râmhürmüzî, İbnü'l-Cevzî ve Ebû Tâhir es-Silefî bu lafızla naklederken Râmhürmüzî ve İbn Abdilber, "حَفِظَ" fiilinin yerine "تَعَلَّمَ" fiilini kullanmış ayrıca kıyamet günü fakih ve âlimler topluluğu ile birlikte diriltileceklerini belirten ifadelerle de "بِعَثَّةِ اللَّهِ فِي زُمْرَةِ الْفُقَهَاءِ وَالْعُلَمَاءِ" tahrîc etmişlerdir.²⁶ Rivâyetin senedi şu şekildedir:

* Muaz b. Cebel > İsmail b. Ebû Ziyâd > Şuayb b. Süleyman (Meymûn) > Hâtim b. İsmail > Abbâd b. Yakub > Muhammed b. Abdullah b. Süleyman > Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. Merdûyeh > Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî & Muhammed b. Hasan el-Hadramî > **Râmhürmüzî**

Ayrıca Muaz b. Cebel > İbn Abbâs > Atâ > İbn Cüreyc senediyle **Hüseyn b. Ulvân**; Muaz > İbn Abbâs > Atâ > Abdülmecid > Babası > Abdülmecid b. Ebî Revvâd senediyle **İbn Abdilber** tahrîc ederlerken; İbn Ebî Revvâd'dan Abdullah b. Ahmed el-Gazzâ > Muhammed b. Said senediyle **Râmhürmüzî** ve Muhammed b. İbrahim eş-Şâmî > Dârekutnî > Berkânî > Ebû Gâlib > İbn Nâsır senediyle **İbnü'l-Cevzî** tahrîc etmişlerdir.²⁷

²⁴ Zehebî, *el-Mîzân*, 3: 526.

²⁵ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي خَدِيْبًا مِنْ أَمْرِ دِيْنِيهَا، بَعَثَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيْهَا عَالِمًا

²⁶ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Acac el-Hatib (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1404), 172-173; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fadlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebu'l-Eşbel ez-Züheyrî (S. Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1994), 1:197; İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 112.

²⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 172-173; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, 1:197; İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 112.

Râmhürmüzî ve es-Silefî'den nakledilen ilk rivâyetin senedinde yer alan İsmail b. Ziyâd hakkında İbn Hibbân, "deccâl" hükmü verip kitaplarda ondan nakilde bulunulmaması gerektiğini belirtirken; Dârekutnî, "kezzâb ve metruk" olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Cevzî, bu rivâyete maktû' (munkatî' manasında) hükmü vermiştir. Ayrıca İbn Abbas'ın Muaz'dan hadis naklettiğine dair bilgi de yoktur.²⁸ Rivâyeti ondan nakleden Şuayb b. Süleyman hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Bu yönüyle meçhul bir râvi vardır. Ancak Şuayb b. Meymûn isminde bir öğrencisi vardır ve "zayıf, münkerü'l-hadis" kabul edilmiştir ki bu yönüyle de zayıf bir râvi vardır.²⁹

Aynı senedde yer alan Abbâd b. Yakub, bazı münekkitlerce sika kabul edilmekle birlikte, Hz. Osman'a şetmettiği, dînin bazı kurallarını hafife aldığı ve Şiiliği benimsemesinin yanında propagandasını da yaptığı zikredilmiştir. Senedin daha sonraki râvilerinin incelenmesine gerek kalmaksızın rivâyetin mevzu olduğu tespit edilmiştir.³⁰

İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği senedde yer alan Muhammed b. İbrahim eş-Şâmî, hakkında İbn Hibbân "hadis uydurur" ifadesini kullanmış ve kendisinden hadis rivâyetinin uygun olmadığını belirtmiştir.³¹ Rivâyeti İbn Cüreyc aracılığıyla nakleden Hüseyin b. Ulvân hakkında İbn Hibbân ve İbn Adî, bu râvinin hadis uydurduğunu belirtirken Dârekutnî, "metruk" hükmü vermiştir. Her iki sened mevzu hükmündedir.³²

Râmhürmüzî ve İbn Abdilber'in Abdülmecid b. Ebî Revvâd'dan naklettikleri rivâyetin senedinde yer alan Revvâd ve babası hakkında Mürciî olduklarına yönelik tenkitler bulunmakla birlikte, "sadûk, çok hata yapan, metrûk"

²⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 129; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, b.y.), 1: 510; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 119; Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 231; Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmiyye, 1993), 1: 298.

²⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 362; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5: 5; Zehebî, *el-Mîzân*, 2: 278.

³⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 5: 559; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2: 172; Zehebî, *el-Mîzân*, 2: 379.

³¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 301.

³² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 244-245; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 231; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-Mecrûhîn li-İbn Hibbân*, thk. Halil b. Muhammed el-Arabî (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmiyye, 1994), 74.

gibi ifadeler kullanılmıştır. İbn Ebî Revvâd'ı, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (198/813), "kezzâb" lafzı ile cerh etmiş, Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn ise onun sika olduğunu fakat Mürcülük propagandası yaptığını, bazen de hadis rivâyetinde hatalı davrandığını belirtmişlerdir. İbn Abdilber rivâyetinin senedi, İbn Ebî Revvâd'dan sonra zikredilmemiştir. Yapılan değerlendirmeler ışığında Muaz rivâyetinin sadece bu senedi zayıf kabul edilmiştir.

d) Ebu'd-Derdâ Rivâyeti.

Ümmetimden kim din işleriyle ilgili kırk hadis ezberlerse kıyamet günü Allah Teâlâ onu fakih olarak diriltir. Ben de ona kıyamet günü şefaât eder şahitlik yaparım.³³

Ebû Bekir el-Bezzâz eş-Şâfiî (354/965), İbn Hibbân, es-Silefi ve İbnü'l-Cevzî rivâyet etmişlerdir.³⁴

Rivâyeti, birden çok kişinin kendisinden aldığı müşterek râvi, Abdülmelik b. Harun b. Antere'dir. Rivâyetin senedi şu şekildedir:

Ebu'd-Derdâ > Abdurrahman eş-Şeybânî(Dedesi) > Antere b. Abdurrahman, (Babası) > Abdülmelik b. Hârûn b. Antere > İbrahim b. Ümeyye > Hâşim b. Velîd el-Herevî > **İbn Hibân** > **Dârekutnî** > Cevherî > Muhammed b. Abdülmelik b. Hârûn > **İbnü'l-Cevzî**.

Rivâyet Harun b. Antere'den sonra Fadl b. Gânem > Abdullah b. Muhammed b. Ebî'd-Dünyâ > **Ebû Bekir Bezzâz eş-Şâfiî** > Ebû Tâlib İbn Gaylân > Hibetullah b. Muhammed b. el-Husayn aracılığıyla **İbnü'l-Cevzî** tarafından nakledilmiştir.

Rivâyetin müşterek râvisi kabul edebileceğimiz Abdülmelik b. Harun b. Antere, Yahyâ b. Maîn, es-Sa'dî, İbn Hibbân ve İbn Adî tarafından "vadda', deccâl, kezzâb" gibi cerhin en ağır ifadeleri ile tenkit edilmiştir. Ahmed b.

³³ مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِهَا، بَعَثَ اللَّهُ فَقِيهًا، وَكُنْتُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَافِعًا وَشَهِيدًا

³⁴ Muhammed b. Abdullah b. İbrahim b. Abdeveyh el-Bağdâdî Ebû Bekir eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Fevâid (Gaylâniyât)*, thk. Hilmi Kâmil (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1997), 1: 370; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 133; Silefi, *Erba'üne'l-büldâniyye (Kitâbü'l-Erba'in el-müstagnî bi-ta'yîni mâ fîhi 'ani'l-mu'în)*, 72; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 113.

Hanbel, Ebû Hâtim ve Dârekutnî, zayıf ve metruk kabul etmişlerdir. Rivâyet bu senedlerle mevzudur.³⁵

e) Abdullah b. Ömer Rivâyeti.

Abdullah b. Ömer'den farklı lafızlarla iki rivâyet nakledilmiş olup birinci rivâyet "Ümmetimden kim sünnetten kırk hadisi onlara nakletmek için ezberlese kıyamet günü onun şefaati veya şahidi olurum"³⁶ lafzıyla İbn Abdilber, İbnü'l-Cevzî ve el-Bekrî tarafından rivâyet edilmiştir.³⁷

İkinci rivâyet ise "Kim benden (sünnetimden) kırk hadisi, ümmetimden beni göremeyen kimselere naklederse âlimler topluluğuna yazılır ve şehitlerle birlikte haşrolur"³⁸ lafzıyla el-Bekrî tarafından yalancılığı kabul edilen İbn Ved'ân'ın bulunduğu bir senedle nakledilirken İbnü'l-Cevzî, sened zikretmeksizin meçhul râvileri olduğunu belirtmiştir.³⁹ İbn Abdilber, İbn Ved'ân ve el-Bekrî'den iki farklı senedle gelen rivâyetin senedi şu şekildedir:

* Abdullah b. Ömer > Amr b. Dînâr > Süfyan b. Uyeyne > Ebû Ali Hasan b. Sabbâh el-Bezzâr > Ahmed (Babası) > Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed > Ebû Said el-Eznî > **Ebû Nasr İbn Ved'ân** > Ebu'l-Fütûh, (Ebû Abdullah el-Hüseyn el-Mevsilî'nin kitabından) > **el-Bekrî.**

* Abdullah b. Ömer > Nâfi' > Mâlik b. Enes > Yahya b. Abdullah b. Bukeyr > Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Zencûye > Yakub b. İshak b. İbrahim b. Yezid b. Hacer > Mesleme b. Kâsım > Ahmed b. Abdullah > **İbn Abdilber.**

el-Bekrî'nin senedi Yezid b. Hacer'den sonra Müeyyid b. Muhammed Ali et-Tûsî > Ebû Sa'd Abdurrahman b. Hamdân > Fadl b. Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî > Muhammed b. Câmî' es-Sayrafî, (Hayyâd) > Müeyyid b. Muhammed Ali et-Tûsî şeklinde ayrılmaktadır.

³⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 133; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6: 529; Zehebi, *el-Mîzân*, 2: 666; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4: 71.

³⁶ مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنَ السَّنَةِ، حَتَّى يُؤَدِّيَ إِلَيْهِمْ كُنْتُ لَهُ شَهِيدًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

³⁷ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 1: 193; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 120; Hasan b. Muhammed b. Muhammed et-Teymî Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*, thk. Muhammed Mahfuz (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1980), 33.

³⁸ مَنْ نَقَلَ عَلَيَّ إِلَى مَنْ لَمْ يَلْحَقْنِي مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، كُتِبَ فِي رُؤْمَةِ الْعُلَمَاءِ، وَخُسِرَ فِي جُمْلَةِ الشَّهَدَاءِ

³⁹ Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*, 34.

İbn Abdilber, bu tariki “men hafıza” rivâyetinin en sağlam senedi kabul etmiş ancak Yahya b. Abdullah b. Bükeyr’in zaptının tam olmadığını ve Mâlik b. Enes’in böyle bir rivâyetinin bilinmediğini, ondan rivâyet edenin hata yaptığını, ayrıca kendisine ait olmayan bir metni Mâlik’e izafe ettiğini söylemiştir.⁴⁰ İbn Abdilber ve el-Bekrî’nin zikrettikleri isnadda yer alan Yakub b. İshak b. Hacer el-Askalânî, hadis uyduran biri kabul edilerek “kezzâb” ifadesiyle cerh edilmiştir. Zehebî ve İbn Hacer, sözkonusu râvinin biyografisinde “men kezebe” rivâyetinin İbn Abdilber’den gelen İbn Ömer tarikini örnek olarak zikretmişlerdir.⁴¹

İbn Ved’ân’ın naklettiği rivâyet, söz konusu râvi hadis uyduran biri kabul edildiği için mevzudur.⁴² Dolayısıyla iki farklı senedle dört eserde tahrîc edilen İbn Ömer rivâyeti mevzu hükmündedir.

f) Abdullah b. Abbas Rivâyeti.

İbn Abbas’tan farklı lafızlarla iki rivâyet nakledilmiş olup birinci rivâyet İbn Hibbân ve İbnü’l-Cevzî tarafından “Ümmetimden kim kırk hadis ezberlese kıyamet günü Allah Teâlâ onu âlim ve fakih olarak diriltir”⁴³ lafzıyla tahrîc edilmiştir.⁴⁴

İkinci rivâyet “Ümmetimden kim sünnetten kırk hadis ezberlese kıyamet günü onun şefaâtçisi olurum”⁴⁵ ifadeleriyle Hasan b. Süfyân tahrîc etmiştir. Daha sonra İbn Adî, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Abdilber, İbnü’l-Cevzî ve el-Bekrî, Hasan b. Süfyân’ın da yer aldığı senedle nakletmişlerdir. Kâdı İyaz, son kısmını “كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا مِنَ النَّارِ” ifadeleriyle tahrîc etmiştir.⁴⁶ Rivâyetin, iki farklı senedle nakledilen tarikleri şu şekildedir:

⁴⁰ İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-’ilm*, 1: 193.

⁴¹ Zehebî, *el-Mizân*, 4: 449; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 6: 335.

⁴² Zehebî, *el-Mizân*, 3: 657; Zehebî, *es-Siyer*, 19: 164-165.

⁴³ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، بَعَثَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيهَا عَالِمًا

⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, *el-’İlel*, 1: 115.

⁴⁵ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنَ السُّنَّةِ، كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

⁴⁶ Hasan b. Süfyân, *Kitâbü’l-Erbâin*, 86; İbn Adî, *el-Kâmil*, 1: 537, 3: 436; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-’ilm*, 1: 196; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi’l-hadîs*, 20; Ebu’l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdı İyâz, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâyeti ve takyîdi’s-semâ’*, thk. Seyyid Ahmet Sakr (Kâhire: Dârü’t-Turâs, 1970), 23; İbnü’l-Cevzî, *el-’İlel*, 1: 116; Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü’l-erbaîne hadîsen*, 30-31.

* Abdullah b. Abbâs > Atâ' b. Ebî Rebâh > Mücâhid > İshak b. Nüceyh > Ali b. Hucr > **Hasan b. Süfyân** > **İbn Hıbbân** > **Dârekutnî** > Cevherî > İbn Hayrûn > **İbnü'l-Cevzî**.

Rivâyetin Hasan b. Süfyân'dan sonra **İbn Adî** > Hamza > İbn Mes'ade > İbrahim b. Muhammed > Ebû Abdullah Muhammed b. es-Selâl > **İbnü'l-Cevzî** tarikinin yanı sıra **İbn Abdilber'in** Muhammed b. Ahmed et-Tûsî > Ebu'l-Hasan Yakub b. İshâk > Mesleme > Ahmed senediyle naklettiği varyantı da bulunmaktadır. İbn Abdilber isnadında Mücâhid yer almamaktadır. Mücahid'in zikredilmediği başka bir tarik İbn Abbâs > Atâ > İbn Cüreyc > Halid b. Yezîd > Ahmed b. Bekr el-Bâlisî > Muhammed b. Minhâl > İbn Adî > Hamza > İbn Mes'ade > İsmail b. Ahmed > İbnü'l-Cevzî senediyle nakledilmiştir.

* Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen başka bir tarikte Atâ zikredilmemiş ve sened Mücâhid > İshak b. Nüceyh > Abdülhâlik b. el-Münzir > Hasan b. Kuteybe el-Huzâî > Mekkî b. Abdân > Ebû Bekir el-Cevzakî > Saîd b. Ebû Saîd en-Nisâbûrî > Râbia b. Mahmud el-İsbahânî > Muhammed b. Nâsır > **İbnü'l-Cevzî** şeklinde tespit edilmiştir.

İbn Abbâs'tan nakledilen rivâyetin senedinde yer alan İshak b. Nüceyh el-Maltî'yi Yahya b. Saîd el-Kattân, Ahmed b. Hanbel, Nesâî gibi âlimler "insanların en yalancısı, kezzâb, deccâl" gibi ifadelerle cerh etmişlerdir.⁴⁷ İbn Adî'nin de bulunduğu senedle İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği tarikte yer alan Hâlid b. Yezîd, "yalancı, daifü'l-hadîs, meçhul" kabul edilmiştir. İbn Abbâs rivâyeti mevzu hükmündedir.⁴⁸

g) Enes b. Mâlik Rivâyeti.

Enes b. Mâlik'ten farklı lafızlarla yedi rivâyet nakledilmiş olup "Ümmet-i me nakletmek üzere, kim helal ve haramlardan ihtiyaç duyacakları kırk hadis ezberlerse Allah Teâlâ onu fakih ve âlim olarak yazar"⁴⁹ ifadesiyle gelen tariki Hasan b. Süfyân ve İbnü'l-Cevzî rivâyet etmişlerdir.⁵⁰

⁴⁷ Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 201.

⁴⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 436; Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 646; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 2: 389.

⁴⁹ مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِمَّا يَخْتِاجُونَ إِلَيْهِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، كَتَبَ اللَّهُ فَعِيهَا عَالِمًا

⁵⁰ Hasan b. Süfyân, *Kitâbü'l-Erbâin*, 86; İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 120.

İkinci rivâyeti "Kim ümmetimin din işleriyle ilgili kırk hadis ezberlerse kıyamet günü Allah Teâlâ onu fakih ve âlim olarak diriltir"⁵¹ lafzıyla Hatîb el-Bağdâdî ve el-Bekrî rivâyet etmişlerdir.⁵²

İbn Adî, İbn Abdilber ve İbnü'l-Cevzî'nin naklettikleri rivâyetin⁵³ üçüncü tariki "Ümmetime kim kırk hadis naklederse kıyamet günü Allah Teâlâ onu fakih ve âlim olarak diriltir"⁵⁴ lafzıyla vârid olmuştur.

Dördüncü rivâyet, "Ümmetime kim kırk hadis naklederse kıyamet günü Allah Teâlâ onu fakih ve âlim olarak karşılar"⁵⁵ ifadesiyle İbn Abdilber ve İbnü'l-Cevzî tarafından rivâyet edilmiştir.⁵⁶

el-Bekrî'nin tahrîc ettiği beşinci rivâyet,⁵⁷ "Ümmetinden kim din işleriyle ilgili kırk hadis ezberlerse kıyamet günü Allah Teâlâ onu fakih ve âlim olarak diriltir"⁵⁸ lafzıyla rivâyet edilmiştir.

Altıncı rivâyeti İbnü'l-Cevzî, "Kim ümmetimin din işleriyle ilgili kırk hadis ezberlerse kıyamet günü Allah Teâlâ onu fakih olarak diriltir"⁵⁹ lafzıyla tahrîc etmiştir.⁶⁰

Enes b. Mâlik'ten nakledilen "men hafiza" rivâyetinin yedinci tariki İbn Abdilber tarafından "Kim ümmetimin din işlerini onlara öğretmek üzere kırk hadis ezberlerse kıyamet günü onunla getirilir ve kendisine: "dilediğin kimseye şefaât et" denilir⁶¹ lafızla tahrîc edilmiştir.⁶²

Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivâyetler, İbn Adî, Hasan b. Süfyân, İbn Abdilber ve el-Bekrî aracılığı ile (Cevzakî'den nakille) günümüze ulaşmıştır.

51 مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ، بَعَثَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيهَا عَالِمًا

52 Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, 19; Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*, 44-45.

53 İbn Adî, *el-Kâmil*, 6: 115; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, 1: 192; İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 118.

54 مَنْ حَمَلَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيهَا عَالِمًا

55 مَنْ حَمَلَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، لَقِيَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيهَا عَالِمًا

56 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, 1: 192; İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 118.

57 Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*, 44.

58 مَنْ حَمَلَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِهَا، بَعَثَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَرِيفًا عَالِمًا

59 مَنْ حَمَلَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ، بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيهَا

60 İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 118-120.

61 مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَحْفَظُ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، يُعَلِّمُهُمْ بِهَا أَمْرَ دِينِهِمْ، إِلَّا جِيءَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَقِيلَ لَهُ: اشْفَعْ لِمَنْ شِئْتَ

62 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, 1:195.

İbnü'l-Cevzî, İbn Adî ve Hasan b. Süfyân senedini kendi hocalarından nakle-
derken; el-Bekrî, Cevzakî senedi ile kendi hocalarından başka bir sened nak-
letmiş ve bu konuda Enes b. Mâlik'ten bir kitabı dolduracak kadar rivâyetin
olduğunu belirtmiştir. Hatîb el-Bağdâdî ise Ebû Nuaym aracılığı ile rivâyet
etmiştir.

İbnü'l-Cevzî, mevzu olduğunu hissettirecek bir ifade olarak (بِسْنَدٍ مُّظْلَمٍ) ter-
kibini kullanmış ve senedlerini zikretmeksizin iki rivâyetin nakledildiği bilgi-
sini vermiştir. Onun Ebû Dâvûd el-A'mâ > Enes b. Mâlik tariki ile nakledildiği
bilgisini verdiği rivâyet, İbn Adî'nin farklı senedle rivâyet ettiği metinle aynı-
dır. Diğer rivâyet ise İbn Abdilber'den gelen Muallâ b. Hilâl > Süddî > Enes b.
Malik senedidir. Rivâyetin Enes b. Mâlik'ten Ömer b. Şâkir, Ebân b. Ayyâş,
Süddî ve İbrahim et-Teymî'nin babası aracılığı ile nakledilen yedi farklı tariki-
ne yönelik sened bilgisi şu şekildedir:

* Enes b. Mâlik > Ömer b. Şâkir > Nasr b. el-Leys > Süleyman b. Seleme >
Ömer b. Sinan > **İbn Adî**.

* Enes b. Mâlik > Ebân b. Ayyâş > Hafs b. Cümei > Haccâc b. Nusayr >
Humeyd b. Zencûye > **Hasan b. Süfyân**.

* Enes b. Mâlik > Ebân b. Ayyâş > Amr b. el-Ezher > Ali b. İsa > Ahmed b.
Sâlih > Muhammed b. Ahmed > Yakub b. İshâk > Mesleme b. Kâzım > Ah-
med b. Abdullah > **İbn Abdilber**.

* Enes b. Mâlik > Ebân b. Ayyâş > Muallâ b. Hilâl > Eşref b. Muhammed >
Muhammed b. Eslem > Veki' > Ebû Zâhir b. Ahmed Serahsî > Ebû Zâhir b.
Ahmed > Ebû Osman el-Buhayrî > Ebu'l-Kâsım Zâhir > Ebu'r-rûh es-Sûfî >
el-Bekrî.

* Enes b. Mâlik > Ebân b. Ayyâş > Muallâ b. Hilâl > Muhammed b. Ebân >
Muhammed b. Ömer > Abdullah b. Cafer b. Ahmed > Ebû Nuaym > **Hatîb
el-Bağdâdî**.

* Enes b. Mâlik > Süddî > Muallâ b. Hilâl > Bakıyye b. Velid > Süfyân et-
Tâi > Saîd b. Mansûr > Yakub b. Süveyd > Ali b. Ahmed b. Saîd > Halef b.
Kâsım > **İbn Abdilber**.

* Enes b. Mâlik > Babası > İbrahim b. Teymî > Avâm b. Havşeb > Abdullah b. Hırâş > Yezid b. el-Hırbe > Abdullah b. Leys el-Mervezî > Ali b. Muhammed Sahtiye > Ebû Bekir el-Cevzakî > Ebû Osman Ayyâr > Fâtımâ b. Muhammed > Sittîke b. Ma'mer > **el-Bekrî**.

Hasan b. Süfyân, İbn Abdilber, Hatîb el-Bağdâdî ve el-Bekrî'nin naklettikleri senedin müşterek râvisi Ebân b. Ayyâş'tır. Yahyâ b. Said el-Kattân, Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Fellâs (249/864), Nesâî (303/915), İbn Adî ve Dârekutnî gibi âlimler "metrûkü'l-hadîs" ifadesiyle cerh ederken Ebân b. Ebû Ayyâş'ı en ağır cerhle Şu'be b. Haccâc tenkit etmiştir. "Yetmiş büyük günah işlemek bana Ebân b. Ebû Ayyâş'tan hadis rivâyet etmekten daha sevimlidir" ifadesi başta olmak üzere "Eşeğimin bevlini içmek, yetmiş defa zina etmek, Ebân b. Ebû Ayyâş bana rivâyet etti demekten daha sevimlidir" ifadeleri ona aittir. "Eğer hayâ etmesem onun cenaze namazını kılmazdım" diyecek kadar sert ifadeler kullanmıştır.⁶³

Hasan b. Süfyân'ın naklettiği senedde yer alan Hafs b. Cümei, hakkında Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân hadis rivâyetinde çok hata yaptığını belirterek onun rivâyetinin delil olmayacağını ifade etmişlerdir.⁶⁴ Aynı seneddeki Haccâc b. Nusayr, zayıf kabul edilen râvilerdendir.⁶⁵

İbn Abdilber'in, es-Süddî aracılığıyla Hatîb el-Bağdâdî ve el-Bekrî'nin Ebân aracılığıyla naklettikleri rivâyetin senedinde yer alan Muallâ b. Hilâl hakkında İbnü'l-Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Medîni (234/848-49), Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Buhârî ve Nesâî gibi âlimler hadis uydurduğunu söyleyerek yalancı olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁶

İbn Abdilber'in naklettiği diğer bir rivâyetin senedinde yer alan Amr b. el-Ezher hakkında Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve Buhârî hadis uyduran biri

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1: 134; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2: 57-67; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 7: 154; Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 11; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1: 230.

⁶⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 256; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 120; Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 556; İbn Hacer, *et-Takrîb*, 95.

⁶⁵ Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 465.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8: 331-332; Zehebî, *el-Mîzân*, 4: 152; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10: 241.

olduğunu ifade ederlerken Ebû Hâtim, Ebû Said el-Haddâd'ın yalancılıkla tenkit ettiğini söyledikten sonra "metrûkü'l-hadîs" kabul etmiştir.⁶⁷

İbn Adî rivâyetinin senedinde yer alan Süleyman b. Seleme hakkında Ebû Hâtim, "metruk", İbnü'l-Cüneyd (270/884), "kezzâb", Nesâî ise "leyse bi-şey" ifadelerini kullanmışlardır.⁶⁸ el-Bekrî'nin, Cevzakî aracılığı ile naklettiği rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Hırâş hakkında Ali b. el-Medînî, "kezzâb" Ebû Hâtim, "zâhibü'l-hadîs", Ebû Zür'a (264/878), "leyse bi-şey" ifadeleriyle cerh ederlerken, Buhârî "münkerü'l-hadîs" hükmü vermiştir. İbn Adî, rivâyetlerinin çoğunun "gayr-ı mahfuz" olduğuna işaret ederken İbn Hibbân, *es-Sikât* adlı eserinde ona muhtemelen sehven yer vermiştir.⁶⁹

Rivâyetlerin senedleri incelendiğinde Hasan b. Süfyân ve el-Bekrî'nin senedleri münkerü'l-hadîs, zayıf ve metruk kabul edilen râvilerden dolayı çok zayıf hükmünde iken diğer senedlerde hadis uydurmakla tenkit edilen râviler bulunduğu için dolayı mevzu hükmündedir.

h) Ebû Hüreyre Rivâyeti.

Ebû Hüreyre'den farklı lafızlarla üç metin nakledilmiş olup birinci rivâyet, "Kim ümmetimin din işlerinde kendilerine fayda verecek kırk hadis ezberlese kıyamet günü âlim olarak diriltilir. Âlimin, abide kırk derece üstünlüğü vardır. Her derece arasındaki değeri en iyi bilen Allah'tır"⁷⁰ ifadesiyle Râmhürmüzî, İbn Adî, İbn Abdilber, İbn Asâkîr ve İbnü'l-Cevzî tarafından nakledilmiştir.⁷¹

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 221; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 78; Zehebî, *el-Mîzân*, 3: 245; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 6: 187.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4: 121-122; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3: 32; Zehebî, *el-Mîzân*, 2: 210; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4: 155.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, b.y.), 5: 80; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât mine's-sahâbe ve't-tâbi'in ve etbâ'it-tâbi'in*, thk. Muhammed Abdürreşid (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973), 7: 52; Zehebî, *el-Mîzân*, 2: 413; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 5: 198.

⁷⁰ مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أَرْبَعِينَ حَدِيثًا فِيمَا يَنْفَعُهُمْ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ، بُعِثَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَفَضَّلَ الْعَالِمَ عَلَى الْعَابِدِ بِأَرْبَعِينَ دَرَجَةً، اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ

⁷¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, 173; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6: 257, 7: 454; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 1: 43; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkîr, *Erba'üne hadisen fi'l-hassi ale'l-cihâd*, thk. Abdullah b. Yusuf (Kuveyt: Dâru Hulefâi lil-Kitâbî'l-İslâmî, 1984), 49; İbnü'l-Cevzî, *el-İtel*, 1: 114.

İkinci rivâyet, "Ümmetinden kim din işlerinde kendilerine fayda verecek kırk hadis öğrenirse fakih ve âlim olur"⁷² lafzıyla İbn Adî, İbn Abdilber ve İbnü'l-Cevzî tarafından nakledilmiştir. İbn Abdilber rivâyetinde "يَنْفَعُ اللَّهُ بِهَا فِي دِينِهَا" ifadesi yerine "يَفْقَهُ بِهَا فِي دِينِهِ" ifadesi zikredilmiştir.⁷³

Temel hadis kitaplarında sadece el-Bekrî'nin tahrîc ettiği üçüncü rivâyet,⁷⁴ "Ümmetinden kim sünnetten kırk hadis ezberlerse kıyamet günü onun şefaatçisi olurum"⁷⁵ lafzıyladır. Ebû Hüreyre'den Atâ' ve Mücâhid aracılığıyla gelen rivâyetin sened bilgileri şöyledir:

* Ebû Hüreyre > Mücâhid > Husayf > İbn Ulâse > Amr b. Husayn el-Ukaylî.

Ukaylî'den sonra Mûsâ b. Zekeriyâ > **Râmhürmüzî**; İbrâhim el-Mukrî > Ya'lâ Ahmed > İbrahim b. Mansûr > Hüseyin b. Abdülmelik el-Edîd > **İbn Asâkir**; Ahmed b. Cumhûr > Muhammed b. Bekr > Halef b. Kâsım > **İbn Abdilber**; Ebû Ya'lâ > **İbn Adî ve İbnü'l-Müsennâ** > **İbn Adî** tarikleri nakledilmiştir.

Atâ aracılığıyla gelen rivâyet, Ebû Hüreyre > Ata' > İbn Cüreyc > Hâlid b. İsmail el-Medenî > Sa'dân b. Nasr > Yahyâ b. Muhammed > Osman b. es-Seken > Halef b. Kâsım > **İbn Abdilber** şeklindedir. **İbnü'l-Cevzî**'nin rivâyeti İbn Nasr'dan itibaren Muhammed b. Münîr > Muhammed b. es-Sâbûnî > İbn Adî > Hamza > İbn Mes'ade ve İbn Semerkandî aracılığıyla nakledilmiştir.

Atâ'dan gelen bir diğer rivâyet ise İshak b. Nuceyh > Süleyman el-Hadramî > Abdullah b. Yezdâd > Abdurrahman b. İbrahim > Ahmed b. Halef > Temîm el-Cürcânî > Muhammed el-Bezzâr > **el-Bekrî** şeklindedir.

Ebû Hüreyre > Mücâhid aracılığı ile gelen senedde yer alan İbn Ulâse ve Amr b. Husayn hadis münekkitlerince tenkit edilmiştir. İbn Ulâse hakkında, İbn Maîn, İbn Sa'd (230/845), "sika", Ebû Zür'a, "sâlih", hükümleri verirken, Buhârî hıfzında zayıflık olduğuna işaret etmiştir. Ebû Hâtim, rivâyetleri delil

⁷² مَنْ تَعَلَّمَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا يَنْفَعُهُ اللَّهُ بِهَا فِي دِينِهَا كَانَ فَقِيهًا عَالِمًا

⁷³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 477; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 1: 197 ; İbnü'l-Cevzî, *el-İlâle*, 1: 114.

⁷⁴ Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*, 38.

⁷⁵ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ السُّنَّةِ كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

olarak kullanılmaz hükmünü vermiş; İbn Adî, sika râvilerden naklettiği rivâyetlerin dışındakilerin münker olduğunu söylerken, Dârekutnî, metruk kabul etmiş, el-Ezdî ise "rivâyetleri kendisinin yalancı olduğuna işaret etmektedir" demiştir.

İbn Hibbân'ın, sika râvilerden hadis uydurduğunu belirttiği İbn Ulâse hakkında Zehebî, İbn Maîn'in görüşü etrafında bir kanaat dile getirmiş ve kendisinden hadis rivâyet eden Amr b. Husayn'ın yalancı olduğunu bizim de tahrîcini yaptığımız rivâyet örneğinde ortaya koymuştur.⁷⁶

Amr b. Husayn, hakkında genel kanaat, zayıf ve hadis uyduran biri olarak kabul edilmesidir. Ebû Hâtim, rivâyetlerine metruk, münker ve değersiz hükmü atfederken, İbn Adî sika olmadığını, rivâyetlerinin problemli olduğunu belirtmiş, Dârekutnî metruk, Hatîb ise yalancı hükmü vermiştir. Zehebî, hadis uydurduğunu dile getirmiştir.⁷⁷

el-Bekrî'nin rivâyetinde bulunan İshak b. Nuceyh el-Maltî'yle ilgili değerlendirme, İbn Abbas rivâyetinde zikredilmişti. Söz konusu râvi Yahya b. Saîd el-Kattân, Ahmed b. Hanbel, Nesâî gibi âlimler tarafından "insanların en yalancısı, kezzâb, deccâl" gibi ifadelerle cerh edilmiştir.⁷⁸

İbn Abdilber ve İbn Adî'nin Atâ b. Ebî Rebâh (114/732) aracılığı ile naklettikleri rivâyette yer alan Ebu'l-Velid Hâlid b. İsmail el-Mahzûmî hakkında İbn Adî, "sika râvilerden yalan haber nakleder", İbn Hibbân, "rivâyetleri ile delil getirmek caiz değil", İbnü's-Seken (353/964), "münkerü'l-hadîs" demiş; Dârekutnî ise "metruk" hükmü vermiştir.⁷⁹ Rivâyetin isnadında yer alan râviler hadis uydurmakla itham edildikleri için Ebû Hüreyre senediyle gelen bu tarik mevzu hükmündedir.

⁷⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 279; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 453-454; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 119; Zehebî, *el-Mîzân*, 3: 594; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 269.

⁷⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6: 256; Zehebî, *el-Mîzân*, 3: 252; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8: 21.

⁷⁸ Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 201.

⁷⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 282-283; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 475; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 119; Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 627; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 2: 372-373.

1) Ebû Ümâme Rivâyeti.

Ebû Ümâme rivâyeti, "Kim ümmetimin din işlerinde kendilerine fayda verecek kırk hadisi ezberler ve onlara sınıksız sarılırsa kıyamet günü Allah Teâlâ onu fakih olarak diriltir"⁸⁰ ifadesiyle Ma'mer b. Râşid (153/770) ve Abdürrezzâk es-Sanânî'nin (211/826-27) de bulunduğu bir senedle İbnü'l-Cevzî ve el-Bekrî tarafından tahrîc edilmiştir.⁸¹ Ma'mer'in talebesi Abdürrezzâk aracılığı ile günümüze ulaşan *el-Câmi'* adlı eseri ile Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*, *el-Emâlî* ve *et-Tefsîr* adlı eserlerinde bu rivâyet yer almamaktadır.⁸² Rivâyetin senedi şu şekildedir:

* Ebû Ümâme > Ebû Gâlib Hazver > Mâ'mer b. Râşid > Abdürrezzâk > Ali b. Hasan es-Saffâr > Yahyâ b. Abdülbâkî > Yahyâ b. Ali. Muhammed b. Sâ'id > Halil b. Ahmed el-Kâdî > Ebû Ya'kub İshak b. İbrahim > Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî > Ebu'l-Feth el-Kerûhî > **İbnü'l-Cevzî**.

el-Bekrî rivâyeti Muhammed el-Ensârî'den sonra Ebû Sa'd Atâ' es-Sûfî > Ebu'l-Kâsım > Ebu'l-Berekât > **el-Bekrî** şeklindedir.

el-Bekrî ve İbnü'l-Cevzî'nin rivâyeti el-Ensârî'ye kadar aynı râvilerden nakledilmiştir. Rivâyeti, Ebû Ümâme'den nakleden Ebû Gâlib Sa'id b. el-Hazver, hakkında Abdullah b. Mübârek "irmi bihî/rivâyetlerini terk et", Yahyâ b. Ma'in "salih", Buhârî, "leyse bi'l-kavî", Nesâî, "zayıf", Ebû Hâtim, "leyse bi'l-kavî" derken, İbn Hibbân sika râvilerin dışında hadis naklettiği zaman delil olarak kullanılamayacağını haber vermiştir.

İbn Adî ise rivâyetlerinde bir problem olmadığını belirtmiştir. Zehebî ve İbn Hacer'in genel kanaati cerhe yönelik olup sadûk/hata yapan bir râvi olduğu yönündedir.⁸³

⁸⁰ مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا فِيمَا بَنُوهُمْ وَيُنْفَعُهُمْ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ حَشَرَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرِيحًا

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 115; Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erba'îne hadîsen*, 42.

⁸² Tahrîcle ilgili verilen bu bilgiler, yazma eserlerde bulunması muhtemel veriler göz önünde tutularak değerlendirilmelidir.

⁸³ Buhârî, *el-Kebîr*, 3: 134; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Kitâbu'd-duafâi ve'l-mecrûhîn*, thk. Bûrân ed-Dannâvî - Kemal Yûsuf el-Hût (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, b.y.), 77; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3: 315; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 396-398; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 120; Zehebî, *el-Mizân*, 1: 476, 4: 560; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2: 244; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 12: 197.

Senedin diğer râvisi Ali b. Hasan es-Saffâr hakkında İbn Maîn "sika de-ğil" ifadesini kullanmıştır.⁸⁴ İbnü'l-Cevzî'nin, İbn Adî tarafından söylendiğini belirttiği "bu râvinin rivâyetleri ancak insanlara ne kadar problemlî oldukla-rını göstermek için nakledilir" ifadeleri, *el-Kâmil* adlı eserde tespit edilememiş-tir.⁸⁵ Bununla birlikte Zehebî, tahrîcini yaptığımız "men hafıza" rivâyetinden dolayı es-Saffâr'ın tenkit edildiğini söylemiştir.⁸⁶ Zikredilen bilgilere göre Ebû Ümâme rivâyetinin senedinde hadis uydurmakla itham edilen herhangi bir râvi bulunmamaktadır. Ancak iki râvi hakkında hadis münekkitleri cerh belir-ten ifadeler kullanmışlardır. Rivâyet bu senedlerle zayıf hükmündedir.

i) Câbir b. Semüre Rivâyeti.

Hadis kaynaklarında muttasıl bir senedle tespit edilemeyen Câbir b. Se-müre rivâyeti, "Kim öldükten sonrası için kırk hadis geride bırakırsa benim cennette arkadaşımıdır"⁸⁷ lafzıyla vârid olmuştur. İbnü'l-Cevzî, haklarında bilgi bulun-mayan meçhul râvilerin bu metni Şeybân b. Ferrûh'a isnad ettiklerini belirt-miş ve bu senedle nakledilen rivâyetin sahih olmadığını kabul etmiştir.⁸⁸ Ri-vâyetin senedi şu şekildedir:

* Câbir b. Semüre > Hasan el-Basrî > Mübârek b. Fadâle > Şeybân b. Fer-rûh.

j) Abdullah b. Amr b. el-Âs Rivâyeti.

İbnü'l-Cevzî'nin, meçhul râvilerin bulunduğu senedle Muhammed b. Mudar'ın, (Nadr) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) izafe ederek naklettiği bilgisini verdiği rivâyet,⁸⁹ "Kim Allah'tan mağfiret umarak kırk hadis yazarsa ona mağfiret

⁸⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 180; Zehebî, *el-Mîzân*, 3: 121; Ebu'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl el-Halebî Sibt İbnü'l-'Acemî, *el-Keşfü'l-hasîs ammen rumiye bi-vad'i'l-hadîs*, thk. Subhi es-Sâmarrâî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 185; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4: 216.

⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 120.

⁸⁶ Zehebî, *el-Mîzân*, 3: 121.

⁸⁷ مَنْ تَرَكَ أَرْبَعِينَ حَدِيثًا بَعْدَ مَوْتِهِ، فَهُوَ رَافِعِي فِي الْجَنَّةِ

⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 117.

⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 117.

edilir. *Ve kendisine Askalân ve Abâdân'da şehit olanların sevabı verilir*"⁹⁰ lafzıyla nakledilmiş olup senedi şu şekildedir:

* Abdullah b. Amr b. el-As > İsmail b. Ubeydullah > İsmail b. Râfi' > İbnü'l-Mübârek > Bûriyy b. Fadl > **Muhammed b. Mudar el-Enmatî**.

İbnü'l-Cevzî, Muhammed b. Mudar ve Bûriyy b. Fadl'ın meçhul olduklarını belirtmiştir. Bûriyy b. Fadl hakkında Zehebî, "kim olduğu bilinmiyor, haberi batıldır" dedikten sonra Abdullah b. Amr b. el-As rivâyetini zikretmiş, bu rivâyeti kendisinden nakleden Muhammed b. Mudar el-Enmâtî'nin teferüd ettiğini belirterek ikisinden birinin bu rivâyeti uydurduğunu söylemiştir.⁹¹

k) Ebû Saîd el-Hudrî Rivâyeti.

Ebû Saîd el-Hudrî'den farklı lafızlarla nakledilen iki rivâyetten birincisi "Ümmetimin din işlerinde kendilerine fayda verecek kırk hadisini ezberleyen herkesi, Allah Teâlâ, kıyamet günü fakih ve âlim olarak diriltir. Bende onun (onlar) için şefaâtçi ve şâhit olurum"⁹², ikincisi ise "Ümmetimden kim sünnetimden kırk hadis ezberlese kıyamet günü onu şefaâttime dâhil ederim"⁹³ ifadesiyle İbnü'l-Cevzî tarafından nakledilirken; el-Bekrî, İbn Ved'ân'ın bulunduğu bir senedle sadece ikinci rivâyeti nakletmiştir.⁹⁴ Ayrıca İbn Ved'ân'ın râvisi/öğrencisi olan Ebû Tâhir es-Silefî, ikinci rivâyetin İbn Ved'an'ın eserinin başında muttasıl senedle rivâyet edildiğini söylemiştir.⁹⁵ Rivâyetin senedleri şu şekildedir:

* Ebû Saîd el-Hudrî > Atıyye b. Sa'd > İbn Yezîd Sinân, (Dedesesi) > Yezid b. Sinân (Babası) > **Yezid b. Sinân er-Rehâvî**.

* Ebû Saîd el-Hudrî > Hâris (İbn Sibâ'nın azatlısı) > Abdurrahman b. Muâviye > Abbâd b. İshâk > İsmail b. İbrahim el-Esedî > Ali b. Şuayb el-Bezzâz > Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin > Ebu'l-Feth Ahmed b. Ubeydullah b. Ahmed b. Ved'ân > Muhmamed b. Ali b. Ubeydullah b. Ahmed b. Ved'ân >

⁹⁰ مَنْ كَتَبَ أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، رَجَاءً أَنْ يُغْفَرَ اللَّهُ لَهُ، غُفِرَ لَهُ، وَأَعْطَاهُ ثَوَابَ الشُّهَدَاءِ قَبِلُوا بِعَدَانٍ وَعَسَقَلَانٍ

⁹¹ İbnü'l-Cevzî, *el-İlâl*, 1: 120; Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 356; Sibt İbnü'l-Acemî, *el-Keşf*, 79.

⁹² كُلُّ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، مِمَّا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ، بَعَثَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُفِيهَا عَالِمًا، وَكُنْتُ لَهُ شَفِيعًا وَشَهِيدًا

⁹³ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ سُنَّتِي، أَدْخَلْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي شَفَاعَتِي

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-İlâl*, 1: 113-114, 119; Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*, 40-41.

⁹⁵ İbn Ved'an, *el-Erbe'üne'l-Ved'âniyye*, 4681, 1a.

Ebû Bekr Muhammed b. Mahmûd > Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah > Ebu'l-Berekât Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Muaddel > **el-Bekrî**.

el-Bekrî'nin naklettiği rivâyetin senesinde yer alan İbn Ved'ân'ın yalancı olduğuna dair bilgi daha önce İbn Ömer rivâyetinde zikredilmişti. Muhammed b. Yezîd > babası > dedesi > Atıyye senediyle nakledilen rivâyette yer alan Muhammed b. Yezîd hakkında, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Dârekutnî zayıf bir râvi olduğuna işaret etmişlerdir.

Ebû Hâtim, salih bir kimse olduğunu ancak hadis rivâyetinde babasından daha çok hata içinde bulunduğunu belirtmiştir. İbn Hibbân'ın *es-Sikât* adlı eserinde zikretmesi babasından yaptığı rivâyetlerin münker olduğuna işaret etmek içindir. Yezîd b. Sinân, (Babası) hakkında Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Ali b. el-Medînî, Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a gibi âlimler zayıf hükmü verirken, Buhârî sadûk olduğuna işaret etmiştir.⁹⁶ İbn Yezîd Sinân (Dedesi) ile Atıyye b. Sa'd, zayıf kabul edilen diğer râviler olmakla birlikte senedin muttasıl olmasından dolayı meçhul râvilerin varlığı söz konusudur. Sened bu şekilde zayıf kabul edilmiştir.

1) Nüveyre Rivâyeti.

*Kim ümmetimin dini ile ilgili kırk hadis ezberlerse kıyamet günü âlimlerle beraber diriltilir.*⁹⁷

İbnü'l-Cevzî, bu rivâyet hakkında hadis rivâyeti bilinmeyen birinin Ömer b. Hârûn el-Belhî'ye isnad ettiğini söyledikten sonra Nüveyre'ye kadar bir sened zikretmiştir. el-Bekrî'de İbnü'l-Cevzî'nin tahrîc ettiği bu senedle kendi hocalarından nakletmiştir.⁹⁸ Söz konusu rivâyetin senedi şu şekildedir:

* Nüveyre > Katâde > Mukâtil b. Hibbân > Mugallis b. Abde (Akde) > Ömer b. Hârûn el-Belhî > Ahmed b. Mus'ab el-Mervezî > Ahmed b. Tûye el-Attâr > Muhammed b. Muhammed el-Karnizî > Hamza b. Abdülaziz el-

⁹⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *'İlelü't-Tirmizî, (el-Kebîr)*, thk. Subhi es-Sâmarrâî vd. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 113; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9: 266; İbn Adî, *el-Kâmil*, 9: 152-153; İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 113-114; Zehebî, *el-Mîzân*, 4: 69; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4: 243.

⁹⁷ مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا فِي دِينِهَا، خَشِرَ مَعَ الْعُلَمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-'İlel*, 1: 121; Sadruddîn el-Bekrî, *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*, 45-46.

Mühellebî > Muhammed b. İsmail et-Tiflisî > Ebu'l-Berekât Abdullah b. Muhammed > Zeyneb b. Abdurrahman eş-Şa'ri & el-Bekrî'nin Dedesi > **el-Bekrî**

el-Bekrî'nin, dedesi ve Zeyneb b. Abdurrahman aracılığıyla naklettiği rivâyetin senesinde yer alan Ömer b. İbrahim (İbnü'l-Cevzî, Ömer b. Hârûn demiştir ki doğrusu da budur) için Dârekutnî "hadis uyduran bir kimsedir" bilgisini vermiştir.⁹⁹ Aynı şekilde Ömer b. Hârûn hakkında Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî "metrûkû'l-hâl" derken, Yahyâ b. Maîn hadis uydurduğunu söylemiştir.¹⁰⁰ Ahmed b. Mus'ab'ın tercümesinde Zehebî, Ömer b. Hârûn'dan batıl rivâyetleri olduğuna dair bilgi vererek râvinin kimliğini belirgin hale getirmiştir.¹⁰¹

Netice itibariyle râviler farklı olup Ömer b. Hârûn veya Ömer b. İbrahim de olsa her ikisinin ağır cerhe uğramalarından dolayı rivâyet, mevzu hükümündedir.

2. Muhaddislerin Rivâyetle İlgili Değerlendirmeleri

Hatîb et-Tebrîzî'nin verdiği bilgiye göre Ahmed b. Hanbel, "men hafiza" rivâyetinin metninin halk arasında meşhur olduğunu ancak sahih bir isnadının bulunmadığını belirtmiştir.¹⁰² Dârekutnî, bütün senedlerinin zayıf olduğuna işaret ettikten sonra bu zayıf senedlerle bir şeyin sabit olamayacağını söylediğini İbnü'l-Cevzî nakletmiştir.¹⁰³ Ayrıca İbnü's-Seken ve İbnü'l-Cevzî, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahih olarak naklinin tespit edilemediğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁴

Beyhakî, metin meşhur olmakla beraber senedin zayıflığını vurgulamıştır.¹⁰⁵ Nevevî, tariklerinin çok olmasına rağmen âlimlerin bu hadisi zayıf kabul

⁹⁹ Zehebî, *el-Mîzân*, 3: 179; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4: 280.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 501-504.

¹⁰¹ Zehebî, *el-Mîzân*, 1: 156; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1: 311.

¹⁰² Muhammed b. Abdullah el-Hatîb el-Umerî et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1985), 1: 86.

¹⁰³ İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 121.

¹⁰⁴ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 1: 44; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1: 122.

¹⁰⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*, thk. Abdulali Abdulhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3: 240.

ettiklerini dile getirmiştir.¹⁰⁶ İbn Asâkîr, pek çok sahâbîden nakledildiğini, senedlerin zayıf olmasına rağmen birbirini desteklediğini ve Muaz rivâyetinin en sağlam senedle tahrîc edildiğini aktarmıştır.¹⁰⁷ İbn Dakîkî'l-Îyd, rivâyetinin senedlerinde bulunan râvilerin ya meçhul kimseler olduğunu veya hadis rivâyetinde zayıflıkları meşhur olanlar tarafından nakledildiğini teyit etmiştir.¹⁰⁸

Bûsîrî ve İbnü'l-Mülakkın, pek çok senedle ve farklı lafızlarla rivâyet edildiğini, senedlerindeki bu çokluğa rağmen âlimlerin zayıf kabul ettiklerini belirtmişlerdir. İbn Hacer, "men hafıza" rivâyetinin bütün tariklerini bir risalede topladığını, hepsinin illetli olup sağlam bir senedinin bulunmadığını ortaya koymuştur.¹⁰⁹

Sonraki dönemlerde Zerkeşî (794/1392), Irâkî, Sehâvî, Suyûtî, Fettenî, Zürkânî (1122/1710), Aclûnî ve Münâvî, gibi âlimler zayıf hükmü verirken; Elbânî mevzu olduğunu belirtmiştir.¹¹⁰ Yapılan detaylı tahrîc neticesinde ri-

¹⁰⁶ Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 38.

¹⁰⁷ Bu bilgi Münâvî'den naklen aktarılmıştır. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nüriddîn Alî el-Haddâdî el-Münâvî, *Feydu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1972), 6: 118.

¹⁰⁸ İbn Dakîkî'l-Îyd, *Şerhu'l-erbaûne hadîsen en-Neveviyye*, 22.

¹⁰⁹ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil el-Bûsîrî, *İthâfü'l-huyere bi-zevâ'idü'l-mesânîdî'l-âşere*, thk. Dârü'l-Mişkât (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999), 1: 209; Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi'l-Râfi'l-Kebîr*, thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub (Mısır: Dârü'l-Kurtuba, 1995), 3: 202; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fi't-tahrîci'l-ehâdîsi ve'l-âsârî'l-vâki'ati fi's-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayd vd. (Riyad: Dârü'l-Hicret, 2004), 7: 228.

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire (el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre, el-Fevâ'idü'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre)*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 193; Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *el-Muğnâ an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr* (Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1995), 13; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1985), 645; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfıyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 1: 97; Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdürrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyad:

vâyetin mevzu kabul edilen senedleri bulunmakla beraber kırk hadis ezberleme/aktarma ile ilgili bir metnin zayıf olarak nakledildiği tespit edilmiştir.

3. Muhtevâsı Bakımından “Men Hafıza” Rivâyeti

3. 1. Rivâyette Yer Alan Lafız Farklılıkları

Tahrîci yapılan rivâyetlerin muhtevalarına göre ayrımı yapıldığında kırk hadis ezberleyen/öğrenen kimselere yönelik kıyamet günü gerçekleşeceği var sayılan beş ayrı olayın müjdelendiği tespit edilmiştir.

a) Fakîh, âlim ve şerif olarak diriltirme. b) Kırk hadis ezberleyene şefaath vaadi. c) Kırk hadis ezberleyenin dilediği kimseye şefaath etmesi. d) Hz. Peygamber’in (s.a.v.) cennette arkadaşı olacağına vaad edilmesi. e) Günahların affedilerek şehit sevabı verilmesi.

Bir kısım rivâyetlerde fakih/âlim olarak diriltilmenin yanında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şefaathinin o kimse için olacağı da zikredilmiştir.

Tahrîc bilgisi verilen rivâyetler incelendiğinde en çok “حَفِظَ” fiilinin kullanıldığı görülmektedir. Aynı manayı karşılayan “حَمَلَ” fiili ile ezberlemekten daha çok iyice kavrayarak nakletmeyi ve öğrenmeyi ifade eden “تَعَلَّمَ” fiili de tercih edilmiştir. Bir rivâyette kırk hadis yazma tavsiye edilmiş ve bunun için “كَتَبَ” fiili kullanılmıştır. Öldükten sonra geride bir kırk hadis bırakmak ile ilgili rivâyet ise “تَرَكَ” fiili ile başlamaktadır.

Rivâyetlerin tasnifine dair verilen bu bilgiler ışığında mevzu hükmü verilen rivâyetleri dışarda tutarak zayıf kabul edilen üç rivâyetin içinde Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledilen metnin diğer iki rivâyetten daha genel manada olduğu ve yukarıda zikredilen unsurlardan birden çoğunu kapsadığı belirtilebilir.

‘Imâdetü Şûnî’l-Mektebât, 1983)183; Ebu’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Câmiu’s-sağîr fi ehâdisi’l-beşîri’n-nezir* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 12335, 12336; Fettenî, *Tezkiretü’l-Mevdû’ât*, 27; Ebu’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlu’l-ilbâs amme’s-tehera mine’l-ehâdisi alâ elsineti’n-nâs* (Beyrut: Mektebetü’l-Kudsî, 1351), 2: 246; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Muhtasarü’l-Makâsidi’l-hasene*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1989); Muhammed Nâsirüddîn Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’d-dâife ve’l-meodûa’ ve eseruha’s-seyyi’ fi’l-ümme* (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1988), 10: 104; Münâvî, *Feydu’l-Kadîr*, 1: 41, 6: 118.

Söz konusu rivâyeti burada tekrar zikretmek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

"Kim ümmetimin din işlerinde onlara fayda verecek kırk hadis ezberlerse kıyamet günü Allah Teâlâ fakih ve âlim olarak diriltir. Bende onun (onlar) için şefaatçi ve şahit olurum."

Rivâyetin diğer zayıf tariklerinde şefaat ve şahitlik konusu zikredilmezken Muaz rivâyetinde fakih ve âlim, Ebû Ümâme rivâyetinde ise sadece fakih olarak diriltileceği ifade edilmiştir. Muaz b. Cebel rivâyetinin bir senedinde ayrıca fakih ve âlimler zümresiyle birlikte diriltileceği de belirtilmiştir.

Zayıf rivâyetlerde yer alan bilgileri esas alarak yaptığımız metin tercihinine göre mevzu hükmü verilen diğer rivâyetler, müdrec kabul edilmesi gereken ziyadeleri barındırmaktadır. Buna göre mevzu hükmü verilen Ebû Hüreyre rivâyetinde yer alan *"Âlimin, abide kırk derece üstünlüğü vardır. Her derece arasındaki değeri en iyi bilen Allah'tır"* ibaresi diğer tariklerde yer almamaktadır.

Sadece *fakih* ve *âlim* ifadesinin zikredilip *şefaat* ile *şehit* ifadelerinin zikredilmediği metinlerde ihtisar/taktî' olduğu düşünülebilir. Bu manayı muhtevâ olmayan ama kırk hadis ezberlenmesi neticesinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) cennette arkadaş olma, şehit sevabı elde etme ve affedilme gibi ifadelerin yer aldığı metinler mevzu hükmünde kabul edildiği için ilgili tasnifin dışında kalmışlardır.

3. 2. Rivâyetin Muhtevâ Analizi

Kırk hadis ezberleyen ya da ortaya koyan kimselere, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaati ve şahitliği ile kıyamet günü fakih ve âlimlerle birlikte diriltileceklerinin müjdelendiği tespit edilmiştir. Bu müjdenin önermeleri rivâyetin içinde şu şekilde yer almaktadır:

Öncelikle rivâyet, *kırk hadis ezberleme şartıyla* başlamaktadır. حَفِظَ fiili bünyesinde *koruma, saklama, esirgeme, ezberleme, muhafaza etme, himaye etme ve belleme* manalarını barındırmaktadır. Aliyyü'l-Kârî, *"kim farklı konularda (muktezasına uygun hareket ederek) koruyup gözettiği hadisleri bir araya getirirse manasına geldiğini ifade etmiştir. Nevevî, hıfz kelimesinden kast edilenin ezberlemekten, manasını bilmesi de Müslümanlara kırk hadis nakletmek olduğunu dile getirmiştir. Bununla onlara fayda sağlanmış olur ki kendisinin de kırk hadis*

oluştururken esas aldığı “benden bir hadis nakledenin Allah yüzünü ak etsin” manasına gelen rivâyetle ortak paydada buluşulmuş olur. Dolayısıyla “حَفْظٌ” fiilinin ezberleme manasının yanı sıra belleme, koruma, himaye etme, yazma, amel etme ve aktarma gibi manalarda anlaşıldığı söylenebilir.¹¹¹

Dîn işleriyle ilgili ifadesinden dini meseleler kast edilmiş ve itikat, ibadet veya ilim gibi ihbârî konulardaki rivâyetler dışarda tutulmak istenmiştir.

Daha çok mevzu rivâyetlerde yer alan *sünnetimden kırk hadis* tanımlaması, din işleriyle ilgili kaydın belirginleşmesi için sonraki dönemlerde rivâyete eklenmiş olabileceğini akla getirmektedir.

Kendilerine fayda verecek ifadesi hem bu dünya hem de ahiret için anlaşılabilir. Rivâyetin ikinci bölümü, ahiret hayatında elde edilecek mükafatları barındırmaktadır. Dîn, ahiret hayatından önce Müslümanların dünya hayatında huzurlu ve mutlu olmalarını hedefler. Bu yüzden *kendilerine fayda verecek* ifadesinden dünyevî ve uhrevî fayda kastedilmektedir.

Rivâyetin birinci bölümü şart cümlesiyle başlamış; ikinci bölümde şartın cevabı zikredilmiştir. Bu cevabın iki şekilde nakledildiği söylenebilir:

1- Kıyamet günü fakih ve âlim olarak diriltirme/fakih ve âlimlerle birlikte diriltirme.

“فَقَّهٌ” kelimesi sözlükte bir şeyi bilme, iyi ve eksiksiz anlama, derinlemesine kavrama manalarına gelmektedir.¹¹² Sonraki dönemlerde ilmî bir disiplin haline gelmesi, dine dair konularda ince anlayış sahibi kimselerin ortaya koyduğu bilgilerle ilişkilidir. “men hafiza” rivâyetinde âlimler ve fakihlerle birlikte diriltileceği ifadesini de fıkıh ilminde uzman olmaktan ziyade lügavî manada anlamak mümkündür.¹¹³ Bazı tariklerde zikredilen âlim ve fakih olma

¹¹¹ Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbîḥ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 1: 328.

¹¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 642-643; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 13: 552.

¹¹³ Hıfz, Fehm, Fıkıh konularında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 38-44.

ifadesini de "Allah bir kimse için hayır dilerse onu dinde ince anlayış/fakih kılar"¹¹⁴ rivâyetinin muktezasına göre değerlendirilmek gerekir.

Âlimlerin üstünlüğü, kıyamet günü onlara verilecek değerın büyüklüğü, kıyamet günü Allah'ın dilemesi ile şefaata edebileceklerine dair bilgiler,¹¹⁵ kırk hadis müelliflerinin de böylesine önemli bir konuma ulaşma isteklerinde etkili olmuştur.

2- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaatine nail olma ve şahitliği.

"شَفَعٌ" kökünden türeyen şefaata kelimesinin manalarından biri de suçun bağışlanması veya isteklerin yerine getirilmesi için bir kimseye aracılık etme manasındadır. Daha çok kıyamet günü peygamberlerin veya şefaata hakkı verilen kimselerin müminlerin bağışlanmalarını Allah'tan istemeleri şeklinde kullanılır.¹¹⁶

"Men hafıza" rivâyetinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kırk hadis ezberleyenlere kıyamet günü şefaata edeceği bilgisi, hadis münekkittelerince zayıf/mevzu kabul edilen rivâyetlerde tespit edilmiştir. Bilginin varlığına dair böyle bir problemin olması onun değerini de olumsuz etkilemektedir. Burada akla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaata edip etmeyeceğinden ziyade, zayıf kabul edilen bir rivâyetle böyle bir müjdenin kabul edilmesinin imkânı ile ilgili bir soru gelmektedir. Zayıf hadislerle, ahkâm ve itikada dair konularda amel edilemeyeceği konusunda âlimlerin birkaçı hariç tamamı ittifak halindedir.¹¹⁷

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaata edeceğine dair makbul rivâyetler bulunmaktadır. Bununla birlikte Allah'ın dilediği kuluna şefaata etme hakkı vereceği de ilgili ayetlerde zikredilmektedir. Kırk hadis ezberleyenlere böyle bir müjde

¹¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillahi ve sünenihi ve eyyâmihî* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), İlim 10; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillahi* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), İmâre 175.

¹¹⁵ Âlimlerin vasfı, üstünlükleri ve İslâm'ın âlimlere verdiği değerlerle ilgili rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Mustafa Canlı, "Rivâyetlerde Âlim Portresi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (13 M.S.), 43-70.

¹¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 457-458; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8: 184.

¹¹⁷ Ağırakça Şahyar, Ayşe Esra, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011, s.135-141

verilmiş midir? Zayıf hadisle amel meselesinde âlimlerin görüşlerini, bu rivâyetle ilgili elimizdeki verilere uyguladığımızda bu önermenin kesin bilgi ifade etmesi zor gözükmemektedir. Çünkü şefaathat konusu gayba imanla alakalı olup itikâdî konularla ilişkilidir. Şefaathatın ontolojik açıdan varlığı bir yana kırk hadis ezberleyenlere şefaathat edileceği bilgisinin hadis tekniği açısından tespiti ve teyidi oldukça zordur.

4. "Men Hafıza" Rivâyeti ve Kırk Hadis Geleneğine Etkisi

Karahan'ın da isabetle belirttiği gibi kırk hadislerin telif ve tercümesinde rol oynayan faktörlerin başında "men hafıza" rivâyetinde vaad edilen müjdelere ulaşma düşüncesi vardır.¹¹⁸ Bu düşünce kırk hadislerin mukaddimelerinde açık bir şekilde dile getirilmiş, ilgili rivâyetin muhtevasında belirtilen başta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaathatine nâil olma arzusu ile kıyamet günü fakih ve âlimlerle birlikte diriltirme fikri, müelliflerin zihin dünyasında her daim var olagelmıştır. Nevevî, "men hafıza" rivâyetinin zayıflığına dair yaptığı değerlendirmeden sonra kırk hadis telif etme sebebini Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin benzer lafızlarla tahrîc ettikleri "*Benden bir hadis işitip onu ezberleyerek başkasına ulaştırın kimselerin Allah yüzünü ak etsin*"¹¹⁹ rivâyetiyle izah etmiştir.¹²⁰ Bu düşüncenin Osmanlı döneminde telif edilen kırk hadislerde öne çıkmadığı görülmektedir. Kırk hadislerin mukaddimelerinden elde ettiğimiz verilere göre müelliflerin genel kabulü "men hafıza" rivâyetini esas alan bir bakış açısıyla eserlerini ortaya koyma şeklindedir.

Manzum kırk hadislerin Osmanlı coğrafyasına girmesinin öncüsü kabul edilen Abdurrahman Câmî'ye ait Farsça çihil hadis tercümesinin mensur mukaddimesinde "men hafıza" rivâyeti zikredilmiştir. Daha sonra pek çok tercümesi yapılan bu eserin mukaddimesi, Fuzûlî, Rihletî, Nâbî, Seyyid İbrahim ve Zühdî tarafından Câmî'ye sadık kalınarak mensur olarak tercüme

¹¹⁸ Karahan, Abdülkadir. *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 12

¹¹⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmû'l-muhtasarı mine's-süneni an Rasûlillah*, (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), İlim 7; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), İlim 10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), Sünne 18.

¹²⁰ Nevevî, el-Erbaûne'n-Neveviyye, 43.

edilirken; Nevâî, Sirâcî ve Şirvanlı Hatipoğlu tarafından manzum olarak tercüme edilmiş ve "men hafıza" rivâyetine telmihte bulunulmuştur.¹²¹

XVI. asır manzum hadis edebiyatında mukaddimleri tespit edilen yirmi eserden Melâmî Dede, Âşık Çelebi, Fevrî, Azmî, Ahterî, Bosnevî, Derviş b. Ali ve Ahmed'in kırk hadislerinin mukaddimelerinde bu rivâyet, mensur olarak zikredilmiş ve Arapça ifade edilmiştir.¹²² Merdûmî, Yahyâ Nev'î, Nushî, Gelibolulu Âlî, Vâlî, Harîmî, Sirâcî ve Lütfî'nin mukaddimelerinde ise rivâyet, nazma çekilerek Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiştir.¹²³

XVII. asır manzum hadis edebiyatında telif/tercüme edilen kırk hadislerde mukaddime/dîbâce bölümleri daha çok mensur yazılmış olup Hâkânî manzum, Feyzi Kefevî ise kırk hadislerinden birinde manzum-mensur karışık

¹²¹ Detaylı bilgi için bkz. Sevgi, Ahmet. *Molla Câmî'nin Erba'ın'ı ve Manzûm Türkçe Tercümeleri*, 4, 7, 9, 11, 16, 19.

¹²² Melâmî Dede, Tercüme-i Hadîs-i Erba'ın (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, İsmail Saib Sencer, 5163); es-Seyyid Pir Mehmed b. Çelebi Âşık Çelebi, Şerhu hadîs-i erbaîn (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 338); Fevrî, Kühl-i Dîde-i 'Ayân. Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi, 190, 24b-27a; Tercüme-i Hadîs-i Erba'ın. Topkapı Sarayı Revân Köşkü, 40a-50b. Azmî, Pir Mehmed, Tercüme-i Hadîs-i Erba'ın. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü, 1401, 1b-7a; Muhammed Bosnevî, Şerh ve Tercüme-i Hadîs-i Erba'ın. Bratislava: Bratislava Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 399 (TF42), 31b-33b; Ahterî, Muslihiddin Mustafa b. Şemseddin. *Manzum Kırk Hadis Tercümesi*, (İstanbul: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 168/8), 144a-146b; Derviş Mustafa Ali. *Amâil-i Fadâil-i Cihâd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1025), 81b-160b; Ahmed. *Tercüme-i hadîs-i çihil*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Bölümü, 810), 1b-12a.

¹²³ Merdûmî, *Tuhfetü'l-İslam* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Manzum Eserler Bölümü, 808); Yahya Nev'î, *Tercüme-i Hadîs-i Şerîf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kemankeş, 50), 1b-2b; Yenipazarlı Vâlî, *Şerhu hadîs-i erbaîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 5427), 189b-190a; Mustafa b. Şeyh Mahmûd el-Ârif en-Nushî, *Tercüme-i Hadîs-i Erba'ın*, (Kayseri: Râşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 196/7); Gelibolulu Mustafa Âlî, *Tercüme-i Hadîs-i Erba'ın* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Bölümü, 815), 1a-8a; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kırk Hadis Tercümesi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 2791), 56b-74a; Yenipazarlı Vâlî, *Ehâdîs-i Erbaîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 438); 1a-9b; Yenipazarlı Vâlî, *Şerhu hadîs-i erbaîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 5427), 189b-193b; Harîmî, *Nazmu hadîs-i şerîf* (Mısır: Dârül-Kütübî'l-Mısıryye, Türkî Talat Bölümü), 62b-68b; Sirâcî. *Tercüme-i Hadîs-i Erba'ın*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 9503), 1a-8b. Lütfî, *Tercüme-i Hadîs-i Erba'ın*. (Ankara: Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 8851/1), 1b-9b.

mukaddime yazmış olup ilgili rivâyeti nazma çekmişlerdir.¹²⁴ Fethi Karamânî, Okçuzâde ve Sehmî, mensur mukaddimelerinde “men hafıza” rivâyetini sebeb-i telif olarak zikretmişlerdir.¹²⁵

XVIII. asır manzum hadis edebiyatında mukaddimeler manzum olarak telif edilmiş ve Hasan b. Mûsâ, Manastırlı Ali, Nüzhet ve Osmanzâde Tâib, “men hafıza” rivâyetini şiirle tercüme etmişlerdir.¹²⁶ XIX. asırda Şeyhî ve Hikmet’e ait eserlerde de söz konusu rivâyet manzum olarak kullanılmıştır.¹²⁷ Osmanlı döneminde telif edilen yüz hadislerde bu durum değişmeden devam etmektedir. Mukaddimesi bulunan eserlerden Latîfî, İsmail Belîğ ve Halvetî, manzum; Visâlî ise mensur olarak “men hafıza” rivâyetinin karşılığına ulaşmak istediklerini belirtmişlerdir.¹²⁸

Genel anlamda manzum kırk hadislerin mukaddimelerinde veya eserlerin içinde bir rivâyet olarak zikredilen “men hafıza” rivâyetine dair yaptığımız incelemeye göre farklı tarıklarının kullanıldığı, bazı mukaddimelerde birden çok sahâbiden nakledildiği ve uydurma kabul edilen senedlerin de sebeb-i

¹²⁴ Hâkânî Mehmed Bey, *Miftâh-ı fütühât*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, T69); Feyzî Kefevî, *Kırk Hadis*. (Ankara: Milli Kütüphane, Manisa El Yazmaları, 45 HK 4480), 202b- 210b; *Ravzatü'l-'ibâd*. (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Reşid Efendi Bölümü, 137), 1b-94a.

¹²⁵ Fethi Karamânî, Bülbülüzâde Abdülkerim, *Tercüme-i Hadîs-i Hamsîn*. (Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Bölümü, 608), 84a-97a; Okçuzâde Mehmede Şâhî, *Ahsenü'l-Hadîs*. (İstanbul: Nurosmaniye Kütüphanesi Yazma Eserler Kütüphanesi, 34 Nk 629), 65b-69b; Sehmî, *Manzum Hadîs-i Erbaîn Tercümesi*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Bölümü, 538), 53b-58a.

¹²⁶ Manastırlı Hasan b. Ali, *Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn*. (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen Bölümü, 06 Hk 3963/3), 11a-18b; Hasan b. Mûsâ, *Manzum Kırk Hadis*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, 6656), 82b-85a; Osmanzâde Tâib, *Sihhat Âbâd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 230), 1b-24a; Urfalı Ömer Nüzhet Efendi, *Hadîs-i erbaîn*. (Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, 1521), 1b-8b.

¹²⁷ Şeyhî, *Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 822), 1b-6b; Hikmet, *Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 9264).

¹²⁸ Halvetî Muhyî, *Gül-i Sad-Berg*, (İstanbul: Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, 1234), 1a-12b; İsmail Belîğ, *Gül-i Sad-Berg* (İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 2206/2), 17b-24a; Muhammed Visâlî, *Gül-i Sad Berg*, (Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 7824), 1a-17b; Latîfî, *Sühbatü'l-uşşâk*. (Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 1474), 1a-28a.

teliflerde yer aldığı söylenebilir. Kırk hadis telif geleneğinde temel gaye bu rivâyetle doğrudan ilişkili olurken, kırk hadislerin günahlara kefaret olmasından, devrin padişahının veya önemli bir devlet adamının hastalıklardan şifa bulmasına kadar pek çok sebep, bu türün yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.¹²⁹

Sonuç

Tespit edildiği kadarıyla çok zayıf kabul edilen bir rivâyet sonraki dönemlerde hadis edebiyatında kırk hadis türünün meydana gelmesine katkı sağlarken farklı bir disiplin olan edebiyatta da manzum kırk hadis teliflerine ilham olmuştur. Zayıf kabul edilen söz konusu rivâyetin vaad ettiği muştuya ulaşma düşüncesi gerek dini gerek kültürel anlamda pek çok müellifi etkisi altına almıştır. Ne var ki 13 sahabîden 41 farklı tarikle nakledilen rivâyetin zayıf hükmü verilen iki senedi hariç diğerleri mevzu kabul edilen metinlerdendir. Bu durumda pek çok şairin eserlerinde veya mukaddimelerinde tercih ettiği "men hafıza" rivâyetinin farklı tarikleri, sıhhatleri itibariyle problemlı metinlerden oluştuğu için muhtevaları da aynı ölçüde problemlı bilgiler etrafında anlaşılmıştır. Osmanlı döneminde telif veya tercüme edilen manzum kırk hadislerin neredeyse tamamında bu rivâyet mukaddime/dibace ve sebe-i telif bölümlerinde mensur veya manzum tercüme şeklinde kullanılmıştır. İçeriğinde farklı muştular barındıran bu metinlerin *şefaat*, *şahitlik*, *fakih olma* ve *fakih/alim olarak diriltirme* gibi konuları muhtevi olması, tür olarak kırk hadislerin yaygın hale gelmesine ve müelliflerin de bu eserlerle tanınmak istemelerine yol açmıştır. Böylece en basit tanımıyla "kafiyeli söz" olan şiirin içinde rivâyetler tam veya kısmi iktibas ile nazma çekilerek tercüme edilmiştir. Bu yönüyle şiir, anlatının taşıyıcı rolünü üstlenirken zayıf da olsa bir rivâyet, manzum kırk hadis türünün önünü açmıştır.

Kaynakça

Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. Keşfü'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1. Basım, 1351.

¹²⁹ Tâib'in padişah III. Ahmed'in hastalanması üzerine *Sihhat-Âbâd* isimli kırk hadisi telif etmesi ve iyileşince kendisine takdim etmesi örnek olarak zikredilebilir. Osmanzâde Tâib, *Sihhat Âbâd*, 1b-24a.

Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1. Basım, 1994.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. el-Câmiu li-şuabî'l-îmân. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. ed-Duâfâu's-sağîr. thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebu'l-Ayneyn. Mektebetü İbn Abbas, 1. Basım, 2005.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasarı min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihî. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. Kitâbü't-târîhi'l-kebîr. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, b.y.

Bûsırî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl. İthâfü'l-hiyere bi-zevâ'idî'l-mesânîdî'l-aşere. thk. Dârü'l-Mişkât. 9 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1. Basım, 1999.

Canlı, Mustafa. "Rivâyetlerde Âlim Portresi". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2 (13M.S.), 43-70.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-Mecrûhîn li-İbn Hibbân. thk. Halil b. Muhammed el-Arabî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1994.

Ebû Bekir eş-Şâfiî, Muhammed b. Abdullah b. İbrahim b. Abdeveyh el-Bağdâdî. Kitâbü'l-Fevâid (Gaylâniyât). thk. Hilmi Kâmil. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1997.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. Hilyetü'l-Evliyâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1409.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdûa' ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1988.

Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. Tezkiretü'l-mevdû'ât. Kahire: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîre, 1. Basım, 1343.

Görmez, Mehmet. Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2014.

Hasan b. Süfyan, Ebu'l-Abbâs el-Hasen b. Süfyan b. Âmir eş-Şeybânî. Kitâbü'l-Erbain. thk. Muhammed b. Nâsır el-Acemî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1414.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. Târîhu medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd). thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. Şerefü ashâbi'l-hadîs. thk. M. Sait Hatipoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 1972.

Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1. Basım, 1995.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. Câmî'u beyânî'l-'ilm ve fadhîhî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî. thk. Ebu'l-Eşbel ez-Züheyri. 2 Cilt. S. Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1994.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, b.y.

İbn Asâkîr, Ebû Mansur Abdurrahman b. Hasan Fahrüddîn. Kitâbü'l-erbaîn fi menâkibi ümmühâti'l müminîn. thk. Muhammed Mutî' - Gazve Büdeyr. Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1986.

İbn Asâkîr, Ebû Mansur Abdurrahman b. Hasan Fahrüddîn. Erbaûne hadîsen fî'l-hassî ale'l-cihâd. thk. Abdullah b. Yusuf. Kuveyt: Dâru Hulefâi lil-Kitabi'l-İslâmî, 1. Basım, 1984.

İbn Asâkîr, Ebû Mansur Abdurrahman b. Hasan Fahrüddîn. Şerhu'l-erbaûne hadîsen en-Neveviyye. Meke: Mektebetü'l-Faysaliyye, 1. Basım, b.y.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. el-Cerh ve't-ta'dîl. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarabad, 1. Basım, 1953.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Lisânü'l-Mizân. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Takrîbü't-Tehzîb. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Rüşeyd, 1. Basım, 1986.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Tehzîbü't-tehzîb. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1993.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'l-Râfi'l-Kebîr. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub. 4 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kurtuba, 2. Basım, 1995.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn. thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefî. 2 Cilt. Riyad: Dârü's-Sâmi'î, 1. Basım, 2000.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. es-Sünen. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Ved'an, Muhammed b. Ali b. Ubeydullah b. Ahmed b. Sâlih b. Süleyman el-Mevsilî. el-Erba'ûne'l-Ved'âniyye (el-Mevdû'a). thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid el-Eserî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986.

İbn Ved'an, Muhammed b. Ali b. Ubeydullah b. Ahmed b. Sâlih b. Süleyman el-Mevsilî. el-Erbe'ûne'l-Ved'âniyye. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 4681.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye. thk. İrşâdü'l-Hakk el-Eserî. 2 Cilt. Lahor: Dâru Neşri'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1979.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısri. el-Bedrü'l-münîr fi't-tahrîci'l-ehâdisi ve'l-âsârî'l-vâkı'ati fi's-Şerhi'l-Kebîr. thk. Mustafa Ebu'l-Gayd vd. 9 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hicret, 1. Basım, 2004.

Kâdı İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâyeti ve takyîdî's-semâ'. thk. Seyyid Ahmet Sakr. Kâhire: Dârü't-Turâs, 1. Basım, 1970.

Karahan, Abdülkadir. İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 1991.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. Feydu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1972.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli anî'l-adli an Rasûlillah. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. Kitâbu'd-duafâi ve'l-mecrûhîn. thk. Bûrân ed-Dannâvî - Kemal Yûsuf el-Hût. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1. Basım, b.y.

Râgıb el-İsfahânî. el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an. thk. Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1412.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî. el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î. thk. Muhammed Acac el-Hatib. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1404.

Sadrüddîn el-Bekrî, Hasan b. Muhammed b. Muhammed et-Teymî. Kitâbü'l-erbaîne hadîsen. thk. Muhammed Mahfuz. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1980.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. el-Mekâsîdü'l-hasene. thk. Muhammed Osman el-Haş. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1985.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. Fethu'l-muğis bi şerhi Elfiyeti'l-hadis. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 2003.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. el-Ensâb. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1962.

Sıbt İbnü'l-'Acemî, Ebu'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl el-Halebî. el-Keşfü'l-hasîs ammen rumiye bi-vad'î'l-hadis. thk. Subhi es-Sâmarrâî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1987.

Sıbt İbnü'l-'Acemî, Ebu'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl el-Halebî. Erba'üne'l-büldâniyye (Kitâbü'l-Erba'in el-müstagnî bi-ta'yîni mâ fihi 'anî'l-mu'in). thk. Muhammed İdris Zübeyr. Lahor, b.y.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: 'Imâdetü Şüûni'l-Mektebât, 1. Basım, 1983.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmiu's-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kü-tübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. ez-Ziyâdât ale'l-Mevdüât ve yüemmâ zeylü el-Leâlî'l-masnûa', thk. Râmiz Hâlid Hacı Hasan, 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 2010.

Şuayb el-Arnâvut - Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Tahrîru Takrîbüt-tehzîb. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1997.

Tebrizî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb el-Umerî. Mişkâtü'l-Mesâbih. thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. 3 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 3. Basım, 1985.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. el-Câmû'l-muhtasaru mine's-süneni an Rasûlillah, Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. 'İlelü't-Tirmizî, (el-Kebîr). thk. Subhi es-Sâmarrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1409.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. Kitâbu'd-duâfâi'l-kebîr. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. Mîzânü'l-İ'tidâl fî nakdî'r-ricâl veylühü Zeylû Mîzân'il-İ'tidâl. thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. et-Tezkire fî'l-ehâdisi'l-müştehire (el-Le'âlî'l-mensûre fî'l-ehâdisi'l-meşhûre, el-Fevâ'idü'l-mensûre fî'l-ehâdisi'l-meşhûre). thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. Muhtasarü'l-Makâsidi'l-hasene. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Basım, 1989.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 971-1009

تأملات في العلاقة بين المعاني والرسم العثماني

Teemmülât fi'l-Alaka Beyne'l-Meânî ve'r-Resmî'l-Osmanî

Hz. Osman Mushafi'nın İmlâsı ve Anlama Yansımaları Üzerine İncelemeler

Hz. Investigations on the Signing of Osman Mushafi and Reflections of Comprehension

Mücahit ELHUT

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, Ağrı İbrahim Çeçen University,

Faculty of Islamic Studies, Department of Basic Islamic Studies.

Ağrı / Türkiye

melhut@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8970-6661

DOI: 10.47424/tasavvur.789367

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Elhut, Mücahit. "Hz. Osman Mushafi'nın İmlâsı ve Anlama Yansımaları Üzerine İncelemeler". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 971-1009.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



ملخص

لقد كان لنزول القرآن الكريم الأثر الواضح في زيادة الاهتمام باللغة العربية تقعيديا وضبطا، وكان لكتابة القرآن الكريم وجمعه في المصاحف ومن بعده نسخه وتوزيعه على الأمصار الأثر البالغ في حفظ اللسان العربي، ولكن ما أثير بعد ذلك عبر العصور من جواز مخالفة الرسم وعدمه، والعلاقة بين الرسم والمعاني المرادة من آيات التنزيل كان محط أنظار الفقهاء والمفسرين واللغويين على حد سواء، فالفقيه اتجه إلى حكم الجواز من حيث الحكم وهل رسم المصحف توقيفي أو لا والمفسر اتجه إلى تاريخ الرسم والعلاقة بينه وبين المعنى المراد وكان للقراءات القرآنية الأثر الواضح في ذلك، وعند اللغويين اتجه البعض إلى الحديث عن تاريخ الكتابة وهل كان رسم المصحف موافقا لقواعد الأقدمين أو مخالفا وله خصوصياته، وهل كانت هذه القواعد المتبعة ثابتة راسخة أو قابلة للتطوير والتغيير؟.

بناء على ما سبق من آراء العلماء وتوجهاتهم؛ اختلفت وجهات النظر بين أهل الفقه والتفسير واللغة وصدر عنهم عدة آراء بين المكتفية على عدم مخالفة الرسم دون علاقة ذلك بالمعنى، وبين المجيزة للمخالفة للرسم القرآني المعروف بالرسم العثماني والذي من باب أولى يدعو إلى عدم علاقة الرسم بالمعنى، وبين المتمسكين بجرمة مخالفة الرسم العثماني مع التأكيد على العلاقة بين الرسم والمعنى.

وفي هذا المقال جمعت الأقوال التي ذُكرت في العلاقة بين الرسم والمعنى نفيا وتأكيديا على حد سواء مع مناقشة كل صاحب رأي منهم ودليله، من ناحيتي اللغة والمعنى دون التطرق للآراء الفقهية التي لها بائها، وإن كنت عطفت على بعضها لآخذها دليلا عند البعض دون الخوض في تفاصيل الفتوى، مع جمع الأمثلة والنظر إلى الأقوال بمنظور مختلف عما ورد في الدراسات

السابقة، والترجيح بين الأقوال والوصول إلى أن الرسم له قدسيته وله علاقة بالمعنى ولكن ليس على الوجه والصورة التي أوردتها المؤيدون لهذا القول، وفي البحث مزيد من التفصيل والأدلة.
الكلمات المفتاحية: التفسير، إعجاز القرآن، المعاني، الرسم القرآني، مصحف عثمان.

Abstract

The revelation of the Noble Qur'an had a clear effect in the increase of interest in Arabic language, by restraining and regulating.

The writing of the Holy Qur'an, and its compilation into a book form, and afterwards being copied and distributed to all regions, had a great impact on preserving the Arabic dialect, but what was raised across the ages about the permissibility of differences in scripts and its prohibitions, and the relationship between The scripts and the meanings intended by the revealed verses were the focus of the observation of the jurists, the scholars of exegesis (interpreters) and the linguists alike, so the jurist turned towards the ruling on permissibility based on regulations and whether or not the Qur'an was drawn up by conclusion or not, while The scholars of exegesis (interpreters) went to the history of the scripts and the relationship between it and the intended meaning and the Qur'anic recitation has a clear effect in that regard, and with regards to the linguists, Some have tended to talk about the history of writing, and if the script of the Qur'an was consistent with the rules of the ancients or contrary and it has its Characteristics, and also, were these basics acceptable, established, durable or can they accept changes and further developments?

Based on the above opinions of scholars and their directives; The viewpoints differed between the scholars of jurisprudence, the interpreters and the linguists, and several opinions aroused from them between the satisfaction as not to have a contradiction to the script without a relationship to the meaning, and the permissibility of contradicting the Qur'anic script known as the Uthman codex, which, first of all, calls for the non-relationship of scripts to the meaning, and between those who adhere to the prohibition of contradictions the Uthman codex with emphasis On the relationship between the script and the meaning.

In this article, i gathered the sayings that were mentioned about the relationship between the script and the meaning, combined both in denial and affirmation with a discussion of each possessor of an opinion and his evidence for it, from the view of language and meaning without addressing the jurisprudential opinions that have their own section, and if you are sympathetic to some of them, you take them as evidence for some without going into details of the legal opinion, including the collection of examples and looking at the sayings from a different perspective from what was mentioned in previous studies, and considering between the sayings and concluding that script has its sanctity and has a relationship with meaning, but not in the face and image that the supporters of this saying have provided, and in the research there are more details and evidences.

Keywords: tefsir, miracle of the Qur'an, meanings, Quranic drawing, Qur'an Othman.

Öz

Kurallar ve hareke yönünden Arapçaya olan ilginin artmasında şüphesiz, Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olmasının çok büyük bir etkisi olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in yazılışı, mushaf hâline getirilmesi ve sonrasında çoğaltılıp şehirlere dağıtılması, Arap Dilinin korunmasında derin bir etkiye sahip olmuştur. Fakat Kur'ân yazılışının takip edilip edilmeyeceği ve Kur'ân yazılışının anlam üzerinde ilişkisinin olup olmadığı meselesi daha sonra asırlar boyunca fakihler, tefsirciler ve dil âlimlerinin ilgi odağı olmuştur. Fakihler, Kur'ân'ın hükmü ve yazılışının tevkîfî olup olmadığını tespit etmeye çalıştılar. Müfessirler ise Kur'ân'ın yazılışının tarihi ve anlam ilişkisi ile kıraati konusunda açık bir etkisi olup olmadığı meselesini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bazı diler ise normal Arapça yazılışının tarihi ve kurallarını belirlemeyi, Kur'ân'ın yazılışının bu kurallara uyumlu olup olmadığını ve takip edilen bu kuralların oturmuş kurallar mı yoksa güncellemeye gerek olup olmadığını belirlemeye çalışmışlardır.

Yukarıda bahsettiğimiz fakihlerin görüşlerine ve yönelimlerine binaen; fıkıhçıların, tefsircilerin ve dilerlerin bakış açıları arasında farklılıklar olmuştur ve onlardan değişik görüşler ortaya çıkmıştır: Birincisi: Kur'ân'ın yazılışının (Hz. Osman döneminde yazılış şeklinin) anlam ile ilişkisi yoktur fakat o yazı-

lışa aykırılık olmamalıdır. İkincisi: Kur'ân'ın yazılışının takip edilmesi zorunlu değildir ve yazılışla anlam ilişkisi olmaması gerekir. Üçüncüsü ise, Kur'ân'ın yazılışının korunması gerekir ve o yazılışın da anlam ile ilişkisi vardır.

Bu makalede Kur'ân'ın yazılışının anlam ile ilişkisinin olup olmadığı ile ilgili görüşleri, o görüş sahiplerinin delilleriyle birlikte objektif olarak bir araya getirdik. Delilleri değerlendirirken dil ve mânâ açısından meseleyi ele aldık, fıkıh açısından değerlendirmedik. Ancak ihtiyaç durumunda fikhî yönleri de göz önünde bulundurduk. Değerlendirme yaparken de önceki çalışmalardan yola çıkarak farklı bakış açılarıyla değerlendirmede bulunmaya çalıştık. Görüşler arasında tercih yaparken şu sonuca vardık: Kur'ân'ın yazılışının bir kutsiyeti vardır. Aynı zamanda anlam ile ilişkisi bulunmaktadır ancak yukarıdaki görüşlerde zikredilen ilişki yönünden değil, farklı bir ilişki olduğu yönündendir. Çalışmamızda daha başka görüşler ve deliller de vardır.

Anahtar kelimeler: tefsir, Kuran Mucizesi, anlamlar, kuran yazılışı, Hz. Osman Mushaf'ı.

المقدمة

إن التعصب لرأي دون آخر هو مذموم في الشريعة على مر العصور والأزمان - وخاصة ما ليس فيه دليل قطعي ويحتمل أكثر من تفسير - وهذا كان جليا في كلام العلماء مهما اختلفت مناهجهم وتنوعت مشاربهم، بل كانوا على اعتقاد بأن قولهم صحيح يحتمل الغلط وقول غيرهم غلط يحتمل الصحة¹، ومن هذا المنطلق بتزاحم الآراء والأدلة، وبقاء باب النظر والتأمل في الأقوال والسعي للتوفيق بينها أو الترجيح مفتوحا، سعيت لجمع أقوال العلماء في مسألة تلاطمت فيها الأفكار، وحاترت بها الألباب بين المتعجب والمتردد، بين القابل والرافض، وزاد

1 ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 1999م)، 330.

الأمر تشابكا وقوع الباحث في حيرة وخاصة كثرة المراجع التي تنتهج رأيا واحدا، أو الميل إلى أحد الأقوال والطعن ولو خفيا بالأخرى في مسألة الرسم العثماني والإعجاز اللغوي المبني على ربط المعاني برسم آي القرآن، فإن الإعجاز اللغوي لا يمكن رده أو الاشتباه به فهو المشهور الثابت، ولكن الإعجاز في الرسم القرآني قد كثرت به الآراء وتلاطمت به الرؤى، وقبل عرض الآراء أعرف بعجالة بالرسم العثماني والإعجاز في الرسم، ومن ثم أهم ما أُلّف بهذا الباب وأُخرج بطرح الآراء للنظر والتأمل.

الرسم العثماني اصطلاحا: الوضع الذي وافق الصحابة عليه بإمرة سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه في رسم حروف القرآن وكتابته.²

إعجاز الرسم: كتابة حروف وكلمات القرآن الكريم من حيث العدد والهيئة لا الخط والنقش مرتبط ارتباطا وثيقا بالمعاني ولا يجوز مخالفته.³

وأما الدراسات السابقة فهي كثيرة جدا لأن كل بحث يتعلق بالقرآن الكريم تراه نال قدرا من الأهمية عند العلماء من الصدر الأول إلى زماننا، ولكن في الغالب يكون هذا الجهد منصبا على ناحية واحدة، فرسم القرآن أُلّف فيه العديد من المؤلفات من زمن التابعين إلى يومنا هذا، وكذا علم المعاني والدلالة في القرآن الكريم، ولكن المقايسة من حيث علاقة الرسم العثماني بالمعاني قليلة نوعا ما وأُعرّف بأهمّها أو بمن تطرق لهذا البحث من المؤلفين على النحو التالي:

2 الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الثالثة)، 1:369.

3 محمود شملول، إعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، (القاهرة: دار السلام، الأولى، 2006)، 19.

أوسع من تكلم بالرسم من المتأخرين وعرج على علل الرسم دون موافقته للعلاقة بينه وبين المعاني على أنه من الإعجاز، رغم تطرقه لهذا الرأي بعجالة غانم قدّوري الحمد في كتابه رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية.⁴

ومن توسع في علاقة المعاني بالرسم العثماني سامح القليني في كتابه الجلال والجمال في رسم الكلمة في القرآن الكريم، والذي تحدث عن أن العلاقة ثابتة وراح يضرب الأمثلة من القرآن مثالا مثلا دون التطرق للآراء الأخرى.⁵

وكذا محمود شملول، إعجاز رسم القرآن وإعجاز التلاوة، الذي ألف كتابه بناء على وجود العلاقة بين الرسم والمعاني، دون التطرق للآراء الأخرى أو مناقشة أقوالها.⁶

وكذا رسم المصحف ونقطه لعبد الحي الفرماوي، والذي قارب بأسلوبه الدكتور الحمد، وذكره للأقوال ولكن الأمر يتسع إلى مزيد من المناقشة، وبسبب توسعه في المواضيع من تاريخ الكتابة ونحوه لم يطل في المناقشات.⁷

رسالة ماجستير للطالبة وردة عبد الله بعنوان أثر الرسم العثماني في تحديد المعاني وضبطها، وكان البحث معتمد على المناقشات اللغوية لا من حيث كونها اعجازا لغويا كما عند غيرها من الباحثين.⁸

4 غانم قدّوري الحمد، رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، (بغداد: اللجنة الوطنية العراقية، الأولى، 1982).

5 سامح القليني، الجلال والجمال في رسم الكلمة في القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة وهبة، الأولى، 2008).

6 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، (القاهرة: دار السلام، الأولى، 2006).

7 عبد الحي الفرماوي، رسم المصحف ونقطه، (مكة المكرمة: المكتبة المكية، الأولى، 2004).

8 وردة عبد الله، "أثر الرسم العثماني في تحديد المعاني وضبطها"، رسالة ماجستير، (الجزائر: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أحمد دراية -أدرار، 2018).

مقالة بعنوان الأبعاد الدلالية في تنوع رسم الحرف في المفردة القرآنية، لأنس أحمد قرقر، عرج على الأقوال بعجالة دون مناقشة ونابعة في أشكال الخلاف في رسم المفردة وضرب الأمثلة.⁹

ونحوه دلالة تعدد رسم حرف التاء للفظ الواحد في القرآن الكريم، رسالة ماستر لبلفلول سمية، وكما هو واضح من العنوان خصصه بذكر الأقوال، واعتمد الموافقين دون مناقشة رأي الرافضين له، وأجرى التطبيقات على البحث، دون مناقشة لأقوال الرافضين للإعجاز في الرسم القرآني.¹⁰

ومن تناول هذه المسألة أيضا الباحثة نشمة الطوالة في بحثها إعجاز الرسم القرآني بين المثبتين والنافين، ولكن كان جل ما قامت به الباحثة جمع الأقوال والأدلة دون المناقشة لأي دليل أو الترجيح لأحد الأقوال بناء على العرض والنقد لما ذكرته، مع بعض الأمثلة والتطبيقات.¹¹

وأيا يكن من أبحاث سابقة فإنها إما اتجهت نحو رأي واحد، أو ذكرت الآراء الأخرى دون التوسع في مناقشة أدلتها، فقد تميز هذا البحث بذكر الأقوال جميعها، مع أدلتها، دون التحيز لفكرة الانتصار لها، مع مناقشة كل دليل من وجهة نظر جديدة وذكر فرضيات وأدلة تثري البحث وتقرب الحق لطالبه.

9 أنس أحمد قرقر، "الأبعاد الدلالية في تنوع رسم الحرف في المفردة القرآنية"، (مصر: مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة، 1/34، 2015، ص 2843-2894).

10 بلفلول سمية، "دلالة تعدد رسم حرف التاء للفظ الواحد في القرآن الكريم"، (الجزائر: كلية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف - المسيلة، 2016).

11 نشمة عبد الله الطوالة، «إعجاز الرسم القرآني بين المثبتين والنافين»، (السعودية: مجلة الدراسات القرآنية، عدد 10 عام 1433) 391-481.

أراء العلماء في الرسم العثماني

لابد من معرفة أقوال العلماء في الرسم العثماني قبل الخوض في إعجاز الرسم القرآني أو العثماني، لأن من قال بالإعجاز بناه على أن الرسم توقيفي ولا يجوز مخالفته، وبناء عليه ذكروا المعاني المختلفة بناء على اختلاف الرسم، وبعضهم جعل الرسم أمر دنيوي اصطلاحى وبناء عليه رد العلاقة بينه وبين المعاني، والبعض لم يتطرق لأمر المعاني أصلاً، وسأورد قول كل ذي رأي دون الخوض في الأدلة بالتفصيل إنما تأمل بسيط وتعليق على الأدلة عند الحاجة إلى التعليق عليها.

الأول: الرسم القرآني توقيفي ولا يجوز مخالفته

وهو قول جمهور الأمة،¹² وجل أدلتهم تدور على أن الصحابة كتبوا القرآن كله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يرشدهم إلى كتابة بعض الحروف ويطلب منهم قراءة ما كتبوا فإذا وجد سقط أقامه،¹³ وكذا أنه كان يأمرهم بتعديل الكتابة وتحسين الخط،¹⁴ وجعل أتباع الصحابة سنة، وأنهم ما فعلوه هو جمع ما كتبت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن ما فعله عثمان هو تكرار ونسخ لما جمع على عهد أبي بكر رضي الله عنه، والعديد من النقول عن الأئمة لا تجيز مخالفة الرسم العثماني، وأن عدم المخالفة من الصحابة يعتبر إجماعاً،¹⁵ وقد اعتبر شملول أن ما فعله أبو بكر الصديق وعثمان رضي الله عنهما جمع واستنساخ ما كتب

12 شعبان محمد إسماعيل، رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة، (القاهرة: دار السلام، الثالثة، 2012)، 63.

13 الطبراني سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الثانية)، 5: 142، 4888.

14 البرهان فوري علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الخامسة، 1981م)، 10: 314، 29566.

15 شعبان إسماعيل، رسم المصحف، 66.

على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجاء الإجماع بعدهم دون المخالفة لما كتب سابقاً؛¹⁶ بل ادعى أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم من تلقين الكتابة لم يكن مقتصرًا على المتلو بل لقتهم إياه ربما كما أوحى إليه،¹⁷ ومما استدلوا به: أن الله تكفل بحفظ القرآن؛ ومن تمام الحفظ حفظه كتابة ولفظاً.¹⁸

أما الدليل الأول أن الصحابة كتبوا القرآن وأن النبي كان يرشدهم إلى الكتابة الصحيحة ويصحح لهم بعض الحروف، فإنه لا يعتمد عليه لكون القول بهذا القول يقتضي معرفة النبي صلى الله عليه وسلم الكتابة، وهذا لم يثبت،¹⁹ ولو كان كذلك لما اختلفت الصحابة بعد ذلك في كتابة بعض الحروف عند نسخه على عهد عثمان رضي الله عنه، والأمثلة على ذلك كثيرة،²⁰ بل لما جازَّ لناسخٍ بعده أن يغيّر ما ترك النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة عليه، والمشهور خلاف المصاحف فيما بينها وكيف يكون والنبي صلى الله عليه وسلم أمر بكتابة معينة، فتظهر مخالفات منها مصحف ابن مسعود وغيره،²¹ وخير دليل على وجود المخالف

16 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن، 17.

17 المرجع السابق ص 19.

18 عبد الحي الفرماوي، رسم المصحف ونقطه، 346.

19 القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، (الرياض: دار عالم الكتب، 2003 م)، 13:353.

20 الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، الأولى، 1957م)، 376:1.

21 أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 2001 م)، 1:275.

طلب عثمان حرق ما عداه،²² وكذا اختلاف مصاحف المشرق عن المغرب في الرسم - وإن كان بحروف معينة - إلى يومنا هذا.²³

وأما قولهم: أن ما فعله أبو بكر وبعده عثمان هو استنساخ لما كتب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يسلم؛ فلو كان استنساخاً فقط لما ظهر الخلاف في كتابته وسؤالهم عثمان عن كتابة بعض الكلمات كيف تكتب فأمرهم باتباع لغة قريش، كما مر أعلاه، وكذا لو كان اتباع النسخ لمصحف حفصة دون خلاف لما وجد الحاجة كذلك إلى إتلافها ولو لاحقاً، حيث أتلقت في عهد مروان وصرح بأنه فعل ذلك خشية وقوع الخلاف والشك بين المسلمين لاحقاً،²⁴ والذي لا شك فيه وجود بعض الروايات أنه يوجد خلاف في نسخة حفصة عن نسخة عثمان في عدة مواضع.²⁵

وأما ادعاء الإجماع على الرسم فلا صحة له، فأبي إجماع والمصاحف المخالفة بقيت موجودة إلى عهد عثمان وأمره بالحرق، بل إن المصاحف التي كتبها عثمان رضي الله عنه لم يثبت أنها على نفس الرسم بل اختلفت نسخها عن بعضها البعض من زيادة كلمة أو نقص أو

22 علي بن سليمان العبيد، جمع القرآن الكريم حفظاً وكتابة، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف)، 51.

23 أبو داود الأندلسي سليمان بن نجاح بن أبي القاسم، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2002 م)، 1:338.

24 ابن كثير إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، الثانية 1999م)، 1:33.

25 انظر مثلاً: السمعاني منصور بن محمد بن عبد الجبار، تفسير القرآن، (الرياض: دار الوطن، 1997م)، 2:219.

اختلاف ببعض الحروف بين مصحف المدينة والشام مثلا،²⁶ وكذا القول بأن الحفظ الإلهي كان للكتابة والقراءة معا فلا مؤيد له، بل المحفوظ بلا خلاف هو القراءة لا الكتابة لأن الأصل في القرآن متلوه لا مكتوبه، فكثير من متلو القرآن اليوم وسابقا لا يوافق المرسوم (مئة بالمئة) فأين الحفظ، وكذلك لا خلاف عند أهل القراءة أن المعتمد عليه في القرآن المتلو لا المكتوب، ومنه قراءة بعض الحروف على خلاف ماهي مكتوبة عليه مثل الصراط والصلاة ونحو ذلك، بل نصوا على أن بعض المكتوب مما لا تجوز به القراءة.²⁷

وأما زعمهم أن من تمام الحفظ يوجب حفظ الكتابة، وأن جبريل عليه السلام أتى بالقرآن وحيا لفظا وكتابة،²⁸ فهذا لا يسلم أيضا، ولو كان هذا مرادا لأرسل الله القرآن مكتوبا مع الوحي لا تلقينا.

الثاني: رسم المصحف ليس توقيفيا إنما هو اصطلاحى ويجوز رسمه حسب الحاجة والقواعد الحديثة

عزي هذا القول لابن خلدون²⁹ وأبي بكر الباقلاني،³⁰ وغيرهم من المتأخرين،³¹ اعتمد أصحاب هذا الرأي على نقض الأدلة السابقة، فكل من ادعى التوقيف لم يأت بدليل يفيد

26 عبد الله بن يوسف الجديع العنزي، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، (بريطانيا: مركز البحوث الإسلامية ليدز، الأولى، 2001م)، 187؛ مساعد بن سليمان الطيار، شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، (مصر: دار ابن الجوزي، الأولى، 1431 هـ)، 235.

27 الداني أبو عمرو عثمان بن سعيد، المحكم في نقط المصاحف، (دمشق: دار الفكر، الثانية، 1407)، 185.

28 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن، 21.

29 ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، (بيروت: دار الفكر، الثانية، 1988 م)، 1: 552.

ذلك، وعدم وجود الدليل يفيد عدم التوقيف، ومما اعتمد عليه أصحاب هذا الرأي أن الصحابة عند كتابتهم للقرآن لم يكن عندهم الدراية الكافية بقواعد الكتابة ولربما كتبوا خطأ، وحاول الدكتور إسماعيل نقض أدلة أصحاب هذا الرأي بدعوى أن الأدلة السابقة كافية لإثبات التوقيف، وأن إجماع الأمة والعلماء على موافقة الرسم وعدم الجواز في مخالفته كافية.³²

أما أن الأدلة كافية لإثبات التوقيف فقد ذكرت بعض التعليقات أعلاه تفي بعدم كفايتها، وأما إجماع الأمة والعلماء على عدم جواز المخالفة لرسم القرآن فهذا ليس له بدليل؛ ذلك أن الإجماع يقتضي مع عدم المخالف، وهنا الإجماع ليس كلياً ووجود المخالف يعني عدم الإجماع.

وكذا إجماعهم لحفظ القرآن من كثرة التغيير والتبديل مختلف عن إجماعهم على كونه توقيفياً، فمثلاً بناء الكعبة على شكلها الحالي ليس الذي أراده وارتضاه النبي صلى الله عليه وسلم ولكن تركه حفظاً على قداسة البيت، وهذا لا يعني أنه الأصوب بالأدلة،³³ ولما غيرّه الحجاج وأراد الخليفة بناءه وفق الحديث المروي عن عائشة فنهاه الإمام مالك خشية أن يصبح

30 الباقلائي أبو بكر محمد بن محمد بن الطيب بن محمد، الانتصار للقرآن، (عمان-بيروت: دار الفتح-دار ابن حزم، الأولى، 2001 م)، 2:548.

31 عبد الحي الفرماوي، رسم المصحف ونقطه، 346؛ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر، الثالثة 2000م)، 148.

32 شعبان إسماعيل، رسم المصحف، 75.

33 عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: «يا عائشة، لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت، فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين، باباً شرقياً، وباباً غربياً، فبلغت به أساس إبراهيم» البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (بيروت: دار طوق النجاة، الأولى، 1422هـ)، 2:147 ر 1586 باب فضل مكة.

ألعوبة الملوك وتذهب هيبة البيت،³⁴ فهل الإعادة تعني الأصوب أو لمجرد الحفاظ على قداسة البيت ولكيلا يكون ألعوبة الناس.

أما قولهم أن الصحابة عند كتابتهم للقرآن لم يكن عندهم الدراية الكافية بقواعد الكتابة ولربما كتبوا خطأ، لا دليل عليه حقيقة لأن الصحابة عند كتابتهم للقرآن كانت القواعد كافية لديهم، لكن لا يعني ذلك أنها لا تحتاج إلى التطوير أو غير قابلة للتطوير، فالقواعد الموجودة الآن لا تعني أنها كافية أو غير قابلة للتطوير، فكتابة كثير من الكلمات حسب القواعد الحديثة تختلف بين المشاركة والمغاربة،³⁵ فما بالك قبل أربعة عشر قرناً، فهذا لا يعتبر دليلاً لأصحاب هذا القول؛ بل الصحابة عندما كتبوا القرآن كتبوه وفق القواعد الصحيحة والكافية لزمانهم وأهل زمانهم آن ذاك،³⁶ وخير دليل أن الكتابة معروفة في زمانهم ولا نقص بها عدة أمور منها: أن النبي صلى الله عليه وسلم توفي وعنده من كتاب الوحي ما تجاوز الأربعين في المدينة،³⁷ طبعا ليس رقم كبير بالنسبة لزماننا، أما بالنسبة لزمانهم ليس بالقليل، وكذا إرسال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك باللغة العربية دون إرسال قارئ مع الرسالة يدل على أن العربية قراءة وكتابة

34 ابن كثير اسماعيل بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الأولى 1408هـ)، 2:372.

35 محمد شفاعت رباني، «ظواهر الرسم المختلف فيها بين مصاحف المشاركة ومصاحف المغاربة المعاصرة»، (السعودية: مجلة "تبيان" للدراسات القرآنية العدد 9341 عام 91هـ)، ص23.

36 غانم قُدوري الحمد، رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، 242.

37 نصر الوفائي الهوريني، المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية، (القاهرة: مكتبة السنة، الأولى 2005)، 56؛

محمود شيت خطاب، سفراء النبي صلى الله عليه وسلم، (بيروت: مؤسسة الريان، الأولى 1996)، 1:245.

معروفة في بلاد العجم، فكيف لم تستقم الكتابة ولم يرسل قارئاً ليقراً لهم،³⁸ وكذا أمر الله عز وجل كتابة الدّين في السفر فكيف يكون لولا انتشار الكتابة حتى خارج المدن ومع القوافل،³⁹ وكذا عندما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقبول تعليم القراءة والكتابة كفدية من أسرى بدر للأطفال،⁴⁰ فهذا لا يدل على نقص الكتابة بل على العكس يدل على كثرتهم، وإلا الكبار أحوج للتعلم من الصغار، وعندما دفع بالصغار يدل على وفرة الكتابة وعدم قلتهم وإذا انتشر الأمر دل على رسوخه واتساعه.

الثالث: رسم المصحف بين الاصطلاح والتوقيف

هو قول وسط بين الاصطلاح والتوقيف، وهو أن يترك الرسم دون تغيير كأساس، وتتخذ منه نسخاً أساساً في كل بلدة، ويرسم بالرسم الحديث للطلبة وعند الحاجة، نسب هذا القول للجز ابن عبد السلام والزركشي.⁴¹

38 انظر سفراء الرسول: فقد نص على ان كسرى لم يكن يحسن العربية وان الكتاب الذي أرسل له أرسل الى ملك البحرين وملك البحرين ارسله له، وكذا هرقل فقد كان له ترجمان وحامل رسالته دحية ولم يرد اسمه بين الكتاب والقراء، محمود شيث خطاب، سفراء النبي صلى الله عليه وسلم، (بيروت: مؤسسة الريان، الأولى 1996)، 8:2.

39 انظر تفسير قوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانًا مَقْبُوضَةً) إذ الأصل وجود الكاتب، والقراءات الأخرى تقوي ذلك اذ اريد بما الأدوات لا الكاتب لربما وجد ولم توجد الأدوات. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الأولى، 2000 م)، 95:6.

40 عن ابن عباس قال كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الأولى، 2001 م)، 4:2216ر92 مسند ابن عباس.

41 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1:379.

أدلة أصحاب هذا الرأي وجود نسختين مختلفتين يؤدي لحفظ المصلحتين معا حفظ قداسة القرآن من التغيير والتبديل، ولرعاية مصلحة العامة في سهولة قراءة القرآن الكريم.

أخذ على أصحاب هذا الرأي أن هذه الحالة ستؤدي إلى الشك في القرآن الكريم أيهما أصح خاصة أن الكتابة تتبدل عبر العصور، ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض أن الأساس في قراءة القرآن عند أصحاب الآراء الثلاثة وعبر العصور هو القراءة والتلقي لا الرسم، فكيف سيطراً التغيير والشك إذا كان العمدة القراءة لا الرسم، وما الرسم إلا أداة لتيسير القراءة وضبطها.

وكذا فإن قول عز الدين بن عبد السلام هذا الذي أورده الزركشي: قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام "لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة لئلا يوقع في تغيير من الجهال"، وقول الزركشي "ولكن لا ينبغي إجراء هذا على إطلاقه لئلا يؤدي إلى دروس العلم وشيء أحكمته القدماء لا يترك مراعاته لجهل الجاهلين ولن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة" إذا فصلت بينه وبين قول الزركشي لا كما أورده مناصرو المذهب ترى أن قول العز مقيد بالمصلحة التي قدرها هو الاختلاط من الجهال؛ فإذا انتفت انتفى القول.⁴²

الإعجاز في الرسم العثماني

إن الإعجاز مشتق من العجز والذي هو ضد القدرة في اللغة،⁴³ وفي الاصطلاح: ما يؤدي المعنى بطريقة أبلغ من جميع ما عداه من الطرق،⁴⁴ أو بمعنى قريب منه لها نفس المؤدى.⁴⁵

42 غانم قُدوري الحمد، رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، 200.

43 تبن فارس أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، (بيروت: دار الفكر، 1979م)، 4: 232.

والمراد هنا أن كتابة القرآن الكريم له علل ومعان دقيقة، لا تظهر لكل أحد، ويجب التمييز بين الإعجاز اللغوي للقرآن من حيث نظمه ومعانيه وعجز العرب عن الاتيان بمثله، وهذا ليس محل لطرحه والحديث عنه فهو مما لا شك به.

إن الاختلاف كما كان حاصل في الرسم وحكم مخالفته، كذلك وجد في الإعجاز في الرسم بين القائلين بوجوده وبين المنكرين له، بل إن كل واحد منهما مرتبط بالآخر ومبني عليه، وسأبدى رأي كل منهم مع بعض أدلته مع الوقوف على ما يحتاج إلى الوقوف عليه وذكر بعض الأمثلة.

أولا: القائلون بالإعجاز في الرسم القرآني وأدلتهم

إن مصطلح إعجاز الرسم القرآني كان متأخر جدا من ناحية الظهور كمصطلح ومؤلفات، ولعل أشهر أو ربما أول من صرح بمصطلح إعجاز رسم القرآن: عبد العزيز الدباغ (ت1131هـ) فيما نقله عنه تلميذه "أحمد بن المبارك السجستاني" حين سأله عن رسم المصاحف فأجابته: "...وكما أن نظم القرآن معجز فرسمه أيضا معجز، وكيف تهتدي العقول إلى زيادة الألف في " مائة " دون "فئة"... " خفيت على الناس لأنها أسرار باطنية لا تدرك إلا بالفتح الرباني، فهي بمنزلة الألفاظ والحروف المقطعة في أوائل السور، فلها أسرار عظيمة ومعاني

44 الجرجاني علي بن محمد بن علي الشريف، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 1983م)، 31.

45 بلغلول سمية، دلالة تعدد رسم حرف التاء للفظ الواحد في القرآن الكريم، 35.

كثيرة... وأكثر الناس لا يهتمون إلى أسرارها ... فكذا أمر الرسم الذي في القرآن حرفا بحرف".⁴⁶

ومن صرح بمصطلح إعجاز رسم القرآن: محمد العاقب بن عبد الله الجكني (ت: ١٣١٢هـ) في منظومته كشف العمى في رسم المصحف، ومحمد بن علي بن خلف الحسيني الشهير بالحداد (ت: ١٣٥٧هـ) في كتابه إرشاد الحيران إلى معرفة ما يجب اتباعه في رسم القرآن، ومحمد حبيب الله بن عبد الله الشنقيطي (ت: ١٣٦٢) في كتابه إيقاظ الأعلام لوجوب اتباع رسم المصحف الإمام عثمان بن عفان، وعلي بن محمد الضباع (ت: ١٣٨٠هـ) في كتابه سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين، و عبد العظيم المطعني (ت: ١٤٢٩هـ) في سلسلة بعنوان خصوصيات الرسم العثماني للمصحف الشريف، وعلي جمعة محمد في تقديمه لكتاب إعجاز رسم القرآن وإعجاز التلاوة لمحمد شملول، وعاطف أمين قاسم المليجي في كتابه رسم القرآن المعجز بخصائصه وظواهره وأسراره، وعبد المنعم كامل شعير في كتابه الإعجاز القرآني في الرسم العثماني، وسامح القليني في كتابه الجلال والجمال في رسم الكلمة في القرآن، ومحمد سامر النص في كتابه رسم القرآن معجز كلفظه ولا يمكن تغييره، ومحمد شملول في كتابه إعجاز رسم القرآن وإعجاز التلاوة، وغيرهم مما لم يذكر في هذا البحث او غيره من البحوث.⁴⁷

46 أحمد بن المبارك السجلماسي، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدبّاغ، (بيروت: دار الكتب العلمية، الثالثة 2002)،

أقوال هذا المذهب تعتمد على ان الرسم توقيفي ودللو على ذلك بالإضافة لما ورد قبل أن إجماع الصحابة على الرسم وقبوله وقد بلغ عددهم الألف أنه بمثابة الوحي الذي يجب اتباعه،⁴⁸ واستدل على صحة توجهه بقول عبد الله دراز عن ترتيب سور القرآن "ونعود الآن فنفرض جدلاً أن ترتيب السور لو لم يكن توقيفي إلهي، ولا بتوقيف نبوي، وأنه كان من عمل الصحابة باجتهاد منهم ألا يكفينا في حرمة وقداسته أنه استقر عليه إجماعهم وإجماع المسلمين بعد"،⁴⁹ ويقول المطعني: هذه الخصوصيات وجه جديد من وجوه إعجاز القرآن الكريم هو الإعجاز الخطي في رسم الكلمات . إنه منهج مبتكر في رسم المصحف لا وجود له إلا فيه. هدى الله إليه كتبه الوحي في حياة النبي حين كان القرآن ينزل، لأن هذا الرسم مأخوذ عن الوثائق النبوية التي كانت محفوظة في بيته يوم انتقل إلى الرفيق الأعلى، وهي التي نسخها عثمان بن عفان في المصحف الإمام، وعنه صدرت كل المصاحف.⁵⁰

ومما استدل به أصحاب هذا الرأي أننا مأمورون بالتفكر في الرسم القرآني واستخراج اعبر منه كما أننا مأمورون بالتفكر في آيات الكون،⁵¹ وأن اختلاف الرسم بين القرآن الكريم ورسائل النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك لم يأت من عبث إنما جاء لحكمة يجب التفكير بها.⁵²

48 سامح القليني، الجلال والجمال، 16.

49 عبد الله دراز، «النقد الفني لمشروع ترتيب القرآن الكريم حسب نزوله»، (مصر: مجلة الأزهر، المجلد 22، ص784). وقد تم حذف المقال من النسخة الإلكترونية رغم ذكرها في الفهرس العام، وتم نقل المقال في موقع الألوكة:

<https://www.alukah.net/sharia/0/50862/>

50 مقال مسلسل، خصوصيات الرسم العثماني للمصحف الشريف، نشر في مجلة الأزهر، ص 15.

51 عبد الكريم إبراهيم صالح، المتحف في رسم المصحف، (مصر: دار الصحابة، الأولى 2006)، 85.

52 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، 52.

ثانيا: النافون لإعجاز الرسم القرآني وأدلتهم

بما أن المصطلح حديث الظهور لا نجد في كتب الأقدمين من قال بوجوده أو عدمه، لذا سنذكر أقوال المتأخرين فيه مع أدلتهم حسب الحاجة دون الإطالة، باتباع أسلوب العرض والنقد عند الحاجة إلى النقد.

ممن صرح بنفي إعجاز الرسم القرآني صبحي الصالح في كتابه مباحث في علوم القرآن،⁵³ وغانم قدوري الحمد في كتابه رسم المصحف دراسة تاريخية لغوية،⁵⁴ ومحمد بن سيد محمد بن مولاي حيث علق على كتاب رشف اللمى بعد نقله قول الدباغ بإعجاز الرسم القرآني بأن الإلهام لا يعتبر عمدة في إثبات العلوم.⁵⁵

وكذا ممكن أنكر إعجاز الرسم محمد طاهر كردي في تاريخ القرآن، بأن الرسم القرآني ليس بتوقيفي وأن ما فعله الصحابة هو أمر مرتبط بقدر معرفتهم بالكتابة فقال: "ان كل هذه التعليقات التي ذكرها العلماء من الزيادة والحذف في بعض كلمات القرآن لا تغني شيئا، والحقيقة هكذا وصلت إلينا عن الصحابة الذين كتبوا القرآن الكريم ولم ينكشف سر ذلك لاحد والله سبحانه علام الغيوب."⁵⁶

53 صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، (بيروت: دار العلم للملايين، العاشرة 1977)، 275.

54 غانم قدوري الحمد، رسم المصحف دراسة تاريخية لغوية، 202.

55 محمد بن سيد محمد بن مولاي، رشف اللمى على كشف العمى، 22.

56 محمد طاهر بن عبد القادر الكردي، تاريخ القرآن الكريم، (جدة: مطبعة الفتح، الأولى 1946م)، 179.

ومنهم حمد خالد شكري في بحثه حكم الالتزام بقواعد رسم المصحف وضبطه، ووصف القول بالتوقيف مجرد مغالاة واستسلام للعواطف.⁵⁷

وجل ما استدل به هؤلاء إنكار اثبات توقيف الكتابة وأن الإلهام لا يثبت به علماء، وقد أثبت غانم قدوري من خلال بحثه موازنة بين رسم المصحف والنقوش العربية القديمة مشاركة النقوش العربية القديمة الرسم العثماني في كثير من الظواهر الإملائية وذكر من أدلتهم بعدم ثبوت دليل يدل صراحة على أن الرسم العثماني كان بوحى، أو أنه صلى الله عليه وسلم وجه الكتابة إلى كيفية كتابة المصاحف سوى ما ورد من بعض الآثار حجة الضعيفة التي لا تقوم، إضافة إلى عدم تسليمهم بإقرار النبي للكتابة وإنما يرون أن الإقرار كان للمكتوب لا الكتابة، فكان يملئ ويستوثق من اللفظ لا الرسم.⁵⁸

ومن خلال النظر في أقوال الفريقين يمكن القول بأن بالإضافة إلى ما سبق تناوله من أقوال في مسألة التوقيف في الرسم فلا حاجة لإعادة الكلام فيه مجددا هنا، حيث تم ترجيح القول بعدم التوقيف، أنه هناك فرق كبير بين القول بالتوقيف وترجيح القول بالتمسك برسم عثمان للقرآن صونا للقرآن من التحريف، وأما قولهم بأن الرسم العثماني مشابه للترتيب القرآني فهذا قول ليس له ما يؤيده فالترتيب للآيات في السورة الواحدة وارد بالحديث، وأن رسول الله كان يلقن أصحابه الآيات ومواقعها على الحال التي عليها الآن،⁵⁹ ومنها الوارد في حديث جبريل

57 أحمد خالد شكري، «حكم الالتزام بقواعد رسم المصحف وضبطه»، (مجلة الشريعة والقانون، العدد 33، 2008م)، 420.

58 نشمة الطوالة، اعجاز الرسم، 468.

59 البغوي الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، شرح السنة، (دمشق - بيروت: المكتب الإسلامي، الثانية، 1983م)، 521:4.

عليه السلام من النبي وضع بعض الآيات في مكانها من السورة،⁶⁰ وهذا لا يقاس عليه أمر الرسم فالفرق بينهما شاسع ولا دليل على القياس عليه، وأما الترتيب بين السور فهو أمر فيه اختلاف بين العلماء بين التوقيف والاجتهاد،⁶¹ وما ورد فيه الخلاف لا يعتبر دليلاً في مثل هذه المسألة.

وأما القول بإجماع الصحابة فهذا ليس دليلاً لهم بل دليلاً عليهم، فإجماع الصحابة لم يكن على أن الرسم توقيفي، بل إجماع على الإخذ بفعل عثمان رضي الله عنه صونا لحرمة القرآن من التغيير، وجمعا للأمة على مصحف واحد خوفاً عليها من الفرقة والخلاف،⁶² ولو كان شيئاً مما قالوه يحتمل لكان الأولى تصريح النبي صلى الله عليه وسلم الذي صرح بشي أقل من ذلك كما مر من ترتيب آية أو غيرها فكيف يغفل مثل هذا الأمر والأمة بحاجة إليه.

وأما القول بالتفكر بالرسم هو كما التفكر بآيات الكون، وهذا من سبغ الخيال، فالرسم القرآني الذي بنو عليه كل هذه المعاني ليس متفقاً عليه حيث وجد الخلاف بين النسخ التي نسخها الكتبة في عهد عثمان رضي الله عنه،⁶³ وعند ذكر بعض الأمثلة سيتضح مزيد من ذلك.

وأما القول باختلاف الرسم بين الرسائل النبوية والرسم القرآني هذا ما رده غانم قدوري بأبحاثه ومناقشاته للرسم العربية عموماً والرسم القرآني، وأثبت وجود توافق في كثير من الظواهر

60 البغوي، معالم التنزيل، (الرياض: دار طيبة للنشر، الرابعة، 1997م)، 1:347.

61 السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م)، 1:216.

62 محمد طاهر بن عبد القادر الكردي، تاريخ القرآن الكريم، 105.

63 المرجع السابق، 104.

وقليل من الخلاف لا يدل على الخصوصية إنما من باب تطور الكتابة والعناية بالمطابقة بين اللفظ والرسم قدر المستطاع.⁶⁴

نماذج من إعجاز الرسم وتحليلها

سأذكر نماذج من منهج اعجاز الرسم وأذكر بعض الاعتراضات عليه تطبيقياً دون الاطالة، وسأبدأ في كلامهم عن التاء المفتوحة والمربوطة في كلام الله عز وجل:

الأول: فقد وردت التاء المفتوحة في القرآن الكريم في كلمة نعمت إحدى عشرة مرة وبالتاء المربوطة نعمة خمس وعشرين مرة، وعلق عليها أصحاب هذا الرأي بأن: كلمة نعمة كتبت بالتاء المربوطة إذا كان السياق يتحدث عن النعم الظاهرة أو أقل ما يطلق عليه مسمى النعمة مهما كانت، وعللوا ذلك بأن هذا يدل على ان النعم هذه محدودة وليس أحد قادر على منحها؛ ولذا جاءت مربوطة، وإذا جاءت مفتوحة فهذا يدل على أن النعمة خاصة، أو مفتوحة ولا يقدر أحد على إحصاء لها ولعددتها.⁶⁵ وذكر البعض ان النعمة إذا لم تكن حاضرة، أو كانت عامة وليس خاصة جاءت التاء مربوطة.⁶⁶ ومثل لما قالوا: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ [النحل 53]، وعلل أنه يراد بها أقل ما يطلق عليه النعمة،⁶⁷ ﴿وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ﴾ [المائدة 7] وجعل السبب أن هذه نعمة عامة، وهم لم يروه بل ربما يستشعروه.⁶⁸

64 غانم قدوري الحمد، أبحاث في علوم القرآن، (عمان: دار عمار، الأولى 2006)، 198.

65 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، 175.

66 سامح القليبي، الجلال والجمال، 250.

67 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، 175.

68 سامح القليبي، الجلال والجمال، 250.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل 18]، ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم 34] والآيتين وردتا بنفس السياق وفي الأولى مربوطة يناسب القبض والإمساك السابق لها سياقاً، وأما في الثانية مفتوحة كون السياق كون النعم حاضرة ومبدولة ينتفع الناس بها، بخلاف الأولى فهي نعم حاضرة أو غير حاضرة على السواء.⁶⁹

بل وعبر القليني بأن الأصل كتابة التاء فيها وفي مثيلاتها من الكلمات كالرحمة والسنة والشجرة وغيرها أن تكون مربوطة، وهذا وفق القواعد الحديثة للكتابة، بل زاد هذا أيضاً وفق القواعد العامة للرسم العثماني.⁷⁰

الثاني: كلمة الرحمة: فقد وردت في القرآن الكريم ببناء مربوطة اثنان وسبعون مرة، وبتاء مفتوحة سبع مرات، وإذا كانت الرحمة عامة كانت مربوطة وإذا كانت خاصة جاءت مفتوحة.⁷¹ وقيل إذا كانت الرحمة مطلقة سواء كانت حالية أو آجلة، كانت مربوطة وإذا أريد بها فقط الحالية الواقعة فهي مفتوحة.⁷²

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [ال عمران 107]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَدْخُلُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

69 سامح القليني، الجلال والجمال، 252.

70 سامح القليني، الجلال والجمال، 245.

71 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، 170.

72 سامح القليني، الجلال والجمال، 239.

[البقرة 218] وذكر السبب أن بالأولى رحمة أخروية فهي غير حالية لذا كانت مربوطة، وفي الثانية رحمة دنيوية وإن كانت متصلة بالآخرة لذا فتحت التاء.⁷³

الثالث: كلمة سنة وردت بالتاء المربوطة ثمانية مواضع، ومربوطة في خمسة مواضع، ذكر ذلك شملول دون تعليل أبداً،⁷⁴ وأضاف القليني أن كلمة سنة إذا كانت مربوطة فهي وفق الأصل وما كان ضمن الأصل لا يحتاج إلى البحث فيه ولا عنه، وما خالف فهو يبحث،⁷⁵ وذكر ان مما خالف يعلل بأن المواضع التي وردت بها فهي تدل على العقوبة العاجلة والواقعة فعلاً، نحو: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر 43] فهي تدل على العقوبة العاجلة الواقعة.⁷⁶

الرابع: امرأت وامرأة، فقد وردت بالتاء المربوطة أربع مرات وبالمفتوحة سبع مرات، وعللوها إذا كانت نكرة جاءت مربوطة، وإذا أضيفت وعينت جاءت التاء مفتوحة، نحو: ﴿وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [النساء 128]، ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ﴾ [ال عمران 35]، ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا﴾ [يوسف 30]،⁷⁷ وأضاف القليني بان في سياق الزوجية القائمة والتوالد جاءت التاء مفتوحة وهذا يناسبه.⁷⁸

73 سامح القليني، الجلال والجمال، 239.

74 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، 180.

75 سامح القليني، الجلال والجمال، 261.

76 سامح القليني، الجلال والجمال، 262.

77 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، 173.

78 سامح القليني، الجلال والجمال، 266.

الخامس: ومنه إذا جاءت التاء مفتوحة في كلمة فهي خاصة وإذا كانت مربوطة فهي عامة،⁷⁹ وبنفس المعنى كلمة جنة،⁸⁰ وكذا كلمة قرة ومعصية إذا جاءت التاء مفتوحة فهي تعطي قدرا أكبر ففي المعصية جاءت التاء مفتوحة مضافة على الرسول وهي تقارب الكفر، وفي كلمة قرت جاءت بحق زوجة فرعون وسيدنا موسى وهي جاءت لتعطي قدرا أكبر لهما.⁸¹

السادس: كلمة شجرة فقد وردت بحق شجرة الزقوم مرة بالتاء المفتوحة ومرة مربوطة وعللوا بأن عند مجيئها مفتوحة يراد بها الاسم ومعنى الفعل، فهي كماءدة مفتوحة، وإن كانت التاء مربوطة كأنها علبة طعام مغلقة.⁸²

لن أطيل أكثر بجلب الأمثلة فهي منثورة في كتبهم، بل أنتقل للنظر بكل ما قالوه عن هذه الأمثلة المتقاربة لنرى مدى سلامة ما عللوا به المعاني التي ارتأوها، ومدى إمكانية قبولها وتطبيقها، وأشار إلى أهم ما اصطلحوا عليه في كتابة التاء مع التعليق على ما يلزم.

أن الأصل كتابتها في جميع الحالات السابقة هو التاء المربوطة، وذلك على حد سواء بالنسبة للقواعد الحديثة أو القواعد العثمانية للرسم القرآني، وهذا لا يسلم لأن تاء التأنيث التي تسمى مربوطة، أصلها عند العرب تاء مبسوطة لا هاء منقوطة وهذا مذهب كثير من النحاة واستدلوا أن الأصل ما عليه حالة الوصل لا الوقف وعند الوصل تكون تاء لا هاء فالتاء هي

79 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، 177.

80 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، 182.

81 محمود شملول، اعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة، 178-180.

82 سامح القليبي، الجلال والجمال، 269.

الأصل،⁸³ ومن العرب من يجري الوقف مجرى الوصل، فيقول في الوقف هذا طلحت، وعليه السلام والرحمت.⁸⁴

أن ما كانت التاء فيه مربوطة فهو على قواعد الأصل، وما كان كذلك فهو لا يحتاج للبحث فيه ولا عنه. وإذا نظرنا إلى غالب تطبيقاتهم مشوا على عكس ذلك وحاولوا تأويل وتعليل ما كان على قواعد الأصل أو مالم يكن، وهذا تضارب بين القاعدة والتطبيق، بل وما خالف القاعدة هذه أولوه أيضا.

أن التاء المربوطة تدل على العموم والمفتوحة على الخصوص، كما في كلمة نعمة، ورحمة، وامرأة، بينما لم تكن هذه القاعدة سارية على بعض الكلمات كقرة ومعصية، لأنها لا تناسب العموم والخصوص، فأولوها بأن الفتح جاء بها لإعطاء مزيد من القدر والتهويل لها، وهذا يدل على عدم انضباط القاعدة هذه.

بأن كلمة امرأة إضافة للعموم والخصوص إن كانت الزوجية قائمة وتدل على التوالد فتحت التاء، لأنه يناسب ذلك، وهذا يخالف المعنى المراد في قوله تعالى عن زوجة فرعون فهو يدل على عدم تمام الزوجية بينهما بل لربما انتهأؤها، فقد ذكر الطبري أن امرأة فرعون كانت تسأل: من غلب؟ فيقال: غلب موسى وهارون. فتقول: آمنت برب موسى وهارون، فأرسل إليها فرعون فقالت: انظروا أعظم صخرة تجدونها، فإن مضت على قولها فألقوها عليها، وإن رجعت عن قولها

83 الإسترابادي محمد بن الحسن الرضي، شرح شافية ابن الحاجب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975م)، 219:4.

84 ابن جني أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، سر صناعة الإعراب، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 2000م)،

فهي امرأته،⁸⁵ بل لا يتناسب مع مريم ابنة عميرات التي لم تتزوج أبداً، وإن عللته بالولادة فحسبنا فإنه لم يثبت الولد من زوجة فرعون، قال الرازي: أو نتخذه ولداً، لأنه كان لا يولد له ولد، وكان حصوراً.⁸⁶

قولهم بان التاء المفتوحة جاءت في الاسم ويراد بها معنى الفعل، نحو شجرت، ولكن أهل اللغة لم يسلموا بذلك بل اعتبروها مما مر أعلاه بانه على لغة العرب في الوقف عليها بالتاء، وخرج بقولنا في اسم التاء التي تكون في الفعل نحو قامت وقعدت وبقولنا تاء التأنيث تاء التابوت والفرات فإنه مشهور اللغة الوقف عليها بالتاء وإن كان بعض العرب وقف عليهما بالهاء وبعض العرب لا يبدل وإن اجتمعت الشروط قال بعضهم يا أهل سورة البقرت فقال مجيب لا أحفظ فيها ولا آيت، قال أبو حيان وعلى هذه اللغة كتب في المصحف ألفاظ بالتاء نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزُّقُومِ﴾.⁸⁷

وعند النظر أن القواعد التي عللوا بها الرسم وفسروه وجعلوه من الإعجاز نجد أن هذه القواعد جلها لم تسلم لهم ووجد لها إما تفسير لغوي عند العرب، أو أنها كتبت لتستوعب القراءات نحو: كلمات اختلفت عند القراء بين الأفراد والجمع، على عدة قراءات صحيحة، فكتبت بالتاء المبسوطة، مثل ﴿فهم على بينت منه﴾، فقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وحفص عن عاصم على بينت واحدة، وقرأ نافع وابن عامر والكسائي وأبو بكر عن عاصم على بينت

85 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 172:8.

86 الرازي محمد بن عمر التميمي الشافعي. مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 88:18.

87 السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، (مصر: المكتبة التوفيقية)، 3:437.

وكذلك المفضل عن عاصم بينت جماعاً،⁸⁸ فرسمت التاء مبسوطة لتستوعب الإفراد والجمع، ومثله الكثير، أو أنهم هم ذاتهم لم يستقروا عليها وخالفوها، وهذا إن دل يدل على عدم سلامة القول بها، ولنا أن نقول لهم إذا سلمنا بما عللوا توه من العلل، فهل يمكن استخدامها خارج القرآن كما استخدمت القواعد التي تفرد بها القرآن من القراءات ونحوه خارج القرآن، أم هو مقصور على القرآن، لأن قلنا نعم يحق لنا استخدامها خارج القرآن كقواعد اللغة الأخرى؛ إذا يمكن أن نعلم أبناءنا: أن رحمة تكتب بالتاء المبسوطة في الرحمة حين تكون خاصة، نحو: رحمت الله عليكم أهل البيت، هذا لم يقل به أحد، وهل لكاتب أو صحافي أن يكتبها بالتاء المبسوطة، ما دام لها تأويل، لم نر من فعل ذلك.

الخاتمة

لا شك ان للقرآن الكريم قداسة ومكانة في قلوب العلماء على مر الأجيال، وبشقي الاختصاصات والمجالات، وكل سعى تقرباً إلى الله تقديم تفسير أو تأويل لما فيه، وفي مجال إعجاز الرسم القرآني، تعددت الآراء والتأويلات، وحسب ما ورد في بحثنا يمكن القول بأن الذين قالوا بإعجاز الرسم القرآني بنوه على أن الرسم توقيفي، ولا تجوز مخالفته، وقولهم هذا لم يسلم لهم لضعف الأدلة التي اعتمدوا عليها، كما أن النافين له بنوه على عدم توقيف الرسم القرآني، وصححوا أنه أمر عائد إلى صنعة الكتابة آنذاك، وهو ما سار عليه القدوري وغيره، وهناك من جاء بقول وسط وهو: أن الرسم القرآني غير توقيفي، ولكن لا تجوز مخالفته، قداسة وحفظاً لكتاب الله من العبث، وبرأي هو أصح الأقوال؛ لأن جل ما قدمه أهل الإعجاز بالرسم القرآني

88 ابن مجاهد أحمد بن موسى بن العباس التميمي، كتاب السبعة في القراءات، (القاهرة: دار المعارف، الثانية 1400)،

لم يسلم لهم لعل لغوية أو شرعية، والنافين له على الإطلاق وعدم القول بقداسة المصحف صونا له عن التحريف أيضا جاوزوا الصواب لأنه لا شك أن الكتابة تتطور عبر الزمن وربما تؤثر في الفهم وتوقع في الوهم، والقول الأصح الذي يحفظ المصحف من التبديل والتغيير مع عدم القول بما ليس فيه هو القول الوسط: وهو أن الرسم القرآني لا تجوز مخالفته بمصحف كامل، لا لأنه توقيفي بل لأن له قداسة وصونا له عن العبث والتغيير عبر العصور، كقداسة البيت الحرام، وأن الإعجاز بالرسم إن كان تأويله لغوي فهو من باب الإعجاز اللغوي الذي لا ينكره أحد، ولكن لم يعرف قبل بالشكل والصورة التي طرحها أهل هذا الرأي، وإن كان عدا ذلك بلا دليل يسلم أو قول يعتمد فلا يعتد به والله أعلم.

المراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي. سر صناعة الإعراب. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 2000م.
- ابن حنبل، أحمد بن حنبل. المسند. بيروت: مؤسسة الرسالة، الأولى، 2001م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. بيروت: دار الفكر، الثانية، 1988م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر، 1979م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. تفسير القرآن العظيم. المدينة المنورة: دار طيبة للنشر والتوزيع، الثانية 1999م.

-----، البداية والنهاية. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الاولي 1408

هـ.

ابن مجاهد، أحمد بن موسى بن العباس التميمي. كتاب السبعة في القراءات. القاهرة: دار المعارف، الثانية 1400.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 1999 م.

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. تفسير البحر المحيط. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 2001 م.

أبو داود، سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأندلسي. مختصر التبيين لهجاء التنزيل. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2002 م.

أحمد خالد شكري. حكم الالتزام بقواعد رسم المصحف وضبطه. مجلة الشريعة والقانون، العدد 33، 2008 م 1428 هـ.

أحمد بن المبارك السجلماسي. الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدّباغ. بيروت: دار الكتب العلمية، الثالثة 2002.

الإسترابادي، محمد بن الحسن الرضي. شرح شافية ابن الحاجب. بيروت: دار الكتب العلمية، 1975 م.

السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار. تفسير القرآن. الرياض: دار الوطن، 1997 م.

الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد. الانتصار للقرآن. عمّان: دار الفتح، الأولى
2001 م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. بيروت: دار طوق النجاة، الأولى،
1422هـ.

البرهان فوري، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي. كنز العمال في سنن
الأقوال والأفعال. بيروت: مؤسسة الرسالة، الخامسة، 1981م.

البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. شرح السنة. دمشق: المكتب الإسلامي،
الثانية، 1983م.

-----، معالم التنزيل، دار طيبة للنشر، المدينة المنورة، الرابعة، 1997 م.

بلفلول سمية. دلالة تعدد رسم حرف التاء للفظ الواحد في القرآن الكريم. الجزائر: جامعة
محمد بوضياف المسيلة، كلية الآداب واللغات، 2016.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف. كتاب التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية،
الأولى 1983م.

الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد. المحكم في نقط المصاحف. دمشق: دار الفكر، الثانية،
1407.

الرازي، محمد بن عمر التميمي الشافعي. مفاتيح الغيب، بيروت: دار الكتب العلمية،
2000.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثالثة.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الأولى، 1957م.

سامح القليني. الجلال والجمال في رسم الكلمة في القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة وهبة، الأولى 2008.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتيقان في علوم القرآن. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974 م.

-----، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. مصر: المكتبة التوفيقية.

شعبان محمد إسماعيل. رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة. القاهرة: دار السلام، الثالثة 2012.

صبحي الصالح. مباحث في علوم القرآن. بيروت: دار العلم للملايين، العاشرة 1977.

الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الثانية.

الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت: مؤسسة الرسالة، الأولى،

2000 م.

عبد الحي الفرماوي. رسم المصحف ونقطه. مكة المكرمة: المكتبة المكية، الأولى 2004 .

عبد الكريم إبراهيم صالح. المتحف في رسم المصحف. طنطا مصر: دار الصحابة، الأولى 2006.

عبد الله بن يوسف الجديع العنزي. المقدمات الأساسية في علوم القرآن. بريطانيا: مركز البحوث الإسلامية ليدز، الأولى، 2001م.

علي بن سليمان العبيد. جمع القرآن الكريم حفظا وكتابة. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

غانم قدوري الحمد. أبحاث في علوم القرآن. عمان: دار عمار، الأولى 2006.

-----، رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية. بغداد: اللجنة الوطنية العراقية، الأولى 1982.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن. الرياض: دار عالم الكتب، 2003 م.

محمد شفاعت رباني. ظواهر الرسم المختلف فيها بين مصاحف المشاركة ومصاحف المغاربة المعاصرة، (السعودية: مجلة تبيان للدراسات القرآنية العدد 9341 عام 91هـ).

محمد طاهر بن عبد القادر الكردي. تاريخ القرآن الكريم. جدة: مطبعة الفتح، الأولى 1946 م.

محمود شملول. إعجاز رسم القرآن واعجاز التلاوة. القاهرة: دار السلام، الأولى 2006.

محمد شيت خطاب. سفراء النبي صلى الله عليه وسلم. بيروت: مؤسسة الريان، الأولى 1996.

محمد شيت خطاب. سفراء النبي صلى الله عليه وسلم. بيروت: مؤسسة الريان، الأولى 1996.

مساعد بن سليمان الطيار. شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي. الدمام: دار ابن الجوزي، الأولى، 1431 هـ.

مناع القطان. مباحث في علوم القرآن. الرياض: مكتبة المعارف للنشر، الثالثة 2000م.

[موقع الألوكة /https://www.alukah.net/sharia/0/50862](https://www.alukah.net/sharia/0/50862)

نشمة عبد الله الطوالة. إعجاز الرسم القرآن بين المثبتين والنافين. السعودية: مجلة الدراسات القرآنية العدد 10 عام 1433.

نصر الوفاي الهوريني. المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية. القاهرة: مكتبة السنة، الأولى 2005.

وردة عبد الله. أثر الرسم العثماني في تحديد المعاني وضبطها. الجزائر: جامعة أحمد دراية أدرار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، 2018.

Kaynakça

Abdullah bin Yusuf el-cudeyî. El-mukeddimat el-esesiye fi ulum el-kuran. Britanya: merkez el- buhus el İslamiye liediz, 1. Bas, 2001.

Abdülhay el-fermavi. Resim el-Mushaf ve nektihi. mekke elmukkerema: el-mekteba elmekiya, elula2004.

- Abdülkerim İbrahim Salih. El-muthaf fi resim el-Mushaf. Mısır: dar el-sahaba,1. Bas,2006.
- Abu Davud, Süleyman bin necah bin ebi el-kasım el-endelüsi. Muhtasar el-tebyyn lihica et-tenzil. Medine münevver: mecma el-melik fehid, 2002.
- Abu heyyan, Muhammed bin Yusuf el-endelüsi. Tefsir el-bahir el-muhit. Beyrut: dar el-kutub el-ilmiiyye,1. bas,2001.
- Ahmet bin el mübarek el-sicilmesi. el-ibriz min kalam seyydi Abdülaziz el-debbağ. Beyrut: dar el-kutub el-ilmiiyye, 3. Bas, 2002.
- Ahmet Halit şükri. Hüküm el-iltizam bi kavaid resim el-Mushaf ve zabtihi. Mecelle el-Şeria ve kannun,say33,2008M,1428H.
- Ali bin Süleyman el-Ubeyd. cemu el-kuran el-kerim hıfzan ve kitabeten. el Medine münevvere: mecmeu el-melik fehid litibat el-Mushaf el şerif
- Bilfulül Sümeyye. deleletü tâdüd resim harf et-te lillafız el-vahid fi el-kuran el-kerim. Cezayir: Muhammed bu diyaf üniversitesi, külliyyat el-edaab ve lügat,2016.
- bakilleni, Ebu Bekir Muhammed bin el-teyib bin Muhammed. El-intisar lil-kuran. Amman: dar el-fetih,1. Bas,2001.
- Beğavi, el-Hüseyin bin mesut bin Muhammed bin el-ferra. Şerhi el-sünne. dimeşık: el-mektep el-İslami, 2. bas,1983.
- Beğavi, el-Hüseyin bin mesut bin Muhammed bin el-ferra. Mealim et-tenzil. Er-Riyad: dar tayibe, ,elrabiea,1997.
- Buhari, Muhammed bin İsmail. Sahih el Buhari. Beyrut: dar tavk el-neja, 1. bas,1422.
- Burhan füri, Alâeddin ali bin Hüsam eldin el-hindi. kenzü el-ummal fi sünen el-ekval ve el-efal. Beyrut: müessese er-risala, 5. bas,1981.
- cürçeni, ali bin Muhammed bin ali el-şerif. Kitap el-têrifat. Beyrut: dar el-kutub el-ilmiiyye,1. Bas, 1983.
- Dani, Ebu amir Osman bin Said. El muhkem fi nakit el-mesahif. dimeşık: dar el-fıkır,2. bas,1407.

- İstirabazi, Muhammed bin el-hasan el-radî. Şerh şafiye bin el-hacib. Beyrut: dar el-kutub el-ilmiyye,1975.
- Kurtubi, Muhammed bin Ahmet bin ebi Bekir. El-camii li ahkâm el-kuran. Riyad: dar âlem elkutub.2003.
- Razi, Muhammed bin Ömer el temimi eş Şafii mefetih el-geyib, Beyrut: dar el-kutub el-ilmiyye,2000.
- Semâni, Mensur bin Muhammed bin Abdul cebbar. Tefsir el-kuran. er Riyad: dar el-vatan,1997.
- Tabranı, Süleyman bin Ahmet. El-mügem el-kebir, kahira: mekteba ibn teymiye,2. bas.
- Tabri, Muhammed bin cerir. Cami el-beyan fi tevil el-kuran. Beyrut: müessese el-risale,1. bas,2000.
- Es-Suyuti, Abdülrahman bin ebi Bekir. El itikan fi ulum el-kuran. Mısır: el heyet elmasiye el amma lilkitap,1974.
- Es-Suyuti, Abdülrahman bin ebi Bekir. Hemi el hevami fi şerhi cemi el cevami. Mısır: el mektebetu el tevfikeyye.
- Ez-zerkeşi, bedir eldin Muhammed bin Abdullah. el burhan fi ulum el-kuran. Beyrut: dar ihya el-kutub el-arabiye,1. Bas,1957.
- Ez-zurkani, Muhammed abdlazim. menehil el-urfen fi ulum el-kuran. kahira: matbuat İsa el-bebi el-halebi, 3. Bas.
- Ganim kuduri el-hemed. ebhas fi ulum el kuran. Amman: dar ammar, 1. Bas, 2006.
- Ganim kuduri el-hemed. Resim el Mushaf dirasetun luğaiyya tarihyya. Bağdada: ellecne el-vataniye elirakiya,1.bas,1982.
- İbn cinni, Ebu fetih Osman bin cini el-mvsuli. sırru sinât el-irab. Beyrut: dar el-kutup el-ilmiye,1. Bas 2000M.
- İbn faris, Ahmet bin faris bin Zekeriya el-kazvini el-razi. mücem mekayis el-luğa. Beyrut: dar el-fıkır,1979.

- İbn Haldun, Abdülrahman bin Muhammed el-işbili. El- mukaddime. Beyrut: dar el-fıkır, 2. bas,1988.
- İbn Hanbel, Ahmet bin Hanbel. El-müsned. Beyrut: müessestü- rrisala, 1. Bas,2001.
- İbn kesir, İsmail bin Ömer bin kesir el-kuraşı el-dimaşki. Tefsir el-kuran el- azim. Er-Riyad: dar tayibe, 2. Bas, 1999.
- İbn kesir, İsmail bin Ömer bin kesir el-kuraşı el-dimaşki. El-bideye ve nihaye. Beyrut: dar ihya el-turas el-arabi,1. Bas,1408.
- İbn mücahit, Ahmet bin Musa bin el-Abbas el-temimi. Kitap el-seba fi el- kıraat. kahira: dar el-maarif, 2. Bas, 1400.
- İbn nuceyim, zeyin el-din bin İbrahim bin Muhammed. El-eşbeh ve el-nezair ala mezheb ebi Hanife el- Numan, Beyrut: dar el-kutub el-ilmiiyye, 1. bas,1999.
- Mahmud şiyt hattap. sufera el-nebi sav. Beyrut: müessese el-reyyan,1. Bas,1996.
- Mahmut şemlül. İcaz resim el kuran ve icaz el-tilavet. kahira: dar es-selem, 1. Bas, 2006.
- Mennâ el-Kattan. mebahis fi ulum el-kuran. Riyad: mektebe el-maarif,3. Bas, 2000.
- Muhammed şefaât rabbani. zavhır el-resim el-mühtelef fihe beyne masahif el-meşarika ve masahif el-meğaribe el-muasıra, (Arabistan: mecelle tibyan lildirasat el-kuraniya, say 9341yıl 91H.
- Muhammed Tahir bin Abdulkadir el kürdi. Tarih el-kuran el-kerim. Cidde: metbatul elfetih, 1. Bas,1946.
- Müsaid bin Süleyman el tayyar. şerih mukaddime el-teshil li ulum el-tenzil li ibin cuzzi. El-demmam: dar ibn elcevzi,1. bas,1431H.
- Nasır el vafai el hurini. elmetaliu el-nesriye lilmetafi el-musriye fi el-usul el- hattiye. kahira: mektebatu elsunne,1. Bas, 2005.

Neşme Abdullah el-Vala. İcaz el-resim el-kuranı beyne el-musbitin ve nefiyin. Arabistan: mecelletu eldirasat el-kuraniye say 10 yıl 1433.

Samih el-kuleyni. El-celal ve el-cemal fi resim el kelime fi el kuran eklerim. Kahira: mektebetu Vehbi, 1. Bas, 2008.

Suphi el-Salih. mebahis fi ulum el-kuran. Beyrut: dar el ilim lilmeleyin, 10. Bas, 1977.

Şaban Muhammed İsmail. Resim el-Mushaf ve debtihi beyne el- tevkif ve el- istılahtı el-hadise. Kahira: dar es-selem, 3. Bas, 2012.

Varde Abdullah. Eser elresim el-osmani fi tahdid el-meâni ve debtiha. Ceza-yir: Ahmet Diraye Üniversitesi, Külliyyat el ulum el insaniyye ve ictimaiyye ve ulum el-islamiyye, 2018.

<https://www.alukah.net/sharia/0/50862/el-eluke-sitesi>.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1011-1041

Etkileri ve Problemleriyle Hıristiyanlıkta Çifte Manastırlar ve Günümüze Yansımaları

Double Monasteries in Christianity with its Effects and Problems and its
Reflections to Present

Halil TEMİZTÜRK

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Dinler Tarihi
PhD, Independent Researcher, History of Religions
Tekirdağ / Turkey
haliltemizturk@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4564-5561

DOI: 10.47424/tasavvur.797898

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Eylül 2020/ September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Kasım/ November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Temiztürk, Halil. "Etkileri ve Problemleriyle Hıristiyanlıkta Çifte Manastırlar ve Günümüze Yansımaları". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1011-1041.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Çifte manastırlar, genellikle bir başrahibe tarafından yönetilen ve keşişlerle rahibelerin ortak kurallara bağlı olarak yaşadıkları dinî mekanlardır. Bu manastırlarda keşiş ve rahibeler evharistiya ve günlük ibadetler gibi ayinlerde bir araya gelmekte, ancak günün geri kalan zamanlarında kendi bölümlerinde yaşamaktadır. Hıristiyanlığın erken dönemlerinde özellikle Mısır'da ortaya çıkan bu manastırlar, 6. ve 9. yüzyıllar arasında İngiltere, İrlanda ve Fransa'da yaygınlaşmıştır. Bu manastırlar erkek ve kadınların bir arada yaşamaları nedeniyle farklı konsillerle yasaklansa da Ortaçağ'ın geç dönemlerine kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Konsil kararları ve istilalar nedeniyle artık örneklerine rastlanmasa da İngiltere'de Ortodoks Kilisesine bağlı bir çifte manastır bulunmaktadır. Diğer taraftan günümüzde Hıristiyanlıkta çifte manastırlarda tarihte yaşanan ortak yaşamdan örnekler verilerek yeni bir cinsiyet paradigması oluşturma çalışmaları görülmektedir. Dolayısıyla çifte manastırlar Kilise, kadın ve otorite gibi konuları kapsamı bakımından önemli bir konudur. Çalışmada bu manastırların yapıları, etkileri, problemleri ve tarihsel süreci ele alınmıştır. Makalenin Kilise, kadın, manastır hayatı ve Hıristiyan mistisizmi gibi çalışmalara kaynaklık teşkil etmesi beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Manastır, Çifte Manastır, Katolik Kilisesi

Abstract

Double monasteries are religious sites where monks and nuns live according to common rules and are usually ruled by an abbess. In these monasteries, monks and nuns gathered for Eucharist and daily worship but lived in their convents for the rest of the day. Double monasteries emerged especially in Egypt in the early Christianity and became widespread in England, Ireland and France between the 6th and 9th centuries. Although these monasteries were banned by various councils, due to the coexistence of men and women, they remained alive until the late period of the Middle Ages. Although they have disappeared after the council decisions and invasions, there is a double monastery in England adhered to the Orthodox Church. On the other hand, there are efforts to create a new gender paradigm by giving examples from the common life of double monasteries in Christianity. Therefore, double monas-

teries are an important issue in terms of including subjects such as Church, women and authority. The article discusses the effects, problems, structures and history of these monasteries. The article aims to provide resources for studies such as the Church, women, monastic life, and Christian mysticism.

Keywords: History of Religion, Christianity, Monastery, Double Monasteries, Catholic Church

Giriş

Manastırlar, farklı din ve geleneklerde, kendilerini dünya nimetlerinden uzakta yaşamaya adanmış din adamlarının asketizm¹ ideali üzerine yaşadıkları mekanlardır. Türkçeye “manastırcılık” veya “manastır hayatı” olarak geçen bu yaşam tarzı, daha çok Hıristiyanlıkla özdeşleşmiş bir kavram olsa da manastır yaşamının veya en azından bu yaşama odaklı asketizmin birçok dinî gelenekte var olduğunu söylemek mümkündür. Hıristiyanlıktan önce hem doğu dinlerinde hem de Grek ve Mısır geleneğinde insanların belirli topluluklar halinde veya yalnız başlarına asketizm üzerine bir yaşam sürdürdükleri bilinmektedir. Örneğin Budizm’deki “sangha” teşkilatı, Hinduizm’de “sadu” adı verilen keşişler, Caynizm ve Taoizm’in bir parçası olan manastır yaşamı hatta kabile dinlerinde manastır benzeri yapıların bulunması bu yaşam modelinin çeşitliğine dair örneklerdir.² Zohar gibi mistik bir kitaba ve Kabala gibi mistik bir geleneğe sahip olan Yahudilik, bu bakımdan mistisizme yakın dursa da asketizme odaklı bir yaşam tarzı veya manastır gibi kurumlar Yahudilikte pek görülmemiştir. Bununla beraber Esseniler ve Therepaute gibi gruplar, Yahudi

¹ Grekçe ἄσκησις (áskesis) kelimesine dayanan ve egzersiz, eğitim ve talim gibi anlamlara asketizm, ilk başlarda Grek atletlerinin bireysel eğitimleri için kullanılmıştır. Kelime, Grek felsefesi ve Hıristiyanlıkla beraber zamanla ruhsal bir anlam kazanmış ve ruhun kemale ermesine adına yapılan ibadet, ritüel ve uygulamaların oluşturduğu yaşam biçimi anlamında kabul görmüştür. Riyazet ve çilecilik olarak Türkçeye çevrilen asketizm, dünya nimetlerinden mümkün olduğunca uzakta münzevi bir şekilde yaşamak, oruç tutmak ve ibadetle nefis terbiyesinde bulunmak amaçlarını taşımaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Vincent L. Wimbush - Richard Valantasis, *Asceticism* (Oxford: Oxford University Press, 2002).; Walter O. Kaelber, “Asceticism”, *Encyclopedia of Religion 2nd Edition*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 1/526-530.; Leif E. Vaage - Vincent L. Wimbush, *Asceticism and the New Testament* (New York: Routledge, 1999).

² George Weckman, “Monasticism: An Overview”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference USA, 2004), 9/6121.

geleneği içerisinde yer alan münzevi asketikler olarak bilinmektedir. İslam dininde ise ruhbanlığın yasaklanması ve dini yaşamın toplum içerisinde yaşanmasının tavsiye edilmesi gereğince, asketizm veya manastır hayatı bir gelenek olarak yerleşmemiş; ancak tasavvuf ekolüne mensup birçok sufi, riyazet hayatı üzerine kurulu bir İslam anlayışı geliştirmişlerdir.

Hıristiyanlıkta ise erken dönemden itibaren çölde yalnız başına yaşamayı tercih edenler olarak bilinen eremitik münzeviler ile, topluluk halinde yaşayan münzevileri ifade eden kenobitikler ortaya çıkmış, ardından bu topluluklar kurumsal bir çatı olarak manastırlarda yaşamaya başlamışlardır.³ Diğer dini geleneklerde olduğu gibi Hıristiyanlıkta da, dindar bir yaşam sürmenin yalnızca münzevi yaşamla mümkün olacağı düşüncesi, bazen de siyasi kargaşalardan ve mezhepsel çekişmelerden uzak olma isteği insanların asketizme yönelmelerine ve manastır adı verilen kurumlarda bu ideallerini gerçekleştirmelerine yol açmıştır. Diğer bir ifadeyle bu tercihte bulunan insanlar, toplum içerisindeki yozlaşmalara karışabilecekleri, bu nedenle Tanrı'ya yakın olamayacakları ve dini kuralları tam olarak tatbik edemeyecekleri endişesiyle böyle bir yaşamı seçmişlerdir. Hıristiyanlığın erken dönemlerinde yaşanan takibatlar ve zulümlerin de Hıristiyanlar arasında münzevi yaşamı artıran nedenler olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca kilise otoritesinin dünya işleriyle daha fazla meşgul olması, rahipler zümresindeki yolsuzluklar insanların asketizme ve manastır hayatına yönelmelerinde etkili olmuştur.

Manastır yaşamı erken dönemde Kilise'ye alternatif olarak gelişen ve daha çok kırsal kesimin halk dindarlığına ev sahipliği yapan bir yapıda gelişmiştir. Halkın ve soylu kesimin desteğini alan manastırlar bağımsız bir gelişme gösterebilir de zamanla Kilise'nin egemenliği ve denetimi altına girerek faaliyetlerine devam etmişlerdir. Buna rağmen kendilerine has dinî bir yaşam modeli sunmaları, "regula/rule" adı verilen nizamnameler çerçevesinde bir hayat tarzı benimsemeleri ve rahipler zümresi içerisinde yaşanan yolsuzluklar ile ekonomik ve siyasi bir güç olan Kiliseye nazaran daha sade ve İsa'nın yaşamına daha uygun bir züht hayatı benimsedikleri gerekçesiyle kilise kurumuna mesafeli durdukları söylenebilir. Bu mesafeli duruşun bir parçasını da

³ Hıristiyanlıkta manastır yaşamının doğuşu ile ilgili teoriler için bk. Bilal Baş, "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2014), 183-204.

kadınların konumları belirlemektedir. Çünkü kilise hiyerarşisinde herhangi bir görev alamayan kadınların manastırlarda başrahibe ve magistra adı verilen eğitimci olmaları manastırların kilise otoritesine alternatif uygulamaları arasında gösterilebilir. Ayrıca mistik kadınlardan Bingenli Hildegard (1098-1179) ve Sienalı Catherina (1347-1380) gibi mistiklerin vaaz verecek kadar otoriteye sahip olmaları Hıristiyan mistik geleneğindeki kadını, kurumsal kiliseye nazaran daha öne çıkarmıştır. Kilise ve manastırlar arasındaki gerilimin bir örneği de kilise otoritelerinin eleştiri ve yasaklarına rağmen Ortaçağ'ın sonlarına kadar faaliyet gösteren çifte manastırlardır.

Makalede ele alınan çifte manastırlar Hıristiyan tarihinde tartışmalı bir konu olmuştur. Çünkü bu manastırlarda iki cinsiyetin aynı mekânı paylaştığı gerçeği ile yüzleşmek istemeyen kilise otoritesi, bu konunun tartışılması ve araştırılmasına da sıcak bakmamıştır. Bu nedenle geçen yüzyıla kadar hakkında pek fazla araştırma yapılmayan çifte manastırlar, özellikle feminist yazarların cinsiyet rolleri ve Hıristiyanlığın cinsiyet tarihi üzerine yaptığı araştırmalar sonucu daha fazla gündeme gelmeye başlamıştır. Ayrıca bu manastırların genellikle bir başrahibe tarafından yönetilmesi kadınlara kilise hiyerarşisinde yer vermeyen kilise otoritesi ile tarihteki kadın rolleri üzerine çalışan feminist yazarların karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur. Kadın ve erkeğin her alanda eşitliğini savunan ve bunun Hıristiyan tarihinde örnekleri bulunduğunu savunan yazarlar bu manastırlardaki kadın erkeklerin birlikte yaşamasını öne çıkararak kilise ve manastırlardaki cinsiyet rollerinin yeniden tanımlanması gerektiğini ve çifte manastır örneğindeki gibi modern yaklaşımlara sahip bir Hıristiyan geleneğinin başlatılması yönünde tavsiyeler vermektedirler.⁴ Hıristiyan teolojisinin cinsiyet rolleri hususundaki katılığına nazaran daha esnek bir anlayışa sahip olan Hıristiyan mistisizminin ve manastır geleneğinin Batı'da son dönemlerde bu açıdan öne çıkartıldığı kanaatindeyiz. Çünkü Hıristiyan mistisizmi ve manastır geleneğinde Tanrı karşısında cinsiyet ayrımı olmadan ruhsal olarak eşit bir dinî yaşam sunma iddiası daha baskındır. Ancak diğer taraftan özellikle 20. yüzyıldan sonra, araştırmacıların Ortaçağ'daki bu manastırlarda kurulan cinsiyet rollerini kendi bağlamları

⁴ Maria Chiara Giorda - Ioan Cozma, "Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism—St. John the Baptist Monastery of Essex in England", *Religions* 10/453 (2019), 18-19.

dışında anakronik bir yaklaşımla ele almaları veya bu manastırlardaki kadınların genellikle soylular değil de toplumun bütün tabakalarındaki kadınlardan oluştuğunu göstermeleri yanıltıcıdır. Bu yaklaşıma sahip araştırmacılar, yaşadığımız çağın modern olarak adlandırılrsa bile erkek ve kadın rolleri bakımından Ortaçağ'ın bile gerisinde kaldığını ifade ederek çifte manastırlardaki cinsiyet rollerini bir ideal olarak benimsemekte ve bu rollerin Hıristiyan geleneği içerisinde yeniden inşa edilmesi için tarihsel bir fırsat olarak görmektedirler.⁵

Çalışmada öncelikle çift manastırların özellikleri, tarihi gelişimleri ve etkileri ortaya konmaktadır. Ayrıca Hıristiyanlığın erken döneminde doğu ve batıda yaygınlaşan bu manastırlar hususunda siyasi ve dini müdahaleler ele alınmıştır. Burada kilise kurumunun kadınlar hakkındaki tavrı ve çifte manastırları hangi açılardan tehlikeleri gördüğü tartışılmıştır. Ayrıca bu manastırların günümüzdeki örnekleri ve bu manastırlarda yaşanan güncel problemlere yer verilmiştir. Çalışmanın kapsamı genel olarak çifte manastırların tarihsel gelişimi ve etkileri üzerine olduğundan, diğer manastır türleri, manastırların genel özellikleri ve tarihsel süreçleri gibi konular makalenin kapsamı dışındadır. Halihazırda ülkemizde Hıristiyan manastır yaşamı hakkında çeşitli akademik çalışmalar bulunmaktadır.⁶ Ancak çifte manastırlar hakkında herhangi bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle makalenin alandaki boşluğu doldurması; ayrıca cinsiyet rolleri, kilise ve mistik yaşam gibi konuları ihtiva etmesi bakımından da farklı disiplinlerde yapılacak çalışmalara kaynaklık etmesi amaçlanmaktadır.

⁵ Katherina Peyroux, "Double Monasteries", *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, ed. Margaret Schaus (New York, London: Routledge, 2006), 226.

⁶ Salihe Polat, *Hıristiyanlık'ta Manastır Hayatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).; Nagehan Zeynep Ceylanlar, *Hıristiyan Rahibelerin Manastır Hayatı (Karmelit Tarikatı Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).; Fatih Demir, *Ortaçağ Avrupasında Manastırlara Kurumsal ve İşlevsel Bakış* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).; Yasin Güzeldal, *Batı Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

1. Çifte Manastır Kavramı

Manastır kavramı "tek" veya yalnız" anlamına gelen Grekçe *μονός* (monos) kelimesinden türetilen ve münzevi hayat tarzını benimseyenlerin yaşadığı mekanları ifade eden *μοναστήριον* (monasterion) kelimesinin Türkçeye geçmiş halidir.⁷ Manastır hareketinin temelinde riyazet hayatını ifade eden asketizm ideali vardır. Bu bakımdan Hıristiyan asketizmi, Hıristiyan manastırcılığını kapsayan bir düşüncedir. Çünkü Ortaçağ'da Hıristiyan asketizminin merkezi büyük ölçüde manastır kurumları olsa da Hıristiyan asketizmi manastırcılıktan çok önce ortaya çıkmıştır.⁸ Erken dönemde erkeklere yönelik manastırlar çoğunlukta olsa da kadınların hem asketik yaşamda hem de manastırlarda aktif bir hayat sürdürdükleri bilinmektedir.⁹ Erkeklere nazaran kadınların çöl veya mağaralardaki asketik yaşamı daha zor olduğundan manastırlar onlar için bir sığınak olmuştur.

Erkek ve kadınlara ait ayrı ayrı manastırlar yanında zamanla onların beraber yaşadıkları çifte manastırlar ortaya çıkmıştır. Bu manastır tarzı, Grekçe kaynaklarda *μοναστήρια δωπλίκια* (monastaria duplicia), Latince kaynaklarda *monasterium duplex*, İngilizce literatürde "double" veya "twin monasteries" şeklinde geçmekte, Türkçe'ye ise *çifte manastır* olarak çevrilmektedir. Çifte manastır, keşiş ve rahibelerin ortak bir "rule" adı verilen nizamnameler çerçevesinde genellikle bir başrahibenin yönettiği manastır biçimidir.¹⁰ Bu manastırlarda erkeklere ve kadınlara ait ayrı konventler¹¹ bulunmaktadır. Liturjik törenler ve ayinlerde ortak bir alanda bir araya gelen gruplar, tören sonrası-

⁷ Salime Leyla Gürkan, "Manastır", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/558.

⁸ Baş, "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu", 185.

⁹ Konu hakkındaki örnekler için bk. Halil Temiztürk, "Kadınlar Arasında Asketizm ve Manastır Hayatı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 4/2 (2017), 215-229.

¹⁰ Penelope D. Johnson, "Double Houses", *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston (Chicago; London: Routledge, 2000), 416.

¹¹ Özellikle Batı Hıristiyan manastırcılık tarihinde öne çıkan bir kavram olan konventler bir manastırın içinde erkek veya kadın rahibeler için ayrılmış bölümleri ifade etmektedir. Konventler bir yemine ve takip ettikleri manastır ekolünün kurallarına bağlı olarak faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bk. Silvia Evangelisti, *Nuns: A History of Convent Life, 1450-1700* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 1-2.

da kendi yaşam alanlarına dönmektedirler. Bu bakımdan modern araştırmacılar “double monasteries” kelimesinden ziyade “double houses” kelimesinin kullanmanın daha doğru olacağını, zira bu kurumların aslında tek bir manastır altındaki iki ayrı ev olduğunu savunmaktadırlar.¹²

Yapısı itibariyle bu manastırlar karma manastırlar ile karıştırılmamalıdır. Çünkü çifte manastırlarda erkek ve kadınlar aynı lider tarafından idare edilmekle birlikte farklı bölmelerde kalırken; karma manastırlarda erkek ve kadın keşişlerin beraber kaldığı bilinmektedir. Gerçi daha sonraki dönemde karma manastırlar uygun olmadıkları gerekçesiyle yasaklanmış olsa da¹³ nihayetinde karma manastırlar keşiş ve rahibelerin herhangi bir özel bölümle ayrılmadan aynı yerde yaşadıkları mekânlardır. Bu ayrım Hıristiyan literatüründe manastırda yaşayan kadınlara farklı isimler verilmesini beraberinde getirmiştir. Örneğin asketik yaşam süren kadınlardan *Αγαπάτε* (agapate) bekarlık yemini etmiş keşişlerle aynı mekânda ve hatta aynı yatakta yatan kadınlara verilen isimken; *παρθένοι σuneισακτοι* (partenoi suneisaktoi) veya Latince ismiyle *virgines subintroductae* adı verilen kadınlar ise ruhsal gelişimleri için bir rahip ya da keşişin refakatinde yaşayanlara verilmektedir. Burada agapateler denilen kadınlar karma manastırlarda yaşayanları ifade ederken, diğerleri çifte manastırlarda yaşayanları ifade etmektedir.¹⁴ Erken dönemde bu ayrım net sağlanamamıştır. Çünkü aşağıda değinileceği gibi ilk çifte manastırların genellikle evlilikten kaçan veya asketik yaşama yönelen aile üyeleri tarafından kurulması, o dönemde çifte manastırlar ile karma manastırların tam olarak birbirinden ayırt edilememesine sebep olmuştur.

2. Tarihsel Süreç

Erken dönemde manastırlar daha çok erkek münzevilerin yaşadığı mekânlardır. Kadınların kurumsal kilise hiyerarşisinde yer alamaması onları dolaylı olarak ev hayatına yönlendirmiş, ancak dini hayata kendileri adanmak isteyen kadınlar ilk başlarda ev, baraka, çöl ve mağaralarda asketik yaşamı tercih etmişlerdir. Bu yaşamın zorlukları nedeniyle zamanla erkek manastırla-

¹² Johnson, “Double Houses”, 416.

¹³ Daniel F. Stramara, “Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries”, *Journal of Early Christian Studies* 6/2 (1998), 273.

¹⁴ Stramara, “Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries”, 274.

rına yakın yerlerde kadınlara ait manastırlar veya erkek manastırların bitişiğinde kurulan konventler oluşmuştur. Ayrıca güvenlik endişeleri, ekonomik sıkıntılar ve sakramentlerin ancak bir rahibin hazır bulunmasıyla yapılması, ister istemez kadınların erkek manastırlara yakın olmasını gerektirmiştir.¹⁵ Bu bakımdan kadınların dini vecibelerini yerine getirmek için erkek manastırlarının yanında olması ya da erkek rahiplerin bu kadın manastırlarına gelerek ayin yönetmeleri göz önüne alındığında kadınların hiçbir zaman bağımsız bir manastır yapılanmasına sahip olmadığını söylemek mümkündür.

Hıristiyanlıkta manastır hayatının ne zaman ve nerede başladığı ile ilgili tartışmalar olmakla birlikte, genellikle 4. yüzyılda Mısır, Suriye ve Anadolu topraklarında eş zamanlı olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Benzer şekilde çifte manastırların da tam olarak ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları bilinmese, bu tarz manastırların ilk örneklerine 4. yüzyılda Mısır'da rastlandığını söyleyebiliriz. Örneğin 4. asrın başlarında yaşayan ve Suriye asketiklerinden bahseden ilk kaynak olarak kabul edilen Afarat adlı Süryani müellife göre Bney Kiyame (Ahdin oğulları) diye adlandırılan ve ruhban bir hayat yaşamak için yemin eden kimselerden oluşan keşişler kadın erkek bir arada yaşamaktadır.¹⁶ Ancak ilk örneklerinin daha çok aile üyelerinden oluştuğu ve henüz kurumsal bir manastır hüviyeti kazanmadığı göz önünde bulundurulduğunda bu manastırların 6. yüzyılda şekillenmeye başladığını ifade etmek daha isabetlidir. Çünkü Pachomius (290-346) ve Aziz Basil (330-379) gibi erkek ve kadın asketikler için kurallar yazan Hıristiyan kilise babaları döneminde henüz “çifte manastır” terimi yaygınlaşmamış, “erkek ve kız kardeşler topluluğu” veya “erkek ve kadın konventleri” şeklinde kullanımlar tercih edilmiştir. Bu manastırlara ait ilk hukuksal kullanımın I. Justinianus 'a (527-565) ait olduğu düşünülen Novallea I. adlı kodeks (kurallar) listesini içeren kaynaktan yer alması, kilise kayıtları bakımından da ilk kez İkinci İznik Konsili'nde (787)

¹⁵ Mary Bateson, “Origin and Early History of Double Monasteries”, *Transactions of the Royal Historical Society* 13 (1899), 139. Diğer taraftan kadınların yönetim ve karar verme kapasitelerinin daha güçlü olması nedeniyle keşişlerin kadın konventlerinden yararlandığı ileri sürülmektedir. Bk. C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages* (London ; New York: Routledge, 2015), 45.

¹⁶ Baş, “Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu”, 184.

geçmesi çifte manastırların bu tarihlerde kurumsal bir yapı oluşturduğu savını doğrulamaktadır.¹⁷

Çifte manastırların ilk örneklerine 4. yüzyılda rastlansa da 6. yüzyılda kayıtlara geçtiğini, 7. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başladığını ve onuncu yüzyılın ortalarından itibaren istilalar nedeniyle azalmaya başladığını ve son örneklerinin 14. ve 15. yüzyıla kadar gittiğini söyleyebiliriz. Bu tarihsel sürecin doğru şekilde tamamlanması için aşağıda çifte manastırların öncüleri olarak görülen ve genellikle aile üyelerin kaldığı mekanlardan başlayarak yaygınlaşmaları ve Ortaçağ'ın sonlarına doğru da azalarak yok olmalarına kadar ki süreç ortaya konacaktır.

2.1. Çifte Manastırların İlk Örnekleri

Hıristiyanlıkta manastır hayatının ilk sistemli örneklerinin görüldüğü yerlerden biri olan Mısır, Ortaçağ'a kadar erkek ve kadınların hem birbirlerinden bağımsız yaşadığı hem de ortak bir mekânda asketik hayat yaşam sürdükları bir bölgedir.¹⁸ Fakat çifte manastırların erken dönemde Mısır'da henüz kurumsal bir statüye kavuşmadığını, birtakım hücre, barınak ya da mağaralarda erkek ve kadın aile üyelerinin yaşamaları açısından bu mekanların kısmen çifte manastır kabul edileceğini ifade etmeliyiz. Ancak yine de bu örneklerin çifte manastırların öncüleri olarak görülmesi mümkündür. Bu örnekleri Hıristiyan manastırcılığının kurucusu olarak adlandırılan Aziz Antony'e (251-356) kadar götürmek mümkündür. Çünkü Antony, kız kardeşini "bazı inançlı kadınlar" olarak nitelediği asketiklerin yanına bırakmış, ardından onlara çok yakın bir yerde ilk asketik hayat tecrübesine başlamıştır.¹⁹ Yine *Histo-*

¹⁷ Stramara, "Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries", 272.

¹⁸ Erken Hıristiyanlık ve Ortaçağ'da Mısır manastırcılığı hakkında geniş bilgi için bk. Gawdat Gabra - Tim Vivian, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art And Architecture* (Oxford: Oxford University Press, 2002).; Darlene L. Brooks Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt: An Archaeological Reconstruction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).; Gawdat Gabra - Hany Takla, *Christianity and Monasticism in Middle Egypt* (Kahire: American University in Cairo Press, 2015).; Derwas James Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestian Monasticism Under the Christian Empire* (New York: St Vladimir's Seminary, 1977).

¹⁹ Athanasius, *The Life of Antony and the Letter To Marcellinus*, ed. Richard Payne, çev. Robert C. Gregg (New Jersey: Paulist Press, 1980), 31-32.

ria Lausiaca adlı eserinde Palladius, Antony'nin çağdaşı olan Amoun adlı birinin amcası tarafından evlenmeye zorlanması üzerine eşini de alarak 18 yıl boyunca Mısır'daki Nitria bölgesinde eşiyle beraber ortak bir münzevi hayat yaşadığından bahsetmiştir.²⁰ Palladius'un verdiği diğer bir örnek ise üç erkek ve iki kız kardeşi ile çöle giden ve birbirlerine belirli mesafede bir asketik yaşam süren piskopos İskenderiyeli Timotheus'un (381-385) çağdaşı Ammonius adlı biridir.²¹ Bu örnekler geç Antik dönemde bu manastırların aile bağlarından bağımsız olmadığını ve bu oluşumların zamanla aileden yakın çevreye, ardından diğer çevrelere yayıldığını göstermektedir.

Aile merkezinde kurulan ve henüz çifte manastırların öncüleri diyebileceğimiz bu örneklerden sonra kurumsal çifte manastırlar, "rule" adı verilen ve manastır nizamnamesi kuralları etrafında sistemleşmeye başlamıştır. Örneğin ilk manastır kuralını yazan olarak bilinen Aziz Pakhomius, bu kurallar çerçevesinde Tabennisi adı verilen yerde kendi idaresi altında erkekler ve kadınların yan yana yaşadığı bir sistem oluşturmuştur. Pakhomius, erkeklere ait manastır kurarken farklı sınıftan ve şehirlerden tanıdığı bakireleri de bu manastırlara yerleştirmiş, ancak onları birbirinden ayırmış, onların beraber çalışıp yemelerini ancak farkı yerlerde ikamet etmelerini kararlaştırmıştır.²² Bölgede yer alan Nil nehri her iki cinsi birbirinden izole etmekte kullanılmış, ancak katı bir ayrışma belirlenmemiştir. Örneğin Pakhomius rahibelerin kapalı bir kapı ardından erkek keşişlerle konuşmasına izni vermiştir.²³ Ancak burada çizilen sınırlar önemlidir ve herhangi bir özel iletişime izin verilmeyecek şekilde kurallarla sınırlandırılmıştır. Ayrıca keşişlerin herhangi bir nedenle rahibelerle iletişime geçmesi gerekirse, yaşlı bir keşiş veya başrahibin hazır bulunduğu bir ortamda bu görüşmenin gerçekleştirilmesini, inşaat veya erkek gücünü gerektiren meselelerde de keşişlerin bir an önce kendi bölümlerine dönmeleri şartıyla rahibeler bölümüne geçmesine izin vermiştir. Yine Pakho-

²⁰ Palladius, *The Lausiaca History*, ed. Robert Meyer (Pennsylvania: The Newman Press, 1965), 41-42.

²¹ Palladius, *The Lausiaca History*, 46-47.

²² Philip Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* (California: University of California Press, 1999), 69.; James E. Goehring, "Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt", *The Harvard Theological Review* 89/3 (1996), 267-285.

²³ Bateson, "Origin and Early History of Double Monasteries", 139.

mius, kadınlar konventinde bir rahibenin ölmesi durumunda bedeninin keşişler tarafından taşınmasını ve Nil'in karşı kıyındaki keşişler mezarlığına gömülmesini kararlaştırmıştır.²⁴

Manastırların idaresi genellikle keşişlerin idaresi altında iken, çifte manastırların oluşmaya başlamasıyla kadınların otorite sahibi olmaları mümkün olmuştur. Bu dönüşümde etkili olan kadın asketiklerden birisi Paula'dır. Paula, Aziz Jerome'nin mektup göndermesi nedeniyle²⁵ tanınan Eustochium'un (370-419) annesidir ve 386 yılında Beytlehem'de kurulan çifte manastırın kurucularından biridir. Paula, böylece çifte manastırların bir başrahibe tarafından yönetilmesi geleneğine de önyak olmuştur. Paula aynı zamanda Kutsal kitap çalışmaları ile bilinmekte, Filistin ve Mısır'a yaptığı hac yolculukları ve çöldeki keşişler irtibatlı olması ile tanınmaktadır.²⁶ Paula örneği bize erken dönem Hıristiyanlıkta kadınların etkinliği hakkında da örnekler vermektedir.

Bu tarz manastırların öncülerinden bir diğeri Kapadokyalı Kilise babalarından birisi olan Aziz Basil'dir. Basil bu ortak yaşamda asketik adayların bir arada eğitim görmelerini kararlaştırmış, fakat onların ayrı yerlerde yemek yemelerini ve uyumalarını istemiştir.²⁷ Aynı şekilde Basil'in arkadaşı Nazianuslu Gregorius'un (329-389) çifte manastırlara yapısal olarak karşı olsa da bu manastırlara destek verdiğini gösteren mektuplar gönderdiği bilinmektedir. Bu mektuplarda Gregorius'un erkek ve kadın mistik yaşamının dini bir makam ve kurumsal bir yapı çerçevesinde olmak şartıyla onaylandığı, ancak yaşanacak problemlerden de çekindiği görülmektedir.²⁸

Çifte manastırlar sadece Hıristiyanlığın ortodoksi kanadında etkili olmamış aynı zamanda heretik kabul edilen ve kilise dışına itilen Aryanizm

²⁴ Bateson, "Origin and Early History of Double Monasteries", 139.

²⁵ Jerome, "His treatise on Virginitiy (Ep. xxii to Eustochium) defames all orders of Christians", *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*, ed. Philip Schaff (New York: T.&T. Clark Publishers, 1892), 2/1187.

²⁶ Marlena Whiting, "Asceticism and Hospitality as Patronage in the Late Antique Holy Land: The Examples of Paula and Melania the Elder", *Female Founders in Byzantium and Beyond*, ed. Margaret Mullett vd. (Wien: Böhlau, 2014), 81.

²⁷ Anna M. Silvas, *The Asketikon of St Basil the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 74,201.

²⁸ Stramara, "Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries", 277.

hareketinde de görülmüştür. Örneğin bir Aryan teoloğu olan Makedonyus'un, Konstantinopolis piskoposu olmadan önce, erkek ve kadınlar için ortak manastır kurduğu ve yönetimini diyakoz Marathonyus'a verdiği bilinmektedir.²⁹

2.2. Ortaçağ'da Çifte Manastırlar

Çifte manastırların temelleri her ne kadar erken Hıristiyanlık döneminde atılsa da daha önce ifade edildiği gibi kurumsal bir yapıya bürünerek çoğalmaları 6. ve 7. yüzyıllarda, diğer bir ifadeyle Ortaçağ'ın başlarında olmuştur. Bu dönemde özellikle Fransa, Almanya, İngiltere, İrlanda ve İskoçya'da yaygınlaşan çifte manastırların kurulmasında soylu ailelerin ve kraliyet ailelerinin etkileri olmuş, ayrıca bu manastırların idaresinde kadınlar öne çıkmıştır. Örneğin Faremountiers ve Jouarre bölgesindeki manastırlar gibi çift başrahibe tarafından yönetilen çifte manastırlar kadar, Azize Hilda (614-680) gibi güçlü ve soylu baş rahibelerin yönetici olduğu manastırlar var olmuştur. Bir çifte manastır olan Heidenheim manastırı ise Aziz Wynnebald (700/702761) ve kız kardeşi Azize Walburga (710-774) tarafından bir müddet beraber yönetilmiş ve kardeşinin ölümünden sonra da Walburga manastır idaresini eline almıştır.³⁰

7. yüzyılda bilhassa Fransa'daki soylu kızların veya dulların idaresi altındaki çifte manastırlar dikkat çekmektedir. Örneğin Evoviacum (Faremountiers), Chelles, les Andelys, Jouarre, Marchiennes, Nivelles, Hasnon, Laon, Maubeuge, Troyes, Ficamp ve Pavilly çifte manastırları genellikle aristokratik ailelerin kızları veya dulları tarafından hem siyasi hem de dini iktidarı güçlendirmek gayesiyle kurulmuş veya desteklenmiştir.³¹ Ayrıca pagan bölgelerin Hristiyanlaşmasına destek amacıyla da çifte manastırlar bağışlanmıştır.³² Fransa'daki bu tarz manastırların en bilinenleri arasında karizmatik vaiz olarak bilinen Arbrisselli Robert (1045-1116) tarafından kurulan Fontevraud manastırı gelmektedir. Bu manastır kurulduğu 1100 veya 1101 tarihinden itibaren

²⁹ Stramara, "Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries", 278.

³⁰ Johnson, "Double Houses", 418.

³¹ Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2003), 164.; Lawrence, *Medieval Monasticism*, 45.

³² Peyroux, "Women and Gender in Medieval Europe", 227.

ren çifte manastır olarak hizmet vermiştir. Robert'in bizzat kendisinin bulduğu bakireler ve kendi istekleri ile manastıra katılan erkek ve kadın üyeler bir başrahibe tarafından yönetilmiştir.³³ Ancak bazı bakirelerin Robert'in etkili vaazlarına kandığı ve geri dönmek istemelerine rağmen Robert tarafından engellendikleri gibi iddialar manastıra karşı eleştirilerin oluşmasına sebep olmuştur.³⁴

Fransa'dan sonra bu tarz manastırların yaygınlaştığı diğer bir ülke İngiltere'dir. Buradaki en bilinen manastır 7. yüzyılda Anglo Sakson Northumbria krallığına bağlı Whitby bölgesindeki çifte manastırdır. Bu manastırın diğer bir özelliği de İngiltere'deki ilk kadın manastırlarının da kurucusu olan Aziz Hilda'nın öncülüğünde açılmasıdır. Aziz Hilda'nın, Whitbyli Hilda olarak tanınmasında bu manastırdaki etkinliği öne çıkmaktadır. Hilda, Aziz Bede'nin (673-735) *Historia Ecclesiastica* adlı meşhur eserinde geçmesiyle daha çok tanınmıştır. Aziz Hilda Hıristiyan misyonuna katkı sağlaması, şiir ver edebiyat alanında eserler üretmesine rağmen rahipler zümresi tarafından Hıristiyan ilkelerine muhalefet etmekle suçlanmıştır. Üstelik muhalif rahipler arasında kabul edilen bazı rahiplerin Hilda'nın çifte manastırında yetişmesi Kilise'nin ona karşı mesafeli duruşuna etki etmiştir.³⁵ Diğer bir çifte manastır ise Aziz Ethelbura'nın (ö.676) başrahibe olarak idare ettiği Londra'daki Aziz Erconwald manastırındır.³⁶ İngiltere'deki çifte manastırlar aristokrasi üyelerinin hayır yapma mekânı olarak faaliyet göstermiştir. Kralların kızları, soylu dullar ve baş rahibelerin aristokrasi ile yakın bağları olmuştur. Örneğin İngiltere'nin Dorset bölgesindeki Wimborne manastırını Wessexli Kral Ine'nin (670-728) iki kız kardeşi tarafından kurulmuş ve yönetilmiştir. Ayrıca Thanet bölgesindeki Minster manastırının kurucusu ve baş rahibesi Azize Mildred/Mildrith (ö. 734) soylu bir aileden gelmekte, Ely manastırının kurucusu Azize Etheldreda (ö.679) ise kralın kızı ve Northumbrialı Ecgfrith'in eşi olarak bilinmektedir.³⁷

³³ Bruce L. Venarde, "Fontevraud", *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston (Chicago; London: Routledge, 2000), 480.

³⁴ Venarde, "Fontevraud", 480.

³⁵ Peyroux, "Women and Gender in Medieval Europe", 227.

³⁶ E. A. Livingstone, *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 192.

³⁷ Lawrence, *Medieval Monasticism*, 52.

Diğer taraftan çifte manastırlar özellikle Ren nehri bölgesinde ve Almanya'nın iç kesimlerinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunlardan biri Bingenli Hildegard'ın da kaldığı Aziz Disibod manastırırır. Aziz Disibod manastırının başrahibi hem kadınların hem erkeklerin lideri iken, kadınların idaresi magistra denilen ve Jutta adlı bir yönetici tarafından yürütölmektedir.³⁸ Bir diğör örnekse ilk başlarda olmasa da sonraları çifte manastıra dönüöen Alman Benedikten rahibesi Schönau'lu Elizabeth'in (1129-1164) kaldığı manastırırır.³⁹

Çifte manastırların diğör örneklerine İrlanda, İskoçya ve İspanya'da rastlamak mümkündür. Bu bölgelerdeki manastırların güçlenmesinde kendisi de İrlandalı bir din adamı olan Aziz Kolombianus'un (543-615) büyük etkisi olmuştur.⁴⁰ Kolombianus yazdığı kurallar nizamnamesi ile keşişlere, daha ağır işlerde rahibelere yardım etmeleri amacıyla onlara yakın yerde yaşamalarını tavsiye etmiş, böylece kendi ölümünden sonra da bu düzenin çifte manastırların temel gerekçesi olmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca İrlanda'daki Kildare kontluğuna bağılı Kildare manastırının kurucusu olan Aziz Brigit (451-525) hem diğör manastırların hem de çifte manastırların kurulmasına öncülük etmiştir. Aynı zamanda Brigit bir başrahibe idaresi altında faaliyet gösteren çifte manastırların artmasına katkı sağlamıştır.⁴¹ Bu bölgelerdeki manastırların 7. yüzyılda oldukça faal oldukları ve 12. yüzyıla kadar ayakta kaldıkları bilinmektedir.

Çifte manastırların etkin oldukları diğör bir bölge Doğu Hıristiyanlığına bağılı yerlerdir. Bunlardan birisi Genç Euthymius'un (824-898) tarafından Thessaloniki yakınlarında kurulan çifte manastırırır. Ailesinin destekleriyle kurulan bu manastırda Euthymius'un yeğeni erkekler konventini, diğör bir

³⁸ Halil Temiztürk, *Bir Mistik Rahibe: Bingenli Hildegard* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2019), 92.

³⁹ Joan M. Nuth, "Elizabeth of Schönau", *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston (Chicago; London: Routledge, 2000), 442.

⁴⁰ Aziz Kolombianus hakkında bk. Thomas Concannon, *The Life of St. Columban* (London: Catholic Truth Society of Ireland, 1915); Edmund Joseph Ryan, "St. Columban", *The New Catholic Encyclopedia 2nd Edition*, ed. Thomas Carson (Detroit: Thomson Gale, 2003), 3/863-864.

⁴¹ Bray Dorothy Ann, "St. Brigit", *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston (Chicago; London: Routledge, 2000), 183.

kız yeğeni de kadınlar konventini yönetmiştir.⁴² Ayrıca 12. yüzyılda Konstantinopolis'te, *Christos Philantropos* adında erkek ve *Panagia Kecharitomene* adında da kadınlar manastırı mevcuttu ve her iki bölüm bir duvalar ayrılmaktaydı. 1100-1007 yılları arasında İmparator I. Alexios Komnenos (1081-1118) ve karısı Irène Doukaina tarafından şehrin kuzey kesiminde yapılan bu manastır diğer çifte manastırlara nazaran biraz daha farklıdır. Çünkü manastırda kadınlar ve erkekler birbirine yakın olsa da onları ayıran bir duvar ve beraber kullandıkları bir su kuyusundan başka ortak bir paylaşım olmamıştır. Bu nedenle manastırı sadece kadınlar manastırı olarak da kabul eden araştırmacılar vardır.⁴³ Dikkat çeken diğer bir nokta da çifte manastırlara yaklaşımı da çinkinci olan Patriark I. Athanasius'un (1230-1310) ilk başta çifte manastırları eleştirmesi ancak daha sonra iki çifte manastır kurmasıdır. Bunlardan biri Nea Mone adında ve Ganos Dağları civarında,⁴⁴ Xerolophos adındaki diğer manastırda Konstantinopolis sınırları içerisinde kalmaktadır.⁴⁵

2.3. Çifte Manastırlara Yönelik Sınırlandırmalar ve Yasaklar

Çifte manastırlar kutsal metinlerdeki referanslarla meşrulaştırılmış,⁴⁶ erken Hıristiyanlık ve Ortaçağ'da hem sayıca hem de etkinlik anlamında güç kazanmış olsalar da zaman zaman eleştirilmiş ve bazı sınırlandırmalara tabi tutulmuştur. Bu konuda ilk ciddi eleştiri ve yaptırım Bizans İmparatoru I. Justinianus (527-565) tarafından gerçekleştirilmiştir. Justinianus 18 Ocak 529 tarihinde manastırlarda yaşanan cinsel istismar ve rahiplerle keşişler arasın-

⁴² Alice-Mary Talbot, "The Byzantine Family and the Monastery", *Dumbarton Oaks Papers* 44/ (1990), 123.

⁴³ Maria Chiara Giorda - Ioan Cozma, "Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism-St. John the Baptist Monastery of Essex in England", *Exploring the Future of Christian Monasticisms*, ed. Greg Peters (Basel: Multidisciplinary Digital Publishing Institute, 2019), 60.

⁴⁴ Günümüzde Tekirdağ ilinin Şarköy ilçesine bağlı Güzelköy sınırları içerisinde kalmakta ve Işıklar Dağı olarak bilinmektedir.

⁴⁵ Giorda - Cozma, "Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism-St. John the Baptist Monastery of Essex in England", 60.

⁴⁶ Elçilerin İşleri 2:18'de geçen "O günler kadın ve erkek kullarının üzerine ruhumu dökceğim, onlar da peygamberlik edecekler" ifadesiyle, Galatyalılara Mektup 3:28'de geçen "Artık ne Yahudi ne Grek ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı var. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz" cümlesi genellikle çifte manastırların Kutsal Kitap referansı olarak kabul edilmektedir.

daki ilişkilere dair oluşan şüpheler üzerine bir kodeks yayınlamıştır. Manastırlardaki düzene ilişkin sınırlandırma getiren ve *Justinian Codex* (Justinianus Kanunları) olarak bilinen bu metinle keşiş ve rahibelerin bir arada uyumaları, toplantı yapmaları ve manastır dışındaki kişilerle rahibelerin görüşmeleri yasaklanmıştır. Bu metinde eğer keşişlerin sayısı rahibelerden daha çoksa rahibelerin kadınlar manastırı yada başka bir konvete taşınmaları, eğer keşişlerin sayısı rahiplere eşitse veya onlardan daha az ise keşişlerin taşınmaları kararlaştırılmıştır.⁴⁷

Justinianus temelde keşişlerin asketik yaşamını düzenlemek istemekteydi. Onların bu yaşamda tamamen izole olmalarını ibadeti, çalışma, yemek ve uyuma zamanlarının tamamen belirli bir program dahilinde başrahip tarafından yönetilmesini ve rahibelerle iletişimi bu programı bozacağını düşünmekteydi. Bundan dolayı çifte manastırları birden kaldırmak yerine keşişler ve rahibeleri birbirinden ayırma yoluna gitmiştir. Öyle ki onların aynı kilise salonunu, yemekhaneyi veya mutfağı paylaşmalarını emretmiştir.⁴⁸ Bu çifte manastırların siyasi erk tarafından ilk kez sınırlandırılması anlamına gelmekteydi. Gerçi bu karar sadece Bizans için alınmıştı ve Doğu Hıristiyanlığını ilgilendiriyordu ancak metnin içeriğindeki tehlikeler Batı'da da bu manastırlara olan eleştirileri kuvvetlendirmiştir. Dolayısıyla Justinianus'un Doğu Hıristiyanlığını ilgilendiren kararı, bir süre sonra Batı'daki konsil kararlarını etkilemiştir.

Bu konsillerde genel olarak erkek ve kadınların bir arada yaşamasının doğuracağı sıkıntılar nedeniyle çifte manastırlara düzenlemeler getirilmiştir. Bu konudaki ilk düzenleme her ne kadar çifte manastırları doğrudan ilgilendirmese de yakın konventlerdeki geçişi sınırlandıran Agde Konsili (506) kararıdır. Konsilde manastırların yanlarında buluna rahibeler konventinden geçişleri erkek keşişler şeytanın akıllarını çelebileceği düşüncesiyle yasak getirmiştir.⁴⁹ Diğer bir düzenleme ise 692 yılında toplanan Trullo konsilindeki 47. maddede yer alan "kadınların erkek manastırlarından uzaklaştırılması ve aynı

⁴⁷ Timothy Kearley, *The Codex of Justinian 3 Volume Hardback Set: A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 1/115.

⁴⁸ Charles A. Frazee, "Greece", *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston (Chicago: London: Routledge, 2000), 545.

⁴⁹ Bateson, "Origin and Early History of Double Monasteries", 141.

mekânda uyumaması” kararıdır.⁵⁰ Böylece *Justinian Codex*’de yer alan karar tekrar kabul edilmiştir. Çifte manastırlardaki kilise düzenlemeleri konusunda en net ve kapsamlı yasaksa İkinci İznik Konsili’nde gerçekleşmiştir. Bu konsilde alınan kararlar daha önceki kararların aksine konventlerin yakınlığı yada erkek ve kadınların uyku dışında diğer mekanları kullanması gibi esnekliklere de son vermiştir. Konsilde alınan kararlar arasında “aile bireylerinin asketik bir yaşamı tercih etmeleri halinde bile kendi cinslerinin bulunduğu manastırlara gitmesi”, “halihâzırda var olan çifte manastırlarda rahipler ve rahibelerin aynı binada ikamet etmemeleri, rahibelerin mekanına hiçbir keşişin girememesi ve hiçbir rahibe ile kişisel bir sohbet etmemesi” kararı⁵¹ konsilin çifte manastırla hususunda aldığı kararların kesinliğini göstermektedir. Ayrıca rahibelerin liturjik törenleri için bulunması gereken rahibin yaşlı ve dürüst bir hayata sahip olması şartı da aranmıştır.⁵² Zamanla keşiş ve rahibelerin farklı manastırlara nakledilmeleri çifte manastırların giderek güç kaybetmesine yola açmış ve süreç içinde yok olmalarına önayak olmuştur. Bu düzenlemeler sonrası çifte manastırlar zamanla tek cinsiyetli manastırlara dönüştürülmüştür.

Ortaçağ’da bu konsil kararlarına benzer şekilde kadınların şeytanın vesveselerine daha yakın olduğu düşüncesi devam etmiştir. Rahibelerin yanlarında getirdikleri drahomaya (çeyiz) rağmen bazı rahip ve yöneticilerin şeytanın vesveselerine sebep olduğu için kadın manastırlarının yakınlığından şikâyet ettiği bilinmektedir. Kadın manastırlarının erkeklerle yakın mesafede olması dolayısıyla kadınların sorumluluğunu almak istemeyen rahipler züm-

⁵⁰ Nicodemus the Hagiorite - Agapius the Monk, *The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship of the One Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians, or All the Sacred and Divine Canons*, çev. Denver Cummings (Chicago: The Orthodox Christian Educational Society, 1957), 347,446.

⁵¹ Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church: From the Original Documents, to the Close of the Second Council of Nicaea A.D. 787*, çev. William Clark (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007), 385.

⁵² Bateson, “Origin and Early History of Double Monasteries”, 144. Justinianus Codex ve her ne kadar Justinianus’dan sonra oluşturulmuş olsa da ona nispet edilen Novella adlı metinlerde çifte manastırlarla ilgili ayrıntılı yasaklar bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Giorda - Cozma, “Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism-St. John the Baptist Monastery of Essex in England”, 49-67.; “Justice Fred Blume and the Translation of Justinian’s Code”, *ResearchGate* (Erişim 05 Eylül 2020).; Kearley, *The Codex of Justinian 3 Volume Hardback Set*, 1/1-5.

resi kadınlar için manastır yapılmasını engellemek istemişlerdir. Hildegard'ın Aziz Disibod manastırında rahiplerin eleştirilerine maruz kalıp sadece kadınlara özgü bir manastır kurarak oraya yerleşme fikri altındaki nedenlerden birisi de bu baskıdır.⁵³

Çifte manastırların yukarıda sayılan sınırlandırılması ve yasakları sonrası ikinci yıkım da savaşlar ve istilalar sebebiyle yaşanmıştır. Özellikle Viking ve Macar istilaları 9. ve 10. yüzyıllarda birçok manastırın zarar görmesine veya yıkılmasına neden olmuştur. Bu manastırların yeniden inşa edilmeleri sürecinde keşişler yeni kurulacak manastırların sadece keşişlerden olmasını öncelmiştir. Birçok rahibe bu manastırları ihya etmeye çalışmışsa da keşişler mevcut kanonları değiştirerek hukuksal olarak da ellerini güçlendirmişlerdir. Böylece aralarında Whitby manastırının da bulunduğu 18 çifte manastır nihayetinde erkek manastırlarına dönüşmüştür.⁵⁴

2.4. Çifte Manastırların Azalması ve Günümüzdeki Durum

Yukarıda ifade edilen tarihsel sürecin sonunda 13. yüzyıla gelindiğinde çifte manastırların sayısı ve etkinlik bakımından güç kaybına uğramıştır. Bununla beraber bu kurumların tamamen yok olduklarını söylemek zordur. Örneğin 1120 ve 1250 yılları arasında birçoğu Fransa ve güney Avrupa'da yoğunlaşan Sistersiyan ve Premonstratensiyenler düzenine bağlı 90 civarında kadın, erkek ve çifte manastırlar kurduğu bilinmektedir.⁵⁵ Burada çifte manastırların tam sayısı bilinmese de çifte manastırların Hıristiyan tarikatları yoluyla hala yaşatıldığını söylemek mümkündür.

Doğu'da ise İstanbul'un fethiyle beraber bu tarz manastırlar daha çok Grek coğrafyasına kaymıştır. Örneğin Aziz Philotheos'un (ö.1380) hayatına dair kaynaklarda çifte manastırların izine rastlamak mümkündür. Burada Philotheos ve kardeşinin Neapolis (günümüzde Kavala) şehrinde 1540 yılı civarında bir manastırda kaldığı, anneleri Eudokia'nın da bu manastırın kadınlar konventinde kaldığı bilgisi geçmektedir.⁵⁶

⁵³ Temiztürk, *Bir Mistik Rahibe: Bingenli Hildegard*, 93.

⁵⁴ Johnson, "Double Houses", 418.

⁵⁵ Walter Simons, "Belgium:History", *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston (Chicago; London: Routledge, 2000), 124.

⁵⁶ Talbot, "The Byzantine Family and the Monastery", 123.

Her ne kadar konsillerde çifte manastırlar yasaklansa da kimi zaman alternatif bir Hıristiyan anlayışı benimseyen mistik akımlar ve manastır ekollerinin yorumları, kimi zaman da bazı küçük değişikliklerle çifte manastır olmadıklarını iddia eden manastır kurucuları sayesinde çifte manastırlar varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Bu manastırlara yönelik hukuksal sınırları aşmak için de hem isimler üzerine hem de içeriklerinde bazı değişikliklere gidilmiştir. Özellikle farklı cinslerin birbirinden tamamen ayrıldıkları ve hiç karşılaşmadıkları öne sürülerek kilise yetkilileri ikna edilmiştir. Ayrıca manastırların sağlık alanında faaliyeti, rahibelerin yaşlı rahipleri tedavileri, yetimler evi, fiziksel ve ruhsal hastalıkları keşif ve rahibelerin beraber tedavi etmesi gibi gerekçelerle çifte manastırların faaliyetlerine devam etmelerinde fayda görülmüştür.⁵⁷

16. yüzyıldan sonra Katolik Kilisesi'ne bağlı çifte manastırlara dair hiçbir bilgi bulunmamakta yada çifte manastırlar fiilen var olsa da resmi kayıtlarda geçmemektedir. Ancak günümüzde Ortodoks Kilisesi'ne bağlı bir çifte manastır örneğine rastlamak mümkündür. İngiltere'de faaliyet gösteren ve Rum Ortodoks Kilisesine bağlı Aziz Vaftizci Yahya Manastırı olarak bilinen bu çifte manastır, 1959 yılında İngiltere'nin kuzeyindeki Essex'de Maldon adı verilen bölgede kurulmuştur. Bu manastırın kurulmasında -1987 yılında Büyük İstanbul Ekümenik Patrikhanesi Sinonu'nda aziz kabul edilen Ortodoks Ruslardan Sophrony Sakharov'un (1896-1193) katkıları olmuştur.⁵⁸ Manastırın ortasından geçem yol bir erkek ve kadın konventlerini birbirinden ayırmaktadır. Keşiş ve rahibelerin kaldığı odalar dışında binanın bahçesi, çalışma salonları, kütüphanesi ve yemek salonları bulunmakta, kadınlar konventinin erkek kısmına açılan kapısı her sabah 6:00'da açılıp, saat 22:00'de kapanmaktadır. Genç rahibeler ve misafir kadınlar, manastıra bir mil uzaktaki misafir evlerinde kalmakta, ana binayı ziyaret etmek isteyen kadınlarsa bir kadın rahibe sürücü tarafından araçla taşınmaktadır. Manastırda kalanlar Londra'nun merkez

⁵⁷ Giorda - Cozma, "Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism—St. John the Baptist Monastery of Essex in England", 13.

⁵⁸ Giorda - Cozma, "Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism—St. John the Baptist Monastery of Essex in England", 3.

ve kırsal kesimlerinden gelen Yunan, Kıbrıs, Romanya, Rus ve Ukrayna vandaşlarından oluşmaktadır.⁵⁹ Manastırın resmi internet sitesinde keşiş ve rahibelerin sayısının 12 olduğu yazsa da bunların kaçının keşiş ve rahibe olduğu belirtilmemiştir.⁶⁰ Manastırın mevcut yapısını savunanlar bu manastırların yasaklanmasına binaen burasının bir çifte manastır olmadığını iddia etmeleri de gelecek baskıdan kaçınmak amacını taşıdığı söylenebilir.⁶¹

3. Çifte Manastırların Etkileri, Problemleri ve Öne Çıkan Yönleri

Çifte manastırlar erkek ve kadın mistiklerin bir arada ruhani bir yaşam sürmesi bakımından Hıristiyan tarihine etki etmişlerdir. Bu etkilerin başında bu manastırların genellikle bir başrahibe (abbess) tarafından yönetilmesi gelmektedir. Bu gelenek Azize Paula ve Hilda ile iyice yerleşmiştir. Bu konuya dikkat çeken Luxeuil'li Walbert (ö.668) *Rule of a Father for Virgins* adlı eserinde rahibelerin itiraflarını duyma ve onları affetme gücü de dahil olmak üzere, başrahibenin bir erkek başrahip ile hemen hemen aynı rolü üstlendiğini ifade etmektedir.⁶² Diğer taraftan bu geleneğin Batı Hıristiyan manastırcılığında daha baskın olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Grek manastırlarda Macrina gibi yönetici kadınların manastır idaresini üstlendikleri az da olsa görülse de genel olarak son söz hakkının erkek keşişlerde olduğu bilinmektedir.⁶³

Çifte manastırların bir diğer dikkat çeken yönü bu manastırların soylu ve aristokrat sınıf tarafından desteklenmesidir. Çünkü manastırların kurulmasında ve lojistik olarak desteklenmesinde pay sahibi olan soylular diğer taraftan kızlarını yada dul kadınları bu manastırlara vererek karşılıklı ilişkiler oluşturmuşlardır. Özellikle Frenk ve Anglosakson bölgelerdeki manastırların

⁵⁹ Giorda - Cozma, "Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism—St. John the Baptist Monastery of Essex in England", 8-9.

⁶⁰ "Holy Patriarchal and Stauropagic Monastery of Saint John The Baptist in Essex, England", *The Ecumenical Patriarchate* (Erişim 17 Ağustos 2020).

⁶¹ Giorda - Cozma, "Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism—St. John the Baptist Monastery of Essex in England", 2.

⁶² Lawrence, *Medieval Monasticism*, 45-46.

⁶³ Stramara, "Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries", 299.

sosyal ve entelektüel olarak yüksek sınıf tarafından desteklediği ve gözetildiği bilinmektedir.⁶⁴ Örneğin 7. ve 8. yüzyıllarda Fransa'daki çifte manastırlardaki soylu kadınlar aileleri tarafından desteklenmiş ve bu kadınlar diğer hemcinslerinin pek sahip olamadığı okuma, yazma, el yazmalarını kopyalama ve boyama işlerinde kendilerini geliştirmişlerdir. Ayrıca bu kurumlara destek veren soyluların manastırların yönetimini de kadınlara vermeyi tercih etmeleri dikkat çekmektedir.⁶⁵ Böylece bu manastırlardaki kadınlar zamanla bağımsız kadın manastırların açılmasına öncülük etmişlerdir. Manastır kayıtları, mektuplar ve vasiyetnamelerden elde edilen bilgilerde de manastırdaki rahibelerin soylu akrabaları ile bağlarını kesmedikleri ve kendilerini ziyaret eden soylulara da kapılarını açık tuttukları bilinmektedir.⁶⁶ İlk kurulanlardan itibaren Ortaçağ'a kadar birçok çifte manastır aile üyelerinin barındığı mekanlar olduğu için bu aile bağlarının devam etmesi doğaldır. Ancak dikkat çeken nokta çifte manastırları kuran ve destekleyen soyluların bu manastırları ekonomik ve tarımsal iktidarlarını güçlendirme araçları olarak görmeleridir. Çünkü manastır binasının kurulduğu araziler ve manastırların geçimleri için kullanılan tarım arazileri bir müddet sonra soyluların hak iddia ettiği araziler haline gelmeye başlamıştır. Soyluların çifte manastırlara ve diğer manastırlara verdiği desteğin hem aile üyelerinin özellikle de kadınların bu manastırlarda eğitim görmelerini sağladığı hem de tarımsal kolonileşme amaçlarına hizmet ettiği söylenebilir.⁶⁷

Her ne kadar çifte manastırdaki kadınlar genelde soylu kesimden olmalarına rağmen Ortaçağ'daki Hıristiyan dünyasındaki kadınların durumu göz önüne alındığında onların okur-yazarlık, şiir ve sanatsal aktivitelerde öne çıkmaları dikkat çekmektedir. Zaten özellikle Ortaçağ'da kadınların dini alandaki otorite olmaları sadece mistikler arasında vuku bulmakta onların arasında da vizyonlara sahip olanlar ile rahipler zümresinin desteğini alanlar bu güce sahip olabilmekteydi. Dolayısıyla Kilise hiyerarşisinde kendilerine

⁶⁴ Peyroux, "Women and Gender in Medieval Europe", 227.

⁶⁵ Thomas O'loughlin, "Celtic Monasticism", *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston (Chicago; London: Routledge, 2000), 268.

⁶⁶ Burton - Stöber, "Introduction", 5.

⁶⁷ Gregoria Cavero Domínguez, "Spanish Female Monasticism: 'Family' Monasteries and Their Transformation (Eleventh to Twelfth Centuries)", *Women in the Medieval Monastic World*, ed. Janet Burton - Karen Stöber (Turnout, Belgium: Brepols N.V., 2015), 15.

yer bulamayan ve günahın taşıyıcısı olarak kabul edilen kadınların bu manastırlarda daha özerk oldukları söylenebilir. Bu durum özellikle son yıllarda kadın haklarını savunan araştırmacılar tarafından daha fazla dile getirilmeye başlanmış ve çifte manastırdaki kadınların öncü feministler olarak öne çıkarılmasına doğru gelişme göstermiştir. Ancak çifte manastırdaki kadınların cinsiyet rolleri açısından erkeklerle tamamen eşit olduğu kabulü hem anokronist hem de yanıltıcı bir bakış açısidir. Çünkü çifte manastırlardaki ne kadınların ne erkeklerin ne de onlara destek veren soyluların modern dönemde oluşan cinsiyetçi rollere göre hareket etmedikleri aşikardır.⁶⁸ Ayrıca bu manastırlarda kadınların erkeklerle aynı statüde olmadıkları, günlük ibadetleri veya evharistiya gibi ayinleri yönetmek için bile bir rahibe ihtiyaç duydukları bilinmektedir. Üstelik çifte manastırdaki kadınların bu durumdan şikâyet edecekleri veya hak mücadelesine girecekleri ne otoriteleri ne de sosyokültürel zeminleri vardı. Dolayısıyla çifte manastırlarda rahip ve rahibelerin bir arada ortak bir kural altında yaşamalarından veya bazı soylu kadınların sahip olduğu imtiyazlardan hareketle o dönemdeki kadınların erkekler bir eşitlik mücadelesine girerek bu hakları aldıklarını ifade etmek yanıltıcıdır. Çifte manastırlardaki kadınların yada bu sözü edilen vizyonlara veya desteğe ulaşan kadınların o dönemdeki rolleri feminizm ilkeleri ile değil ancak mevcut sosyokültürel şartların getirdiği bir olanak olarak kabul edilmelidir.⁶⁹

Çifte manastırların Hıristiyan dünyasında tartışma yaratan en önemli problemi bu manastırlarda erkek ve kadınların bir arada olması ve bunun bazı cinsel istismarlara yol açmasıdır. Bu nedenle hem Justinianus'un hem de bazı Hıristiyan din adamların bu endişelerden veya gerçekleşen olaylardan dolayı çifte manastırlara karşı olduğu söylenebilir. Çünkü yasaklar var olan sorunları önlemek için getirilmiştir. Örneğin Ankaralı Basil'in rahibeleri kendi cinsleri ile cinsel ilişki kurma konusunda uyarması manastırlarda erkek ve kadınların aynı mekânı paylaştığı bir ortamda bu tarz olayların mümkün olabileceğini göstermektedir: Yine Aziz Basil manastırlarda homoseksüellik konusunda rahipleri uyarmış, yaşlı rahiplerin bu konuda gençleri eğitmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Dolayısıyla bu durum sadece çifte manastırların

⁶⁸ Peyroux, "Women and Gender in Medieval Europe", 226.

⁶⁹ Amy Hollywood, "Mysticism and Mystics", *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, ed. Margaret Schaus (New York, London: Routledge, 2006), 599.

değil sadece tek cinsiyetli manastırların da bu şehvet tehlikesinden uzak olmadıklarını göstermektedir.⁷⁰ Bir diğer örnek ise 12. yüzyılda yaşayan Admontlu Irimbert'e aittir. Irimbert günümüzde Avusturya sınırları içerisinde ve kalan kendi idaresindeki manastırdaki kadınların üç kilitli kapı arkasında yaşadıklarını, bu kapıların sadece litürjik törenlerde yada rahibelerin ölümleri durumunda sadece rahibeler tarafından açıldığını ifade etmiştir. Yine 12. yüzyılda yaşayan Rievaulxlu Aelred'in Watton manastırında bir rahibenin başka bir rahipten hamile kaldığını ifade eder. Hıristiyan kaynaklarında "Watton skandalı" olarak bilinen bu olay üzerine Papa III. Alexander'in tarikatın bazı evlerinde kadın ve erkeklerin yakınlığı hakkındaki şikayetleri araştırmaya başladığı ve ardından en az beş rahibin bunu doğruladığını ve bunun üzerine Gilbertine manastırındaki erkek ve kadınların birbirinden ayrıldığı bilinmektedir.⁷¹ Ayrıca yakın dönemde Vatikan'da yayın yapan Women Church World adlı bir gazetede çıkan haberler Hıristiyan dünyasında çok konuşulmuştur. Papa Francis'in Hindistan, Afrika, Latin Amerika ve İtalya'daki bazı rahibelerin rahip ve piskoposlar tarafından cinsel istimara uğradıklarını doğrulaması günümüzde de bu olayların devam ettiğini göstermektedir.⁷² Bu bakımdan Katolik Kilisesin son yıllarda uğraş verdiği pedofili vakalarından sonra rahibelere yönelik bu istismarlarla mücadele edeceği anlaşılmaktadır.

⁷⁰ Stramara, "Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries", 295.

⁷¹ Alison I. Beach - Maria Chiara Giorda, "Nuns Were Secluded to Avoid Scandals in Early Christian Monastic Communities", *The Conversation* (Erişim 16 Eylül 2020).; Bu konudaki diğer örnekler için bk Nancy Bradley Warren, "Pregnancy and Productivity: The Imagery of Female Monasticism within and beyond the Cloister Walls", *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28/3 (1998), 531-552.; Christian David Knudsen, *Naughty Nuns and Promiscuous Monks: Monastic Sexual Misconduct in Late Medieval England* (Toronto: The University of Toronto, Doktora Tezi, 2012).

⁷² Jason Horowitz - Elizabeth Dias, "Pope Acknowledges Nuns Were Sexually Abused by Priests and Bishops", *The New York Times* (05 Şubat 2019), blm. World.; Chico Harlan - Stefano Pitrelli, "Founder and Staff of Vatican Women's Magazine Step down, Citing Pressure over Nun Abuse Stories", *Washington Post* (16 Eylül 2020).; Angela Giuffrida, "The Vatican Editor Who Exposed the Sexual Abuse of Nuns - and Took on the Pope", *The Guardian* (08 Mayıs 2019).

Sonuç

Keşiş ve rahibelerin ortak kurallara göre yönetildiği çifte manastırlar, Hıristiyanlığın erken dönemlerinde ortaya çıkmış ve Ortaçağ boyunca yaygınlaşmıştır. Bu manastırlarda erkeklere ve kadınlara ait ayrı yaşam alanları bulunmakta, ancak yemek, bahçe ve günlük ve haftalık ayinlerin yapıldığı alanlar ortak kullanılmaktaydı. Diğer manastırlar gibi 4. yüzyılda ilk örnekleri görülen çifte manastırlar ilk başlarda aile üyelerinin ve yakın akrabaların güvenlik ve yaşam endişeleri ile nedeniyle uzak mekanlarda kalamamaları sonucu ortaya çıkmıştır. Hem Katolik hem de Ortodoks kilisesine bağlı farklı çifte manastırlar yanında resmi öğretilere göre heretik sayılan Aryanlar gibi gruplar arasında çifte manastırlar yaygınlaşmıştır. Ortaçağ'a gelindiği ise başta Fransa ve İngiltere olmak üzere, İrlanda, Almanya ve İskoçya gibi bölgelerde sayıca artan çifte manastırların aynı zamanda bir başrahibe tarafından yönetilmeleri de yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla bu örneklerle Hıristiyanlığın erken dönemde kadınların diğer alanlara nazaran manastır hayatında daha etkin oldukları görülmektedir. Ancak daha sonra Justinianus ile başlayan ve II. İznik, Agde ve Trullo gibi konsillerde alınan kararlarla hem bu manastırlar hem de baş rahibelerin etkinlikleri son bulmuştur. Bu sürecin sonunda çifte manastırlar yavaş yavaş tek cinsli manastırlar haline gelmeye başlamıştır. Peki erken dönemden itibaren hem ortodoksi hem de heterodoksi sayılan çoğu Hıristiyan hareketinde var olan çifte manastırların yasaklanması nasıl bir dönüşümün göstergesidir? Kanaatimizce bu manastırlar erken dönemde bazı kilise babalarının çekincelerine rağmen henüz Kilise otoriteleri tarafından tehlikeli görülmemiş veya Tanrı'ya hizmet adı altında bu tarz bir yaşamın mümkün olabileceğine dair inanç gelişmiştir. Ayrıca kilise otoritesinin bu konuda endişeleri olmasına rağmen asketik yaşamı sınırlandırması üzerine yeni bir çatışma ortamına girilmesinden endişe etmesi, bunun için siyasi yaptırım gücünü arkasına almayı beklediği görülmektedir. Ayrıca bu manastırlardaki baş rahibelerin otoritelerinin de rahipler zümresini rahatsız ettiği söylenebilir. Çifte manastırların istilalar sonrası yıkılması üzerine yeniden kurulma sürecinde rahiplerin istekli olmayışı hatta mevcut kanonları değiştirerek tek cinsli manastırlara destek vermeleri de bu durumu desteklemektedir.

Tüm tartışmaları ve problemleri ile bu manastırların Hıristiyanlıkta çok yönlü amaç ve işlevlere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü manastıra giren

kadınlar dindar bir hayat yaşamak için, onların soylu aileleri de bu manastırlarda iyi eğitim almaları için bu manastırları tercih etmiştir. Böylece karşılıklı ilişkiler çerçevesinde çifte manastırlar soylu kesimin lojistik destekleri ile yaygınlaşmıştır. Günümüzde çifte manastırlarda erkek ve kadınların cinsiyet rolleri bakımından eşit oldukları ve fırsat eşitliğine fikri gereğince yeniden canlandırmaya çalışılmaktadır. Ancak diğer taraftan günümüzde bile rahip ve piskoposların rahibelere yönelik istismarları görülmektedir. Bu bakımdan cinsiyet rolleri ile istismar davalarının özellikle Katolik Kilisesini daha çok meşgul edeceği söylenebilir.

Kaynakça

- Athanasius. *The Life of Antony and the Letter To Marcellinus*. ed. Richard Payne. çev. Robert C. Gregg. New Jersey: Paulist Press, 1980.
- Baş, Bilal. "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2014), 183-204. <https://doi.org/10.15370/muifd.95539>
- Bateson, Mary. "Origin and Early History of Double Monasteries". *Transactions of the Royal Historical Society* 13/ (1899), 137-198. <https://doi.org/10.2307/3678130>
- Beach, Alison I. - Giorda, Maria Chiara. "Nuns Were Secluded to Avoid Scandals in Early Christian Monastic Communities". *The Conversation*. Erişim 16 Eylül 2020. <http://theconversation.com/nuns-were-secluded-to-avoid-scandals-in-early-christian-monastic-communities-113169>
- Burton, Janet - Stöber, Karen. "Introduction". *Women in the Medieval Monastic World*. ed. Janet Burton - Karen Stöber. 1-15. Turnout, Belgium: Brepols N.V., 01 edition., 2015.
- Ceylanlar, Nagehan Zeynep. *Hıristiyan Rahibelerin Manastır Hayatı (Karmelit Tarikatı Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Chitty, Derwas James. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestian Monasticism Under the Christian Empire*. New York: St Vladimir's Seminary, 1977.

<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=ea3250a1eb47bbf8fcb0a5baa431a8f2>

- Concannon, Thomas. *The Life of St. Columban*. London: Catholic Truth Society of Ireland, 1915.
- Demir, Fatih. *Ortaçağ Avrupasında Manastırlara Kurumsal ve İşlevsel Bakış*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Domínguez, Gregoria Caveró. "Spanish Female Monasticism: 'Family' Monasteries and Their Transformation (Eleventh to Twelfth Centuries)". *Women in the Medieval Monastic World*. ed. Janet Burton - Karen Stöber. 15-35. Turnout, Belgium: Brepols N.V., 01 edition., 2015.
- Dorothy Ann, Bray. "St. Brigit". *Encyclopedia of Monasticism* (1 edition). ed. William M. Johnston. 183-184. Chicago; London: Routledge, 2000.
- Dunn, Marilyn. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2. edition., 2003.
- Evangelisti, Silvia. *Nuns: A History of Convent Life, 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Frazer, Charles A. "Greece". *Encyclopedia of Monasticism* (1 edition). ed. William M. Johnston. 543-550. Chicago; London: Routledge, 2000.
- Gabra, Gawdat - Takla, Hany. *Christianity and Monasticism in Middle Egypt*. Kahire: American University in Cairo Press, 2015.
- Gabra, Gawdat - Vivian, Tim. *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art And Architecture*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Giorda, Maria Chiara - Cozma, Ioan. "Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism – St. John the Baptist Monastery of Essex in England". *Religions* 10/453 (2019), 1-19. <https://doi.org/10.3390/rel10080453>
- Giorda, Maria Chiara - Cozma, Ioan. "Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism-St. John the Baptist Monastery of Essex in England". *Exploring the Future of Chris-*

tian Monasticisms. ed. Greg Peters. 49-67. Basel: Multidisciplinary Digital Publishing Institute, 2019.

Giuffrida, Angela. "The Vatican Editor Who Exposed the Sexual Abuse of Nuns - and Took on the Pope". *The Guardian*. 08 Mayıs 2019. Erişim 16 Eylül 2020.

<https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/may/08/vatican-editor-sexual-abuse-lucetta-scaraffia-nuns-misogyny>

Goehring, James E. "Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt". *The Harvard Theological Review* 89/3 (1996), 267-285. <https://www.jstor.org/stable/1510047>

Gürkan, Salime Leyla. "Manastır". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/558-560. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Güzeldal, Yasin. *Batı Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Hagiorite, Nicodemus the - Monk, Agapius the. *The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship of the One Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians, or All the Sacred and Divine Canons*. çev. Denver Cummings. Chicago: The Orthodox Christian Educational Society, 1st Edition., 1957.

Harlan, Chico - Pitrelli, Stefano. "Founder and Staff of Vatican Women's Magazine Step down, Citing Pressure over Nun Abuse Stories". *Washington Post* (16 Eylül 2020). https://www.washingtonpost.com/world/europe/founder-and-staff-of-vatican-womens-magazine-step-down-citing-pressure-over-nun-abuse-stories/2019/03/26/c32c591c-4fb0-11e9-88a1-ed346f0ec94f_story.html

Hedstrom, Darlene L. Brooks. *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt: An Archaeological Reconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

- Hefele, Charles Joseph. *A History of the Councils of the Church: From the Original Documents, to the Close of the Second Council of Nicaea A.D. 787*. çev. William Clark. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007.
- Hollywood, Amy. "Mysticism and Mystics". *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. ed. Margaret Schaus. 595-599. New York, London: Routledge, 2006.
- Horowitz, Jason - Dias, Elizabeth. "Pope Acknowledges Nuns Were Sexually Abused by Priests and Bishops". *The New York Times* (05 Şubat 2019), blm. World. <https://www.nytimes.com/2019/02/05/world/europe/pope-nuns-sexual-abuse.html>
- Jerome. "His treatise on Virginitiy (Ep. xxii to Eustochium) defames all orders of Christians". *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*. ed. Philip Schaff. 2/1187-1189. New York: T.&T. Clark Publishers, 1892.
- Johnson, Penelope D. "Double Houses". *Encyclopedia of Monasticism* (1 edition). ed. William M. Johnston. 416-419. Chicago; London: Routledge, 2000.
- Kaelber, Walter O. "Asceticism". *Encyclopedia of Religion 2nd Edition*. ed. Lindsay Jones. 1/526-530. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Kearley, Timothy. *The Codex of Justinian 3 Volume Hardback Set: A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text*. 3 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Knudsen, Christian David. *Naughty Nuns and Promiscuous Monks: Monastic Sexual Misconduct in Late Medieval England*. Toronto: The University of Toronto, Doktora Tezi, 2012.
- Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London ; New York: Routledge, 4 edition., 2015.
- Livingstone, E. A. *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Nuth, Joan M. "Elizabeth of Schönau". *Encyclopedia of Monasticism* (1 edition). ed. William M. Johnston. 442-443. Chicago; London: Routledge, 2000.

- O'loughlin, Thomas. "Celtic Monasticism". *Encyclopedia of Monasticism* (1 edition). ed. William M. Johnston. 265-269. Chicago; London: Routledge, 2000.
- Palladius. *The Lausiaca History*. ed. Robert Meyer. Pennsylvania: The Newman Press, 1965.
- Peyroux, Katherina. "Double Monasteries". *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. ed. Margaret Schaus. New York, London: Routledge, 2006.
- Polat, Salihe. *Hıristiyanlık'ta Manastır Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Rousseau, Philip. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. California: University of California Press, 1999.
- Ryan, Edmund Joseph. "St. Columban". *The New Catholic Encyclopedia 2nd Edition*. ed. Thomas Carson. 3/863-864. Detroit: Thomson Gale, 2003.
- Silvas, Anna M. *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Simons, Walter. "Belgium: History". *Encyclopedia of Monasticism* (1 edition). ed. William M. Johnston. 124-126. Chicago; London: Routledge, 2000.
- Stramara, Daniel F. "Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries". *Journal of Early Christian Studies* 6/2 (1998), 269-312. <https://doi.org/10.1353/earl.1998.0039>
- Talbot, Alice-Mary. "The Byzantine Family and the Monastery". *Dumbarton Oaks Papers* 44/ (1990), 119-129. <https://doi.org/10.2307/1291622>
- Temiztürk, Halil. *Bir Mistik Rahibe: Bingenli Hildegard*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2019.
- Temiztürk, Halil. "Kadınlar Arasında Asketizm ve Manastır Hayatı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 4/2 (2017), 215-229. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katuifd/376357>

- Vaage, Leif E. - Wimbush, Vincent L. *Asceticism and the New Testament*. New York: Routledge, 1999.
- Venarde, Bruce L. "Fontevraud". *Encyclopedia of Monasticism* (1 edition). ed. William M. Johnston. 479-481. Chicago; London: Routledge, 2000.
- Warren, Nancy Bradley. "Pregnancy and Productivity: The Imagery of Female Monasticism within and beyond the Cloister Walls". *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28/3 (1998), 531-552.
- Weckman, George. "Monasticism: An Overview". *Encyclopedia of Religion* (2 edition). ed. Lindsay Jones. 9/6121-6126. Detroit: Macmillan Reference USA, 2004.
- Whiting, Marlena. "Asceticism and Hospitality as Patronage in the Late Antique Holy Land: The Examples of Paula and Melania the Elder". *Female Founders in Byzantium and Beyond*. ed. Margaret Mullett vd. 73-85. Wien: Böhlau, 2014.
- Wimbush, Vincent L. - Valantasis, Richard. *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- The Ecumenical Patriarchate. "Holy Patriarchal and Stauropegic Monastery of Saint John The Baptist in Essex, England". Erişim 17 Ağustos 2020. https://www.patriarchate.org/monastery-essex/-/asset_publisher/
- ResearchGate. "Justice Fred Blume and the Translation of Justinian's Code". Erişim 05 Eylül 2020. https://www.researchgate.net/publication/228228860_Justice_Fred_Blume_and_the_Translation_of_Justinian's_Code



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1043-1072

**Meşşâlik'ten Devralınan Miras:
Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı**
The Peripatetic Inheritance:
The Nature and Scope of al-Umûr al-Kulliyah in the Akbarian Tradition

Yasin APAYDIN

Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı,
Dr., Istanbul University Faculty of Theology
Department of Islamic Philosophy
İstanbul, Türkiye
yasin.apaydin@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3880-0834

DOI: 10.47424/tasavvur.800659

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Kasım / November

2020 Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December

2020 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Apaydın, Yasin. "Meşşâlik'ten Devralınan Miras: Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1043-1072.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsü'l-hikem*'in Âdem Fassi'nda yer verdiği umûr-ı külliye kavramı, *Fusûs* şârihleri tarafından muhtelif şekillerde alınmıştır. Kimi sufiler bu kavramı küllilere kimisi de zihnî varlık tartışmalarına hasretmek suretiyle ele alma taraftarı olmuştur. Yakın dönemde yapılan araştırmalar bunun izinden giderek söz konusu kavramla külliler tartışması arasında irtibat kurmaya çalışmaktadır. Biz bu çalışmamızda, Meşşâi felsefe geleneğinde metafiziğin ilm-i küllî kısmının temel meselelerine karşılık gelen umûr-ı âmme kavramı ile *Fusûs*'da yer alan umûr-ı külliye arasında bir irtibatın imkânını sorgulayacağız. Bunu yaparken özellikle ilk şârih Cendî'nin (ö. 691/1292) umûr-ı külliye'yi umûr-ı âmme kavramı ile karşılamasından hareket ederek bu bakış açısının sonraki dönem şârihleri arasında nasıl yankı bulduğunu Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Davud el-Kayserî (ö. 751/1350), Sâinüddin İbn Türke (ö. 836/1432), Yazıcıoğlu Mehmed Efendi (ö. 855/1451), Molla Câmî (v. 898/1492) gibi düşünürlerin yorumları eşliğinde ele alacağız.

Bu bağlamda umûr-ı külliye'nin Tanrı ile âlem arasındaki irtibatı kurmadaki metafiziksel yönü ve ikinci akledilirler olarak değerlendirilmesi gibi ontolojik ve epistemolojik cihetleri dikkate alınarak, umûr-ı âmme kavramı etrafında yapılan tartışmalarla benzer yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu sayede söz konusu yorum ve benzerliklerden yola çıkarak, bu kavram çiftinin, dile getirildikleri düşünce geleneklerinin yakınlaşmasına bir zemin teşkil edip etmeyeceği tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam düşüncesi, *Fusûsü'l-hikem*, Ekberî Gelenek, Umûr-ı âmme, Umûr-ı külliye.

Abstract

In the very beginning of his *Fusûs al-Hikam*, the wisdom of divinity in the Word of Adam, Ibn Arabi mentioned the universal things (al-umûr al-kulliyah) and their ontological positions. This term created an overwhelming impression in the *Fusûs* tradition. Some scholars explained it in the context of the other important term of Akbarian tradition, namely immutable identities (al-a'yân al-thâbitah), while some others approached within the problem of

mental existence (al-wujūd al-dhihni). Based on this variety, some contemporary researchers try to connect the so-called universal things with the problem of non-existents in kalam tradition or with the universals of Avicennan tradition.

In this paper, I will try to examine if the universal things has any connection with another discussion called al-umūr al-āmmah both in Avicennan and Kalām tradition especially after al-Rāzī who introduced it to mutakallimun. While doing so, I will reference to the first commentator of Fusūs i.e. al-Jandī's commentary and his reception of the universal things as al-umūr al-āmmah. Additionally other commentators such as Tilimsānī (d. 690/1291), Qāshānī (d. 736-1335), Qaysarī (d. 751/1350), Ibn Turkah (d. 836/1432), Yazıcızāde Mehmed (d. 855/1451), Mullā Jāmi (d. 898/1492) will be covered to pursue the process of how they dealt with this issue.

Focusing on the metaphysical aspect of universal things as tools to connect between God and the universe and its epistemological aspect as being considered secondary intelligibles I will try to compare between these two terms, one from peripatetic and kalām tradition and the other from Akbarian tradition and discusses whether these similarities led to connect each other.

Keywords: Islamic Thought, Fusūs al-Hikam, Akbarī tradition, al-umūr al-āmmah, al-umūr al-kulliyya.

Giriş*

Müteahhirûn dönem bir yandan Meşşâîliğin öte yandan Eşarîliğin başını çektiği mütekellimûnun birbirine yakınlaştığı ve kimi düşünce tarihçileri tarafından "mezc dönemi" olarak isimlendirilen bir zamana tekabül etmektedir. Gazâlî (ö. 505/111) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi isimlerin eserlerinde felâsife ile hesaplaşma çabaları zamanla kelâm kitaplarının Meşşâîliğin temel kavram ve önermelerini sahiplenmesine ve eleştirme maksadıyla da olsa

* Makaleyi okuyarak değerli katkılar sunan İbrahim Aksu, Orkhan Musakhanov ve Mesut Sandıkçı'ya, konuya eğilmemdeki katkısından dolayı Ekrem Demirli'ye ve kıymetli eleştirilerinden dolayı anonim hakemlere müteşekkirim. Makalenin ilk hali, "Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu"nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

özümsemesine, İslam düşünce ve felsefesinin yeni bir sürece evrilmesine yol açmıştır.

İfade edilmelidir ki, müteahhirîn dönemin ayrıştırıcı unsuru olan bu yakınlaşma, sözü geçen felâsife ve kelmacılar has bir durum değildir. Aynı dönemlerde bazı sufîlerin de bu yakınlaşmaya yabancı durmadığı, gerek kelâm gerekse de Meşşâilik'ten kavram ve önerme devşirme konusunda tereddüt etmediği görülmektedir. Özellikle başını İbn Arabî'nin çektiği, sonrasında da Sadreddin Konevî, Müeyyidüddîn Cendî, Abdurrezzâk Kâşânî, Dâvud Kayserî, Molla Fenârî, Sâinüddin İbn Türke gibi sûfîlerin takipçisi olduğu Ekberîlik hem kelâm hem de Meşşâilik'le ciddi şekilde etkileşime girmiştir. Bu etkileşim ne sadece olumlu bir durumu ne de sadece olumsuz bir tavır alışı göstermektedir. Bilakis zikri geçen düşünce geleneklerini temsil eden düşünürler arasında bağlantıların olduğuna dair bir ipucu vermektedir. Bu bağlantıların ortaya konması, sözü geçen geleneklerin teke indirgenmesine matuf olmayacağı gibi, birbirinden bağımsız gibi görünen düşünce geleneklerinin kopuk bir zeminde muhtelif cihetlere doğru ilerlediği önyargısının da aşılmasını sağlayacaktır.

İslam düşüncesinin taşıyıcısı rolündeki felâsife, mütekellimûn ve mutasavvifûnun önde gelen isimlerinin, eserlerinde ayrıştırıcı bir dil kullanması, hareket ettikleri zeminin ayırt edici özelliğini ortaya koyması, düşüncelerini ortaya koydukları kavramsal çerçevenin diğer düşünce gelenekleriyle müşterek bir kullanım alanına sahip olsa da taşıdıkları anlamlar itibarıyla farklılaştığı vurgusu bu geleneklerin kendi hüviyetlerini muhafaza etme ve düşünsel planda bağımsızlıklarını sürdürme çabası olarak görülmelidir. Düşüncenin önemli bir unsuru olan özgünlüğü koruma amacıyla ortaya konan reflekslerin mutlaklaştırılmak suretiyle birbirinden kopuk kompartımanlara dönüştürülmesinin, bir diğer unsur olan sürekliliğin fark edilmesini engelleyeceği ortadadır.

Bu çalışma, yukarıda zikredilen özgünlük ve süreklilik özelliklerini birlikte dikkate alarak iki ayrı metafizik anlayışı olarak görülen Meşşâilik ile Ekberîlik'in müşterek bir kavram çifti olan umûr-ı külliye/umûr-ı âmme üzerinden mukayesesini ve aralarındaki yakınlık derecesini göstermeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken, söz konusu kavram çiftinin önce Meşşâilik ve son-

rasında Ekberîlik üzerinden tarihsel bir iz sürümü gerçekleştirilip içerdiği anlamlar ve üstlendiği fonksiyonlar açısından mukayesesi ortaya konmaya çalışılacaktır.

İki gelenek arasındaki mukayese, en temelde, XIII. asırda kaleme alınan ve İbn Arabî'nin kendi tasavvuf anlayışını en net şekilde ortaya koyduğu *Fusûsü'l-hikem*'in "Adem Fassı" esas alınmak suretiyle yapılacaktır. Özellikle takip eden XIV. ve XV. asırlarda kaleme alınan *Fusûs* şerhlerinde bahsi geçen kavramların nasıl anlaşılması gerektiğine dair dile getirilen yorumlar kronolojik bir düzlemde takip edilecektir. Böylece *Fusûsü'l-hikem*'in kendi bağlamında anlam kazanan umûr-ı külliye kavramının hem Meşşâî kökeni hem de sonrasında yön verdiği yorum dünyasında kazandığı yan ya da yeni anlam dünyası gösterilecektir.

1. İlâhî Hikmete Dönüş: Tanrı-Âlem İrtibatı

Genel olarak İslam düşüncesini özel olarak da tasavvuf düşüncesini derinden etkileyerek farklı bir dönemin başlatıcısı kabul edilen *Fusûsü'l-hikem*'in felâsife ve mütekellimûn düşüncesiyle irtibatı hakkında yeterince araştırma yapılmış değildir. Bu durum İbn Arabî'nin umûr-ı külliye kavramını ele alırken daha net şekilde görülmektedir.

Eserin ilk bölümünü teşkil eden ve insanoğlunun varlık sebebini beyan eden Âdem Fassı'nda Hakk'ın sayısız esmâ-i hüsnâsı itibarıyla kendini görmek istemesi sonucu âlemi ve insanı meydana getirdiğini belirten İbn Arabî, sonrasında insanın tabiatını ve özelliklerini belirttiği sırada meleklerle ilgili ara fasıl açar. Bu ara fasılda, Âdem'in meleklerle üstünlüğünü muhtelif açılardan ortaya koyan müellif, "sonra hikmete geri dönerek şöyle deriz" ifadesiyle kitabının ana amacı olan Hak ile âlem arasındaki irtibatın varlığı ve keyfiyeti üzerine uzun sayılabilecek bir açıklamaya girişir.¹ Bu açıklamanın detaylarına geçmeden önce "hikmete dönüş"ün ne ifade ettiği üzerine kimi şârihlerin açıklamalarına bakmakta yarar vardır. Zira onlara göre bu ifadeden sonraki umûr-ı külliye ile ilgili açıklamalar işbu hikmete raci olup onunla ilişkilendirilmelidir.

¹ İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfi (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1980), 51.

İlk şârihler Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Cendî, bu ifade üzerinde ya hiç durmamakta ya da açıklayıcı bir bilgilendirmede bulunmamaktadır. Öte yandan Kâşânî'nin şerhi, hikmete dönüş ifadesini kısmen detaylandırmaktadır. Buna göre, hikmet ile kastedilen fassın başlığında geçen "ilâhî hikmet"tir. Zira ona göre, İbn Arabî, meleklerle ilgili anlatıya ilâhî hikmet sadedinde tali bir mevzu olarak değinmiştir. Bununla da Âdem'in sahip olduğu kemâl sıfatı ifade edilmek istenmiştir. Dolayısıyla onun bu anlatıya yer vermesi fassın ana konusundan kısmen uzaklaşma anlamına gelmektedir. Hal böyle olunca, "esas mesele"ye geri dönmek gerekmiştir ki hikmete dönüş de buna dönük bir ifadedir.² Kâşânî esas meselenin ne olduğunu ifadelerinin devamında tasrih etmektedir. Ona göre İbn Arabî, hikmete dönüşle birlikte Hak ile âlem (halk) arasındaki irtibatın tesisini sağlama gayesine yönelik bir kaide dile getirmiştir.³

Kâşânî'nin talebesi ve bir başka *Fusûsü'l-hikem* şârihi olan Dâvûd Kayserî de hikmete dönüş ile umûr-ı külliye arasında bağ olduğunu düşünenler arasındadır. Hocası gibi o da hikmete dönüşle Hak ile âlem arasındaki irtibatın tesisinin amaçlandığını düşünmektedir. Bu sebeptendir ki, Kayserî'nin ifadesiyle "maksadın dayanacağı bir asıl" ortaya koyma hedefiyle umûr-ı külliye bahsedilmiştir.⁴

Bir diğer *Fusûsü'l-hikem* şârihi İbn Türke el-İsfahânî, benzer şekilde, hikmete dönüşün ilâhî hikmete yönelik "imtihanın gerçekleştiği ilâhî isimlerin harici varlığa sahip varlıklarla (el-kiyânü'l-aynî) irtibatı, bunlardan her birine ait hükmün diğeri için de geçerli olduğunu ortaya koyma"⁵ olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla o da selefi iki şârih gibi mevzubahis irtibatın tesisine yönelik bir açıklama girişimi olarak umûr-ı külliye bakmaktadır.

² Abdürezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Mecîd Hâdîzâde (Tahrân: Dânişgâh-i Tahrân, 2004), 99.

³ Abdürezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 99.

⁴ Kayserî'ye göre insanın Hakk'ın suretinde yaratılması da Hak-âlem irtibatıyla birlikte tesis edilmesi hedeflenen maksatlardandır. Bkz. Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Celâleddin Aştîyânî, 3. Bs (Tahrân: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1386), 374.

⁵ Sâinüddin Ali b Muhammed et-Türke, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1378), 1: 118. İbn Türke'nin Ekberî geleneğindeki konumu için bkz. Mesut Sandıkçı, "Sâinüddin İbn Türke'nin Temhîdü'l-kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafizisindeki Yeri", *Bilimname* 2018/ 35 (Nisan 2018), 443-446.

Kâşânî'nin açtığı yoldan yürüyen bir diğer sûfî, Yazıcızâde Mehmed Efendî'dir. O da hikmete dönüşü, Hak ile âlem (halk) arasındaki irtibatın açıklanmasıyla ilişkilendirmiştir.⁶ Şârihler arasındaki bu irtibat vurgusu her zaman aynı tonda olmamıştır. Umûr-ı külliye'nin hikmete dönüşle ilişkisini irtibat üzerinden kuran bir diğer önemli isim Molla Câmî'dir (ö. 898/1492). Bununla birlikte o, bu irtibatın muhatapları ve vurgusunda kısmi bir değişikliğe gitmektedir. Zira Câmî'ye göre hikmete dönüşle İbn Arabî, umûr-ı külliye ile haricî varlıklar arasındaki irtibatı ortaya koymak istemiştir. Sonrasında, kurulan bu irtibat üzerine, Hâk ile âlem irtibatı ve insanın Hakk'ın sureti üzere yaratılması meseleleri fer' kılınmıştır.⁷ Dolayısıyla Molla Câmî için esas mesele, umûr-ı külliye ile haricî varlıkların birbirleriyle irtibatlı olduğunu vaz etmektedir. İbn Arabî'nin açıklamaları da en temelde bunu hedef almaktadır. Bu ilişkinin kurulması, başta Hak-âlem irtibatı olmak üzere diğer meseleler için bir asıl görevi görmektedir. Bu aynı zamanda ilk irtibat olmaksızın diğerlerinin de kurulamayacağı anlamına gelmektedir ki, çalışmamızın mevzuu olan umûr-ı külliye'ye yüklenen işlevi göstermesi açısından ayrıca önemi haizdir. Görünen o ki, hikmete dönüş ile Hak-âlem irtibatı arasında bir ilişki görme konusunda Kâşânî'nin açtığı yol birçok şârih tarafından devam ettirilmiştir.⁸

Şârihlerin *Füsûsü'l-hikem*'de yer alan hikmete dönüş ifadesini Hak ve âlem arasındaki irtibat açısından yorumlamasında Konevî'nin rolü yadsınmaz. Her ne kadar o, *Füsûsü'l-hikem* üzerine yazdığı eserinde bahsi geçen ifade ile ilgili bir açıklamada bulunmasa da özellikle *Miftâhü'l-gayb*'da ilm-i

⁶ Yazıcızâde Mehmed Efendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3417), 27b. Yazıcızâde'nin şerhi hakkında bkz. Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 218-221.

⁷ Abdurrahman Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, nşr. Asum İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009), 64.

⁸ On dördüncü asır sûfilerden ve *Füsûsü'l-hikem* şârihlerinden olan Haydar el-Âmülî de Şeyh'in hikmete dönüş ile Hak ile âlem (halk) arasında irtibat kurma gayesi güttüğünü ve buna asıl olacak bir kâide ortaya koyduğunu söyler. Ona göre, bu kâide ile âlemin meydana gelişi (icâd) diğer bir tabirle kenz-i mahfi hadisinde dile getirildiği üzere "ilâhlık"ın gizlilikten açığa çıkması açıklanmaktadır. Bkz. Haydar el-Âmülî, *Nassu'n-nüsûs fî Şerhi'l-füsûs*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: İntişarat-ı Bidâr, 1427), 2: 1118.

ilâhî'yi tesis ve ana unsurlarını tayin sadedinde verdiği bilgilerle yönlendirici olmuştur. Konevî, ilm-i ilâhî'nin meselelerini “ana isimler sayesinde açıklanan bu isimlerin konularının hakikatleri, mertebeleri, mevtinler; her kısmın hükümlerinin tafsillerinin kendileriyle olan ilişkisi/nispet ve bunun yeri; bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, ferî isimler”⁹ olarak ortaya koyduktan sonra tüm bu zikredilenlerin temelde Hakk'ın âlemle olan irtibatının ve âlemin Hak ile olan irtibatının bilinmesine râci olduğunu belirtir.¹⁰

Buraya kadar yazılanlar, İbn Arabî'nin umûr-ı külliye bahsini ele almadan önce hikmete dönüş çağrısının, Konevî'yle başlayıp Kâşânî tarafından *Fusûs* geleneğine dâhil edilen ilm-i ilâhî'nin ana meselesi olan Hak-âlem irtibatı çerçevesinde ele alındığını göstermektedir. Umûr-ı külliyyeye yüklenen bu fonksiyon, bizi onun mahiyet ve kapsamına dair bir soruşturmaya götürmektedir.

2. Kavramsal Ortaklığın Zemini: Kapsayıcılık

Yukarıdaki satırlarda İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'in Adem Fası'nda Hak-âlem irtibatını ortaya koymak amacını güderek “hikmete dönelim” çağrısıyla umûr-ı külliye ile ilgili bir bahis açtığını belirttik. Burada zikri geçen “hikmet”le fassın başlığında geçen ilâhî hikmetin kastedildiğini şarihler belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Arabî'nin “dönelim” dediği “hikmet” kavramını bilinçli bir şekilde kullanıp bunun malum anlamı olan felsefî mirasa ve hatta daha özelde de Meşşâiliğe karşılık geldiğini düşünmek neden mümkün olmasın? İbn Arabî, hikmete dönelim derken felsefî mirasa kapılarını açarak

⁹ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 9.

¹⁰ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 10; Kayserî, ilm-i ilâhî'nin mevzu, mebadî ve mesailine yer verdiği *Şerhu't-Tâiyye*'sinin başında Konevî'nin vaz ettiği irtibat cihetini birlik ve çokluk arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı ile yorumlar. Ona göre, ilm-i ilahinin meselelerinin başında çokluğun mutlak birlik sahibi Tanrı'dan (zât-ı ehadîyyet) nasıl sâdır olduğu ve tekrar ona nasıl döneceği gelmektedir. Bkz. Dâvûd Kayserî, “Risâle fî 'ilmi't-tasavvuf”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mehmet Bayraktar 30/1 (1988): 185.; Molla Fenârî (ö. 834/1431) de ana ilimler arasında saydığı “ilm-i hakâik”in Hakk'ın âlemle irtibatının keyfiyeti ve farklılıklarına (tebâyün) rağmen çokluğun birlikten neşet etme cihetiyle ilgili olduğunu zikreder. Bkz. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1416), 27.

sözü geçen irtibat ile ilgili probleme bir çözüm yolu bulmak istemiş olamaz mı?

Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür. Ne var ki onlar, hem *Fusûsü'l-hikem*'in hem de şerhlerinin bahsi geçen imkânını destekleyici veriler sunması halinde anlam kazanmaktadır. Aksi takdirde salt bir faraziyeden ibaret kalacaktır. Bu noktada belirtilmesi gereken bir diğer husus, varlığı kanıtlandığında böyle bir imkânın İbn Arabî'nin umûr-ı külliye kavramını Meşşâilik'te yer aldığı şekliyle alıp kullanma zorunluluğu taşımadığıdır. Tıpkı Meşşâilik içerisinde benzer kavramların farklı bağlam ve hatta anlam yüklemelerine maruz kalması gibi Ekberîlik içerisinde de farklı sahalarda kullanılması kuvvetle muhtemeldir. Hele ki bu kavram umûr-ı külliye gibi çok anlamlılığa kâbil ise bunu tespit bir zorunluluk halini alabilmektedir. Bu durum, o kavramın menşesine işaret edilmesine ve zaman içerisinde gördüğü değişikliğe değinilmesine mani olmamaktadır.

Yukarıda dile getirilen hususlar doğrultusunda umûr-ı külliye kavramına yöneldiğimizde, açık bir şekilde, Meşşâilik'le bağlantı kurulma çabasını görmekteyiz. Bu ilişkiyi destekleyecek elde birçok kanıt bulunmaktadır. Bunların başında İbn Arabî'nin bizzat kendisinin bu kavramı kullanırken güttüğü maksat ve ele aldığı problemin hemen her parçasını yine Meşşâilik'ten devşirdiği kavramlardan teşkil etmesi gelmektedir. Bu meyanda aynı-aklı varlık, zorunlu-mümkün varlık gibi kavram çiftlerinin ele alınmış olması tesadüf değildir. Aynı şekilde şârihlerin mezkur kavramları açıklarken Meşşâi dili yoğun ve serbest bir şekilde kullanmış olmaları da bu kasta mebni olarak anlaşılmalıdır. Bu durumu en net olarak önümüze koyan isim İbn Arabî'nin bizzat öğrenciliğini yapmış, *Füsûsü'l-hikem*'in ilk tam şerhini kaleme almış ama bir şekilde Ekberî gelenek içerisinde yalnız bırakılmış Afifüddin Tilimsânî'dir.¹¹

Tilimsânî, ilgili bahsin şerhinde İbn Arabî'nin umûr-ı külliye kavramına neden yer verdiği konusunda dikkat çekici bilgiler aktarmaktadır. O, şöyle der:

¹¹ Tilimsânî'nin şerhinin ilk tam şerh sayılması gerektiği ile ilgili bkz. Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsani'nin İlahi İsimler Nazariyesi*. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 79-80.

“Şimdiye kadarki kısmın şerhini terk ettik zira bir şerhe ihtiyaç duymaktaydı. Bu kısımda ise küllilerden bahsedilmektedir. Şeyh’in bahsini ettiği bu konu hakkında mantıkçılar konuşmuştur. O da konunun hakikatini, onların akıllarının eriştiği yerlere tenezzül ederek açıkladı. Ben ise Şeyh’in sustuğu ve bildiği halde bahsetmediğine uygun olarak bildiğim kısımdan bahsedeceğim. Onun susması, filozof ve kelimcilerin seviyesine inerek onlarla ünsiyet kurmaya yöneliktir.”¹²

Diğer şârihlerde görmediğimiz bu tavır, İbn Arabî’nin asıl anlatmak istediği konu ile yer verdiği ifadeler arasında bir seviye farkı görmektedir. Buna göre, İbn Arabî’nin kendine has varlık anlayışı salt akıllarıyla doğruya erişme çabasında oldukları iddia edilen felâsife ve mütekellimûnun erişebildikleri yerin ötesinde durmaktadır. Hâl böyle olunca, onların da anlayabilecekleri seviyeden konuşmak gerekir ki, bu bazı şeylerden taviz vermeyi beraberinde getirmektedir.¹³ Konumuz bağlamında bakıldığında bu taviz, felâsifeden devşirilen umûr-ı külliye ve onunla irtibatlı diğer kavramların kullanıma sokulması anlamına gelmektedir.

Her ne kadar umûr-ı külliye konusunda sözü edilen tavır Tilimsânî’ye has gibi görünse de daha genel olarak Ekberîliğin diğer düşünce gelenekleriyle ortak kavramları kullanması durumuna ve hatta zorunluluğuna işaret eden birçok sûfî bulunmaktadır. Bu sûfîlerden biri, İbn Arabî’nin umûr-ı külliye kavramına yer vermesinin altında yatan sebepleri görmemizi sağlayacak bazı ipuçlarına yer veren Konevî’dir. O, *Miftâhü’l-gayb*’de ilm-i ilâhî’ye has mevzu, mebâdî ve mesâili tayin ettikten sonra bu ilmin tüm meselelerini kuşatan tek bir ölçüt bulunmasa da muhtelif mertebelerine uygun birtakım alt ölçütlere sahip olması gerektiğini belirtir. Konevî, ilm-i ilâhî’nin konularının birbirini açan bir özelliğe sahip olduğunu belirtip bu konuların yazımlarının düşünsel

¹² Afifüddin Süleyman b Ali b Abdullah Tilimsani, *Şerhu Fususi’l-hikem*, thk. Ekber Raşidi Niyâ (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2015), 51.

¹³ Sözgelimi Tilimsânî, İbn Arabî’nin her ne kadar umûr-ı külliyyeden bahsetse de “küllilik” kavramını kabul etmediğini düşünmektedir. Zira ona göre ilâhî bilgide küllilere yer yoktur. Küllilik bir yanlsamadan ibaret olup belli zorunluluklardan dolayı kabul edilmiştir. O, biraz daha ileri giderek Themistius gibi kadim filozofların görüşlerine başvurarak antik felsefede de küllilik kavramının hakikatini yansıtmadığını söylemektedir. Bkz. Tilimsani, *Şerhu Fususi’l-hikem*, 52.

bir çabayla olamayacağını vurgular.¹⁴ Bu noktada Konevî, muhtemel bir itirazdan yola çıkarak konumuz açısından önemli sayılacak bazı açıklamalara yer verir. Akla gelebilecek itiraz şu şekilde dile getirilebilir: Şayet ilm-i ilâhî'nin konularının yazımı herhangi bir düşünsel ön çabayı gerektirmeyecekse mezkur ilmi de içine alacak şekilde çoğu ilimde yaygın olarak kullanılan kavram ve ıstılahlar nasıl anlaşılacaktır? Konevî, dillendirmediği bu muhtemel itirazın cevabı sadedinde şu açıklamayı yapar:

“[İlm-i ilâhî'de] bulunup zâhir ilim erbabıyla (‘ulemâü’r-rüsüm) ortak kullanıma sahip söz ve ıstılahlar, onlarla sınırlanma kastı taşımaz. Bilakis [bu kullanımın] iki temel sebebi bulunmaktadır: İlki, o makamda ıstılah haline gelen belli ifadelerin, kendileriyle murad edilen anlamı mütekellime göre ifade etmede daha münasip ve tam olmasıdır. Diğer sebebi, hakkında konuşulan makamın kuşatıcılığı (hîta), onun hem fikriyle yönelen perdeliyi hem de kalbiyle yönelen ilgili kişiyi kapsıyor oluşudur.”¹⁵

Konevî'nin getirdiği bu açıklamalar, zâhir ilimlerde yer alan kavram ve ıstılahların muhatap alınan kimsenin seviyesine uygunluk ve ele alındığı konunun kapsam ve kuşatıcılığının gerektirmesi sonucu ortak bir kavram kümesinin oluştuğunu göstermektedir. Bu durum, kullanılan ortak kavram ve ıstılahların aynı anlam ve bağlama sahip olduğunu göstermez. Bununla birlikte, birbirinden bütünüyle farklı, lafzî olması dışında anlamsal hiçbir ortaklığın bulunmadığını söylemek de oldukça zordur. Zira aksi takdirde ortak kullanılan onlarca hatta yüzlerce kavramın her birinin farklı delaletleri ile ortaya konması gerekecektir ki Ekberî metinlerde böyle bir durumla karşılaşılmalıdır.¹⁶

¹⁴ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 9.

¹⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 9.

¹⁶ Müşterek kullanıma sahip kavramlardan sıkça ele alınıp mühim olan birkaçını kimi sūfîler açıklama ve diğer düşünce geleneklerine nazaran farklı bir anlam alanına sahip olduğunu vurgulama gereği duymuştur. Bunun en tipik örneği Sâinüddin İbn Türke'dir. O, nazarı irfana tahsis ettiği eseri *Temhîdü'l-kavâ'id*'in mukaddimesinde ilm-i ilâhî'nin diğer ilimlerle kurduğu ilişki hakkında bilgi verdikten hemen sonra ilimlerin ıstılahları arasında zahiren görülen ortaklıklığa dikkat çekerek uyarıda bulunmaktadır. Ona göre bu ilme başlayan bir kimse ıstılahlar arasında bir karışıklığa kapılabilmekte birini diğerinin yerine alabilmektedir. Böyle bir durumda her iki ıstılahın iki farklı manasına işaret edilmesi elzem

Yukarıda dile getirilen açıklamalar göz önünde tutulduğunda, *Fusûsü'l-hikem*'de umûr-ı külliye kavramının neden hikmetle ilişkilendirildiğine dair daha net bir görüye sahip olmaktadır. Konevî'nin dikkat çektiği, ortak kavramların kullanılma sebeplerinden özellikle ikincisi, umûr-ı külliye kavramının kapsamı ve fonksiyonu düşünüldüğünde meselenin net bir hal almasını sağlamaktadır. Önceki başlıkta da ifade edildiği üzere, Hak-âlem irtibatını çözmeye matuf olarak ele alınan umûr-ı külliye'nin kuşatıcılığı ve kapsayıcılığı ortadadır. Dolayısıyla Konevî'nin bahsettiği ikinci gerekçe kapsamında anlaşılması mümkün görünmektedir.

Bu aşamada umûr-ı külliye'nin hem devralındığı Meşşâî mirasta nerede durduğu hem de Ekberîlikte nasıl bir boyut kazandığına değinmek yerinde olacaktır.

3. Meşşâlik'ten Devralınan Miras: Umûr-ı Külliye

Çalışmamız, Meşşâî metafiziğin temel problemlerini tayin ya da umûr-ı külliye'ye dair Meşşâî literatür içerisindeki tartışmaları ortaya koyma gibi bir hedef gütmese de *Fusûsü'l-hikem* literatüründeki umûr-ı külliye alımlanmasının netleşmesi kısmen buna dayanmaktadır. Bu sebeple umûr-ı külliye'ye Meşşâî geleneğe biçilen rolün ortaya konması ve sonrasında Ekberî geleneğin buna karşı/t ne tür pozisyonlar aldığı'nın gösterilmesi gerekmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, umûr-ı külliye tabiriyle birden fazla şeye gönderme yapmak mümkündür. Zira bu tabir, iki genel kavramdan teşekkül etmiş olup her ikisi de çok anlamlı bir tabiata sahiptir. Hal böyle olunca, bu iki çok anlamlı kavramın bileşimi olan umûr-ı külliye de o anlamları bir şekilde taşımak durumunda kalmaktadır. Bu mülâhazalarla birlikte değerlendirildiğinde umûr-ı külliye'nin, sözlük anlamı bir yana, kavramsal açıdan iki şeye karşılık geldiğini söylemek mümkündür.

Umûr-ı külliye dendiğinde ilk akla gelen, kavramın lugavî manasının da çağrıştırdığı üzere tümeller/küllîlerdir. Özü itibarıyla mantığa ait bir mesele

olur. Bkz. İbn Türke, *et-Temhîd fî şerhi kavâ'idî't-tevhîd*, tsh. Muhammed Rızâ Nekûnâm, (Tahran: İntişârât-ı Subh-i ferdâ, 1393), 33.

olan küllîler, zamanla metafiziğin de araştırdığı meseleler arasına girmiştir.¹⁷ Küllîlerin varlığı, varlık tarzları, cüzîlerle ilişkisi vb. bahisler zamanla metafizikle ilgili eserlerin tartıştığı konular arasına girmiştir. Nitekim İbn Sînâ (ö. 428/1037) da buna bigâne kalmayarak *Şifâ/İlâhiyyât*'ta "umûr-ı âmme" başlığı altında küllîlere yer vermiştir.¹⁸

Küllî kavramının ilk çağıştırdığı bu anlama dayalı olarak İbn Arabî'nin dile getirdiği umûr-ı külliye'nin felsefe tarihinde "küllîler sorunu" olarak bilinen tartışmayla ilişkilendirilmesi yaygın bir tavır olmuştur. Öyle ki, *Fusûsü'l-hikem*'in klasik şârihleri uzun uzadıya küllîler sorununu bu bahis altında ele alıp işlemiştir.¹⁹ Bu tavır sadece klasik döneme has olmayıp çağdaş araştırmalarda da kendini göstermiştir.²⁰

İlk anlamın yaygınlığına rağmen umûr-ı külliye'nin kısmen Meşşâî felsefede ama çoğunlukla mütekellimûn tarafından itibara alınan bir başka anlamı daha bulunmaktadır. O da, Zorunlu Varlık ile birlikte tüm mevcutlara yüklenilebilen, metafiziğin Teoloji değil de ontoloji/ilm-i küllî kısmının temel meselelerine tekabül eden kavramlardır.²¹ Zikredilen özellikteki kavramlara Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349) gibi isimlerin başını çektiği mütekellimûn tarafından umûr-ı külliye, Meşşâîlikte ise umûr-ı âmme başlığı altında yer verilmiştir.²² Her iki gelenek, mezkûr tabire zaman

¹⁷ Hasan Akkanat, *Klasik dönem İslam felsefesinde tümeller (İbn Sina eksenli bir çözümleme)*. (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 12-13.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, thk. Hasan Hasanzâde Amulî (Kum: Bustân-ı Kitâb, 2008), 199.

¹⁹ Meselâ Tilimsânî açıkça Şeyh'in umûr-ı külliye ile başladığı bahsin mantıkçılar tarafından tartışılacağı olan küllîler problemi olduğunu sarahaten belirtmiştir. Bkz. Tilimsani, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 51-52.

²⁰ Konuya bu açıdan yaklaşan bir çalışma için bkz. M. Fatih Demirci, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-Hikem'inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştiri", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 259-263.

²¹ Alper, Ömer Mahir, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir Deneme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 70-74.

²² Gazâlî ile birlikte kelâmın mevzuunun mevcut olmak bakımından mevcut olması gerektiği anlayışı beraberinde bu mevzuya ilişkin ve daha önce Meşşâî metafiziğin en genel meseleleri olan umûr-ı âmme'nin kelâmın da en genel meseleleri olmasını sağlamıştır. Hatta Râzî sonrası dönemde umûr-ı âmme ile ilgili yorumlamalar genellikle mütekellimûn cihetinden

zaman muhtelif anlamlar yüklese de metafiziğin temel meselesi ve Zorunlu ile mümkünlere yüklenilebilir (mahmûl) olması cihetinde müttefiktir.²³ İlk özellik, umûr-ı âmmenin “mevcut olmak bakımından mevcut” olarak ortaya konan metafiziğin mevzuuna ilişkin en genel durumlar ve yüklemeler olmasından kaynaklanmaktadır.²⁴ Bu imtiyaz, onlara metafiziğin en temel meselesi olmayı sağlamıştır.

Umûr-ı âmmenin metafiziğin temel meselesi olması açıklanmaya muhtaç bir konudur. Zira yukarıdaki yargımıza “metafiziğin en temel meselesi Tanrı’dır” şeklinde bir itiraz gelmesi muhtemeldir. İbn Sina başta olmak üzere birçok metafizikçi, metafizik ilminin mevzuunu mevcut olmak bakımından mevcut olarak vaz ettikten sonra gayesinin ve en yüce meselesinin Tanrı’nın varlığı olduğunu vurgulamıştır.²⁵ Buradan yola çıkarak metafiziğin temel meselesinin de Tanrı olması oldukça makul görünmektedir.

Dile getirilen sorununun çözümünde başta mütekellimlerin kullandığı mebâdî kavramına müracaat etmek gerekmektedir. İsfahânî’yle birlikte gündeme gelen umûr-ı âmmenin mebâdî oluşu, Tanrı’nın varlığı ve sıfatları da dâhil olmak üzere kelâm ilminin tüm konularının ona dayanması gerekliliğindedir. Dolayısıyla bu görüşe göre, metafizikle ilgili meseleler başta olmak üzere kelâm ilminin meseleleri zorunlu bir tertiple birbirine bağlı olup bir önceki, sonraki meselenin temelini ve zeminini oluşturmaktadır.²⁶ Buradan yola çıkan düşünürler, umûr-ı âmmenin mebâdî mesabesinde meseleler; Tan-

gelmiştir. Bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 177-199.

²³ Kimi mütekellimler mümkünlerin çoğu arasında ortak olan kavramları da umûr-ı âmme kapsamında değerlendirmiştir. Konunun değerlendirmesi için bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 256-257.

²⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 22.

²⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 13-14.

²⁶ Sözelimi *Tecrîd* literatüründe bu öncelik-sonralık ilişkisi ve birbirine dayanma mecburiyeti sırasıyla umûr-ı âmme, cevher-araz, isbât-ı Vâcib, nübüvvet-imâmet ve meâd konuları arasında olacak şekilde formüle edilmiştir. Bkz. Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdî'l-kavâ'id fi Şerhi Tecdî'l-'Akâid*, thk. Halid b. Hammad el-'Advânî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012), 169-170.

rı'nın varlığı, birliği, sıfat ve eylemlerinin konu edildiği teolojik bahisleri de makâsîd mesabesinde meseleler olarak görmüşlerdir.²⁷

Ekberî düşünceyi önceleyen dönem dikkate alındığında umûr-ı külliye, zikredilen iki alana işaret için kullanılmıştır. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, genel kanaat bu tabirin ilk çağrıştırdığı küllîler anlamıyla *Fusûsü'l-hikem*'e ve dolayısıyla Ekberî geleneğe dâhil olduğudur. Kanaatimiz, umûr-ı külliye'nin ilk anlamıyla Meşşâî ve mütekellimûn geleneklerinden devşirilmesi mümkün olmakla birlikte hem beslendiği kaynaklar hem de *Fusûsü'l-hikem*'de yer aldığı yeni bağlam açısından yaklaşıldığında bu anlamın elverişli olmadığıdır. Bu hususu ilerleyen sayfalarda ele alacak olmakla birlikte öncesinde klasik ve modern kaynaklarda küllîler meselesi ile umûr-ı külliye bağlantısının hangi gerekçelerle ve nasıl kurulduğunu ortaya koymamız gerekmektedir. Sonrasında ise Meşşâî ve mütekellimûn geleneklerinin umûr-ı âmme kavramına yükledikleri anlam ve fonksiyonun neden *Fusûsü'l-hikem*'in umûr-ı külliyesine daha uygun düştüğünü ve onu anlamlandırmada neden daha elverişli olduğunu gerekçelendireceğiz.

4. Umûr-ı Külliye Bir Küllîler Kuramı Mıdır?

Önceki satırlarda ifade edildiği üzere, hem klasik şârihler hem modern araştırmacılar umûr-ı külliye'nin Meşşâîlik başta olmak üzere daha önceki düşünce gelenekleriyle ilişkili bir kavram olduğu konusunda ortaktır. Bu ilişki de istisnasız bir şekilde küllîler kuramı ile kurulmuştur. Mezkur şerhlerden külli/lik kavramına ilişkin bazı izahları önemine binaen aktarmakta fayda vardır.

İlk şârihlerden Tilimsânî başta olmak üzere *Fusûsü'l-hikem* geleneğinde umûr-ı külliye bahsi, küllî kavramının mahiyeti, cüzileriyle ilişkisi, tabîî küllînin varlık durumu, aynî-zihnî varlık ilişkisi gibi konular üzerinden ele alınmış ve açıklanmıştır. Öyle ki Tilimsânî, meseleyi küllîlerin varlığı ve ma-

²⁷ Ne var ki tüm düşünürler bu kanaatte değildir. Nitekim Şemseddin el-Âmülî (ö. 753/1352 [?]) ilâhiyyât bahisleri ile umûr-ı âmme arasında tersinden bir irtibat kurmuş, ilkinin ikinci için mebâdî olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 297.

hiyetine indirgemek suretiyle neticede küllilik kavramının gerçek anlamda var olamayacağı görüşüne kâil olmuştur.²⁸

Cendî, umûr-ı külliye'nin aynî varlıklar cihetinden zâhir, akledilir olmaları cihetinden de bâtın olduğunu dile getiren İbn Arabî'nin sözlerini açıklarken zâhir olmasını her bir harici varlıkta mahiyet ve hakikatiyle bulunuşu şeklinde yorumlar. Cendî'ye göre umûr-ı külliye'nin bâtın olması, aklın onları genel olarak ('âmmeten) akledip soyutlaması ve küllilik cihetiyle alması sebebiyledir. Böylelikle onlar, tasavvurları kendilerinde bir ortaklığa engel teşkil etmeyecek şekilde akledilir ve dolayısıyla sadece akılda mevcut olurlar.²⁹ Bu açıklamasına paralel olarak o, diğer şârihlerde görmediğimiz şekilde, umûr-ı külliye'yi umûr-ı âmme olarak açıklamıştır ki bu konu bir sonraki başlıkta müstakil olarak ele alınacaktır.

Kâşânî'ye göre, umûr-ı külliye ifadesindeki küllilikle mutlaklık kastedilmektedir. Mutlaklığı daha fazla açmayan Kâşânî, devamında umûr-ı külliye'nin hem akılda hem de hariçte aynî varlıklarda bulunma özelliğinden bahseder.³⁰ Anlaşılan o ki, Kâşânî'nin mutlak oluşla kastettiği umûr-ı külliye'nin bu iki varlık alanına hasredilmeme özelliğidir. Nitekim ilerleyen ifadelerinde o, umûr-ı külliye'nin küllilik değil de sınırlılık (mukayyed) cihetiyle hariçte bulunduğunu belirtir.³¹ Kayserî'ye göre ise umûr-ı külliye, hariçte varolan tabiatların gerektirdiği hakikatlere tekabül etmektedir. Ona göre umûr-ı külliye, aklî şeyler (umûr-ı akliyye) olup hariçte bir a'yâna sahip değildir.³² Umûr-ı külliye'nin haricî varlıklar üzerinde iki yönde tesiri bulunduğunu belirten Kayserî, ilkinin o hakikatlerin varlığına ikincisinin ise kemâllerine yönelik olduğunu zikreder. Hakikatlerin varlığına yönelik tesir, tüm haricî varlıkların

²⁸ Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 52.

²⁹ Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: Çâbhâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, 1361), 169; Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymaniye Kütüphanesi, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1417), 47b. (İfade farklılıklarında yazma nüsha esas alınmıştır).

³⁰ Abdürezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 100.

³¹ Aynı yer.

³² Dâvûd Kayserî *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 374. Kayserî'nin bu tutumu Yazıcıoğlu tarafından da sürdürülür. O da selefi gibi umûr-ı külliye'yi aklî şeyler olarak niteler. Bkz. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 27b.

illetinin ilâhî isimler olmasıdır. Zira isim, zât ve onun muayyen bir sıfatı anlamına gelmekte; umûr-ı külliye de bu sıfatlara tekabül etmektedir.³³

Öte yandan İbn Türke, şerhinde umûr-ı külliye ve külliliğin bir başka yönüne dikkatleri çekmektedir. Ona göre, umûr-ı külliye öne çıkan özelliği onların ikinci dereceden akledilir olmasıdır. Sözlerinin devamında o, küllilerin üç yöne sahip olduğunu dile getirir. Bunlar, özü açısından akledilmesini sağlayan tenezzüh; bir lafza delâlet etmesi açısından hayal edilmesini sağlayan ta'alluk; vasıta olarak isimlendirilip bilinmesini sağlayan diğer ikisini kuşatmadır (câmi'iyet).³⁴

Molla Câmî'nin şerhine gelindiğinde diğer şârihlere nazaran küllilik vurgusuna daha az rastlanmaktadır. O, bunun aksine, Hak-âlem irtibatına yönelik olacak şekilde umûr-ı külliye haricî varlıklar arasındaki müşterek hakikatler olarak görmektedir. Ona göre, İbn Arabî'nin umûr-ı külliye ile aynı varlıklar arasında kurduğu irtibat ve hatta özdeşlik, "hakikatü'l-hakâik" (hakikatlerin hakikati) olan tek hakikatin yani ilâhî zâtın varlığıyla tesis edilmektedir.

Görüldüğü üzere, ilk dönemlerden başlayarak özellikle XIV. ve XV. asırlarda telif edilmiş şerhler incelendiğinde umûr-ı külliye'nin külliler olması açısından ele alınması ve külliliğin nasıl yorumlanması gerektiğine dair açıklamalarla karşılaşmaktayız. Bu durum yeni araştırmalarda da farklılık göstermemektedir. Onlarda da yine külliler kuramı ile ilişkilendirilen umûr-ı külliye, filozofların küllî-cüzî karşıtlığının İbn Arabî tarafından küllî-aynî varlık ikilemine çevrildiği, küllinin tabiatı itibarıyla herhangi bir bölünme ve parçalanma kabul etmediği, altında yer alan fertlerin çokluğuna rağmen birliğini muhafaza ettiği gibi konular etrafında ele alınmaktadır.³⁵ Bunların bir sonucu olarak da İbn Arabî'nin külliler teorisi başta İbn Sînâ olmak üzere filozoflarınkiyle mukayese edilmiştir.

Kısaca özetlemek gerekirse, İbn Arabî'nin "hikmete dönelim" çağrısı akabinde ele aldığı umûr-ı külliye, şârihler tarafından felâsifenin külliler teorisi ve küllilik kavramına yüklediği anlam ve etrafında tartıştığı meseleler

³³ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fususi'l-hikem*, 374-375.

³⁴ Sainüddin İbn Türke, *Şerhu Fususi'l-hikem*, 1/ 118-119.

³⁵ Demirci, "İbnü'l-Arabî'nin Fususu'l-Hikem'inde Külliler Meselesi ve Bir Eleştirisi", 266.

yumağı içerisinde görülmüştür. Onların bu tavrı son dönem çalışmalarında da makes bulmuş ve İbn Sînâ gibi isimlerin külli yorumları ile mukayeseye konu edilmiştir.

Kanaatimize göre, ister klasik şerhler isterse de modern dönem yorumlarında olsun umûr-ı külliye ile ilgili ortaya konan açıklamalar doğru olmakla birlikte yetersiz hatta eksiktir. İbn Arabî'nin hikmete dönüş vurgusu, hem kendi yönlendirmesi hem de şârihlerin bu doğrultudaki yorumları eşliğinde Tanrı-âlem irtibatı çerçevesinde alımlanmıştır. Bununla birlikte, felâsifenin düşünsel mirası bu irtibata karşı duruşunu temsil edecek bir anlam üzerinden okunmamıştır. Biz ise takip eden başlıkta, umûr-ı külliye'nin felâsife açısından daha mutabık gördüğümüz bir başka kavramsallaştırması olan umûr-ı âmme üzerinden okunmasını önereceğiz.

5. Umûr-ı Âmme Olarak Umûr-ı Külliye

Önceki başlıklar, İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'in ilk faslında umûr-ı külliye'ye dair açtığı bahsin sonrasında Ekberî gelenek içerisinde felâsifenin mirasıyla ilişkilendirildiğini ortaya koymuştur. Özellikle Meşşâî terminolojinin kitabın diğer bölümlerinde olmadığı kadar mezkur bahsin açıklamalarında şârihler tarafından dile getirilmiştir. Şârihlerin umûr-ı külliye'nin felâsife açısından muhtemel iki anlamından ilki olan küllilik üzerinden meseleye yaklaşması, literatür içerisinde umûr-ı külliye'nin hem aynî hem de gaybî/zihnî yönünün ortaya konması, aynî varlıklarla karşılıklı hüküm alışverişinde bulunması gibi konular etrafında tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Biz ise bu başlıkta, umûr-ı külliye'nin muhtemel ikinci anlamını gündeme getirerek bu bağlamda meselenin zeminini göstermeye çalışacağız.

Umûr-ı âmme ya da kimi kaynaklarda dile getirildiği şekliyle umûr-ı külliye/umûr-ı şâmile,³⁶ Zorunlu Varlıkla mümkünler, başka bir tabirle, Zorunlu Varlık, cevher ve arazlar arasında ortak olan, hepsine, bir görüşe göre çoğuna, yüklenilebilen durumlar/arazlardır. Filozoflara göre umûr-ı âmme'nin en

³⁶ Umûr-ı şâmile Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *es-Sahâif*i ile birlikte literatüre girmiş ve sonrasında Şemseddin İsfahânî (ö. 740/1340 [?]) ve İsfahânî gibi isimler tarafından da umûr-ı âmme'yi nitelemek için kullanılmıştır. Bkz. Semerkandî, Şemseddin, *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut, 2007), 6; Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*, 244-245.

temel vasfı, mevcudât arasındaki ortaklık cihetidir. Bu tabir altında yer alan kavramların birinci özelliği, Tanrı ve diğer varolanlara yüklem kılınabilir olmasıdır. Sözelimi, umûr-ı âmme dendiğinde, ilk akla gelen kavram olan varlık (vücûd), hem Tanrı hem de mümkünlere yüklem olabilmekte ve bu sayede de “Tanrı vardır” ve “mümkünler vardır” şeklinde önermeler kurabilmemizi sağlamaktadır.

Umûr-ı âmme kapsamına hangi kavramların gireceği konusunda bir ittifak olmasa da genel olarak varlık, birlik-çokluk, nedenlik-nedenlilik (illiyet-mâlûiyet), mâhiyet, kıdem-hudûs gibi ya tek başına ya da mukabili ile birlikte ele alınarak mevcutların tümünü kapsayan kavramlar dâhil edilmektedir.³⁷

Felâsifenin ve kelâmcıların umûr-ı âmmenin mahiyeti ve kapsamına dair tartışmaları bizim mevzumuz olmamakla birlikte ona yükledikleri kimi özellikleri zikretmemiz konunun Ekberî gelenekte ele alınışı üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu sadette kimi filozoflar umûr-ı âmmenin ikinci akledilir kavramlar olduğunu,³⁸ metafiziğin diğer meselelerine kaynak olması cihetiyle ilkeler konumunda bulunduğunu belirtmişlerdir.³⁹

Fârâbî’de terim değilse de mefhum düzeyinde dile getirilen umûr-ı âmme, İbn Sînâ ile birlikte metafiziğin temel kavramsal şeması haline gelmiş ve Râzî ile başlayan müteahhirûn dönem düşünürleri ile beraber de kelâm kitaplarının vazgeçilmez bölümleri haline dönüşmüştür.⁴⁰ *Tecrîd*, *Tevâlî’u’l-envâr*, *Mevâkıf*, *Makâsıd* gibi ders kitabı niteliğini hâiz önemli felsefî-kelâmî metinle-

³⁷ Kapsam konusundaki tartışmalar için bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 247-250.

³⁸ Nasîruddîn Tûsî, *Tecrîdü’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî (Tahran: Mektebü’l-i’lâmî’l-islâmî, 1986), 77. İslam mantık geleneğinde ikinci akledilirlerin alınması ile ilgili bkz. Ömer Mahir Alper, “Akledilene Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alınması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 35-68; Felsefî kavramları da kapsayacak şekilde ikinci akledilirlerle ilgili bkz. Sedat Baran, “İbn Sînâ’da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma’kûller”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6 / 1 (Haziran 2020): 305-307.

³⁹ Şemseddin İsfahânî, *Metâlî’u’l-enzâr Şerhu Tevali’i’l-envâr* (Kum: Râid, 1393), 261.

⁴⁰ Yasin Apaydın, “Metafiziğin Meselesini ‘Mesele Edinmek’: Klasik Dönem Sonrası İslam Düşüncesinde ‘Umûr-ı Âmme Sorunu’”, *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı* (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018), 1/144-146.

rin ana bölümleri umûr-ı âmme başlığını taşır olmuş ve bu eserler üzerine yazılan yüzlerce şerh ve hâşiye türü çalışmalar “umûr-ı âmme literatürü” olarak isimlendirilebilecek geniş bir alanı meydana getirmiştir.⁴¹

Felâsife ve mütekellimûn geleneğinin ortak konular etrafında yaptığı tartışmaların kesişim noktalarının başında gelen umûr-ı âmme, müteahhirûn döneminde hemen her düşünürün ilgisini çekmişken, yine bu dönemin diğer baş aktörleri konumunda olan sûfilerin, özellikle de Ekberî geleneğe mensup olanlarının alakasına mazhar olmaması düşünülebilir mi? Kurdukları yeni ilmin, yani ilm-i ilâhînin, mevzuunu Hak olarak görüp O’nu da Kayserî’nin ifadesiyle “varlık olmak bakımından varlık”la özdeş kılan sûfilerin,⁴² mevcut olması bakımından mevcuda ilişen en genel yüklemeleri ifade eden umûr-ı âmmeyle hiçbir şekilde etkileşime geçmemiş olduğunu varsaymak ne derece makuldür? Şayet bu kavramla ilişki kurmuş iseler bu nerede ve hangi bağlamda ortaya çıkmıştır?

Bize göre bu ve benzeri soruların cevabı çalışmanın başından itibaren bahsini ettiğimiz umûr-ı külliye kavramının altında yatmaktadır. Ekberî düşünürler, felâsife ve mütekellimûnun umûr-ı âmmeyle yükledikleri anlam ve işlevi, aynıyla olmasa da çok benzer bir bağlamda umûr-ı külliyeyle yüklemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlar, mevcutlar arasında müşterek bir zemin tesis etmeye, Tanrı-âlem arasında irtibat kurarak metafiziğin imkânını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu durum onları felâsife ve mütekellimlerin metafiziklerinin temel kavramlarına tekabül eden umûr-ı âmme/umûr-ı külliye kavramını ödünç almaya itmiş görünmektedir.

Zikredilenlere ilave olarak umûr-ı külliye terkinin ikinci unsuru olan küllilik, sanıldığı aksine, sadece külliler teorisi bağlamında alınmamıştır. Her ne kadar *Fusûsü'l-hikem* şârihleri umûr-ı külliye bahsinde küllilikle ilgili birtakım izahlara girmiş olsalar da bunu aşan ve küllilikten ziyade umûmiliğe

⁴¹ Osmanlı’yı içine alan dönemde şerh ve hâşiyeler müstakil umûr-ı âmme risâlelerine dönüşmüştür. Örnek olarak bkz. Yasin Apaydın, “Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme’ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (Aralık 2018), 343-378.

⁴² Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 13. Ekberîlerin bu cümleyi yorumlama biçimleri üzerine bkz. Ekrem Demirli, “‘Varlık Olmak Bakımından Varlık’ İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması”, *İbnü'l Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 41-60.

vurgu yapan birçok ifadeye de yer vermiştir. Bu ifadeler, umûr-ı külliye bahsi yanında ve daha vurgulu bir şekilde ilm-i ilâhînin mevzuu, mebâdii ve mesâilinin açıklandığı kısımlarda yer almıştır. Biz de takip eden başlıkta öncelikle umûr-ı külliye ifadesinin şerhinde yer alan izahlar, sonrasında da ilmin mevzuu, mebâdii ve mesâilinin ortaya konduğu kısımlarında yer alan bilgilerden hareketle umûmilik vurgusunu ve umûr-ı âmme ilişkisini göstermeye çalışacağız.

6. Küllilikten Umûmîliğe Umûr-ı Külliye

Umûr-ı külliye'nin umûmilik bildirdiğine dair en net ifade, Cendî'nin şerhinde karşımıza çıkmaktadır. O, umûr-ı külliye'nin küllî vasfa sahip olması hasebiyle a'yânda bulunmayacağını gerekçelendirdiği sırada umûr-ı külliye tabirini umûr-ı âmme ifadesi ile açıklar. Umûr-ı külliye'den bahsettiği sırada sureta farklı bir tabir olan umûr-ı âmmeyi kullandığının farkında olarak o, bu ifadeyi tanımlama ihtiyacı duyar ve "Hak ile âlemi (halk) kapsayan şeyler" in umûr-ı âmme olduğunu belirtir. Tanım sonrasında bunları örneklendirme ihtiyacı da güden şârih "varlık, ilim ve hayat gibi" şeyleri bu kapsama dâhil eder.⁴³ İfadelerinin devamında Cendî, umûr-ı âmme olarak nitelediği umûr-ı külliye'nin Hak ya da âleme izafe edilmesi itibara alınmadığı takdirde küllî hakikatler olarak kalacağını, gerek Hak gerekse de âlem olsun onlarla nitelenen her bir zâta itlâk olunacağını ilave eder.⁴⁴

Görebildiğimiz kadarıyla umûr-ı külliye ile ilgili bahsin açıklaması sadesinde Cendî dışında umûr-ı âmme tabirini açıktan kullanan başka bir şârih yoktur.⁴⁵ O, kapalılığa mahal bırakmayacak biçimde, umûr-ı külliye'nin Hak ve âlemi kapsamı, bir diğer tabirle her ikisine de yüklem kılınabilmesi itibarıyla umûr-ı âmme olduğunu dile getirir. Cendî'nin ifadelerinde dikkat çeken bir diğer husus, Hak ve âleme izafe olunmaksızın itibara alındığında bahsi

⁴³ Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 168.

⁴⁴ Aynı yer.

⁴⁵ Doğrudan umûr-ı âmme tabiri olmasa da anlamca onu çağrıştıran bir yoruma Bali Efendî'nin şerhinde rastlamaktayız. O, umûr-ı külliye'yi açıklarken "yani Hak ile kul arasındaki irtibatı sağlayıcı müşterek nitelikler (es-sıfâtü'l-müştereke)" şeklinde bir tanımlamada bulunur. Bu tanım sarîh bir şekilde küllilik değil de umûmilik ve ortaklık vurgusunu ortaya koymaktadır. Bkz. Sofyalı Bâlî Efendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, (İstanbul: el-Matbaatü'n-Nefîseti'l-Osman, 1892), 27.

geçen şeylerin küllî hakikatler olduğu, bununla birlikte bir mevcuda izafe olunduğunda ise ona göre hüküm alacağıdır.

Cendî tarafından dile getirilen bu iki husus Meşşâî/felsefî dile döküldüğünde, “mevcutların kısımlarından birine özgü olmayan”, “mevcutların tümünü ya da çoğunu kapsayan ve onlara yüklem kılınabilen şeyler” olarak nitelenen umûr-ı âmme kavramsallaştırmasının sadece lafzen değil aynı zamanda anlamı itibarıyla da Cendî eliyle *Füsûsü'l-hikem* literatürüne sokulduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Cendî'nin çabasını, umûr-ı külliye bir külliler teorisi şeklinde okuma olarak görmekten ziyade diğer düşünce geleneklerinde zaten varolan umûr-ı âmme söylemi ve tartışmasını Ekberî geleneğe eklemeye girişimi olarak görmek vakıaya daha mutabıktır.

Bu noktada, umûr-ı külliye umûr-ı âmme konusuyla irtibatlandırma gayretinin önünde birtakım engeller olduğu inkâr edilemez. Bunların başında, Cendî başta olmak üzere hemen her şârihin ısrarla vurguladığı Tanrı-âlem irtibatı üzerinden umûr-ı külliye temellendirme girişimi, bir süre sonra küllilik analizine evrilmektedir. Başta Tilimsânî olmak üzere birçok şârih, daha önce de belirttiğimiz üzere, küllilik kavramı etrafında uzun tartışmalara girişmiştir. Öyle ki, verilen tafsilat arasında umûr-ı âmme vurgusu cılızlaşmıştır. Görünüştü bir sorun olarak görebileceğimiz bu durum, umûr-ı âmme ya da umûr-ı külliye olarak isimlendirilen kavramların umûmilik yanında küllilik vasfını da taşımasından kaynaklanmaktadır. Zira Meşşâî ve mütekelim filozofların da belirttiği üzere, umûr-ı âmme, ikinci derecede akledilir küllî kavramlar ihtiva etmektedir. Haddizatında bu küllilik sayesinde ki onlar fertlerine yüklem yapılabilmektedir. Dolayısıyla umûr-ı külliye ya da umûr-ı âmmenin küllilik kavramının analizinden hareketle ele alınması iddiamıza ters bir durum teşkil etmemektedir.⁴⁶ Bu umûr-ı külliye teorisi içerisinde görülmesi için yeterli bir sebep değildir. Bilakis ele alındığı zemin olan Tanrı-âlem irtibatı, meselenin külliler tartışmasından ziyade umûr-ı âmme tartışması bağlamında ele alınmasını gerektirmektedir.

⁴⁶ Kayserî'nin, *Şerhu'l-Füsûs'*una yazdığı mukaddimesinde umûr-ı âmme ile küllileri birlikte zikretmesi ve akılda varlığa sahip olduğunu vurgulaması da aradaki bu ilişkiye hamledilmelidir. Bkz. Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 22.

Umûr-ı külliyei umûr-ı âmme meselesiyle irtibatlandırmada karşımıza çıkan bir diğer sorun, kapsamına giren unsurların birbirinden farklı oluşundan kaynaklanır. Felâsife umûr-ı âmme ile varlık, mahiyet, illiyet, birlik-çokluk, kıdem-hudûs gibi mutlak varlığa ilişen en genel arazları kastetmektedir. Öte yandan sûfiler, umûr-ı külliye başlığı altında daha farklı hususları sıralar. Sözelimi Tilimsânî'ye göre ilim, hayat, varlık ve heyûlâ;⁴⁷ Cendî'ye göre varlık, ilim ve hayat;⁴⁸ Kayserî'ye göre hayat, ilim, kudret ve irâde;⁴⁹ İbn Türke'ye göre ise ilim ve hayat yanında âlim ve hayat sahibi (hayy)⁵⁰ de umûr-ı külliye kapsamında görülür.⁵¹

Zikredilen umûr-ı külliye örneklerine dikkatle bakıldığında hepsi olmasa da çoğunun ilahî isimlere karşılık geldiği görülecektir. Bunun sebebi Ekberî sûfilerin varlık anlayışları dikkate alındığında açıktır. Zira Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb*'da, Kayserî'nin *Şerhu Kasîdeti't-Tâ'iyye*'nin mukaddimesinde belirttiği üzere ilm-i ilâhî'nin mevzuu "varlık olmak bakımından varlık" yani Hakk'dır. Mevzuuna binâen diğer cüzleri şekillenen ilm-i ilahinin mebâdi, Konevî'nin tabiriyle, "zât isimleri olarak adlandırılan Hakk'ın varlığının gerektirdiği ana hakikatler"⁵², mesâili ise "ilkeler olan bu ana isimler sayesinde açıklığa kavuşan o ilkelerin taalluk ettiği şeylerin hakikatleri..."⁵³ olmaktadır.

Kayserî'ye göre ilm-i ilâhînin mesâilini "mutlak birden (zât-ı ehadiyet) çokluğun nasıl sâdir olduğu ve ona tekrar nasıl döneceği, ilâhî isimlerin ve rabbâni niteliklerin mazharları..." olarak tanımlarken mebâdi kapsamına o ilmin tanımı, faydası, kendine has istılahları ve bedihi olarak bilinenleri eklemektedir. O, ilm-i ilahiyi ise "isimleri ve sıfatları itibarıyla Allah Teâlâ'yı;

⁴⁷ Afifüddin Tilimsânî, *Hâşiye li-Fusûsi'l-hikem*, (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 10413), 84b.

⁴⁸ Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 168.

⁴⁹ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 374.

⁵⁰ İbn Türke, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 1/ 118-119.

⁵¹ Dikkat edildiğinde muhtelif eklemelere rağmen şârihler hayat, ilim, irade ve kudreti bu kapsamda değerlendirmiştir. Bunda İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de yer verdiği "âlemde hükmü bulunan her isim, bu dört ana ismin kuşatıcılığı (tahte hîtati) altındadır" ifadesi etkili olmuştur. Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Abdulkadir el-Cezâirî (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, t.y.), 1/ 599.

⁵² Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1426), 6.

⁵³ Aynı yer.

mebde ile meâd hallerini; âlemin hakikatlerini ve mutlak bir olan zâta nasıl döneceğini; nefsin cüzî sınırların darboğazından kurtarılması için sülûk ve mücadele yolunu, nefsin ilkesi ile ittisali ve mutlaklık ile küllilik niteliğine bürünmesini bilmek”⁵⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla Kayserî'nin de, Konevî'deki gibi açık bir vurguyla olmasa da, ilahi isimleri mebâdiin bir cüzü gördüğünü söyleyebiliriz.

Konevî, ilm-i ilâhînin mebâdiî olarak gördüğü ilahi isimleri, kitabının bir başka yerinde üç küllî kısma ayırır ve bunun dışında bir kısmın olamayacağını belirtir. Bu kısımlardan ilki, konumuz açısından ayrıca önem arz ettiğinden Konevî'nin açıklamasını aynıyla buraya aktarmayı uygun görmekteyiz. O, şöyle der:

“İsimlerden bir kısmı *hükümü genel* (‘âmm), zâta izâfe olunan birbirinden farklı ve birbirinin mukabili olan şey ve ilişkileri (ta‘allukât) kabul eder niteliktedir. Bunlar Hakk’ın varlığının gerektirdiği hakikatler olup *kemâl derecesinde kuşatıcılığı* (li-kemâli hîtatihî) sebebiyle *kadîm olanda kadîm, hâdis olanda hâdistir*; bir yönüyle hükümü sonlu bir yönüyle ise sonsuz; yer kaplayanlarda yer kaplar iken kaplamayanlarda kaplamaz. Bu ve benzeri mukabil nitelikleri (nu‘ût), ayırık ya da benzer sıfatları kabul eder. Sözü geçen hakikatlere örnek olarak *hayat olması bakımından hayat, ilim olması bakımından ilim* ya da aynı şekilde *irade, kudret, varlık, nurluk, birlik* ve benzerleri verilebilir.”⁵⁵

Konevî'nin isimlerin küllî üç kısmından ilkinde dair yukarıda yer verilen açıklaması, İbn Arabî'nin umûr-ı külliye ile ilgili verdiği bilgilerle örtüşmekle birlikte bazı önemli ilaveleri de hâizdir. O, şeyhinin verdiği ilim ve hayat örneğine varlık, nurluk ve birlik gibi nitelikleri de katmaktadır. Bu tavır, hatırlanacak olursa, sonrasında Tilimsânî'nin heyûlâyı, İbn Türke'nin ilim sahibi ve hayat sahibini de eklemesi ile umûr-ı külliye'nin kapsamını genişletmeye yönelik adımlar olarak alınmalıdır. Nitekim umûr-ı külliye'yi örneklendirme-

⁵⁴ Dâvûd Kayserî, “Risâle fi ‘ilmî't-tasavvuf”, 186.

⁵⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 29-30. Molla Fenârî ise taayyün-i sâniide birbirinden ayrılan küllî mertebelerin taksimine ayırdığı bölümde konuyla ilgili şu sözlere yer verir: “Manevî hakikatler ya Hakk’a özgü uluhiyet, feyz veren varlık olan zati rahmet, zorunluluk, kayyûmiyet, zâtî zenginlik; ya âleme özgü muhtaçlık, zâtî yokluk, zillet, imkân ve hakiki çokluk; ya da Hakk’a asâleten âleme ise ikincil olarak ilim, irade ve benzeridir. [Dolayısıyla bunlar] *kadîm olanda kadîm, hâdis olanda hâdistir*.” Bkz. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 328.

ye yönelik açıklamaların ucu açık bir şekilde “ve benzeri” ifadesiyle bitiyor olması Ekberî düşünürlerin bu konuda bir sınırlandırmaya gitmediklerini gösterir.

Konevî'nin açıklamalarında göze çarpan ikinci özellik, umûr-ı külliyeeye yüklenen özelliklerin doğrudan “hükmü genel olan isimler” kategorisine dâhil edilmesidir. Bu husus, İbn Arabî'nin ifadelerinde net olmamakla birlikte onun verdiği örneklerden çıkarılabilir de Konevî ile açıklık kazanmıştır. Sözü edilen durum, onun ilm-i ilâhînin mebadii olarak ilahi isimleri tayin etmesiyle birlikte düşünüldüğünde, umûr-ı külliyeenin belirli nitelikteki ilahi isimlere karşılık geldiğini ve bunların da sûfiler elinde yeni kurulan metafiziğin (ilm-i ilâhî) ilkeleri haline dönüştürüldüğünü ortaya koymaktadır.⁵⁶

Görüldüğü üzere Konevî'nin ilâhi isimlerin bir kısmına yüklediği özellikler, *Füsûsü'l-hikem*'deki umûr-ı külliye ile birebir özellik sergilemektedir. Bu özellik, genellik, kapsamlılık ve kuşatıcılık ifade eden ‘umûm ile tabir edilmiştir. Buradan yola çıkarak Cendî ve Kayserî'nin umûr-ı âmme kullanımlarının, küllileri gösteren ifadelerden olsa da, felâsife ve mütekellimûnun umûr-ı âmme kavramına yükledikleri kapsamlılık ve kuşatıcılığa yaklaştığını söylemek mümkündür.

Tilimsânî ve Cendî ile başlayan şerh geleneği göz önüne alındığında ise zikredilen husus daha da açıklık kazanır. Zira bu isimlerle birlikte, ilâhî isimlerin umûr-ı külliye ile arasındaki irtibata dair farklılaşma eğilimlerini görmek mümkündür. Hatırlanacak olursa, Konevî ve Cendî “vücûd”u, “nurluk” ve “birlik”i; Tilimsânî ise “heyûlâ”yı umûr-ı külliye kapsamında değerlendirmişti. Zikredilen örneklere dikkat edildiğinde bunların “esmâ-i hüsnâ literatürü” içerisinde ele alınan isimler olmadığı görülecektir. Buradan yola çıkarak umûr-ı külliyeenin ilâhî isimlerin hükmü genel olanlarını kapsamakla birlikte onlarla sınırlı kalmadığını söylemek mümkündür. Nitekim hemen her şârih umûr-ı külliye konusunda sınırlayıcı olmaktan imtina etmiş, verdikleri örnek kavramların peşine “ve benzerleri” ifadesini eklemiştir. Benzer duruma felâsi-

⁵⁶ Nitekim Konevî'nin iktibas ettiğimiz ifadeleri Ekberî gelenek içerisinde makes bulmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 44-45; Muhammed Kutbüddinzâde el-İzniki, *Fethu miftâhü'l-gayb*, thk. Ekber Râşidi Niyâ, (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1396), 54.

fe ve mütekellimûn geleneğinde umûr-ı âmmenin kapsamı tartışmalarında da rastlanmaktadır. Fârâbî'yle başlayan süreçte, umûr-ı âmmenin kapsamına dair belirsizlik sonrasında Fahreddin Râzî, Kâtibî (ö. 675/1277), Şemseddin Isfahânî ve Cürcânî gibi isimler tarafından sürdürülmüştür.⁵⁷

Sonuç

Umûr-ı külliye'nin mahiyeti ve kapsamına yönelik Ekberî geleneğin temsilcilerinin düşünsel uğraşısı ve takındığı tavır, Meşşâilik ve mütekellimûn geleneklerine ne derecede eklemlendiği sorusunu akla getirmektedir. Zira yukarıda da gösterildiği üzere, üç düşünce geleneği birbirlerinden muhtelif cihetlerle ayrıldıklarını iddia etse de umûr-ı külliye özelinde birçok müşterek noktaya sahiptir.

Buna göre her üç gelenek, inşa ettikleri metafizik gereği Zorunlu Varlık ve âlem (mümkinât/muhdesât/mezâhir) arasında bir irtibat ihtiyacı hissetmiş ve umûr-ı külliye/umûr-ı âmme kavramı altında ele aldıkları konuları bu yönde aracı tayin etmiştir. Erken dönem Meşşâî ve mütekellimlerin mefhumundan bahsedip tanımını ortaya koymadığı umûr-ı külliye/umûr-ı külliye, Râzî, Kâtibî ve Isfahânî gibi muhakkik düşünürler tarafından "var olanların tümünü ya da çoğunu kapsayan şeyler" ya da "mevcudun kısımlarından birine özgü olmayan" şeklinde tanımlamıştır. Ekberî düşünürlerle geldiğinde, onlar umûr-ı külliye'nin tanımlanmasından ziyade Tanrı-âlem irtibatı vurgusu eşliğinde kavramın umûmîlik, mutlaklık, küllilik ve akledilirlik özelliklerini öne çıkarmış ve konuya bu cihetten yaklaşmıştır. Dolayısıyla her üç gelenek, genellik (umûmîlik) ve kapsamlılık (şümûl) vasıflarını öne çıkarma konusunda ortak bir tavır takınmıştır.

⁵⁷ Felâsife açısından bakıldığında umûr-ı âmmenin kapsamını belirlemeye ilişkin ilk adımı atan Fârâbî, Aristo'nun *Metafizik*'teki amacını belirlemeye ilişkin kaleme aldığı risâlesinde külli olarak nitelediği metafiziğin araştırma konularını sıralarken bir tahdide gitmeyip ucunu açık bırakmaktadır. Benzer bir tavır, mütekellimûn içerisinde umûr-ı âmme'yi müstakil başlık altında ilk ele alan Râzî ve tanımını ortaya koyan Kâtibî için de geçerlidir. Bkz. Fârâbî, "Makâle fi agrâdî'l-hakîm fi külli makâletin mine'l-kitâbî'l-mevsûm bî'l-hurûf", *al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen*, thk. F. Dieterici (Leiden, 1890), 35; Fahreddin Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 877), 97b; Necmüddîn Kâtibî, *el-Münassas fi Şerhi'l-Mûlahhas*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680), 187b.

Umûr-ı külliyyenin kapsamına dair yaklaşımlara baktığımızda durum biraz daha karmaşık bir hal alır. Zira Meşşâlik ve kelâm geleneği varlık, birlik, mahiyet ve illiyet gibi kavramların umûr-ı âmmeden sayılması gerektiği konusunda neredeyse ittifak halindedir. Öte yandan Ekberîlik, umûr-ı külliyyeyi daha ziyade ilâhî isimlerle irtibatlandırmıştır. Hayat, irade, ilim ve kudret gibi hükmü genel olan “ana isimler” umûr-ı külliye kapsamında öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte umûr-ı külliye zikredilenlerle sınırlandırılmamış ilâhî isimler yanında nurluk, birlik, varlık ve hatta heyûlâ gibi kavramlar da bu sadette dile getirilmiştir. Buradan yola çıkarak her üç geleneğin de umûr-ı külliyyeyi belirli sayıya indirgemeyip ucunu açık bıraktığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak kendilerine ait metafizik anlayışlarına rağmen Meşşâlik, mütekellimûn ve Ekberîliğin Tanrı-âlem irtibatını gösterme amacıyla, Tanrı da dâhil tüm mevcutları kapsayan, bir başka tabirle onlara yüklem kılınabilecek kavramları umûr-ı külliye kavramsallaştırması adı altında dile getirdiklerini ve hem mahiyet hem de kapsam ve muhtevaya dönük kesişim noktaları oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun, birini diğerine indirgeyecek bir sonuca götürmeksizin muhtelif metafizik anlayışların yakınlık ve irtibatını görme açısından önemli, İslam düşünce geleneğinin bir bütün olarak barındırdığı sürekliliği takip açısından da elzem olduğu ortadadır.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Alkan, Ercan. “Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.
- Alper, Ömer Mahir. “İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir Deneme”. *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*. Ed. Mehmet Vural. Ankara, 2009.
- Alper, Ömer Mahir. “Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 35-68.

- el-Âmülî, Haydar. *Nassu'n-nüsûs fî Şerhi'l-füsûs*. thk. Muhsin Bidarfer. Kum: İntişarat-ı Bîdâr, 1427.
- Apaydın, Yasin. "Metafiziğin Meselesini 'Mesele Edinmek': Klasik Dönem Sonrası İslam Düşüncesinde 'Umûr-ı Âmme Sorunu'". *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*. 1: 141-151. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Apaydın, Yasin. "Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (2019).
- Baran, Sedat. "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6 / 1 (Haziran 2020): 291-312.
- Câmî, Abdurrahman. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Cendî, Müeyyidüddin. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Meşhed: Çâbhâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, 1361.
- Demirci, M. Fatih. "İbnü'l-Arabî'nin Fususu'l-Hikem'inde Külliler Meselesi ve Bir Eleştiri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014).
- Demirli, Ekrem. "'Varlık Olmak Bakımından Varlık' İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması". *İbnü'l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Fahredden er-Râzî. *el-Mülâhhas fî'l-hikme ve'l-mantık*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 877, 1a-353b.
- Fârâbî. "Makâle fî agrâdî'l-hakîm fî külli makâletin mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf". *al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen*. thk. F. Dieterici. Leiden, 1890.
- İbn Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Abdulkadir el-Cezâirî. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, t.y.
- İbn Arabî. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ el-Afiîfî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1980.

- İbn Sînâ. *el-İlâhiyyât*. thk. Hasan Hasanzâde Amulî. Kum: Bustân-ı Kitâb, 2008.
- İbn Türke, Sâinüddin Ali b Muhammed. *Şerhu Fususi'l-hikem*. thk. Muhsin Bidarfer. Kum: İntişarat-ı Bîdâr, 1378.
- İsfahânî, Şemseddin. *Metâli'u'l-enzâr Şerhu Tevali'i'l-envâr*. Kum: Râid, 1393.
- İsfahânî, Şemseddin. *Tesdîdü'l-kavâ'id fî Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid*. thk. Halid b. Hammad el-'Advânî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012.
- İznîkî, Muhammed Kutbüddinzâde el-. *Fethu miftâhi'l-gayb*. Tahran: Müessesesi Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396.
- Kâşânî, Abdürezzâk. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Mecîd Hâdîzâde. Dânişgâh-i Tahrân, 2004.
- el-Kâtîbî, Necmüddîn. *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680, 1a-628a.
- Kayserî, Dâvûd. "Risâle fî 'ilmî't-tasavvuf". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Mehmet Bayraktar 30/1 (1988): 173-212.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fususi'l-hikem*. thk. Celâleddin Aştîyânî. 3. Bs. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1386.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhu'l-gayb*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1426.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafizîği*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1426.
- Musakhanov, Orkhan. *Afîfüddin Tilimsani'nin İlahi İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Sandıkçı, Mesut. "Sâinüddin İbn Türke'nin Temhîdü'l-kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafizîğindeki Yeri", *Bilimname* 35/1 (Nisan 2018), 433-457.
- Semerkandî, Şemseddin. *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut, 2007.

- Sofyalı Bâlî Efendi. *Şerhu Fususi'l-hikem*. İstanbul: el-Matbaatü'n-Nefiseti'l-Osman, 1892.
- Tilimsânî, Afifüddin. *Hâşiye li-Fususi'l-hikem*. 10413: İran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî.
- Tilimsani, Afifüddin. *Şerhu Fususi'l-hikem*. thk. Ekber Raşidi Niyâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Tûsî, Nasîruddîn,. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî. Kum, 1986.
- Yazıcızoğlu Mehmed Efendi. *Şerhu Fususi'l-hikem*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3417, 1a-148a.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1073-1105

Kur'ân Yorumunda Fasil ve Vasıl

Fasil and Vasil in the Interpretation of the Quran

Avnullah Enes ATEŞ

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi,

Assoc. Dr., Bilecik Şeyh Edebali University,

Faculty of Theology

enes.ates@bilecik.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4909-9203

DOI: 10.47424/tasavvur.800546

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ateş, Avnullah Enes. "Kur'ân Yorumunda Fasil ve Vasıl". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1073-1105.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Arap dili ve belâgati Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasında en önemli etkenlerdendir. Apaçık Arapça olarak inen Kur'ân bu dilin en belîğ ve fasih kullanımlarını içerisinde barındırmaktadır. Dili ve kullanımları bilinmeyen bir kitabın doğru anlaşılması mümkün değildir. Bu nedenle Kur'ân'ın doğru anlaşılıp yorumlanması adına birçok çalışma Arap Dili ve Belâgati konularına tahsis edilmiştir. Bu çalışma belâgat ilminin me'ânî başlığı altında ele alınan fasıl ve vasil konusunu Kur'ân yorumuna etkisi açısından inceleyecektir. Ardı sıra gelen cümlelerin birbirleriyle ilişkisini konu edinen fasıl ve vasil, bu cümlelerin hangi durumlarda birbirinden ayrılması, hangi durumlarda bitişik olarak getirilmesi gerektiğini ve bunların sebeplerini ortaya koyar. Bunların üzerine hangi anlamların ortaya çıktığını ifade etmesi yönüyle de Kur'ân yorumu açısından son derece önem arz eder. Özellikle de ayetlerin birbiriyle ilişkisine dair sonuçları olması bakımından ayetler arası münasebet konusunun da ilgi alanına girer. Çalışmada öncelikle fasıl ve vasil kavramları tarif edilecek, sonrasında da örnek ayetler üzerinden bunların Kur'ân yorumuna etkisi ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Belâgat, Me'ânî, Fasil, Vasil.

Abstract

Arabic language and eloquence are the most important factors in the correct understanding and interpretation of the Qur'an. The Qur'an, which descends with a clear Arabic language, contains the most important and fascist uses of this language. It is not possible to understand a book whose language and uses are unknown. For this reason, in order to understand and interpret the Qur'an correctly, many studies are devoted to Arabic language and eloquence. In this study, it will be examined the subject of "Fasil" and "Vasil" under the title of "Maany" of eloquence in terms of its effect on the interpretation of the Qur'an. "Fasil" and "Vasil", which discuss the relation between successive sentences, reveals in which cases these sentences should be separated, in which cases should be brought together and the reasons for them. It is extremely important for the interpretation of the Qur'an in terms of expressing what meanings emerge on them. Especially in terms of the results of the relationship between the verses, the subject of inter-verse is also at some point of

interest. In the study, firstly, the concepts of “Fasil” and “Vasil” will be described, and then the effect of these on the Qur’anic interpretation will be revealed through sample verses.

Keywords: Tafser, Eloquence, Maany, Fasil, Vasil.

Giriş

Fasil ve vasil konusunun Kur’ân yorumuna etkisi açısından incelenmesi büyük önem arz eder. Klasik tefsir kitaplarında sıkça değinilen, ayet pasajlarının kendi aralarındaki münasebetlerinin tespit ve yorumunda ele alınan bu konu derli toplu olarak müstakil bir çalışmayla bilim dünyasına kazandırılmayı hak etmektedir. Çünkü fasıl ve vasil konusu, ayetler arası ilişkilerin tespitinde, yani tefsir ilimlerinden *münâsebâtü’l-ây*, ayetler arası münasebet olarak isimlendirilen ilim içerisinde önemli bir enstrümandır. Bu noktada siyakın da bir malzemesi olarak görülmelidir. Dolayısıyla kelamın anlaşılmasında etkin bir başvuru kaynağı olarak da değerlendirilmelidir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de fasıl ve vasil konusu, Kur’ân yorumuna etkisi noktasında kapsamlı olarak çalışılmamıştır. Fatih Demirci, Âli İmrân suresi örneğinde fasıl ve vasil meselesini Kur’ân nazmına yansımaları açısından yüksek lisans tezi olarak Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir danışmanlığında hazırlamıştır.¹ Bu çalışma Arap Dili ve Belâğati alanında bir yüksek lisans tezidir ve ağırlık noktası fasıl ve vasil konularının belâgat ilmindeki yapısal durumu, kullanımları ve etkisi üzerinedir. Aynı zamanda ilgili sure bazı Kur’ân nazmına etkisi ve yer yer yoruma etkisi de ele alınmıştır. Ama fasıl ve vasil konularının genel manada tefsire, Kur’ân yorumuna etkisi tetkik edilmemiştir. Bu çalışmanın dışında Fatih Ulugöl’ün “Belâgat İlminde Fasil ve Vasil” isimli makalesi ile Rifat Resul Sevinç’in “Belâgatta Fasil-Vasılın Kuralları ve ‘Vâv’ın Kullanımı” isimli makalesi de fasıl ve vasil konusunu belâgat ilmi açısından incelemiştir.² Türkiye’de fasıl ve vasil konularının Kur’ân yorumuna etkisinin özel olarak ele alındığı herhangi bir tez, makale ve bildiri türünde

¹ Fatih Demirci, *Arap Belâgatında Fasil Vasil Meselesi ve Kur’an Nazmı Üzerindeki Yansımaları (Âli İmrân Suresi Örneğinde)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

² İlgili çalışmalar için bk. Fatih Ulugöl, “Belâgat İlminde Fasil ve Vasil”, *Nüşa* 19/48 (2019), 155-180. doi: 10.32330/nusha.558467; Rifat Resul Sevinç, “Belâgatta Fasil-Vasılın Genel Kuralları ve ‘Vâv’ın Kullanımı”, *Ekev Akademi Dergisi* 21/69 (2017), 53-88.

çalışma görebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Dolayısıyla çalışma konumuzun önemli bir boşluğun doldurulmasına katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Çalışmamızda öncelikle fasıl ve vasıl konusunun kavramsal çerçevesi çizilecektir. Her birisinin nerelerde kullanıldığı ve cümlelere ne gibi anlamlar kattığı zikredilecektir. Ardından da Kur'ân-ı Kerîm'deki fasıl ve vasıl kullanımları örnek ayetlerle ele alınacak ve bunların yoruma katkıları sunulacaktır. Peşi sıra gelen cümlelerin doğru yorumlanmasının, bu cümlelerin fasıl veya vasıl yapıma sebeplerini tespit ile sıkı bir ilişkisi olduğu ortaya koyulacaktır.

1. Belâgatte Fasil ve Vasıl

Ardı sıra gelen iki cümlelerin araya atf harfi و (*vâv*)³ girmeksizin dizilmesine fasıl, vâv harfiyle ayrılmasına vasıl denilir. Her birini gerektiren belli durumlar ve şartlar mevcuttur. Cümlelerin fasıl ve vasıl yapılacağı yerleri bilmek büyük bir ustalık gerektirmektedir.⁴ Bu nedenle kimi belâgat âlimleri fasıl ve vasıl konularının bilinmesini belâgatın en önemli konularından saymıştır. Hatta belâgatın faslı ve vaslı bilmek olduğunu söyleyenler bile olmuştur.⁵ Aşağıda öncelikle faslı gerektiren yerler örnekleriyle zikredilecek, ardından da vaslı gerektiren yerlere değinilecektir.

³ Fasil ya da vasıl konusunda cümlelerin arasına atf harflerinden sadece vâv harfinin girip girmemesi baz alınmaktadır. Zira bu harf mutlak cem` denilen, herhangi bir kayıt olmaksızın sadece hükümde ortaklık için kullanılır. Diğer atf harfleriyse peşi sıra gerçekleşme, araya zamanın girmesi, tertip gibi cümleler ya da kelimeler arasına kayıtlar getirmektedir. Dolayısıyla vâv dışındaki atf harflerinin kullanımı da anlaşılması da kolaydır. Ancak vâv harfinin getirilip getirilmemesi cümleler arasındaki anlam bütünlüğü ya da ayrılığı gibi ince detayları bilmeyi gerektirdiğinden fasıl ve vasıl konusu bu harf üzerine inşa edilmiştir. Fasil ve vasıl konusunda sadece vâv harfinin mihenk taşı olarak değerlendirilmesinin sebepleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyâni ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 179-180.

⁴ Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer Celâluddîn el-Kazvînî, *el-Îdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/97.

⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd el-Hafâcî el-Halebî, *Sirru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1402/1982), 59.

1.1. Fasil Yapılan Yerler

Faslı gerektiren durumlar üç noktada toplanır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1) İki cümle arasında tam bir birliğin bulunması. Bu birlik, ikinci cümlenin birincinin tekidi, beyanı ya da bedeli olmasıyla gerçekleşir. İki cümlenin bu şekildeki birliği *kemâlü'l-ittisâl* ismiyle anılır. Örnek olarak şu dizeler verilebilir:

كَفَى زَاجِرًا لِلْمَرْءِ أَيَّامَ ذَهْرِهِ / تَرُوحُ لَهُ بِالْوَاعِظَاتِ وَتَعْتَدِي

“Kişiye men edici olarak ömrünün günleri yeter / Ona sabah-akşam öğütler getirir durur.”⁶

Bu örnekteki *terûhu lehû* diye başlayan cümle öncesindeki cümleye atıf yapılmamıştır. Çünkü bu cümle öncesindeki beyan etmektedir. İnsanın yanlış işlerden kendini alıkoyması için her geçen gün bir ibrettir. Bu anlamın daha açık hale gelmesi için ikinci cümle insanın geçen günlerinin öğütlerle dolu olduğunu söylemiştir. Bu nedenle fasıl yapılarak gelmiştir.

2) İkinci cümlenin ilk cümleden dolayı akla gelebilecek bir sorunun cevabı niteliğinde olması. Böyle bir durumda iki cümle arasında *şibh-i kemâl-i ittisâl* olduğu, yani tam bir bağa yakın bir ilişkinin bulunduğu söylenir. Buna örnek olarak şu cümle verilebilir:

السَّيْفُ أَصْدَقُ أَنْبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ / فِي حَدِّهِ الْحَدُّ بَيْنَ الْجِدِّ وَاللَّعِبِ

“Kılıç kitaplardan daha doğru haber verir / Ciddiyet ile oyun arasındaki tanım keskinliğinde bulunur.”⁷

Şiirin ilk cümlesinde kılıçla kitap karşılaştırılmış ve kılıcın daha doğru haber verdiği ileri sürülmüş. Bu cümle insanın aklına kılıcın nasıl kitaptan daha doğru olabileceği sorusunu getirdiğinden cevap niteliğinden ardından ikinci cümle getirilmiştir. İkinci cümle adeta ilkinin oluşturduğu soru işaretini cevaplar nitelikte olduğundan aralarında tam bağa benzer bir bağ kurulmakta, dolayısıyla da araya atıf vâvı girmeden fasıl yapılmaktadır.

⁶ Abdülaziz Atık, *İlmü'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1430/2009), 162.

⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 185.

3) İki cümlelerin birbirinden haber ve inşâ⁸ olarak farklı olması. Bu durumda iki cümle arasında atıf imkânsız olmakta ve cümleler birbirinden tam olarak kopmaktadır. Bu nedenle bu şekilde birbirinden haber ve inşâ olarak farklı olan cümlelerin arasında *kemâl-i inkıtâ'* olduğu söylenir. Buna örnek olarak şu cümle verilebilir:

لَا تَدْنُ مِنَ الْأَسَدِ يَأْكُلُكَ

“Aslana yaklaşma, seni yer.”⁹

Bu örnekte ilk cümle olan *lâ tednü* “yaklaşma” nehiy anlamında bir cümledir. Doğru ya da yanlış olarak nitelenmesi mümkün olmadığından inşâ cümleleri arasında yer alır. Akabinde gelen *يَأْكُلُكَ* (*ye'külike*) “seni yer” cümlesiye doğrulanıp yalanlanabilen bir potansiyele sahip olduğundan haber cümlesi olarak görülür. Bu nedenle öncesindeki cümleye atıf ile bağlanmamıştır.¹⁰

⁸ Haber cümleleri doğrulanıp yalanlanabilen, asıl maksadı muhataplara haber vermek olan cümlelerdir. İnşâ cümleleriye doğrulanıp yalanlanamaz. “Ali geldi” cümlesi bir yargıda bulunmaktadır ve potansiyel olarak bunun doğru veya yalan olması imkân dâhilindedir. Bu nedenle bu cümle haber cümlesidir. Ancak “Ders çalış” cümlesinde bir yargı bulunmadığından bu cümlelerin doğru ya da yalan olarak nitelenme durumu söz konusu değildir. Aynı şekilde “Keşke gençliğim geri gelseydi” cümlesi de doğruya ya da yalana ihtimali olmayan bir cümledir. Bu nedenle zikredilen son iki cümle inşâ cümlesi olarak isimlendirilmektedir. İnşâ cümleleri kendi içerisinde talep bildiren ve bildirmeyen şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Cümlelerin haber ve inşâ ayrımı ve bunlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Kazvîni, *İdâh*, 3/51-94.

⁹ Kazvîni, *İdâh*, 3/105.

¹⁰ Burada “İlk cümle talep içerikli olduğundan sonrasındaki muzârî fiilin cevap niteliğinde kabul edilip cezimli gelmesi gerekmez miydi?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Kural olarak talepten sonra gelen muzârînin cevap niteliğinde olabilmesi ve bu nedenle cezimlenebilmesi için talep cümlesinin başında bir şart anlamı takdir edildiğinde iki cümlelerin anlam olarak makul olması gerekir. Zikredilen örnekte bu takdir edildiğinde “Aslana yaklaşmazsan seni yer” anlamı ortaya çıkmakta ve makul bir sonuç vermemektedir. Dolayısıyla ikinci cümleyle ilki arasında şart cevap ilişkisi kurulamamaktadır. Sonuç olarak da ikinci cümle ilkinden bağımsız müstakil bir cümle olarak değerlendirilmekte ve öncesine atıf ile bağlanmaması haber ve inşâ olarak birbirlerinden farklı olmalarıyla açıklanmaktadır. Talepten sonra gelen muzârî fiilin durumuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 3/96-98. Ayrıca bk. Yunus İnanç, “Bazı Kur'ân Meallerinde Emrin Cevabında Gelen Fiillerin Hatalı Tercümesi” *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/5 (2019), 23-52.

Cümleler arası faslın gerçekleştiği bu üç noktaya ilaveten iki nokta daha eklenilmektedir. Ancak biz bunları zikretmeyip yukarıda verilenlerle yetineceğiz.¹¹ Aşağıda vaslın gerçekleştiği yerlerden bahsetmeye başlayacağız.

1.2. Vasıl Yapılan Yerler

İki cümle arasında vasıl üç durumda yapılır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

1) İkinci cümle ilkinde i`râb¹² olarak ortak kılınmak istendiğinde. Bu, ilk cümlelerin i`rabda mahalli olması¹³ koşuluyla gerçekleşir. Buna örnek olarak şu dizeler verilebilir:

أَنْتَ أَيَقْظُنْتَنِي وَأَطْلَعْتَ عَيْنِي / عَلَى عَالَمٍ مِنَ السِّرِّ أَخْفَى

Sen beni uyandırdın ve gözümü / Gizli sırlar dünyasına açtın¹⁴

Bu örnekte ikinci cümle olan وَأَطْلَعْتَ cümlesi, öncesinde geçen ve kelimada haber (yüklem) olarak yeri bulunan أَيَقْظُنْتَنِي cümlesiyle i`râbda ortak kılınmak istenmiştir. Anlam bakımından her iki cümle de mübtedâdan (öznenen) bahsederek haber vermektedir. Ancak buradaki i`râb ortaklığıyla kastedilen her iki cümlelerin de mana bakımından aynı görevi görmesi ve aynı i`râb alametini

¹¹ Faslın gerçekleştiği bu iki noktadan biri *şibh-i kemâl-i inkitâ'*, diğeri ise *tavassut beyne'l-kemâleyn* diye anılan yerlerdir. İlkinde bir cümlelerin öncesinde iki cümle geçmekte, bu cümleyi gerideki iki cümleden birine atfetmek mümkünken, diğeri atfedilip yanlış bir anlamın çıkması endişesiyle atfı terk edilmektedir. İkinci yerde ise birbirine uyumlu iki cümle bulunmakta ancak ikinci cümle ilkiyle hükümde ortak kılınmak istenmemektedir. Bu nedenle fasıl zaruri olmaktadır. Ancak bunların birçoğu zikredilen ilk üç noktaya çoğu zaman açıklanamadığından bunların anlatılmasına gereksinim duymadık. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ebû Hâmid Ahmed b. Ali Behâuddin es-Sübki, *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2003), 1/544-546.

¹² İ`râb, kelimenin ya da cümlelerin kelimeler içerisinde bir öge olarak değerlendirilebilmesidir. Özne, nesne, yüklem, sıfat vd. öğelerden biri konumunda bulunabilen kelime veya cümleler için i`râb aldığı söylenir. Bk. Abdulhamit Bırışık, "İ`râbu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/376.

¹³ İ`râbda mahalli olma sözü, kelime ya da cümlelerin kelimeler içerisinde özne, yüklem, nesne vd. gibi bir öge olması durumunu ifade eder. Cümlelerin ne zaman i`râbda mahalli olduğuyula alakalı geniş bilgi için bk. Abdurrahmân b. Hasen Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996), 1/567-569.

¹⁴ Atik, *İlmü'l-me'ânî*, 167.

almasıdır. Yoksa gramer olarak vâv harfiyle atıf yapılan cümle, öncesindeki cümleden kelam içerisinde farklı bir öge olarak görülür. Mezkûr örnekte ilk cümleye haber denilirken ikincisine matuf denilir.

2) İki cümlelerin de haber veya inşâ cümlesi olarak aynı yapıya sahip olmaları, mana bakımından birbirleriyle uyum içerisinde olmaları¹⁵ ve aralarında fasıl yapmayı gerektirecek herhangi bir sebebin bulunmaması.¹⁶ Bu durumda da iki cümle vâv harfiyle birbirine vasledilir.

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا

“Allah’a kulluk edin, O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın.”¹⁷

Bu ayetin ilk cümlesi Allah’a kulluğu emreden bir inşâ cümlesi, ona vasıl yapılan ve Allah’a hiçbir şeyin ortak koşulmasını yasaklayan bir inşâ cümlesidir. Dolayısıyla aralarında faslı gerektiren herhangi bir şeyin bulunmaması ve anlam bakımından birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olmaları sebebiyle ikinci cümle ilkine vasıl yapılmıştır.

3) İki cümle birbirinden haber ve inşâ cümlesi olarak farklı olduğu halde aralarında fasıl yapılmasının kastedilen anlamı bozuyor olması. Örnek olarak şu olay verilebilir:

Hiz. Ebu Bekir (r.a.) yolda, elinde elbise bulunan bir adama rastlar ve kendisine “Elbiseyi satıyor musun?” der. Adam لَا يَرْحَمُكَ اللَّهُ diyerek cevap verir. Bunun üzerinde Hiz. Ebu Bekir (r.a.) adama “Öyle deme; وَلَا يَرْحَمُكَ اللَّهُ” şeklinde ikazda bulunur.¹⁸ Burada adam aslında “Hayır satmıyorum, Allah sana merhamet etsin” demek istemiştir. Ancak “Hayır” anlamındaki لَا harfinden sonra doğrudan fiil getirilince “Allah sana merhamet etmesin” anlamı ortaya çıkmıştır. Burada Lâ harfiyle başlayan ve gerisi anlaşıldığı için cümleden hazfedilen kelimeler vardır. Adamın söylediği cümlelerin aslı لَا أبيعُهُ “Onu

¹⁵ İki cümlelerin uyum içerisinde olması, her ikisinde de yazmak ve okumak gibi yakın ilişkili manaların bulunması ya da gitmek ve gelmek gibi zıt anlamların ifade edilmesidir. Bilgi için bk. Hasen b. İsmail b. Hasen b. Abderrâzık el-Cinâcî, *el-Belâğatü's-sâfiye fi'l-me'ânî ve'l-beyâni ve'l-bedî'* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1426/2006), 232.

¹⁶ Cinâcî, *el-Belâğatü's-sâfiye*, 231.

¹⁷ en-Nisâ 4/36.

¹⁸ Cinâcî, *el-Belâğatü's-sâfiye*, 231.

satmıyorum” şeklindeydi. Ancak soruya karşılık verirken bunların zikredilmesine gerek duyulmamakta, zira bunlar anlaşılmalıdır. Bu cümle olumsuz bir haber cümlesidir. Sonrasında gelen “Allah sana merhamet etsin” cümlesiye dua içerikli bir inşâ cümlesidir. Cümleler birbirinden haber ve inşâ olarak farklı olduğunda fasıl yapılması bir zorunlulukken burada yanlış anlama kapı araladığı için araya و(vâv) harfi getirilerek vasıl yapılmıştır.

Fasıl ve vasıl yapılan yerlerin anlatımı ve bunlara dair örneklerin zikredilmesinden sonra dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır. Bu husus, bazı durumlarda fasıl veya vasıl yapılmadığı halde cümlelerin bu şekilde değerlendirilebilir olmasıdır. Özellikle hal cümleleri bu noktada yanlış değerlendirilmeye müsaittir. Zira isim cümleleri ya da mazi fiille başlayan cümleler hal olarak cümlede getirildiklerinde başlarında vâv harfi bulunur ve bunların geride geçen cümleye vasıl yapıldığı zannedilebilir. Hâlbuki bu cümleler, gerideki cümlenin hal ögesi, yani zarf tümleci konumunda olup o cümlenin bir parçası durumundadır. Örnek olarak Allah Resulünün (s.a.v.), kendisine “Hangi sadaka daha faziletlidir?” sorusunu soran adama cevap olarak söylediği şu sözü zikredilebilir:

أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَاحِبُ شَيْخٍ تَخْشَى الْفَقْرَ وَتَأْمَلُ الْغِنَى

“Sağlıklı ve cimri olduğun, fakirlikten korkup zenginliği umduğun halde sadaka vermen.”¹⁹

Bu ifade Arap grameri açısından mübteda (özne) ya da haberi (yüklemi) hazf edilmiş bir cümledir. Cümlenin aslı “... vermen en faziletli sadakadır” şeklinde takdir edilip zikredilen cümle mübteda (özne) kabul edilebileceği gibi, “En faziletli sadaka ... vermenidir” şeklinde takdir edilip zikredilen cümle haber (yüklem) olarak da görülebilir. Bu takdir edilen öğelerin cümlede zikredilmemesi, bunlar olmaksızın cümlenin anlaşılır olmasındandır. Hadiste zikredilen bu ifade, cümleleri masdara çevirici bir özelliğe sahip olan *en* harfiyle başlamıştır. Bu harf muzârî fiilin başına gelir ve o fiille birlikte o fiille bağlantılı bütün öğeleri cümle olmaktan çıkarır ve masdar anlamıyla tevîl edilen bir tekil öge haline getirir. Burada konu açısından önemli olan nokta *en*

¹⁹ Ebu'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-muhtasaru bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillâhi sallallâhu 'aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “Zekât”, 92.

harfinin masdara çevirdiği cümle ve bu cümleyle ilgili olan, görünürde müstakil gibi duran ama aslında öncesindeki asıl cümlelerin bir ögesi olan diğer cümlelerdir. *تَصَدَّقَ* (*Tesaddeka*) fiiliyle başlayan cümle asıl cümledir ve bu cümlelerin devamındaki *وَأَنْتَ صَاحِبُ* (*ve ente sahilhun*) cümlesiyle *تَخَشَى الْفُقْرَ* (*tahşe'l-fakra*) cümleleri asıl cümlelerin hâl ögesi, yani zarf tümleci konumundadır. İlki vâv harfiyle başlamakta ve öncesindeki cümleye vasıl iması oluşturmakta, ikincisiyse vâv harfi olmaksızın başlamakta ve o da fasıl ihtimalini akla getirmektedir. Ancak anlam bakımından cümleler tahlil edildiğinde bunların müstakil olmadıkları anlaşılmaktadır. İlki “sağlıklı ve cimri olduğun halde” anlamında bir zarf tümlecidir ve en faziletli sadakanın şartlarından birini ortaya koymaktadır. İkinci cümle de “fakirlikten korktuğun ve zenginliği umduğun halde” anlamında bir diğer zarf tümlecidir ve bu da en faziletli sadakanın oluşmasındaki ikinci şartı belirtmektedir.

Bu örnek hadis, hâl cümlelerinin tespitinin anlama ne denli etkisi olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Vasıl ya da fasıl yapıldığı zannedilen cümlelerin hâl cümlesi olma ihtimali her zaman akılda tutulmalı ve anlam analizi yapılmadan birbiri ardına gelmiş cümleler için vasıl ya da fasıl konusunda hüküm verilmemelidir.

2. Fasil ve Vasılın Kur'ân Yorumuna Katkıları

Kur'ân'ın doğru yorumlanabilmesini sağlayan etkenlerden biri ve belki de en öncelikli unsur cümlelerini doğru tahlil edip, ögelerini tespit edip anlamlandırmasıdır. Bunlar yapıldıktan sonra birbirinin ardı sıra gelen cümlelerin birbirleriyle ilişkisi de mutlaka tespit edilmelidir. Fasil ve vasıl konuları tam olarak bu alanla ilgili malumatlar sunmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân yorumu için öncelikli bir alan olarak fasıl ve vasıl önem arz etmektedir. Fasil yapılan veya vasıl yapılan cümleler arasında oluşacak yorum çeşitliliğinin çerçevesiyse fasıl ya da vasıl nedenine göre şekillenecektir. Bu başlık altında Kur'ân'daki fasıl ve vasıl yapılan cümleler arasındaki sebep farklılığına göre oluşan farklı yorumlar örnek ayetlerle ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Konunun akışı, ilk başlık altında zikredilen fasıl ve vasıl sebeplerine göre şekillendirilecektir.

2.1. Fasılın Katkıları

Cümleler arasında fasıl yapılmasının, bunların birbiri ardında belirli sebeplerle atıf olmaksızın getirilmesi demek olduğu önceki başlıklarda zikredildi. Bu başlık altında fasıl sebeplerinin Kur'ân yorumuna katkıları incelenecektir. Cümleler arası fasıl yapılan yerlerin birbirinden ayırt edilmesi önemli olduğundan, her birinin yoruma etkisi farklılaştığından alt başlıklar fasıl sebeplerine göre şekillendirilecektir.

2.1.1. Kemâlü'l-İttisâl

İki cümle arasında kemal-i ittisalın olması, yani tam bir bağın bulunmasının, ikinci cümlenin ilk cümlenin beyanı, bedeli ya da tekidi olmasıyla gerçekleştiği ilk başlıkta geçmişti. Burada üç durum için ayrı ayrı örnek olacak ayetler aşağıda zikredilip değerlendirilecektir.

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ

“Hatırlayın, sizi Firavun hanedanından kurtarmıştık. Azabın kötüsünü size reva görüyordu. Oğullarınızı boğazlıyor, kızlarınızı hayatta bırakıyordu.”²⁰

Bu ayette Allah Teâlâ Firavun'un İsrail oğullarına reva gördüğü azaptan *“azabın kötüsünü size reva görüyordu”* ifadesiyle bahsetmekte, bu ifadenin ardından atıf yapılmaksızın getirdiği *“oğullarınızı boğazlıyor...”* cümlesiyle de *“azabın kötüsü”* ile neyin kastedildiğini beyan etmektedir.²¹

Ayetteki ikinci cümleyle ilk cümlenin arasında atıf yapılmamasının gerekçesi bu cümlelerin birbirleriyle tam bir birliktelik (kemâl-i ittisâl) halinde olmasıdır. Cümleler arası fasıl yapılması, bu cümlelerin birlikte yorumlanırken aralarında beyan, tekit, bedel ilişkilerinden birinin bulunduğunu düşündürmekte, böylelikle fasıl bilgisinin Kur'ân yorumuna katkısı görülmektedir.

Aynı konuyla ilgili bir diğer ayette, burada atıf yapılmaksızın getirilen cümle vâv atıf harfiyle getirilmiş, iki cümle birbirine vasil edilmiştir. Yukarıda

²⁰ el-Bakara 2/49.

²¹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî t-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1986), 1/138.

zikrettiğimiz ayetle benzer olması sebebiyle bu diğer ayetin de değerlendirilmesi gerekecektir. Ayet şu şekildedir:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيَدَّبِحُونَ
أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ

“Hani Musa kavmi için şöyle demişti: Allah'ın üzerinizdeki nimetini yâd edin. Hatırlayın, sizi Firavun hanedanından kurtarmıştı. O size azabın kötüsünü reva görüyordu, çocuklarınızı boğazlıyordu ve kızlarınızı hayatta bırakıyordu.”²²

Bu ayet ile öncesinde zikredilen ayet arasında konu bakımından bir fark bulunmamaktadır. Ancak lafız olarak bu ayette diğerinde bulunmayan atıf vâvı vardır. “Çocuklarınızı boğazlıyor” anlamındaki اَبْنَاءَكُمْ ifadesinin başına vâv getirilerek öncesindeki “size azabın kötüsünü reva görüyordu” anlamındaki اَلْعَذَابِ سُوءَ اَلْعَذَابِ cümlesiyle aralarında vasıl yapılmıştır. Vasıl ile ilgili örnekleri çalışmanın ileriki bir başlığında müstakil olarak ele alacağız. Ancak burada vasılla ilgili bu örneğin zikredilmesi, fasıl ile getirilen bir önceki örnekle vasıl ile getirilen bu örneğin arasındaki yorum farkının tam olarak görülmesini sağlamaktır. Bu ayet yorumlanırken Firavun'un İsrail oğullarına türlü türlü azaplarda bulunduğu, genel olarak kötü bir şekilde kendilerine azap ettiği, oğullarını boğazlama işinin de bu türlü azaplardan biri olduğu söylenir. İsrail oğullarının çocuklarının boğazlanması, Firavun'un birçok işkence türünden bir örnek olarak burada anılmış olmaktadır. Zira ikinci cümle ilkinden vasıl yapılmış, bu vasıl da ikisinin birbirinden farklı olduğunu ortaya koymuştur. Yani adeta ayette “Size kötü işkenceler yapıyordu. Ayrıca oğullarınızı boğazlıyor, kızlarınızı hayatta bırakıyordu” denilmiştir. Önceki ayette ise özellikle İsrail oğullarına uygulanan kötü azap ile çocuklarının boğazlanması işinin öne çıkarıldığı, onun odak noktası haline getirildiği söylenir. Zemahşerî (öl. 538/1144) de bu nedenle *yüzebbihûne* cümlesinin öncesindeki cümleyi beyan ettiği için ona atıf yapılmaksızın fasledildiğini söylemiştir.²³ Buna göre önceki ayette “Oğullarınızı boğazlayıp kızlarınızı hayatta bırakarak size kötü işkenceler yapıyordu” denilmiş olmaktadır.²⁴

²² İbrahim 14/6.

²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/138.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beirut: Dâru Hecer, 1422/2001), 13/599.

Görüldüğü üzere Kur'ân'daki cümleler arasında vasıl veya fasıl yapılması doğrudan yorumu etki etmektedir. Fasıl sebeplerinden bir diğeri olan, ikinci cümlenin ilkinin tekit eder bir anlama sahip olmasına örnek olarak şu ayet zikredilebilir:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلذَّرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

“Şüphesiz ki inkâr edenler, kendilerini uyarmanla uyarmanın noktasında birdirler; iman etmezler.”²⁵

Bu ayet-i kerimede kâfirlerin küfürdeki ısrar ve inatları anlatılmakta, imana yanaşmayacakları tekitli bir şekilde ifade edilmektedir. Ayette geçen *sevâun 'aleyhim e enzertehum em lem tünzirhum* ifadesi kâfirlerin İslam'a davet noktasında kendilerine çaba gösterilse de gösterilmese de durumlarının değişmeyeceğini belirterek aslında iman etmeyeceklerini söylemektedir. Sadece bu cümlenin getirilmesiyle yetinilseydi bile onların iman etmeyecekleri anlaşılmış olurdu. Ancak ardından *lâ yu'minûn* denilerek önceki cümlede ortaya koyulan mana pekiştirilmiştir.²⁶ Bu nedenle de bu iki cümle arasında atıf harfi getirilmemiştir. Çünkü atıf, getirildiği yerde kelimeler ve cümleler arası farklılığı gerektiren bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla burada atıf yapılmaksızın getirilen cümleleri yorumlarken fasıl yapıldığı dikkate alınmalı, fasıl gerekçelerinden hangisinin burada bulunduğu doğru tespit edilip buna göre tevil yapılmalıdır. Bu ayet-i kerimede bulunan mezkûr iki cümlenin fasıl yapılmasının nedeni ikinci cümlenin ilkinin mana bakımından tekit ediyor olmasıdır. İkinci cümleyi ilkinin beyanı veya bedeli olarak değerlendirmek burada doğru gözükmemektedir. Çünkü beyan, kapalı ve anlaşılmaz manaları vuzuha kavuşturur. Burada bir kapalılık söz konusu değildir. Bedel ise önceki cümlede umumi olarak ifade edilen bir meselede özellikle öne çıkarılmak istenen cüzü zikretmektir. Bir başka deyişle sonradan getirilen cümle önceki cümlenin anlam kapsamına dâhildir ancak önemine binaen, bir nükte sebebiyle özellikle zikredilmektedir. Bu durum da mevzu konusu ettiğimiz ayette söz konusu

²⁵ el-Bakara 2/6.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984), 1/202.

değildir.²⁷ Ancak ikinci cümleyi, ilk cümleden akla gelebilecek bir soruya cevap niteliğinde görenler olmuştur. Kâfirlerin uyarılmasıyla uyarılmamasının bir olması ne gibi bir sonuç doğurmaktadır, şeklindeki zihinde oluşan soruya “Onlar iman etmezler” denilerek cevap verildiği ifade edilmiştir.²⁸ Fasil sebebinin tespitinde müfessirler arasında farklılaşma olabilmektedir. Bu da yorum zenginliğini doğurmaktadır.

Yukarıda metnini paylaştığımız ayetten sonra gelen ayet, zikredilen bu kâfirlerin neden iman etmez olduklarının, onları uyarıp uyarmamanın neden onlara fayda vermeyeceğinin sebebinin belirtmektedir.²⁹ Bu nedenle de atıf harfi olmaksızın *اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ* şeklinde getirilmiştir. Burada bir izah ve açıklama bulunur. Bu nedenle bu cümle öncekinin beyanı olarak ondan fasıl yapılmıştır. Bu yoruma göre ayetin bu kısmı “Çünkü Allah onların kalplerine mühür vurmuş...” şeklindeki bir anlamı ortaya koymaktadır.

Fasil gerekçelerinden kemâl-i ittisâlin bir diğer örneği olarak aşağıdaki ayeti verebiliriz:

وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِالنَّعَامِ وَبَيْنَ وَجَنَاتٍ وَعُيُونٍ

“Bildiğiniz şeylerle size ikramda bulunan; davarlarla, çocuklarla, bahçe ve pınarlarla size ihsan eden zattan sakının.”³⁰

Bu ayette Hz. Hûd kavmini Allah’tan sakınmaya davet etmekte, kendilerine Allah’ın bahşettiği nimetleri hatırlatmaktadır. Bunu yaparken öncelikle “bildiğiniz şeylerle size ikramda bulunan” diyerek genel bir ifade kullanmakta, ardından da bununla kastedilen, genelin içinde bulunan bazı özel nimetleri saymaktadır. İkinci cümlelerin ilkinin ardından atıf olmaksızın getirilmesi, onun bedeli olması nedeniyledir. Burada bedel, bütünün ardından parçasının zik-

²⁷ İki cümle arasında fasıl yapılmasında beyan ve bedel gerekçelerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hakkında geniş bilgi için bk. Kazvîni, *İdâh*, 3/107-112. İlgili ayetteki cümleleri değerlendirirken ikinci cümlelerin beyân ya da bedel olarak değerlendirilememesinin gerekçeleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/252.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994), 1/46.

²⁹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed el-Cürcânî el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fevde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/130.

³⁰ eş-Şu'arâ 26/132-134.

redilmesi şeklindeki bedelü'l-ba'd türüne girer. Cümlelerde asıl kastedilen tabi olarak tanımlanan bedelin bu şekilde önce genel zikredilerek müphem bırakılması ve ardından vuzuha kavuşturulması me'ânî ilminde itnâb olarak değerlendirilir. Müphemün zikredilmesiyle önce muhatapların dikkati uyarılmakta, ardından hususen duymaları istenilen nokta zihinlere ulaştırılmaktadır.³¹

2.1.2. Şibhu Kemâli'l-İttisâl

Cümleler arası faslı gerektiren bir diğer durum şibhu kemâli'l-ittisâl diye isimlendirilen durumdur. Bu, tanım kısmında geçtiği üzere, sonradan gelen cümlenin öncesindeki cümleden dolayı akılda oluşabilecek bir istifhama, soruya cevap niteliği taşımasını ifade eder. Bu duruma örnek olarak aşağıdaki ayet verilebilir:

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ

“Şehrin en uzak yerinden koşarak bir adam geldi. Dedi ki: Ey kavimim! Elçilere tabi olun. Sizden hiçbir ücret istemeyen ve hidayet üzere olan bu kimselere uyun.”³²

Ayette şehrin en uzak yerinden koşarak geldiği zikredilen adam, Antakya halkına³³ gönderildiği söylenen üç elçiye iman eden, kavminin de imana gelmesini dileyen ve adının da Habib en-Neccâr olduğu nakledilen bir adam olarak rivayetlerde yerini alır.³⁴ Bu adamın şehrin en uzak yerinden geldiği söylenildikten sonra atıf yapılmaksızın bir cümle getirilmiş ve bu cümlede adamın ne yaptığı ifade edilmiştir. Burada atıf yapılmadan cümlenin gelmesinin sebebi, öncesindeki cümlenin akılda soru oluşturacak bir anlama sahip olması ve sonrasında gelen cümlenin bu soruyu cevaplar nitelikte bulunmasıdır. “Şehrin en uzak bölgesinden koşarak gelen bu adam geldiğinde ne yaptı,

³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/170.

³² Yâsîn 36/20-21.

³³ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim - Ğuneym b. Abbas (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/370.

³⁴ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd Muhyi's-Sünne el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. (Beyrut: Dâru Taybe, 1417/1997), 7/13.

ne dedi?" şeklindeki akla gelebilecek bir suale "Ey kavmim! Elçilere tabi olun, dedi" denilmiştir.³⁵

Fasil sebeplerinden şibhu kemâlî'l-ittisâl için bir başka örnek olarak şu ayet zikredilebilir:

وَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنْ نَفْسِي إِلَّا مَأْمُورًا بِالسُّوِّءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Ben nefsimi de temize çıkarmam. Çünkü şüphesiz ki nefis, Rabbimin merhamet etmesi müstesna, çokça kötülüğü emreder. Rabbim ise kuşkusuz çokça bağışlayan ve merhamet edendir."³⁶

Hız. Yusuf (a.s.) Mısır Azizi'nin eşi tarafından kendisine kurulan tuzağı Allah'ın lütfu ile alınının akıyla atlatmış ve isnat edilen suçtan onun beri olduğu iddia sahibi tarafından da ikrar edilmiştir. Buna rağmen Hız. Yusuf (a.s.) nefsini temize çıkarmadığını ifade etmiştir. Böylesi bir durumda bu ifadenin kullanılması muhatapların zihninde cevap bekleyen sorular uyandırır.³⁷ Temize çıktığı herkesçe anlaşılınca neden kendisi kendisini temize çıkarmadığını söylüyor, şeklinde akıllara sorular gelir. Öncelikle bu merak uyandırılmış ardından da muhataplarda yerleşilmesi istenen o eşsiz öğüt verilir. O da Hız. Yusuf'un (a.s.) böylesi bir imtihandan çıkabilmesinin sebebinin Allah'ın lütfu ve ihsanı olduğu, O'nun merhamet etmesi dışında nefislerin kötülüğü emredeceği ve insanların bu yanlışa düşebileceğidir. İffet abidesi bir peygamberin kendisini bütünüyle tezkiye etmemesi, muvaffakiyetini rabbinin merhametine isnat etmesi ve her an nefsin insanı kötülüğe sürükleyebilme potansiyelinin devam ettiğini belirtmesi, insanların her an Allah'ın merhametine muhtaç olduklarını, her olumlu hareket ve hallerinin Allah'ın ihsanıyla gerçekleştiğini, kimsenin kendisini temize çıkarıp böbürlenmemesi gerektiğini salık verir.³⁸

Fasil sebeplerinden şibhu kemâlî'l-ittisâl ile ilgili örnekler, Kur'ân yorumunda bu durumun gerçekleştiği yerlerde akla gelebilecek soruların tespit edilmesi gerektiğini gösteriyor. Bu sorular doğru tespit edildiğinde fasıl ile

³⁵ Ebu's-Su'ûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 7/163-164.

³⁶ Yusuf 12/53

³⁷ Cinâcî, *el-Belâğatu's-sâfiye*, 228.

³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/480-481.

getirilen sonraki cümlelerin önceki cümleyle uyumlu bir şekilde yorumlanması mümkün olacaktır.

Burada önemli bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Mezkûr örneklerde geçen ikinci cümlelerin farklı sebeplerden dolayı öncesinde bulunan cümlelerden fasil edildiği de söylenebilmiştir. Örneğin Habib-i Neccâr ile ilgili yukarıda geçen ayetteki fasıl sebebi, ikinci cümlelerin ilkinin bedeli olduğu şeklinde yorumlanmıştır.³⁹ Yine Hz. Yusuf (a.s.) ile ilgili ayetteki ikinci cümle ilkinde zikredilen hükmün gerekçesini ortaya koyan bir beyan olarak görülmüştür.⁴⁰ Fasıl sebepleriyle ilgili bu farklı değerlendirmeler daha önceden de belirtildiği gibi Kur'ân yorumuna zenginlik katan hususlardır ve bu zenginliği sağlayan da fasıl ve vasıl konusu olmaktadır.

2.1.3. Kemâlü'l-İnkıtâ`

Kemâlü'l-inkıtâ` ile neyin kastedildiği birinci bölümde zikredilmişti. İki cümle birbirinden haber ve inşa kipi olarak farklıysa ya da iki cümle arasında anlam bakımından taban tabana bir zıtlık bulunuyorsa böyle durumlara kemâlü'l-inkıtâ` denilir. Bu iki durumdan ilkinde, yani cümlelerin haber ve inşa olarak farklı olduğu durumda dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. O da bu cümlelerin sadece lafız bakımından değil aynı zamanda anlam bakımından da haber ve inşa cümlesinin anlamını taşımalarıdır. Çünkü iki cümleden biri hem lafız hem de anlam olarak inşa kipinde olup diğeri lafız olarak haber ama mana olarak inşa kipinde olursa burada fasıl yapılmayıp araya atıf getirilir ve vasıl yapılır. Nitekim "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا... ve insanlara güzel söz söyleyin"⁴¹ şeklindeki emir anlamındaki inşa cümlesinin atıf harfiyle bağlandığı cümle "لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ" Allah'tan başkasına kulluk etmeyeceksiniz" şeklindeki bir haber cümlesiyle başlamaktadır. Cümleler haber ve inşa kipi olarak görünüşte farklı gözükse de aralarında atıf bulunduğu bu cümlelerin mana olarak bir olduğu ve ilk cümlelerin mana bakımından inşa kipinde olduğu söylenir.⁴² Dolayısıyla cümlelerin haber ve inşa olarak farklılığı hem lafız hem de mana bakımından olmalıdır.

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/366.

⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/5.

⁴¹ el-Bakara 2/83.

⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/159.

Fasil sebeplerinden kemâlû'l-inkitâ` için aşağıdaki ayet örnek olarak verilebilir:

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

“İşte onlar rablerinden bir hidayet üzerindedirler ve onlar felaha erenlerin ta kendileridir. İnkâr edenleri uyarman ile uyarmaman kendileri için birdir: iman etmezler.”⁴³

Bakara sûresinin ilk beş ayetinde Kur'ân-ı Kerîm'den, onun müttakiler için hidayet kaynağı olduğundan bahsedilir ve bu müttakilerin nitelikleri anlatılır. Beşinci ayette de onların hidayet üzere oldukları ve felaha erecekleri zikredilir. Bu anlatımın hemen ardından kafirlerin anlatımına geçilir. Bunun için getirilen cümle ile öncesindeki cümle arasında atıf bulunmaz, bunlar birbirine fasıl yapılır. Bu cümlelerin neden fasıl yapıldığı düşünüldüğünde iki cümle arasında anlam bakımından zıtlık ilişkisi bulunduğu bu nedenle bunların aralarında kemâlû'l-inkitâ` bulunduğu söylenir. Müttakilerin nitelikleri ortaya konulduktan sonra zıt durumdakilerin de anlatılması, eşyaların zıddıyla birbirinden tam olarak ayrışacağı gerçeğine dayanmaktadır.⁴⁴

Fasil sebeplerinden kemâlû'l-inkitâ` için verilen örnek, cümlelerin birbirine mana bakımından zıt olması durumunu göstermek içindi. Cümlelerin haber ve inşa olarak farklılıklarının fasıla sebep oluşuna örnek olması için de şu ayet zikredilebilir:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Şayet müminlerden iki topluluk savaşırlarsa aralarında sulhu sağlayın. Topluluklardan biri diğerine taşkınlık yaparsa, Allah'ın emrine dönünceye kadar o taşkınlık yapanla savaşın. Dönerse aralarında adaletle sulhu tesis edin ve adil davranın. Şüphesiz ki Allah adil davrananları sever.”⁴⁵

Bu ayette müminlerin birbiriyle savaşması durumunda aralarında adaletli bir şekilde sulhun tesis edilmesi gerektiği söyleniyor ve adil davranılması

⁴³ el-Bakara 2/5-6.

⁴⁴ Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, 1/35.

⁴⁵ el-Hucurât 49/9.

isteniyor. Bu istekler hep inşa cümleleri içerisinde yer alan emir kipiyle ifade ediliyor. Bunların ardından “Şüphesiz ki Allah adil davrananları sever” cümlesi haber kipli bir cümle olduğundan atıf harfi olmaksızın, öncesindeki cümleyle aralarında fasıl yapılarak getiriliyor. Haber ve inşa olarak bu cümleler birbirinden farklı olduğundan bunların arasında kemâlî'l-inkitâ` olduğu söylenir.⁴⁶

Kemâlî'l-inkitâ` bulunan cümleleri yorumlarken sonradan gelen cümle nin öncesiyle anlam bakımından münasebeti olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Özellikle lafız ve mana bakımından mucize olan Kur'ân'da böylesi durumlar titizlikle incelenmelidir. Belâgat açısından hem kemâlî'l-inkitâ` hem de şibhu kemâlî'l-ittisâl bulunan yerlerde fasıl yapılarak getirilen ikinci cümle için isti'nâfiyye cümlesi denilmektedir. Bunun anlamı, bu tür cümlelerin i`râb bakımından geriden bağımsız olması ancak anlam bakımından mutlaka bir irtibatlarının bulunmasıdır.⁴⁷ Bu tür cümleleri yorumlarken şu yolun takip edilebileceğini düşünüyoruz:

Kemâlî'l-inkitâ` durumunda sonradan gelen cümle nin öncekiyle arasında anlam bakımından zıtlık varsa sonraki cümle yeni bir hüküm inşa ederken öncekini de tam olarak temayüz ettirmektedir. Eğer cümleler arasında haber ve inşa olarak farklılık var da ilk cümle inşa ikinci cümle haber ise aralarında sebep-sonuç ya da illiyet bağı kurulabilir. Yani ikinci cümle ilkinin gerekçesi olarak görülebilir. Yukarıdaki örneklerin ilkinde kâfirlerin anlatımının mütakilerin vasıflarını diğerlerinden iyice temayüz ettirdiği yorumu yapılabilir. İkinci örnekte de adaletli olunması emredildikten sonra Allah'ın adaletli olanları sevdiğinin zikredilmesi, adaletli davranmanın bir gerekçesi ve bu eylemin karşılığında sonuç olarak Allah'ın sevgisine mazhar olunacağı düşünülebilir. Ayetlerin siyakına göre farklı tespitlerde bulunmak da mümkündür. Bizim tespitimiz bunlarla sınırlıdır.

⁴⁶ Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddin Dîb, *Ulûmu'l-belâğa el-bedî'u ve'l-beyânu ve'l-me'ânî* (Trablus: el-Müessesetü'l-Hadise, 1423/2003), 353-354.

⁴⁷ Ahmed Matlûb Ahmed en-Nâsîrî, *Esâlîbu belâğiyye el-Fesâhatü ve'l-belâğatü el-me'ânî* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1400/1980), 190-193.

2.2. Vasılın Katkıları

Cümlelerin birbirine vasıl yapılabilmesi için gerekli olan durumlar çalışmanın birinci kısmında zikredilmişti. Bu durumlar içerisinde, fasıl yapılması gerekirken yanlış bir anlama sebep olacağı gerekçesiyle vasıl yapılması hususu Kur'ân'da bulunmamaktadır. Zira böylesi durumlar muhatabın yönelttiği bir soruya "Hayır" şeklinde olumsuz bir cevap verirken buna ilave olarak dua ya da beddua gibi bir ara cümle getirilmesiyle oluşuyor. Kur'ân'da ise bu türlü bir kullanım yoktur.⁴⁸ Dolayısıyla burada vasıl sebeplerinden sadece ikisi zikredilecektir.

2.2.1. İ'râb Ortaklığı

İ'râbda yeri olan, yani büyük bir cümlenin bir ögesi konumunda bulunan cümlelere başka cümleleri aynı ögelik için ortak etmek istediğimizde atıf harfini kullanır ve cümleleri birbirine vaslederiz.⁴⁹ Cümlelerin i'râbda ortak kılınması, ilgili cümlelerin anlam bakımından birbirini tamamlaması, istenilen anlamın çerçevesini çizme noktasında her birinin bir görevi üstlenmesi içindir. Aşağıdaki örnek ayet üzerinden cümlelerin vasıl yapılmasının anlama nasıl katkı sağladığı daha berrak hale getirilecektir.

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ
بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"Şüphesiz ki Allah, (kıyametin kopma) saatin bilgisi sadece kendi katında olandır. Yağmuru indirir. Rahimlerde olanı bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez. Hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz ki Allah her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır."⁵⁰

Bu ayet-i kerime Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından "Mefâtihu'l-ğayb", yani gaybın anahtarları olarak isimlendirilmiştir.⁵¹ Beş şeyi sadece Allah'tan başkasının bilemeyeceğini haber veren Allah Resulü (s.a.v.) bu yargısının ardından bu ayeti okumuştur.⁵² Ayette zikredilen beş husus içerisinde kıyame-

⁴⁸ Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, 171-172.

⁴⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, 182.

⁵⁰ Lokman 31/34.

⁵¹ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 175.

⁵² Müslim, "İman", 5.

tin kopma vakti ilk olarak anılmıştır. Cümlelerin öncesinde insanların korkması gereken bir günden ve o günün bazı hallerinden bahsedilip ardından bu ayetin atıf olmaksızın, fasıl yapılarak getirilmesi, insanların aklına gelebilecek olan “Peki bu sakınmamız gereken kıyamet ve sonrası ne zaman gerçekleşecek” şeklindeki soruya yanıt niteliği taşımaktadır.⁵³

Fasıl konusunun örnekleri daha önceki başlıklarda geçmişti. Burada vasla örnek teşkil eden yerler, bu ilk cümleden sonra zikredilen cümlelerin atıf harfiyle getirilip ilk cümlelerin i'râbına ortak kılınmasıdır. İlk cümle, öncesinden fasıl yapılarak, gizli bir suale cevap verdikten sonra, bu cümlede özne zikredilip (burada özne Arapçada İne edatının ismi olarak görülür) ardından yüklem (yani İne edatının haberi) devrik bir isim cümlesi olarak getirilmiştir. İsim cümlesi zatı itibariyle sebat ve devamlılık ifade eder. Devrik olması da öznenin zikredilen yargının tek sahibi olduğunu vurgular. Cümleler arası vasıl yapılacağında özel vurgulanması gereken bir şey söz konusu değilse vasıl yapılan cümlelerin benzer özellikte olması beklenir. İsim cümlesine atıf yapılırken isim cümlesi getirilir; fiil cümlesine atıf yapılırken de fiil cümlesi getirilir. Yine geçmiş zamanlı bir cümleye atıf yapılacağında geçmiş zaman içerikli cümle zikredilir. Bu uyumun dışına çıkıldığında belîğ kelimelerde mutlaka özel bir anlam aranır.⁵⁴

Bu ayette ilk cümledeki yüklem olan “saatin bilgisi sadece O'nun katındadır” sözü, kıyamet saatinin bilgisinin sadece Allah'a aidiyetini, değişmezlik ve süreklilik bildiren bir isim cümlesiyle ifade etmiştir. Ardından getirilen ve yüklem eklenen “yağmuru indirir” cümlesi bir fiil cümlesidir. Bu fiil cümlesi yapısı gereği teceddüd, yani yenilenme anlamı taşır. Bu da, kıyamet saatinin sadece katında olduğu belirtilen zatın sürekli kullarına nimet bahşettiği gerçeğini öne çıkarmaktadır. Ayrıca önceki cümlelerin yüklemine atfedilmesiyle, yağmurun her seferinde yenilenerek indirilmesinin sadece Allah'ın bilgisi dahilinde gerçekleştiğini ifade eder. Burada günümüz hava tahminlerinin ayetle çeliştiği akla gelebilir. Ancak ayette Allah'a aidiyeti söz konusu edilen husus sadece yağmurun ne zaman yağacağı değildir. Kaldı ki bu yağmurun

⁵³ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.), 15/214.

⁵⁴ Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, 171-172.

ne zaman yağacağı hususunu günümüz teknolojisi yağmur bulutlarının ve hava akımlarının gözlemlenmesiyle ortaya koyulmaktadır. Bu da bir bilgi değil; ortaya çıkmış olan emarelerin zamanını belirlemektir. Ortada bulut yokken ve hava akımları gözükmeden, hiçbir emare olmaksızın yağmurun ileriki günler ve aylarda ne zaman yağdırılacağı bilinmemektedir. Ne kadar yağacağı, ne şiddette yağacağı, ne kadar süreceği gibi konularda kesin ve net bilgiler Allah'ın katındadır.⁵⁵

Konumuz açısından bu örnek, bir cümlemin kendisinden önce geçen cümledeki bir ögeye atıf yapılmasının anlama nasıl katkı sağladığını gösterir. Zira atfedildiği cümleden bağımsız olarak tek başına “yağmuru indirir” cümlesi vurgulanan anlamları ifade etmez. Bu durumda i'râbda ortak kılınan cümleler birbirlerinden anlam kazanırlar, denilebilir. Devam eden cümlelerde de aynı durum söz konusu edilecektir. “Rahimlerde olanı bilir” cümlesi de ilk cümledeki yüklem eklendiğinden oradaki hususiyeti alır ve böylece mana olarak rahimlerde olanı bilmek sadece Allah'a hasredilir. Ultrason cihazlarıyla görmek, bilmek demek değildir. Bakıp görülen şeyler için bilme fiili kullanılmaz. Kaldı ki rahimlerde olanların doğup doğmayacağı, ne zaman doğacağı, ne zaman düşeceği, imanlı olup olmayacağı, daha henüz yeni gebelik döneminde cinsiyet konusu sadece Allah'ın bilgisinde olan hususlardır. Bu cümle de fiil cümlesi olarak getirilmek suretiyle sürekli gebelik durumunun gerçekleştiği ve her birisinden Allah'ın haberdar olduğu, Allah'ın kullarının en ince durumlarına dahi vakıf olduğu söylenmektedir. Sonrasındaki cümle de atıf harfiyle ilk cümledeki yüklem eklenmiştir. “Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez” ifadesi bir fiil cümlesi olarak insanın yarına dair sürekli bir bilme arzusunda olduğu ama bu kaygı ve hırsın doğru olmadığı zira yarının sahibinin Allah olduğu vurgulanmakta, tevekkül ve kanaate davet edilmektedir. Bunun devamı olarak “Hiç kimse nerede öleceğini bilemez” ifadesi de insanın yarın ile ilgili aynı merakının bir başka veçhesini ortaya koymaktadır. Ne zaman öleceğini bilemeyen insanın her an ölebilecekmiş gibi yaşaması telkin edilmiş olmaktadır. Tüm bu cümlelerin ilk cümlemin yüklemine bağlanması, o yüklem ifade ettiği ihtisas anlamını kazanması ve aynı zamanda farklı hususları ifade etmesi içindir.⁵⁶

⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/196-197.

⁵⁶ Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 15/215-216.

Cümleler birbirlerine i'râb ortaklığı sebebiyle vasledildiğinde önceki cümlenin içerisinde bulunduğu cümlede yerine getirdiği ögelik görevi ne ise ona eklenen cümlenin görevi o olmakta, bunlar birbirlerini tamamlayan parçalar mesabesinde olmaktadır. Aşağıda konuyla ilgili bir örnek daha verilecektir.

لِيَسْتَهْدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا
الْبَائِسَ الْفَقِيرَ

“Kendileri için birtakım faydalara tanık olmaları ve malum günlerde kendilerine rızık olarak verdiği hayvanların üzerine Allah’ın isimlerini anmaları için (Hacca gel-sinler). O hayvanlardan yiyin ve sıkıntılı, fakir kimselere de yedirin.”⁵⁷

Hac ibadetinin yapılması bu ayet-i kerimede iki gerekçeye bağlanmıştır. İnsanların yararına olacak birtakım şeylere tanık olmaları ve bunları elde etmeleri ilk gerekçe, Allah’ın rızık olarak bahşettiği hayvanları Allah’ın ismini zikrederek kurban olarak kesmeleri de ikinci gerekçedir. Bu ikinci gerekçe için getirilen cümle ilk cümleye vasledilmiştir. İlk cümle ise içerisinde bulunduğu büyük cümlenin meful lehi, yani gerekçesini açıklayan zarf tümlecî konumundadır. İkinci cümlenin ilk cümleye eklenmesiyle bu cümleler görevde ortak olmuşlar ve hac ibadetinin farklı iki gerekçesini ifadede kullanılmışlardır. Ayette bahsedilen menfaatler dünyevi ve uhrevî faydaları kapsamaktadır. Bunların tahsili tek gerekçe olarak sunulmamış, aynı zamanda bu menfaatlerin içerisinde bulunan kurbanların kesilip etlerinin yenilip dağıtılması da zikredilmiştir. Burada ikinci gerekçe ilkinin kapsamına girse de özellikle zikredilmesi haccın bu yönünü vurgulamak içindir.⁵⁸

İ'râb ortaklığı sebebiyle birbirine vasıl edilen cümleler değerlendirilirken siyakı dikkate alınır, ilk cümlenin i'râbı belirlenir ve buna göre yorum üretilir. İlk cümlenin bulunduğu cümledeki görevinin tespiti özellikle ikinciyle birlikte yorum yaparken önem arz etmektedir. Vaslı gerektiren bu gibi durumlarda bu adımlar izlenmelidir.

⁵⁷ el-Hac 22/28.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/246.

2.2.2. Haber-İnşâ Ortaklığı

Cümlelerin vasıl yapılmasını gerektiren bir diğer husus da haber-inşâ ortaklığıdır. Haber cümleleri doğrulanıp yalanlanabilir potansiyelde olan cümlelerdir. İnşâ cümleleri ise doğrulanıp yalanlanamaz. Emir, nehiy, istifham, nida, temenni gibi talep içerikli cümlelerle övgü-yergi, umma ve şaşırma anlamı taşıyan cümleler inşâ cümlelerini oluşturur. Bunlara ilave olarak alışverişlerde kullanılan akit lafızları da eklenir. Zira bu lafızlar görünüşte haber içerikli de olsa anlam bakımından inşâ olarak kabul edilir.

Cümlelerin birbirine bahsedilen kip birlikteliği dolayısıyla vasledilmesi, ilk cümlelerin i'râbda mahallinin bulunmaması, yani müstakil, bağımsız bir cümle olması ön şartına bağlıdır. Aksi takdirde ilk cümle içerisinde bulunduğu başka bir cümlelerin ögesi olarak bağımsız olmayacak ve ona atfedilen cümle de i'râb ortaklığı sebebiyle benzer i'râbı alacaktır. Bu nedenle Kur'ân'da haber-inşâ ortaklığı sebebiyle birbirine vasledilen cümleleri tespit ederken bu noktaya dikkat etmek gerekir. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da cümlelerin sadece lafzen haber veya inşâ nitelikli olmamaları gerektiridir. Bu cümlelerin mana bakımından da haber ya da inşâ cümlesi olması zorunludur. Çünkü görünüş itibarıyla haber kipinde olan bazı cümleler inşâ anlamında kullanılabilirdiği gibi bunun aksi de olabilmektedir. Böyle durumlarda anlam esas alınacaktır. Cümleler arasında bu birlikteliğin zorunluluğu nedeniyle haber kipli bir cümleye inşâ kipinde bir cümle vasledildiğinde ya da aksi bir durumda bunların aynı kipte oldukları düşünülecek ve buna göre yorum inşâ edilecektir. Bu nokta da büyük önem arz etmektedir.

Aşağıda vereceğimiz örneklerde vaslı gerektiren haber-inşâ ortaklığının Kur'ân yorumuna katkısı gösterilmeye çalışılacaktır.

يَأْتِي آدَمَ خُدُوَا زَيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Ey Âdem'in oğulları! Her namaz yerinde ziynetlerinizi alın, yiyeğin, içtin ama israf etmeyin. Zira Allah israf edenleri sevmeyiz.”⁵⁹

Bu ayet-i kerimenin Kabe'yi çıplak tavaf eden, Mescid-i Haram'a bu vaziyette giren kimseleri hususi olarak uyardığı söylenmiştir.⁶⁰ Ne var ki sebe-

⁵⁹ el-A'râf 7/31.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/149.

bin hususiliği hükmün umumi olmasına engel teşkil etmez.⁶¹ Dolayısıyla her birey bu ayetin muhatabı olarak mescide gideceğinde, insanın süsü olan elbiselerini⁶² giymeli, elbisesinin ve bedeninin temiz oluşuna dikkat etmelidir. Allah'ın helal olarak verdiği rızıkları yiyip, içmeli ancak bunları helal daire-sinde ve israfa ve kibre kaçmadan yapmalıdır. Ayetin genele hitabı bu şekilde alınabilir.⁶³

Ayet, nida harfiyle muhataplarına seslendikten sonra bir emir cümlesiyle başlamaktadır. Emir cümleleri inşâ cümlesi olarak kabul edilir. Bu cümleye atfedilen diğer cümleler de inşâ cümlesi olarak gelmelidir. Nitekim ayette de böyle olmuştur. İkinci cümle olan "yiyin" cümlesiyle üçüncü cümle olan "için" cümleleri emir içerikli inşâ cümleleridir. Bunlardan sonra gelen dördüncü cümle ise "israf etmeyin" şeklindeki bir nehiy cümlesidir. Nehiy cümlesi de inşâ cümlesi olduğundan bu da öncekilere vasledilmiştir. Ayetteki dört cümlelerin inşâ ortaklığı sebebiyle birbirlerine vasledildiği görülmektedir. Bu durum, cümlelerin birbirleriyle mana bakımından cem edilmesini ve aynı zamanda mahiyet olarak bu cümlelerin birbirinden farklı oluşunu gerektirir. Çünkü atıf anlamındaki vâv harfi mutlak cem anlamındadır. Bu, birbirine atfedilen unsurların, aralarında tertip ve zaman düşünülme-siz birlikte değerlendirilmesini gerektirir.⁶⁴ Bunun dışında vâv harfi bir atıf harfi olarak aynı zamanda muğâyera, yani birbirlerinden farklı oluşu da zorunlu kılar.⁶⁵ Bütün bunlar dikkate alındığında mescide giderken ziynet olarak zikredilen elbiselerin giyilmesi, yeme, içme ve israf etmeme cümleleri birlikte değerlendirilmelidir. Bu cümlelerin her birisi birbirinden mahiyet olarak farklıdır an-

⁶¹ Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Haleb: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1/32.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâmi's-Şâfi'i*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dâru't-Tedemmuriyye, 1427/2006), 2/849.

⁶³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 5/1465.

⁶⁴ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 1/362.

⁶⁵ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1420/2000), 5/299.

çak birlikte değerlendirildiğinde her bir eylemde ölçülü olunması gerektiği, bunların mubah hususlar olması yanında sınırın aşılmasıyla mübahlıktan çıkıp kerahet ve haramlığa varacağı anlaşılmaktadır. Nitekim Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ayeti değerlendirirken müşriklerin elbise giyme, yeme ve içme gibi konularda ilahlarının birtakım uydurmalarını öne sürerek bunları kendilerine haram kıldıklarını ifade etmektedir. Ayetin bu gibi helal kılınan şeyleri insanların uydurma inançlarla kendilerine haram kılmak suretiyle israfı düşmemeleri gerekliliğini ifade ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla israfı helal olan şeyleri haram kılma gibi bir aşırılık, haddi aşma olarak yorumlanmaktadır.⁶⁶

Vasıl yapılan cümlelerin ardından gelen haber kipli “Allah israf edenleri sevmez” cümlesi öncekilerden kip olarak farklı olduğundan atıfsız bir şekilde gelmiş, öncesinden fasledilmiştir. Fasil başlığında bu gibi durumlara, yani cümlelerin haber ve inşâ olarak farklılaştığı durumlara kemâlû'l-inkitâ` denildiğine değinilmişti. Ayetteki son cümle, öncesindeki “israf etmeyin” cümlesinden fasledilerek o cümlelerin adeta gerekçesini sunmaktadır. Allah'ın israfı sevmemesi gerekçesiyle israf edilmemesi istenmektedir. Bu nedenle biz de ayetin son cümlesini çevirirken “zira” ifadesini kullanarak bu illiyet bağına gösterdik. Aynı zamanda israf edenlerin neticede Allah'ın sevgisinden mahrum olacağı da söylenerek fasledilen bu iki cümle arasında sebep-sonuç ilişkisi de kurulabilir. Burada asıl konu vasıldır ancak ayette fasıl da yapıldığından yeri gelmişken ondaki yorum etkinliğine de dikkat çekildi.

Vaslı gerektiren haber-inşâ ortaklığına bir başka örnek olarak aşağıdaki ayet zikredilebilir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ يَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِينٍ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا تَصَرُّ مِنَ اللَّهِ وَقَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ

“Ey iman edenler! Sizi elemli bir azaptan kurtaracak ticarete sizi yönlendireyimi mi? Allah'a ve elçisine iman edin, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edin. -İşte bu, eğer bilerseniz, sizin için en hayırlı olandır-. Ki böylelikle sizin için günahlarınızı bağışlasın ve sizi altlarından nehirlerin aktığı cennetlere ve Adn cen-

⁶⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1423/2003), 2/34.

netlerindeki temiz meskenlere yerleştirsın. İşte bu asıl büyük kurtuluştur. Seveceğiniz başka bir şey daha var: Allah'tan bir yardım ve yakın bir fetih. Müminleri müjdele!”⁶⁷

Bu ayet-i kerimelerde vasıl ile ilgili birden çok örnek ve belki de vasıl konusunda dikkat edilmesi gereken en önemli konulardan biri bulunmaktadır. Ayet-i kerimeler müminlerin kurtuluş reçetesini sunarken teşvik edici bir sual ile başlamıştır. Ardından bu reçete okunurken görünüşte haber kipli cümleler serdedilmiştir. Kurtuluşun şartları sıralandıktan sonra sonuç olarak ne ile karşılaşılacağı ifade edilirken getirilen cümleler sonu cezimlenmiş muzâri ile başlayan fiil cümleleri olmuştur. Bu detay ayetlerin doğru yorumlanabilmesi için kilit mesabesinde. Zira muzârî kalıbında gelen fiillerin sonunun cezim olabilmesi için ya cezim edatlarından biri bulunmalı ya da talep bildiren bir emrin siyakında, akabinde bu muzârînin gelmiş olması gerekir. Ayetlere bakıldığında ilk şıkta bahsedilen husus gözükmemektedir. Cezim edatının bulunmadığı yerde muzârî fiilin cezimlenmesi, bu muzârî fiilden önce geçen cümlelerin emir anlamında olmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla ayetlerde geçen *tü'minûne billâhi ve rasûlihî* ifadesi görünüş itibariyle haber kipinde olsa da mana bakımından emir anlamındadır ve inşâ cümlelerindedir.⁶⁸ O halde o cümlelerin ve ona vasledilen diğer haber görünümlü cümlelerin emir anlamında tevili gereklidir. Bu itibarla ayeti anlamlandırırken bizim de meale yansıttığımız üzere ilgili cümleler emir ifade edecek şekilde tercüme edilmelidir.

Son olarak ayette bir diğer noktaya da işaret etmek istiyoruz. Ayet soru cümlesiyle başladıktan sonra araya atıf getirilmeksizin *tü'minûne* şeklinde başlayan cümle ile devam etti. Yani bu cümleler birbirine fasledildi. Soru cümlesi inşâ cümlelerinden kabul edilmektedir. Akabinde gelen cümle ise görünüş itibariyle haber, mana itibariyle de inşâ cümlesidir. Aralarında fasıl ilişkisinin kurulması zihinlerde oluşturulan “Böylesi bir ticarete girişmek için ne yapmalıyız o halde?” sorusuna cevap niteliği taşımaktadır.⁶⁹ Bu da fasıl bahsinde ifade edilen şibhu kemâlî'l-ittisâl için örnek olmaktadır.

⁶⁷ es-Saff 61/10-13.

⁶⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'âni ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: `Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 5/166.

⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/526.

Görüldüğü üzere haber ya da inşâ görünümlü cümlelerin mana bakımından farklı yorumlanması zorunluluğu bulunabilmektedir. Vasıl yapıldığı cümlelerin lafız ve manaları bu noktada belirleyicidir. Bunların dışında örnek vermiş olduğumuz ayetin yorumunda değinmiş olduğumuz bazı nahiv kural-ları da yardımcı olabilmektedir. Vasıl ve fasıl konusu cümlelerin vâv atfı edatıyla veya bu olmaksızın sıralanması şeklinde basit görülecek bir konu değildir. Detayları, etki ve katkıları geniş olan ve Kur'ân'ı yorumlarken mutlaka bilinmesi gereken bir öneme sahiptir.

Sonuç

Çalışmada belâgat ilminin me'ânî kısmında incelenen fasıl ve vasıl konuları Kur'ân yorumuna katkısı çerçevesinde ele alındı. Fasıl veya vasıl yapılan yerlerin her birinde farklı yorumların geliştirilebildiği saptandı. Fasılın Kur'ân yorumuna katkısıyla ilgili olarak şu sonuçlara varıldı:

Fasıl yapılan yerlerde cümleler arasında kemâlû'l-ittisâl bulunduğunda, yani ikinci cümle ilkinin beyan, bedel veya tekidi olarak değerlendirildiğinde burada belâgat sanatlarından itnâb gerçekleşmiş olmaktadır. Bu, cümlenin bir faydadan dolayı uzatılmasıdır. İkinci cümle ilkinin beyanı olduğunda ilk cümlede yargı genel manasıyla, mutlak anlamda, detay verilmeksizin zikredilir. Ardından gelen açıklayıcı cümleyle bu yargı detaylandırılır. Böylelikle ilk cümleyle merakı celbedilen zihinlere ikinci cümleyle detaylar aktarılır. Buna *el-îdâh ba'de'l-ibhâm*, müphem bırakıldıktan sonra izah etme ismi verilir. Bu durum ikinci cümlenin ilkinin bedeli konumunda olduğunda da geçerlidir. Çünkü bedel, cümlede asıl kastedilendir. İlk cümlede genel kapsamlı bir ifade söylenir, ikincide de bununla kastedilen ortaya konulur. İkinci cümlenin tekit oluşu da cümleyi faydaya mebni uzatmak anlamını taşıdığından o da itnâb çerçevesinde görülür. Ancak burada tekit olarak getirilen ikinci cümle ilkindeki yargıyı pekiştirmek içindir. Zikredilen diğer iki durum gibi herhangi bir kapalılığı izah etmemektedir.

Bunların tespiti cümleleri birlikte yorumlarken son derece önem arz etmektedir. İkinci cümle ilk cümledeki yargının mücmelini beyan, mutlakını takyit, umumunu tahsis eder nitelikteyse bu beyan kısmına girer. İkinci cümle ilkinde zikredilen ile neyin kastedildiğini ortaya koyuyorsa bu bedel olur.

İkinci cümle ilk cümledeki yargıyı pekiştiriyorsa bu da tekit olarak değerlendirilir.

Fasıl yapılmasını gerektiren diğer bir durum olarak şibhu kemâli'l-ittisâl, ikinci cümlelerin, ilk cümleden akla gelebilecek bir soruya cevap niteliğinde gelmesiyle gerçekleşmektedir. Böyle yerlerde ikinci cümle, ilk cümlelerin ifade ettiği genel hükme bir açıklama getirmemektedir. Bu açıdan kemâlû'l-ittisâl olarak değerlendirilen yerlerden ayrılır. Burada ikinci cümle, ilk cümleden dolaylı olarak akla gelen bir soruyu, problemi giderme görevi görmektedir. Dolayısıyla bu durumda ikinci cümlelerin hangi soruya cevap niteliğinde olduğu iyi tespit edilmeli ve bunun üzerine yorum inşa edilmelidir.

Cümleler arasında haber ve inşa olarak bir kip farklılığı bulunduğu ya da iki cümle anlam bakımından birbirine zıt olduğunda bu duruma kemâlû'l-inkitâ` denilmektedir. Bu durumlarda yapılması gerekenler şöyle sıralanabilir: Eğer iki cümle haber ve inşa olarak birbirinden farklıysa aralarında sebep sonuç veya illiyet bağı olduğu düşünülür ve buna göre yorum üretilir. Şayet iki cümle anlam bakımından birbirine zıt ise bu durumda ikinci cümlelerin ilkinde ortaya konulan yargının iyice temayüz etmesini sağladığı savı ileri sürülebilir. Hem kemâlû'l-inkitâ` hem de şibhu kemâli'l-ittisâl için isti'nafiyye cümlesi denilmektedir ki bu öncesinden i'râb bakımından bağımsız olduğu halde anlam bakımından onu tamamlayan cümleler olarak tanımlanır.

Vasılın Kur'ân yorumuna katkısıyla ilgili de şu sonuçlar serdedilebilir: Cümleler arası i'râb ortaklığı bulunan yerlerde bu cümleler birbirlerini tamamlayıcı bir mahiyete sahiptir. İlk cümlelerin, içerisinde bulunduğu büyük cümledeki konumu önemlidir. Bu konum kendisine atf ile bağlanan diğer cümlelere de sirayet edecek ve kendi taşıdığı anlamı onlara da aktaracaktır. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli şey ilk cümlelerin i'râbda mahalli olup olmadığını tespittir. Bu tespitin ardından hangi mahalde bulunduğuunun tespitine geçilir. Bir başka önemli husus da hâl cümlelerinin başındaki vâv harfinin veya başlangıç vâvının atf harfi sanılabilir olmasıdır. Bunlar ile atf harfinin temyizi inşa edilecek yoruma doğrudan etki edecektir. Bunları tefrik için nahiv kitaplarından hâl cümleleriyle ibtidâiyeye cümleleri incelenmelidir. Klasik tefsirlerde bu tür ayırımlar yapılmaktadır. Önceki cümlede geçen öge-

nin durumunu izah eden bir içeriğe sahipse bu hâl cümlesi olmaktadır. Gerisiyle bütünüyle bağımsız olduğu halde başında vâv bulunan cümle ise ibtidâiyye cümlesidir ve başındaki vâv da ibtidâiyye vâvıdır.

Vasıl yapılan yerlerin ikincisi olan cümleler arası haber ve inşa ortaklığının Kur'ân yorumuna katkısı açısından şu sonuçlara varılmıştır: Cümlelerin i'râbda mahalli bulunmamalıdır. Bu nedenle i'râbda mahalli bulunmayan cümlelerin neler olduğu öncelikle bilinmelidir. Bu tespit edildiğinde cümlelerin haber ve inşa ortaklığına bakılmalıdır. Zira haber cümlesi haber cümlesine; inşâ cümlesi de inşâ cümlesine atfedilir. Burada görünüş itibariyle haber cümlesi olup da inşâ anlamı ifade eden cümlelerin ve bu durumun tersinin de olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Böylesi durumlarda lafza değil de manaya bakılır. Bu nedenle haber ve inşa olarak farklı oldukları halde birbirine atfedilen cümleler görüldüğünde bunların mana bakımından ortak oldukları bilinmelidir. Bu bilgi cümlelerin doğru yorumlanmasında kilit rol oynar.

Fasil yapılması gerekirken yanlış bir anlamın ortaya çıkmasını engellemek için vasıl yapılan durumlar Kur'ân'da yer almadığı için inceleme konusu edilmemiştir. Zira bu tür durumlar bir soruya "hayır" şeklinde cevap verirken ardından bir dua cümlesi getirmek suretiyle gerçekleşir. Bu husus Kur'ân'da bulunan bir üslup değildir.

Kur'ân yorumuna katkısı bakımından fasıl ve vasıl konularının daha çok incelenmesi gereklidir. Kur'ân'da yer alan bütün vasıl ve fasıl içerikli ayetlerin tespit edildiği, hangi gerekçelerle fasıl veya vasıl yapıldığının ortaya konduğu ve buradan hareketle yoruma katkısı açısından hangi sonuçların doğduğunu tespit eden tez çalışmaları yapılabilir. Yine belli müfessirler açısından vasıl ve fasılın yoruma etkisi çalışılabilir. Çünkü bu noktayla tebarüz eden müfessirler bulunmaktadır. Örneğin Bikâî bu noktada önemlidir. Vasıl ve faslı Kur'ân yorumunda bu denli önemli kılan Kur'ân'ın başından sonuna cümlelerinin ya vasıl ya da fasıl üzere gelmiş olmasıdır. Doğrudan tevil ve tefsire etki eden bu nokta daha fazla çalışmayı hak etmektedir.

Kaynakça

Atîk, Abdülaziz. *İlmü'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1430/2009.

- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd Muhyi's-Sünne. *Me'âlimu't-Tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Taybe, 4. Basım, 1417/1997.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyi ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.
- Birişik, Abdulhamit. "İ'râbu'l-Kur'ân". 22/376-379. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Cinâcî, Hasen b. İsmail b. Hasen b. Abdirrâzık. *el-Belâğatü's-sâfiye fî'l-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1426/2006.
- Demirci, Fatih. *Arap Belâgatında Fasil Vasil Meselesi ve Kur'ân Nazmu Üzerindeki Yansımaları (Âli İmrân Suresi Örneğiğinde)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1420/2000.
- Ebu's-Su'ûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd el-Halebî. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1402/1982.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, ts.
- Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed el-Cürcânî. *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. thk. Hilmi Muhammed Fevde. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1399/1979.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1. Basım, 1404/1984.

- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998.
- İnanç, Yunus. "Bazı Kur'ân Meallerinde Emrin Cevabında Gelen Fiillerin Hatalı Tercümesi". *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/5 (2019), 23-52.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *Ulûmu'l-belâğa el-bedî'u ve'l-beyânu ve'l-me'ânî*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse, 1423/2003.
- Kazvînî, Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer Celâluddîn. *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 3. Basım, ts.
- Meydânî, Abdurrahmân b. Hasen Habenneke. *el-Belâğatü'l-'arabîyye*. 2 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem. 1. Basım, 1416/1996.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 1423/2003.
- Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-muhtasaru bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillâhi sallallâhu 'aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nâsırî, Ahmed Matlûb Ahmed. *Esâlîbu belâğîyye el-Fesâhatü ve'l-belâğatü el-me'ânî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1400/1980.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/2000.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim - Ğuneym b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1418/1997.
- Sevinç, Rifat Resul. "Belâgatta Fasil-Vasılın Genel Kuralları ve "Vâv" ın Kullanımı". *Ekev Akademi Dergisi* 21/69 (2017), 53-88.

- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1408/1988.
- Sübki, Ebû Hâmid Ahmed b. Ali Behâuddîn. '*Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*'. thk. Abdülhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 1423/2003.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1414/1994.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Tefsîru'l-İmâmi'ş-Şâfi'î*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedemmuriyye, 1. Basım, 1427/2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Beyrut: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Ulugöl, Fatih. "Belâgat İlminde Fasil ve Vasıl". *Nüşa* 19/48 (2019), 155-180. doi: 10.32330/nusha.558467
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'âni ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basımı, 1408/1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407/1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Halep: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1376/1957.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1107-1136

Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Kelâmî Görüşleri
Abû Ja'fer Muhammâd İbn Abdallâh al-İskâfî's Life, Personality and Opinions
about Kalâm

Yasin ULUTAŞ

Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
Dr. Faculty Member, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalam and Islamic Sects

Uşak, Türkiye

eskikahta@hotmail.com.tr

ORCID: 0000-0001-7912-6500

DOI: 10.47424/tasavvur.794170

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ulutaş, Yasin. "Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Kelâmî Görüşleri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1107-1136.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Erken dönem Mu'tezile kelâmcılarından biri olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî, (ö.240/854) kelâm ilmi ile ilgili sahip olduğu bilgi birikimini kullanarak İslam inanç ilkelerini daha çok akli ilkelerle savunmuştur. Mu'tezilenin genel metoduna uygun olarak tevhid, zat sıfat ilişkisi, halku'l-Kur'an, adalet, hüsün ve kubuh gibi konuları teşbihten uzak tenzihi önceleyen bir bakış açısıyla açıklamaya çalışmıştır. Allah'ın varlığını akli olarak ispat etmek amacıyla âlemin bütün unsurlarıyla hâdis olduğunu savunmuştur. Ayrıca yaşadığı dönemde sosyal bir problem olan imâmet konusu ile ilgili daha faziletli imâm varken faziletli olanın imâm olmasını meşru görerek Şia ile diğer Müslümanlar arasındaki bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Makalede müellifin ilahiyat ve âlem ile ilgili görüşleri daha çok klasik kelâm kaynaklarından, imâmet ile ilgili düşünceleri ise müellifin eserlerinden faydalanılarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamız, İslam düşüncesinin teşekkül döneminde İslam inancını savunan kelâmcıların görüşlerini dönemin şartları gözetilerek tarafsız bir şekilde ortaya koymayı hedeflemektedir. Bilindiği gibi İslam kelâmının oluşumuna katkı sunan ilk dönem kelâmcılarının yazdığı eserlerin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. İslam kelâmının hangi şartlarda oluştuğu ve şekillendiğinin doğru bir şekilde öğrenilmesi açısından erken dönem kelâmcılarının görüşlerinin bilinmesi önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İlahiyat, Âlem, İmâmet, İskâfî.

Abstract

One of the early era Mu'tezile theologians, Abû Ja'fer Muhammad bin Abdallâh al-İskâfî (death.240/854) has supported Islamic belief principals rather with rational principals by using his knowledge and wisdom about kalâm. In accordance with Mu'tezile's general method, he has tried to explain things like tawhid, person and adjective relation, Koran's people, justice and goodness and evil with a perspective that is far from comparison and prioritizes exclusion. With an aim to rationally prove Allah's existence, he has supported that the whole universe is a hadith. He has also tried to solve the social problem of leadership in his era by regarding that it is appropriate that a virtuous imam could become a leader while there is a more virtuous one and by this, he has tried to solve the problem between the Shiah and other

Muslims. In this article we have tried to determine the author's opinions about theology and universe in rather classical kalâm sources and his opinions about leadership in his own works. We have aimed to objectively put forward opinions of theologians that supported the Islam belief in the era that Islam was getting its texture by regarding the era's conditions in our study. As known, most of the works of the first era theologians who have contributed Islamic theologian's formation have not reached today. It is important to know early era theologian's opinions in order to learn under which conditions and how Islamic theology got formed.

Keywords: Kalâm, Theology, Universe, Leadership, İskâfî.

Giriş

Bağdat şehri kurulduğu günden itibaren birçok dini ve felsefi akımlara ev sahipliği yapmıştır. Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî, (ö.240/854) hicri 2. ve 3. asırlarda Irak bölgesinde yoğun bir şekilde kelâmî faaliyetlerde bulunan Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen erken dönem kelâmcılarından biridir. Hayatı, şahsiyeti ve yaşadığı dönemin düşünce hayatı ile ilgili bilgiler, daha çok mezhepler tarihi, kelâm, biyografi, edebiyat ve tarih kitaplarında bulunmaktadır.¹

Hız. Ömer döneminde Fars imparatorluğu tamamen, Bizans İmparatorluğunun da önemli merkezleri Müslümanlar tarafından ele geçirilmesiyle beraber Araplar, Farmlar, Romalılar ve birçok kavim beraber yaşamaya başlamışlardır. Ancak bu beraberlik kendine has bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Hız. Ömer'in, Celula savaşında çok sayıda hür kadının Müslümanlar tarafından esir alınması neticesinde "Allah'ım ben Celula'da esir edilmiş kadınların çocuklarının şerrinden sana sığınırım"² şeklindeki endişesinin tezahürleri adeta sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Hız. Ömer döneminden

¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakub İshak İbn Nedim, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd el-Mâzendârî (Beyrut: Darü'l-Mesire, 1988), 213; Abdülkadir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 123; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Matba'tü Meclisü Dâiretü el-Me'ârif el-Osmaniyye, 1977), 1/234-235.

² Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 159.

itibaren iç içe yaşamaya başlayan birçok dine mensup farklı milletler arasında zamanla bazı problemler çıkmıştır. Bu problemlerin başında, hicri ikinci ve üçüncü asırda İskâfî'nin yaşadığı dönemde Arap olan ve olmayan milletler arasında doğan milliyetçilik akımlarının birbirleriyle çatışması gelir.³

Bu dönemde mevcut olan bazı milliyetçi akımlar, İslam dünyasında meydana gelen bâtnî akımlara, ilhad ve zındıklık hareketlerine kaynaklık ederek, bu hareketlerin, edebiyat, ilim ve felsefi çevrelerde yaygınlaşmasına yol açmıştır. Güç birliği içerisinde hareket eden bu mülhid akımlar, İslam inancını yok etmeye çalışmışlardır.⁴ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bazı insanlar siyasi nedenlerden dolayı mülhid ve zındık olarak itham edilmişlerdir.⁵ Müslüman kelâmcılar, Mülhidlerin bu inkârcı çalışmalarına karşı çıkarak İslam inancını savunmaya çalışmışlardır. Bu dönemde çoğunlukla Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i hâdis ekollerine bağlı Müslüman bilginler, aralarında birçok konuda görüş ayrılıkları olsa da ve çoğu zaman kendi aralarında şiddetli şekilde mücadele etseler de, kendi anlayışlarına uygun bir şekilde İslam inancını savunmuşlardır.⁶ Nitekim Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, (ö. 300/913) Mu'tezile kelâmcılardan daha iyi tevhidi anlatıp, Allah'ın birliğini ispat eden var mı diye övünmüştür.⁷ İslam düşünce ekolleri, İslam inancının esasını temsil eden tevhid, nübüvvet ve ahiret konularını anlayışlarına uygun bir şekilde açıklayarak savunmuşlardır.

Böyle bir dönemde İskâfî, İslam akidesini akli ilkelerle savunan diğer Mu'tezile kelâmcıları ile beraber teşbihi savunan akımlara karşı tenzihi tevhid inancını savunmuş, Mülhid ve Zındıkların iddialarını daha çok akli esas ala-

³ Muhammed Salih Muhammed es-Seyyid, *Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Erâûhû el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, (Kahire: Dârû Kubâ, 1998), 12.

⁴ İlhad hareketleri, batıda Tanrı'nın varlığını inkâr üzerinden varlığını gösterirken, İslam dünyasındaki ilhad hareketleri, daha çok nübüvveti inkâr şeklinde ortaya çıkmıştır. İslam dünyasında ilhâd hareketleri 2. asırda ortaya çıkmış, 3. ve 4. asırlarda en parlak dönemini yaşamıştır. Bilhassa Sümeniyye, Berâhime, Maniheist ve Batınî gruplar, o dönemdeki ilhâd hareketlerinin bel kemiğini oluşturmuşlardır. Bk. Abdurrahman Bedevî, *Min Tarih'l-ilhâd fil İslâm*, 1. Baskı (Kahire: Siynâ en-Neşr, 1945), 7.

⁵ Bedevî, *Min Tarih'l-ilhâd fil İslâm*, 42.

⁶ Muhammed Salih, *Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Erâûhû el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 12.

⁷ Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisar*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 76.

rak çürütmeye çalışmış, İslam'a muhalif olan dinlerin saldırılarını engelleme gayreti içerisinde olmuştur. Mu'tezile ekolü içerisinde önemli bir şahsiyet olan İskâfî, içerisinde yaşadığı dönemin sadece inanç sorunlarıyla değil, aynı zamanda siyasi ve sosyal sorunlarıyla da uğraşmıştır.⁸ Hicri ikinci asrın başında Zeyd b. Ali, Emevilere karşı verdiği siyasi mücadelede muhtemelen ana akım Müslümanların desteğini almak amacıyla daha faziletli olan Hz. Ali varken, faziletli olan Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin geçerli olduğunu kabul etmiştir.⁹ İskâfî'nin yaşadığı dönemde hem itikadi hem de siyasi olarak en çok tartışılan konulardan biri imâmet konusudur.¹⁰ İskâfî bu konu ile ilgili Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu kabul ederek, daha faziletli dururken faziletli olanın imâmetinin caiz olduğunu savunmak suretiyle Zeydiyye mezhebini siyasi olarak desteklemiştir. Ancak Zeydiyye¹¹ gibi Hz. Ali'nin çocuklarının imâmete daha layık olduğunu savunmamıştır.¹² Muhammed Salih Muhammed es-Seyyid, "Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Erâühû el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye" adlı eserinde İskâfî'nin bu düşüncesiyle Şiîler'in imâm ancak nass ve tayin ile olur, iddiasını çürüttüğünü ifade etmiştir.¹³ İskâfî, imâmet konusundaki bu görüşü ile çağdaşı olan Ebu Osman Bahr b. Amr el-Câhiz, (ö. 255/869) ile görüş ayrılığına düşmüştür. Zira Câhiz, Hz. Ebû Bekir'in daha faziletli olduğunu savunmuştur. Bu nedenle İskâfî, Câhiz'in konu ile ilgili yazdığı "el-Osmaniyye" kitabına reddiye olarak "Nakzu'l-Osmaniyye" kitabını yazarak, Hz. Ali'nin Hz. Peygamberden sonra en faziletli insan olduğunu savunmuştur. İskâfî, sadece

⁸ Muhammed Salih, *Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Erâühû el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*,13.

⁹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Umrân Yayınları, 1981), 64.

¹⁰ Câhiz, Hz. Ebû Bekir'in fazilet bakımından Hz. Ali'den daha üstün olduğunu anlatan "el-Osmaniyye" adlı eserini yazmıştır. Câhiz henüz hayatta iken İskâfî, onu eleştirmiştir. Bir gün Câhiz, Bağdat'da bir dükkâna gitmiş, benim kitabımı eleştirip reddiye yazan bu siyah çocuk kimdir, diye sormuş, o esnada orada oturan İskâfî, Câhiz kendisini görmesin diye saklanmış, şeklinde bir bilgi bulunmaktadır. Bk. İbn Ebû'l-Hadîd'in *Şerhu Nechil Belâğâ*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kum: Dârü kütübî'l-Arabiyye, 1959), 17/88-89.

¹¹ Zeydi imâmet anlayışı konusunda bkz. Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri". Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: I, Sayı:2 (2015), s. 93-118.

¹² Mehmet Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şî-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 94.

¹³ Muhammed Salih, *Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Erâühû el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*,13.

Câhiz'in konu ile ilgili iddialarına cevap vermekle yetinmemiş, ayrıca yazdığı "Mî'yârü'l-Muvâzene" adlı eserinde, Hz. Ali'nin faziletlerine geniş bir çerçevede yer vermiştir. Ancak bu eserin İskâfî'ye değil, oğluna ait olduğu da söylenmiştir.¹⁴

Muhammed Salih, İskâfî'nin ilahiyat anlayışını şöyle açıklar. Ona göre İskâfî, tevhid, adalet, zat-sıfat ilişkisi, halku'l-Kur'an, i'cazu'l-Kur'an vb. kelâm ile ilgili konularda Mu'tezile kelâmcılarının çizdiği çerçevenin dışına çıkmamıştır. İskâfî, inanç konularını ele alırken nakilden ziyade akla daha fazla önem vermiştir. Allah'ın zulme olan kudretini adalet ilkesi ile açıklamıştır. Ayrıca aklın, şer'î teklifin bilinmesinin, insanın kudretinde olduğunu kabul ettiğini savunmuştur. Âlem konusunda ise, İspat-ı vacip konusuna hazırlık olsun diye, âlemin cevheri fert, cisim ve arzarlardan meydana geldiğini savunmuştur. Ona göre âlem, bütün yönleriyle hâdistir. Onun da, diğer Mu'tezile kelâmcıları gibi, Allah'ın varlığını ispat etmede dayandığı delillerin en önemlisi âlemin hâdis olması düşüncesidir. Ayrıca hüsün ve kubuh konusuna da işaret ederek, ahlaki düşüncelerini Mu'tezile kelâmcılarının savunduğu hüsün ve kubuh nazariyesi üzerinde inşa etmiştir. Siyasi konulara da ağırlık vererek düşüncelerini, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak esasına dayandırarak siyasi hürriyeti savunmuştur. Bunun da, imâmet vasıtası ile olacağını ifade ederek, imâmetin hem nas, hem de akli olarak vacip olduğunu iddia etmiştir.¹⁵

¹⁴ Geniş bilgi için Câhiz'in "el-Osmâniye" adlı eserine bakınız. Bu eser, Ali Ebu Mülhim tarafından yayına hazırlanarak Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl tarafından Beyrut'ta 2002 yılında "Resâilü'l-c-Câhiz" adlı eserin birinci cildinin 127-336 sayfalarında yayınlanmıştır. İskâfî'nin Câhiz'a reddiye olarak yazdığı "Münâkazât" adlı eseri kısmen günümüze ulaşmıştır. Bu eser, İbn Ebü'l-Hadid'in Şerhu Nechi'l-belâga'sında (XIII/219-295) sayfaları arasında yayınlanmıştır. Bu eser, Nakzü'l-Osmâniyye, er-Redd'ale'l-Osmâniyye ve Münâkazâtü'l-Osmâniyye gibi adlarla da zikredilerek yayınlanmıştır. Ayrıca İskâfî'ye nispet edilen eserlerden biri de "el-Mî'yâr ve'l-muvâzene" adlı eserdir. Bu eser, Muhammed Bâkır el-Mahmûdî tarafından Beyrut'ta 1981 yılında yayınlanmıştır. Ancak bu eserin İskâfî'ye ait olduğu kesin değildir. Zira İbn Nedim "el-Fihrist" adlı eserinde bu eserin İskâfî'nin oğluna ait olduğunu zikretmiştir. Bkz. Ümit, Hicri Üçüncü Asırda Şii-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri, 70.

¹⁵ Muhammed Salih, *Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Erâühü el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 14.

Müellifin yazdığı çok sayıdaki eseri kaybolduğundan dolayı imâmet konusu hariç diğer kelâmî konulardaki görüşleri, mensup olduğu ekolün kelâmcıları veya diğer fırkalara mensup kelâmcıların aracılığı ile bir bütün olarak değil, konu bütünlüğünden koparılmış şekilde günümüze gelmiştir. Müellifin görüşleri anlatılırken düşünce hayatı daha iyi anlaşılсын diye aynı dönemdeki bazı kelâmcıların görüşlerine de yer verilmiştir.

1. Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri

Erken dönem kelâmcılarından olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İşkâfî'nin adı, bazı klasik eserlerde Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İşkâfî şeklinde, bazen de Muhammed b. Abdullah el-İşkâfî şeklinde zikredilmiştir.¹⁶ Verilen bu bilgiye göre İşkâfî'nin adı, Muhammed, babasının adı Abdullah, künyesi Ebû Ca'fer, lakabının ise İşkâfî olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷

İbn Nedim, (ö.385/995) İşkâfî'nin aslen Semerkand'lı olduğu, ancak daha sonra Bağdat'a nisbetle kendisine Bağdâdî denildiğini söyler. Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) "Mu'cemu'l-Buldan" adlı eserinde, Bağdat ile Nahrevand arasında yukarı ve aşağı şeklinde adı İşkâf olan bir belde olduğu ve bu beldeden birçok âlimin yetiştiğini bunlardan birinin de Muhammed b. Abdullah Ebû Ca'fer el-İşkâfî olduğunu belirtir.¹⁸ Ancak Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî (ö.319/931) ve İbnü'l-Murtezâ (ö. 840/1437) gibi Mu'tezile mezhebinin kelâmcıları onun sıradan fakir bir ailede doğduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Murtezâ, Muhammed b. Yezdâz'ın İşkâfî için âlim ve faziletli bir zat olduğu, kelâm ilmi konusunda yetmiş yakın kitabı bulunduğunu belirtir.¹⁹ Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî, Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'ın İşkâfî hak-

¹⁶ İbn Nedim, *Kitâbü'l-Fihrist*, 213; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 123; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/234-235.

¹⁷ Ahmed b. Yahya b. Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: Darü'l-Muntezir, 1988), 78; Kâdî Abdülcebâr, b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlî'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile ve Mübâyenetihim Lisâiri'l-Muhâlîfin*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: Dârü't-Tunisiyye, Li'n-Neşr, 1974), 285; Muhammed Salih, *Ebû Ca'fer el-İşkâfî ve Erâühü el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 20.

¹⁸ Ebü Abdillâh Şihâbeddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, nşr. F. Wüstenfeld (Beyrut: Dârü Sâdr, 1977), 1/181.

¹⁹ İbn Murteza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 78.

kında şu bilgileri verdiğini rivayet etmiştir. Bu rivayete göre İskâfî, önceleri terzilik yapıyormuş, ancak ilim öğrenmeye de çok meraklıymış. Fakat annesi ve amcası, işini aksatır gerekçesi ile İskâfî'nin mesaisini ilime değil, mesleği olan terziliğe vermesini istemişlerdir. İskâfî'nin bu özel durumundan haberdar olan Ca'fer b. Harp, (ö. 236/850-51) İskâfî'yi himayesine alarak, maddi durumu düzelinceye kadar annesine her ay düzenli olarak yirmi dirhem ücret ödemiştir.²⁰ İbn Nedim de İskâfî'nin ilme karşı çok hevesli ve birçok alanda bilgi birikimine sahip olduğunu belirtir. Ayrıca emsallerine göre uzun bir yaşam sürdürdüğünü, Halife Mu'tasım'ın (ö. 227/842) saygı gösterip, takdir ettiğini, aynı zamanda ona karşı her zaman cömert davrandığını söyler. Ayrıca İskâfî'nin iyi bir hatip olduğu, konuştuğunda herkesin saygı amacıyla sustuğunu belirtir. Diğer taraftan İbn Nedim, İskâfî'ye ait birçok eserin başlıklarını zikrederek yer vermiştir.²¹ Ayrıca İskâfî'nin Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî (ö.248/862) ile kelâmî konularda konuşup, tartıştığı bildirilmiştir.²²

İskâfî'nin kelâm ekolleri ile olan ilişkisi konusunda ise şunları söylemek mümkündür. Kâdi Abdülcebbâr b. Ahmed, (ö.415/1025) onu Mu'tezile'nin yedinci tabakasından saymıştır. Ayrıca kelâm ilmi ile ilgili doksan kitabı olan faziletli bir âlim ve şahsiyet olarak tanıtmıştır.²³ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malati (ö.377/987) ise içerisinde İskâfî'nin de olduğu Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup birçok kelâmcıyı zikrederek bu ekolün, Zeydiye mezhebinin bir kolu olduğunu söyler. Gerekçe olarak da imâmet konusunda onların da Zeydiye gibi düşündüklerini gösterir.²⁴ Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö.429/1037) ise Mu'tezile mezhebinin on sekiz fırkaya ayırarak, bu fırkalardan birinin de Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'ye tabi olanların oluşturduğu İskâfiyye grubu olduğunu belirtir.²⁵ Abdülkâdir el-Bağdâdî ve Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153) gibi, bazı klasik mezhepler tarihi yazarları, İslam düşünce ekollerine bağlı tanınmış kelâmcıların görüşlerini anlatırken bu kelâmcıların adlarının sonlarına nispet yası eklemiştir.

²⁰ İbn Murteza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 78.

²¹ İbn Nedim, *Fihrist*, 213.

²² Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/181.

²³ Kâdi Abdülcebbâr, *Fadlî'l-İ'tizal*, 285.

²⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Malâti, *et-Tembûh ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zahir el-Kevserî (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1968), 34.

²⁵ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 123.

Bu adlandırmaları, Câhizîyye, Câ'feriyye ve İskâfiyye şeklinde yapmışlardır. Bu şekilde yapılan tasnifler, bu kelimcilerin müstakil bir düşünce ekolü kurduğu anlamına gelmez. Muhtemelen bu şekildeki tasnifin amacı, bu kelimcilerin ve bunların görüşlerini kabul edenlerin görüşlerini ifade etmek içindir.

İskâfî, yaşadığı dönemde Bağdat'ta birçok Râfîzi ve Mülhid grupla ilmi düzeyde mücadele ederek, İslam inancını bu inkârcı akımlara karşı savunmuştur. Örneğin önce Mu'tezile mezhebine mensup iken sonradan mülhidlere katılan Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya er-Râvendî, (ö. 301/913) hicri üçüncü asırdaki bütün Şîileri kendi taraftarlarının öncüleri olarak görmüştür.²⁶ Mülhidler, nübüvvet inancını kabul etmedikleri halde Şîiler'in imâmet düşüncesini kabul etmişlerdir.²⁷ Mülhid'lerin sergilemiş oldukları bu çelişkili tutumun, Mu'tezile mezhebi ile giriştikleri mücadelede Şîiler ile bir ittifak içerisinde olma isteğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Birçok Mu'tezile kelâmcısı ile Mülhid ve Şîiler arasında itikadi konularda tartışmalar yaşanmıştır. Nitekim Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849) ile Hişâm b. el-Hakem (ö.199/815) arasında Allah'ın ilmi konusunda tartışma yaşanmıştır. Ayrıca Ca'fer b. Harp, Râfîzi Mezhebine bağlı olan Muhammed b. Halîl es-Sekkâk (ö. 179/794) ile ilimin hudûsu konusunda tartışmıştır. Hayyât, İskâfî ile Sekkâk arasındaki tartışmaların meşhur olduğunu söyler.²⁸ İbnü'r-Râvendî yazdığı "Fadîhatü'l-Mu'tezile" adlı risalesinde İskâfî de dâhil nerede ise bütün Mu'tezile kelâmcıları ile ilgili olumsuz ithamlarda bulunmuştur.²⁹ İskâfî'ye nisbet edilen doksandan fazla eserin nerdeyse tümü kaybolmuştur.³⁰ Bu eserlerden sadece iki tanesi kısmen günümüze ulaşmıştır. Bunlar "Nakzu'l-Osmâniye" ve "el-Mi'yâr ve'l-Muvâzene" adlı eserlerdir. İbn Ebû'l-Hadîd, "Nakzu'l-Osmâniye" adlı eseri "Şerhu nehci'l-belâğa'nın" 13.cilt 219-295 sayfaları arasında yer vererek günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Ayrıca Câhiz'in "el-Osmâniye" eseri ile birlikte bir cilt olarak 1991 yılında Beyrut'ta basılmıştır. "el-Mi'yâr ve'l-Muvâzene" adlı eseri de Muhammed Bakır el-

²⁶ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 72; Hayyât, *el-İntisâr*, 59.

²⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 60-61.

²⁸ Hayyat, *el-İntisâr*, 110-11, 142, 180.

²⁹ Konu ile ilgili geniş bilgi için Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Red ale'lbnî er-Râvendî*, adlı esere bakılabilir.

³⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Fadlû'l-î'tizal*, 285.

Mahmûdî tarafından tahkik edilerek 1981 yılında basılmıştır. Halen değişik müstakil baskıları bulunmaktadır. Bunların dışındaki eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.³¹

2. Kelâmî Görüşleri

Mutezile ekolü, hicri ikinci asrın başlarında Basra'da doğdu. Daha sonra Bağdat'ın başkent olmasıyla beraber burası birçok açıdan önemli bir şehir haline gelmiştir. Buraya farklı yerlerden birçok âlim gelip yerleşmiştir. Çok geçmeden başkent Bağdat önemli kültür merkezlerden biri haline gelmiştir. Basra ekolü, Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) çevresinde toplanan kelâmcılar tarafından oluşturulmuştur. Bu ekol, çok geçmeden ekolün beş esasını benimsemiştir. Başkent Bağdat'a taşınmasıyla beraber oraya yerleşen, Bişr b. Mu'temir (ö.201/825) Basra ekolünden ayrı bir Mu'tezile ekolünü oluşturmuştur. Bu ekol, daha sonra Bağdat ekolü diye anılmıştır. Bu ekol de, Basra ekolünün belirlediği Mu'tezile'nin ana esaslarını kabul etmiştir. Mu'tezile kelâmcılarından olan Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, bu beş esas kabul edenleri, Mu'tezile'den saymıştır.³² Basra ve Bağdat ekolü, bu beş esas dışında birçok konuda ihtilaf etmiştir. Ayrıca bu ekollere bağlı olan birçok kelâmcı, aralarında öğretmen-öğrenci ilişkisi olmasına rağmen birçok konuda ayrı düşünmüştür. Örneğin Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf ile öğrencisi İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/854) aralarında sürekli tartışmışlardır. Öyle ki, Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf, en-Nazzâm için cedel ehli onun gibi birisini görmedi, şeklinde övgüde bulunmuştur.³³ Mu'tezile'nin bu durumu onların fikir hürriyetine verdiği önemi gösterir.

Bağdat ile Basra ekollerinin ayrıştığı temel konulardan biri imâmet konusudur. Bağdat ekolü, bu konuda Şia'nın bir kolu olan Zeydiyye fırkasına meyil etmiştir.³⁴ Zeydiyye mezhebi'nin kurucusu olarak kabul edilen Zeyd b. Ali, (ö.122/740) Ehl-i beytin diğer insanlardan daha fazla Hz. Peygamber'e vasi olduklarını, ancak Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in Müslümanların tercihi ile imâm

³¹ İskâfî'nin eserleriyle ilgili olarak bkz. Ümit, Hicri Üçüncü Asırda Şii-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri, 67-70.

³² Hayyât, *el-İntisâr*, 126-127.

³³ Malâti, *et-Tembûh ve'r-Red*, 39-40.

³⁴ Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 82.

seçildiklerini, Kur'an ve Sünnetle amel ettiklerini belirtir.³⁵ Malâti, Bağdat Mu'tezilesi'ni imâmet konusundaki görüşünden dolayı Zeydiyye Mezhebinin bir grubu olarak kabul eder. Çünkü her iki ekol de, daha faziletli bir imâm varken faziletli birinin imâmetini caiz görmüşlerdir. Ca'fer b. Mübeşşir, (ö. 234/848-49) Ca'fer b. Harp ve Muhammed b. Abdullah el-İskâfi vb. Bağdat ekolüne bağlı kelâmcılar, bu görüşü savunmuşlardır.³⁶

Bağdat ekolünün, Basra ekolünden hem siyasi hem de diğer inanç konularında tedricen fikirsel olarak ayrılmasının birçok siyasi ve sosyal sebepleri vardır. Halife Me'mûn,(ö. 218/833) Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsıbillâh (ö.232/847) dönemlerinde Bağdat'ta oluşan siyasi ve sosyal hava Bîşr b. Mu'temir ve arkadaşlarını siyasi ve itikadi konularda farklı düşünmeye sevk etmiş olabilir. Ayrıca bu dönemde tercüme faaliyetleri artmış, bu dönemde Yunan Felsefesi, varlığını İslam dünyasında daha fazla hissettirmiş, Mu'tezile kelâmcıları, tabiat konusunda felsefecilerin görüşlerinden faydalanmış, onların kitaplarını açıklayarak, onların metotlarını kelâm ilminde kullanmaya başlamışlardır.

Bağdat ekolüne bağlı olan İskâfi, başta siyaset olmak üzere birçok konuda Zeydiyye mezhebine yakın bir konumda durmuştur. Onun kelâm ilmi ile ilgili görüşlerini ilahiyat, âlem ve imâmet başlıkları altında toplamak mümkündür.

2.1. İlahiyat

Mu'tezile mezhebi ile ilgili yapılan araştırmalar, Mu'tezile kelâmcılarının mutlak anlamda Allah'ın vahdaniyetine önem vererek tevhid ilkesini diğer bütün ilkelerin esası haline getirdiklerini göstermiştir. Diğer kelâm ekollerine bağlı kelâmcılar da, tevhid konusuna önem vererek, Allah'ın varlığını ve birliğini savunmuşlardır. Ancak Mu'tezile gibi, bir tevhid felsefesi geliştirememişlerdir. Mu'tezile tenzihi bir tevhid anlayışını kabul ederek, Allah'ı hiçbir şekilde yaratılmışların vasıfları ile vasıflandırmamışlardır.³⁷ Hayyât, kelâmcılar içerisinde tevhidi en iyi savunanların Mu'tezile kelâmcıları olduğunu sa-

³⁵ Ahmed bin Yahya bin Câbir el-Balâzürî, *Ensabu'l-Eşraf*, thk. Suheyl Zekkar - Riyaz Zerkayi (Beirut:Daru'l-İkr, 1996), 3/436.

³⁶ Malâti, *et-Tembîh ve'r-Red*, 34.

³⁷ Muhammed Salih, *Ebü Ca'fer el-İskâfi ve Erâûhü el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 109.

yunur.³⁸ Örneğin Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın her yönü ile diğer varlıklardan farklı olduğunu, hiçbir şekilde sonradan yaratılan yaratıklara benzemediğini belirterek, Allah'ın her açıdan tek olduğu, cisim olmadığı gibi hiçbir şekil, biçim, suret ve sınıra tabi olmadığını savunmuştur.³⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, (ö.324/935) Mu'tezile kelâmcılarının tevhid konusunda görüş birliği içerisinde olduklarını belirterek konu ile ilgili düşüncelerini şöyle dile getirmiştir; "Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur. Ezelden her şeyi bilir, görür, işitir, kadir, hay ve kadimdir. Hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Cisim, cevher ve araz olmadığı için bunlarda bulunan vasıflardan da beridir."⁴⁰

İskâfî, Mu'tezile içerisinde tevhid konusunu en iyi bilen ve ona önem veren biri olarak bilinir.⁴¹ Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın bildirdiğine göre İskâfî, Allah'ın varlığını ispat etmek için şu şekilde akıl yürütmüştür. Âlemde görülen bütün varlıkların bir başlangıcı vardır. Şayet bir şeyin başlangıcı silsile olarak geriye dönük yoksa bu başlangıcı olmayan varlıklardan herhangi bir değişikliğin veya fiilin meydana gelmesi mümkün değildir. İlk varlık, varlıkların bir başlangıcının olduğunu ispat eder. İlk varlık, diğer varlıkların varlığını başlattığı için varlığında her hangi bir değişim olmadığı gibi diğer varlıkların varlığını da sonsuza dek sürdürebilir. İskâfî'ye göre herhangi bir hareketten önceki bir hareketin ezeli olması, fiilin failinden önce meydana geldiği sonucunu doğurduğu için mümkün değildir. Lakin bir hareketten sonra başka bir hareketin sonsuza kadar devam edememesi durumunda fiil, failinden önce meydana gelmediği için mümkündür.⁴² İskâfî'nin ispat-ı vacip ile ilgili bu yaklaşımı diğer Mu'tezile kelâmcılarının konu ile ilgili olan yaklaşımlarına uygundur.

Allah'ın bir mekânda bulunmayla vasıflandırılması hususunda Mu'tezile ihtilaf etmiştir. Aralarında İskâfî'nin de olduğu birçok Mu'tezile kelâmcısı, bütün mekânların yaratıcısı, düzenleyicisi ve tedbirlerinin her mekânda geçerli olması anlamında Allah her yerdedir, şeklinde vasıflandırılabilceğini söy-

³⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 13.

³⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 9.

⁴⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfî'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 154.

⁴¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 13.

⁴² Hayyât, *el-İntisâr*, 13-14.

lemişlerdir. Ancak Hişâm b. Amr el-Fuvâti (ö.218/833) ve Abbâd b. Süleyman (ö. 245/859) gibi diğer bazı Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın mekânla sınırlandırılmasının mümkün olmadığını, O'nun ezelde bulunduğu hal üzerinde olduğunu iddia etmişlerdir.⁴³

Kelâmcıların, üzerinde çok fazla tartıştığı konulardan biri Allah'ın sıfatlarıdır. Müslüman kelâmcıların çoğu, Allah'ın hangi sıfatlarla vasıflandırılacağı ve bu sıfatların mahiyeti konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu şekilde davrananlardan biri de İskâfî'dir. Üzerinde en fazla durduğu sıfat ise ilim ve kudret sıfatlarıdır. Ona göre bu iki sıfat arasında zorunlu bir ilişki mevcuttur.⁴⁴ Birçok Mu'tezile kelâmcısı bu konuda benzer görüşlere sahiptir. Örneğin Kâdî Abdülcebâr'a göre akıl yürütme ile bilinen ilk şey, Allah'ın kadir sıfatıdır. Ona göre diğer sıfatlar ancak bu sıfatın bilinmesi ile bilinir. Zira Allah'ın varlığını ispat eden kozmolojik deliller O'nun doğrudan kadir olduğunu da ispat eder. Kâdî Abdülcebâr'ın bu konudaki akıl yürütmesini şöyle ifade etmek mümkündür. Allah'ın, istediği zaman istediği şekilde herhangi bir fiili yapması mümkündür. Diğer failerde olduğu gibi, Allah'ın herhangi bir fiili işlemesi O'nun kadir olduğuna delalet eder.⁴⁵ Ayrıca Allah'tan muhkem fiillerin meydana gelmesiyle de O'nun âlim olduğu anlaşılır. Duyular âleminde bu duruma şahit olmak mümkündür. Görünen âlemde geçerli olan şey, görünmeyen âlem için de geçerlidir.⁴⁶ Yine Allah'ın âlim ve kadir olması, O'nun hay yani diri olması ile mümkündür. Ona göre Allah, akıl yürütme ile bilinir. Bu konudaki akıl yürütmenin birinci önermesi, Allah'ın kadir ve âlim olmasıdır. İkinci önermesi ise âlim ve kadir olan biri, mutlaka diri olmalıdır, esasına dayanır. Ezelde diri olan, ebedde de diri olur. Zatı gereği bu özelliklere sahip olan birinin, herhangi bir gerekçe ile bu vasıflarını yitirmesi mümkün değildir.⁴⁷ İskâfî'ye göre Allah, zatı gereğince ezelden işiten, gören ve idrak

⁴³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 155.

⁴⁴ Muhammed Salih, *Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Erâühü el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 113.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/244.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, 1/ 260.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, 1/ 260-270.

edendir.⁴⁸ Ona göre Allah'ın işitmesi ve görmesinin anlamı, kelâmı ve sesleri bilmesidir. Böylece Allah, görülen ve işitilen her şeyi bilir.⁴⁹

İskâfî'ye göre, Allah'a nispet edilen "Kerim" sıfatı cömertlik ve diğer şeylerden daha yüce anlamına gelir. İlk anlamda kullanılması Allah'ın fiili bir sıfatı, ikinci anlamda kullanılması ise Allah'ın zatından kaynaklanan zati bir sıfatı olmuş olur.⁵⁰

Kelâm ekolleri, Allah'ın diğer sıfatlarında olduğu gibi, kelâm sıfatı ile ilgili de ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın kadim bir kelâm ile mütekellim olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile, Hariciler ve Şia ekollerine bağlı kelâmcılar ise Allah'ın kelâmının hâdis olduğunu iddia etmişlerdir.⁵¹ Bütün kelâm ekolleri, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelâmı olduğunda ittifak etmişlerdir.⁵² Ancak ayrıntılarında ihtilaf etmişlerdir. İçerisinde İskâfî ve Âbbâd b. Süleyman'ın da olduğu bazı Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ı mütekellim olarak nitelendirmekten kaçınmışlardır. Onlara göre, Allah'ın mütekellim olması akıl ile ispat edilirse, bu durumda O'nun mütefâil olarak da ispat edilmesi mümkün olmuş olur.⁵³ İskâfî'ye göre, Allah'ın kelâmı arazdır, sonradan yaratılmıştır ve birden fazla mekânda bulunabilir.⁵⁴ Züheyr el-Eserî de İskâfî ile benzer görüşleri savunarak, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu, muhdes olduğu ve aynı zaman diliminde birden fazla yerde bulunabileceğini savunmuştur.⁵⁵ Kur'an kıraatinin kelâm olup-olmadığı konusunda da kelâmcılar ihtilaf etmişlerdir. Bazı kelâmcılar, kelâm olduğunu iddia etmişler, bazıları da kelâm olmadığını söylemişlerdir. Mu'tezile kelâmcıları, okunan şeyin kıraat olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre, bizim fiilimiz kıraattir, Allah'ın fiili ise okunandır. Ayrıca Mu'tezile kelâmcıları, Kur'an-ı Kerim'in telaffuzu konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bir grup kelâmcı, Kur'an'ın hem

⁴⁸ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 356.

⁴⁹ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 166-167.

⁵⁰ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 168.

⁵¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 97.

⁵² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 112.

⁵³ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 172.

⁵⁴ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 177.

⁵⁵ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 399.

okunabileceğini hem de telaffuz edilebileceğini iddia ederken bazıları da sadece okunabileceğini savunmuşlardır.⁵⁶ İskâfî ise Kur'an'ın okunabileceğini ancak telaffuz edilemeyeceğini, şayet telaffuzu mümkün olsa onunla konuşmamızda mümkün olurdu.⁵⁷ Ancak böyle bir durum mümkün değildir.

İslam âlimleri, Kur'an-ı Kerim'de muhkem ve müteşâbih ayetlerin var olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak hangi ayetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. İskâfî, lafzın zahiri anlamı dışında başka bir anlama gelmeyen ayetleri muhkem, lafzın zahiri okunduğunda birden fazla anlama gelebilen ayetleri de müteşâbih olarak kabul etmiştir.⁵⁸

Kelâmcılar Allah'ın yoktan var edici olduğunu ifade etmek için "Allah hâlık'tır" lafzı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Matürîdî kelâmcıları, Allah tarafından kişinin iradesi olmadan kulda meydana getirdiği titreme gibi fiillere halk adını vermişlerdir.⁵⁹ Ebü'l-Hasan el-Eşâ'ri ise Ehl-i hakk'ın Allah'ın kadim bir kudretle fiillerini yaptığını savunduğunu söyler. Bazı Mu'tezile kelâmcılar ile İskâfî'ye göre ise hâlık kelimesi, bir fiili vasitasız olarak yapmak anlamına gelir.⁶⁰

İsk'afî'nin görüş belirttiği bir diğer husus istitâat meselesi ile ilgilidir.⁶¹ Mu'tezile kelâmcıları, fiilden önce bulunan kudretin sürekli olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Aralarında İskâfî'nin de olduğu bazı kelâmcılar, sürekli olmadığını savunmuşlardır.⁶² Ayrıca İskâfî, fiilden önce insanın kudretinde olan istitâatın, birbirine zıt iki fiilden birini gerçekleştirdiğinde diğerini yapmaya kadir olamayacağını savunmuştur.⁶³

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 197.

⁵⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 409.

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 194-196.

⁵⁹ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 141.

⁶⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 375.

⁶¹ İstitâat kavramı güç, kuvvet, kudret, sağlam ve sağlamlık gibi anlamlara gelir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre fiil ile beraber bulunur. Mu'tezile'ye göre ise fiilden önce bulunur. Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et- Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 174. ; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 199.

⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 200.

⁶³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 201.

Ca'fer b. Harp ve İskâfî'ye göre insan, yaptığı fiilden dolayı değil, yapmakta olduğu fiil için kudret ve kabiliyete muhtaçtır. Çünkü kudret fiilden önce bulunur. Fiil işlendikten sonra da yok olur. Dolayısıyla sonradan yok olan bir kudret aracılığıyla doğrudan bir fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Zira onlar, aciz veya ölü olan bir organda sadece dolaylı bir fiilin meydana gelmesini imkân dâhilinde görürler. Örneğin atıldıktan sonra taşın yuvarlanması, yok olan bir kudretle meydana gelmiş olur.⁶⁴ İskâfî, bu şekildeki düşüncesine uygun olarak yakma olmaksızın, odun ile ateşin bir arada bulunmasını mümkün kabul ederken, konuşma ile dilsizliğin, ilim ile ölümün bir arada bulunmasını ise reddetmiştir. Ona göre kudret, insan hayatından çıkarıldığında kudretsiz hayat meydana gelir. Kudretsiz bir hayatın canlı kalması da imkân dâhilinde değildir. Aralarında İskâfî'nin de olduğu bazı kelâmcılar, insanın elinde ilim, idrak ve kudret kabiliyetinin bulunabileceğini ve bununla ilim elde edilebileceğini savunurken, Muhammed b Abdilvahhâb el-Cübbâî (ö.303/916) gibi bazı kelâmcılar, elin yapısında bir değişiklik meydana gelmediği takdirde bunun mümkün olamayacağını savunmuşlardır.⁶⁵

İnsan bir fiili yaptığında zıttı yapılsaydı denilmesinin mümkün olup olmadığı konusunda Mu'tezile kelâmcıları ihtilaf etmişlerdir. Ca'fer b. Harp ve İskâfî, kâfir olan biri için, iman etseydi iyi olurdu, denilmeyeceğini, lakin küfür gerçekleştiği anda iman etmiş olsaydı, onun için daha iyi olurdu, denilmesinin temenni olarak uygun olacağını söylemişlerdir. Ancak inkâr gerçekleştiğinden sonra böyle bir temenninin gereksizliğini belirtmişlerdir. Örnek vermek gerekirse şöyle denilebilir. İşlenmiş bir küfür için, bu zat evvelki gün küfür edeceğine, iman etmiş olsaydı, kendisi için daha hayırlı olurdu, denilebilir, ancak onlar, daha önceki küfre karşılık iman etseydi, kabilindeki bir söylemin hatalı olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁶

Erken dönem kelâmcılarının ihtilaf ettiği konulardan biri de bilginin hangi kaynaklarla nasıl elde edileceği konusudur. Bunu ifade etmek için malum ve meçhûlü kabul ve inkâr edenler şeklinde tasniflerde bulunmuşlardır. Genelde zorunlu olarak bilinenler ihtiyari bilgi ile de bilinir mi veya insan

⁶⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 202.

⁶⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 252.

⁶⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 208.

bildiği bir şeyi bütün yönleriyle kavrayabilir mi gibi konular tartışılmıştır. Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, Bağdat Mu'tezilesine bağlı kelâmcıların malum ve meçhulü inkâr edenler içerisinde yer aldığını belirterek konu ile ilgili şöyle düşündüklerini anlatır. Onlar, Allah'ın yaratıcı olduğunu bilmeyen biri, şayet cisimlerin bir failin eseri olduğunu, Allah'ın gözle görülmeyeceğini ve mekânsız bir mekânda olduğunu bilirse, Allah'ı da bilebilir demişlerdir. Yine onlara göre Allah'ın mevcut olduğunu ispat eden delil, aynı zamanda O'nun görülmeyeceğine ve her yerde olduğuna da delalet eder. Allah'ın bir cismi yarattığına delalet eden delil, O'nun bütün cisimleri yarattığına da delalet eder. İskâfî ise konu ile ilgili şunu söylemiştir. Allah'ın adalete kadir olduğunu ispat eden delil, aynı zaman da O'nun zulme de kadir olduğunu gösterir.⁶⁷

İlk dönem kelâmcıları (mütevellit) dolaylı fiil konusunda farklı düşünmüşlerdir. Bazıları tevellüdü kabul ederken bazıları da kabul etmemişlerdir. İskâfî, iradeye bağlı olarak meydana gelen fiilleri (doğrudan) mübaşir, kasıtsız ve iradesiz meydana gelenleri de mütevellid (dolaylı) fiil olarak kabul etmiştir.⁶⁸ Tevellüt nazariyesini kabul edenlerin bir kısmı bir hareketin iki faili, diğer bir kısmı ise iki hareketin iki fail tarafından meydana getirildiğini savunmuşlardır. Örneğin başkası tarafından yakılan ateşe kendisini atan kişi, yakma fiilinin faili olarak kabul edilirken, atılan bir ok, başka bir şahıs tarafından yönü değiştirilerek, bir ölüme neden olmuşsa, oku yönlendiren kişi öldürme fiilinin faili olarak kabul edilmiştir. Ancak aralarında İskâfî'nin de olduğu bazı kelâmcılar ise yukarıda verdiğimiz örneği yorumlayarak şunu söylemişlerdir. Atılan okun hareketi atanın fiili, meydana gelen ölüm veya yaralanma ise okun yönünü değiştirenin fiilidir. Zira başka bir hedefe giden oku çeviren, fiili kendi fiili yapmıştır. Bir hedefe ok atılmak istendiğinde atılmadan önce herhangi bir kasıt olmadan orada bulunan bir şeye isabet ederse bu atanın fiili olur.⁶⁹ İskâfî, insanın iradesi ve emeği ile meydana gelen, telli ve vurgulu mü-

⁶⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 293.

⁶⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 301.

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 302.

zik aletlerini, tamburları ve mizmar gibi aletleri insanın ürünü olarak kabul ederek, bunların Allah tarafından yaratılmadığını savunmuştur.⁷⁰

Mutezile kelâmcılarının ihtilaf ettiği konulardan biri de iradenin muradı gerektirip gerektirmediği konusudur. İçerisinde Ca'fer b. Harp ve İskâfî'nin de olduğu bazı Mu'tezile kelâmcıları, "Kendisinden sonra muradı aralıksız gerçekleşen iradenin muradı gerektirdiğini" savunmuşlardır. Ayrıca İskâfî, iradenin bazı özel durumlarında zorunlu olmadığını, böyle bir durumda muradın üçüncü bir zamanda meydana geleceğini savunmuştur.⁷¹

İlk dönem Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın zulme kadir olduğunu kabul etmişler. Ancak O'nun zulüm ile nitelendirilmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'ari'nin bildirdiğine göre, Abbâd b. Süleyman'ın taraftarlarından bir grup, Allah'ın zulmetmeye kadir olduğunu, ancak Allah'ın zulüm ile nitelendirilmeyeceğini savunmuşlardır.⁷² Mu'tezile âlimlerinin üzerinde fazla tartıştığı konuların başında "Allah yapmaya kadir olduğu zulmü yapar mı?" gelir. Gerekçeleri farklı olsa da aralarında İskâfî'nin de olduğu Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Mûsa el-Murdâr, (ö.226/841 Bişr b. Mu'temir, Muhammed b. Şebîb ve Ca'fer b. Harb gibi bazı Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın zulmetmeyeceğini söylemişlerdir. İskâfî, Allah'ın zulmetmeğe kadir olduğunu, ancak Allah'ın, insana verdiği akıl ve nimetler, O'nun zalim olmayacağını göstermiştir. Ona göre, Allah hem zulmedip hem de zulüm etmediğine dair delilleri vermez. İskâfî'ye "şayet Allah zulüm etseydi, nasıl yapardı şeklinde farazi bir soru sorulmuş o da, "Allah, yarattıklarına verdiği akıl vb. nimetleri vermeyerek yapardı" şeklinde cevap vermiştir.⁷³

Erken dönem bazı Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın ahirette sürekli mükâfat (bedel) vereceğini, bazıları da bu bedelin kazanılmış bir hak değil, Allah'tan kendilerine verilen bir lütuf olduğunu söylemişlerdir. Ancak Mu'tezile kelâmcılarının tümü Allah'ın ahirette çocuklara elem vermeyeceğini, azap

⁷⁰ İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/386, 610.

⁷¹ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 304.

⁷² Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 181.

⁷³ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 385.

etmeyeceğini savunmuşlardır. Ahirette hayvanlara herhangi bir bedelin tahsisi konusunda ise farklı düşünülmüşlerdir. Ca'fer b. Harb ve İskâfi, zehirli ve yırtıcı hayvanlar da dâhil Allah'ın onlara dünyada, bekleme yerinde ve ahirette de bedel vermesinin caiz olduğunu savunmuşlardır.⁷⁴

2.2. Âlem

Erken dönem kelâmcıları, âlemin cevher ve arzılardan meydana geldiğini savunmuşlardır. Bütün unsurlarıyla sonradan meydana gelen âlemin hâdis olduğu ve Allah tarafından yaratıldığını ispat etmeye çalışarak, bununla Allah'ın varlığını ve birliğini akli olarak ispat etme gayreti içerisinde olmuşlardır.⁷⁵ Bu amaçla âlem konusunu inceleyen kelâmcılar, cisim, cevher ve arzılardan mahiyeti konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Ebû'l-Hasan el-Eşâ'ri'nin bildirdiğine göre İskâfi, atomlara cisim denilmeyeceğini, cisimlerin en az iki atomun birleşmesi ile meydana geldiğini söylemiştir. Cisimleri oluşturan atomlar, renk, tat ve koku gibi arzılara sahip olabilirler. Ancak bir atomda terkip meydana gelmez.⁷⁶

Kelâmcılar hareket, sükûn ve fiiller konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Bekir el-Esamm (ö.200/816) cismin uzun, enli veya geniş olmasını kabul etmiş ancak cismin dışında herhangi bir hareket veya sükûnun varlığını kabul etmemiştir. Aralarında İskâfi'nin de olduğu Bişr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harp gibi bazı kelâmcılar, cismin dışında sükûn, hareket, ayrılma, birleşme, kalkma, oturma gibi bazı arzuların varlığını kabul etmişlerdir.⁷⁷

Kelâmcılar, herhangi bir şeyin vasıflandırılmasında zati özelliklerin mi yoksa illetin mi etkili olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Örneğin itaat etmenin zati sebebi ile mi, yoksa illet sebebi ile mi, iyi olduğu konusunda tartışmışlardır. İçlerinde İbrâhim en-Nazzâm'ın da olduğu bazı kelâmcılara göre nehyden dolayı Allah'ın çirkin olan bir şeyi emretmesi mümkündür. Ancak zati sebebiyle çirkin olan günahları helal kılması caiz değildir. İskâfi'ye göre ise, Allah'ın zatından dolayı güzel olan itaati emretme-

⁷⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 214.

⁷⁵ Ebû'l-Kâsım el-Ka'bi, *Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Râcih el-Kurdi vd. (Amman: Dârü'l-Hâmid, 2014), 55.

⁷⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 246.

⁷⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 267.

si güzeldir. Yine aynı şekilde çirkin veya kötü olanı emretmesi bir illet sebebiyle değil, zâtı sebebiyle çirkindir.⁷⁸

Kelâmcılar, bekanın anlamı ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Abdullah b. Küllâb, (ö.240/854) bâki olan varlığın sahip olduğu bekâ özelliğinin daimi olduğunu iddia etmiştir. Aynı akıl yürütmeyi, kadim ve hâdis olan varlıklar için de yapmıştır. Kelâmcılar, hâdis olan varlıkların bâkiliği konusunda ihtilaf etmişler. Aralarında İskâfî'nin de olduğu bazı kelâmcılar, şayet muhdes olan, iki halde bulunursa ve üzerinde iki zaman geçerse bu durumu ifade etmek için "Muhdes bâkidir" denileceğini söylemişlerdir. Ancak onlara göre "Kadim olan bâkidir" sözünü aynı şekilde anlayamayız. Zira kadim olan varlığın, zaman üstü bâki olma vasfına sahip olduğunu söylemişlerdir.⁷⁹

Kelâmcıların ihtilaf ettiği konulardan biri de arazların tekrarının mümkün olup olmadığı konusudur. Muhammed b. Şebîb hareketlerin tekrar edebileceğini söylemiştir. İçerisinde İskâfî'nin de olduğu bazı kelâmcılar, bâki olan arazların tekrarlanabileceğini, bu özelliğe sahip olmayanların tekrarlanamayacağını söylemişlerdir.⁸⁰

Erken dönem kelâmcıları illetler konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Ebû'l-Hasan el-Eşâ'ri'nin bildirdiğine göre İskâfî'nin bu konudaki görüşü şöyledir: "Malulden önce ve malul ile beraber bulunan iki illet vardır. Malul ile bulunan illet zorunlu illet, malulden önce bulunan illet ise, ihtiyari illettir. Örneğin bir canlıya darbe vurulduğunda canlı, darbe ile beraber elem duyar. Taş atıldığında gider. Gitmenin illeti atmadır. Atma gerçekleştiğinde gitme zorunlu olarak meydana gelir. Fiil illeti de fiilden önce meydana gelir." Bişr b. Mu'temir ise, illetin malul ile yani sebebin sonuç ile beraber meydana gelmesinin imkânsız olduğunu, herhangi bir şeyin illetinin ancak kendisinden önce olacağını savunmuştur.⁸¹

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 272-273.

⁷⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 279.

⁸⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 282.

⁸¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 290.

2.3. İmamet

Hız. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanların ihtilaf ettiği meselelerden biri de, kimin Hız. Peygamber'in yerine devleti idare edeceği meselesidir. Bu konudaki ihtilaf büyümeden Hız. Ebu Bekir devlet başkanı seçildi. Bir süre bu konudaki ihtilafların üstü küllendi. Dönemin şartlarında bir sistem geliştirilemedi. Hız. Osman'ın öldürülmesinden sonra bu konudaki ihtilaflar Müslümanlar arasında çatışmalara yol açtı. Zamanla asıl itibari ile siyasi olan bu konu, dini bir zemine taşınarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar neticesinde bazı dini ve siyasi düşünce ekolleri meydana gelmiştir.

İslam düşünce ekolleri, bir imâmın diğer bir deyimle devlet başkanı olarak birinin atanmasının zorunlu (vacip) olup-olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hariciler'in Necedât grubu hariç diğer İslam düşünce ekolleri imâm olarak birinin atanmasının zorunlu olduğunu söylemişlerdir.⁸² İmâmeti zorunlu gören ekoller, cuma ve bayram namazları, yetimlerin evlendirilmesi gibi ibadet ve eylemlerin ancak imâmın varlığı ile gerçekleşebileceğini savunmuşlardır.⁸³ Bazı ekoller bu zorunluluğun akli olduğunu savunurken, bazıları da nakli olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile ve Zeydiyye ekolleri aklen zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Câhiz ve Kâ'bi gibi bazı kelâmcılar, imâmetin hem aklen hem de naklen zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcıları da naklen zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak İmâmiyye ve İsmâiliyye grupları, imâm olarak birinin tayin edilmesinin insana değil, Allah'a vacip olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁴ İmâmetin aklen zorunlu olduğunu iddia edenler, insanlar arasında birçok sorun ve ihtilafın meydana geldiğini, bunları çözüme kavuşturacak akli başında, güvenilir ve herkesin boyun eğeceği adaletli birinin imâm olarak seçilmesinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. İmâm seçmenin dinen zorunlu olduğunu düşünenler de İslam esaslarının belirlenmesi ve beşeri hukukun uygulamasının ancak bir imâmın varlığı ile gerçekleşebileceğini belirterek bir imâma ihti-

⁸² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/150.

⁸³ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 129.

⁸⁴ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 3/666-668.

yaç olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁵ Erken dönem kelâm ekolleri daha çok Hz. Ebû Bekir ve Ali'nin hilafeti konusunda görüşlerini beyan etmişlerdir.

İmâmeti zorunlu gören İslam düşünce ekolleri, imâmın nasıl tayin edileceği, ne tür vasıflara sahip olması gerektiği vb. konularında ihtilaf etmişlerdir. İskâfî'nin yaşadığı dönemde Hz. Osman'ın haklılığını savunan "el-Osmaniye" fırkası, Şia'nın imâmet konusundaki tavrına karşı çıkarak, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den daha faziletli olduğunu iddia ederek, Şia'nın konu ile ilgili görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır.⁸⁶ Câhiz ise bu grubun imâmet konusu ile ilgili görüşlerini "el-Osmaniye" adlı eserinde açıklamıştır. Câhiz, Hz. Ebû Bekir ile Ali'nin bazı davranışlarını karşılaştırmak suretiyle Hz. Ebû Bekir'in davranış bakımından daha üstün olduğunu iddia etmiştir.⁸⁷

Câhiz'in savunduğu Hz. Osman'ın taraftarlarının bu görüşlerini, Hz. Ali'nin taraftarları olan Şia inkâr ederek, imâmetin seçimle değil, dinin gereği olarak, Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin, imâm olarak atandığını iddia

⁸⁵ Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *Maddi ve Manevî Yüce Hedefler*, çev. Bergamalı Cevdet Efendi (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993), 361-362.

⁸⁶ Ali Ebu Mülhim, *Resâilü'c-Câhiz*, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 3/21.

⁸⁷ Câhiz, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den daha üstün olduğu ile ilgili iddiasını şu deliller dayandırmıştır. Hz. Ebû Bekir erken Müslüman olmuştur. Bu uğurda birçok sıkıntıya katlanmıştır. Hz. Ali ise henüz 5-9 yaşlarında çocuk iken kendisine verilen talim ve terbiye neticesinde Müslüman olmuştur. Ebû Talip'in kendisini gözetleyip koruduğunu biliyordu. Diğer fakir insanların böyle bir güvencesi yoktu. Şayet Hz. Ali 15-16 yaşlarında Müslüman olsaydı, nebinin haberi ile müneccimin haberini, delil ile hileyi ayırt edebilirdi. Bu durumda onun İslam'ı Hz. Ebû Bekir'in İslam'ına yakın, Zeyd b. Hârise'nin İslam'ı gibi olurdu. Şia'nın iddia ettiği gibi, şayet Hz. Ali çocuk yaşta iken temyiz gücüne sahip olsaydı, bu durumu, Hz. İsa ve Zekeriya gibi mucize olurdu. Hâlbuki bunu teyit edecek bir delilimiz mevcut değildir. Ayrıca Hz. Ali kendisi hayatta iken çocuk yaşta Müslüman olmasını kendi halifeligi için delil olarak öne sürmediği halde, vefatından sonra taraftarlarının bunu bir delil olarak ileri sürmeleri anlaşılır bir şey değildir. Hz. Ebû Bekir Müslüman olmadan önce zengin ve itibarlı bir insandı, Müslüman olduktan sonra servetini İslam için harcadı. Bu uğurda sıkıntı ve işkencelere maruz kaldı. Ancak Hz. Ali için böyle bir durum söz konusu değildir. Hicret esnasında Hz. Muhammed'e eşlik eden Hz. Ebû Bekir, Allah'ın övgüsüne mazhar olmuştur. Kur'an-ı Kerim konu ile ilgili bu övgüyü dile getirmiştir. Hz. Peygamber'in yatağında yatan Hz. Ali için böyle bir durum söz konusu değildir. Hz. Ebû Bekir İslam için Hz. Ali'den daha fazla çaba sarf etmiş, evini mescide yakın inşa etmiş, birçok insan onun vasıtası ile Müslüman olmuştur. Şia'nın Hz. Ali'nin cesaretini fazilet olarak kabul etmesi övülecek bir şey değildir. Savaşlarda çok insan öldürmek fazilet değildir. Hz. Ebû Bekir'in olaylar karşısındaki soğukkanlılığı ve problemler karşısındaki kararlılığı, Hz. Ali'nin süvariliğinden daha faziletlidir. Hz. Ebû Bekir'in Hüdeybiye'de, Hz. Peygamber'in vefatında, zekât vermeyenlere karşı takındığı tutumda ve Üsâme ordusu hakkında takındığı hikmetli tutumu, Ali'nin kendisi hakkındaki şehadeti, takvası ve Beytü'l-maldan maaş almaması gibi hasletler, onun Ali'den daha faziletli olduğunu gösterir. Bk. Ebû Mülhim, *Resâilü'c-Câhiz*, 1/22. ; Ebu Osman Bahr b. Amr el-Câhiz, *Resâilü'c-Câhiz*, şrh. Ali Ebu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 129-139.

etmişlerdir.⁸⁸ Şia'nın İmâmiye kolundan olan Ahmed b. Musa b. Ca'fer b. Tâvus (ö. 673/1274) Câhiz'in "el-Osmâniyye" adlı eserine reddiye olarak "Binâü't-makâletü'l-fatûmiyye fî nakzî er-Risaletü'l-Osmâniyye" eserini yazmıştır. Müellif bu eserinde seksen ayetin Hz. Ali hakkında indiğini, Beyyine suresi yedinci ayetin Hz. Ali'ye işaret ettiğini, ayrıca kırk farklı tarikle gelen hâdislerin Hz. Ali'nin en hayırlı insan olduğunu bildirdiğini iddia etmiştir.⁸⁹

İşkâfi, Câhiz henüz hayatta iken onun "el-Osmâniyye" eserine reddiye olarak "Nakzî'l-Osmâniyye" adlı eserini yazmıştır. İşkâfi, şayet insanlara taklit ve cehalet sevgisi galip gelmeseydi, bu eseri yazmazdım şeklinde açıklamada bulunmuştur. İşkâfi, Emevi sultanlarının Hz. Ebû Bekir'i daha faziletli gördüklerini, seksen yıl boyunca Ömer b. Abdülaziz kaldırmaya kadar Hz. Ali'yi lanetlediklerini, ona kötü söz söylediklerini, hâdisçilerin de Hz. Ali'den hâdis rivayet ettiklerinde onun ismine yer vermediklerini, onu Kureyş'ten bir adam şeklinde tanıttıklarını belirtir.⁹⁰ Bağdat Mu'tezilesine bağlı kelâmcıların çoğu, peygamberler hariç, Hz. Ali'yi en faziletli insan olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre Hz. Ali'nin amelleri, diğer halifelerin amellerinden daha üstündür. Hz. Ali'nin amel bakımından daha üstün olduğunu ifade eden haberler de güvenilir haberlerdir.⁹¹ Onlar bu gerekçelere dayanarak, Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu savunmuşlardır. İşkâfi, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra en faziletli insan olduğunu şu gerekçelerle savunmuştur.

1. Hz. Ebu Bekir faziletli olduğu için halife seçildi iddiası doğru değildir. Bilakis Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın girişimleri neticesinde halife seçilmiştir. Şayet faziletinden dolayı hilafet Ebû Bekir'in hakkı olsaydı, hiçbir Müslüman karşısında aday olmazdı. Hâlbuki içerisinde Hz. Ali'nin de olduğu birkaç kişi Müslüman olduktan sonra Hz. Ebû Bekir Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber Ali için şöyle buyurmuştur: "Bana ilk iman edip, tasdik eden ve benimle beraber namaz kılan kişidir." Hz.

⁸⁸ Ahmet Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 382.

⁸⁹ Ahmed b. Musa b. Ca'fer b. Tâvus, *Binâü el-Mkâletü'l-Fatûmiyye fî Nakzî er-Risaletü'l-Osmâniyye*, thk. Seyid Ali el-Adnânî el-Gureyfi (Beirut: Müessesetü Âl-i Beyt liihyâi Türâs, 2013), 148.

⁹⁰ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Neçil Belâğâ*, 13/219-223.

⁹¹ Kâdi Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi vel-Adl.*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi vd. (Kahire: Darü'l-Misriyye, 1960), 2/121.

Peygamber Hz. Ali'nin faziletini birçok yerde dile getirmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer, Hz. Fatıma'ya talip olmalarına rağmen Hz. Peygamber onu Hz. Ali ile evlendirmiştir. Hz. Peygamber Pazartesi günü namaz kılmaya başlamış, Hz. Ali'de Salı günü ona katılmıştır.⁹²

2. Hz. Ali diğer insanlardan önce Müslüman olmuştur. Câhiz'in Hz. Ali Müslüman olduğunda çocuktu, iddiası doğru değildir. Bu durumda nasıl Hz. Peygamber Ali için "beni ilk olarak tasdik eden ve bana inanan kişidir" der. Hz. Ali'nin Müslüman olduğu zaman kaç yaşında olduğu ile ilgili birçok farklı rivayet olmasına rağmen, İskâfî'nin tercih ettiği görüş, akil baliğ olduktan sonra on beş yaşında olanıdır. İskâfî bu görüşünü temellendirmek için şu örneği verir. Hz. Peygamber nübüvvet görevini aldıktan sonra yakın akrabalarını İslam'a davet etmek amacı ile Hz. Ali'ye yemek hazırlamasını ve Abdülmuttalip'in ailesini yemeğe çağırmasını istemiştir. Hz. Ali de Hz. Peygamberin emrini yerine getirmiştir. Şayet iddia edildiği gibi, Hz. Ali beş veya yedi yaşlarında olsaydı, Hz. Peygamber nübüvvetle ilgili gizli kalması gereken bir bilgiyi paylaşmadığı gibi, onu iman etmekle de mükellef kılmazdı. Bilakis Hz. Ali, Hz. Peygamber'in evinde onun mucizelerine şahit olduktan sonra kendi hür iradesi ile iman etmeyi tercih etmiştir.⁹³

3. Hicret esnasında Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygambere arkadaşlık etmesinin hilafeti için delil sayılması doğru değildir. Şayet bu ölçü alınsa, Hz. Ali her zaman Hz. Peygamber ile beraberdi. Hicret esnasında Hz. Ali Hz. Peygamber'in yatağında yattı. Müşrikler Hz. Peygamber'e tuzak kurdular. Allah da, onlara tuzak kurdu. Allah, tuzağını Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'in yatağına yatırarak kurmuştur.⁹⁴

4. Câhiz, Hz. Ebû Bekir'i bazen lider bazen de zayıf, zelil ve mazlum olarak tanıtmıştır. Bu doğru değildir. Eziyet ölçü kabul edilemez şayet kabul edilirse, Bilal-i Habeşi herkesten fazla sıkıntı ve eziyet çekti. Bu mantığa göre onun herkesten faziletli olması gerekir. Hz. Ali eziyetlere katlanmadı iddiası doğru değildir. Boykot günlerinde Hz. Ali'de diğer aile bireyleri gibi birçok sıkıntıya katlandı. Hz. Ebû Bekir boykotu yaşamadı. Hz. Ali de Hz. Ebû Bekir

⁹² İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nechil Belâğâ*, 13/224-229.

⁹³ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nechil Belâğâ*, 13/235-248.

⁹⁴ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nechil Belâğâ*, 13/252-262.

gibi on üç yıl Mekke'de Hz. Peygamber ile birlikte Müşriklerin eziyetlerine maruz kaldı.⁹⁵

5. İskâfî, Hz. Ebû Bekir ile ilgili şunu söylemiştir: "Biz Ebû Bekir'in ihlasına, imanın sahih ve sağlam olduğuna, aynı zamanda faziletinin tam olduğuna inanıyoruz. Ancak Câhiz'in iddia ettiği gibi biz, Ebu Bekir'i Ali'den daha faziletli olarak görmediğimiz gibi, Şia'nın eleştirdiği şekilde de kötüyeyip eleştirmeyiz."⁹⁶

6. Câhiz, Hz. Ebu Bekir'in malını Mekke'de fakirlere dağıttığını ancak Ali'nin böyle bir imkâna sahip olmadığını iddia eder. Bu iddia doğru değildir. Mekke'de en çok fakir olanlar sıkıntı yaşamışlardır. Kaldı ki Hz. Ebû Bekir'in oğlu da dâhil yakınlarından birçoğu iman etmedi. Biz sahabenin özellikle de Hz. Ebû Bekir, Ömer, Zübeyir b. Avvam ve Sa'd b. Vakkas gibi erken Müslüman olanların faziletini inkâr etmiyoruz. Biz İmâmiye'nin inkâr ettiği sahabenin faziletini de inkâr etmiyoruz. Ancak biz başka bir sahabenin Hz. Ali'den üstün olduğunu kabul etmiyoruz.⁹⁷ İskâfî, Hz. Ali'yi merkeze alan bir düşünceye sahip olmakla beraber diğer sahabeleri itham edip dışlamamıştır.⁹⁸

Ebû Ca'fer Muhammed bin Abdullah el-İskâfî'ye göre imâmda şu özellikler bulunmalıdır.

1. İmâm savaşa hazırlık yapmalı, eksik ve karmaşık konuları bilmeli, savaş tedbirlerini almalı, ordunun arkasını gözetlemelidir.

2. İmâm, savaş esnasında askerler arasında dolaşmak suretiyle ordusunu kontrol etmeli, kendisine güveni olmayanları savaşa teşvik etmeli, zayıf olanlara da ihtiyaca göre takviye yapmalıdır.

3. Savaş kızıştığında sabretmeli, cesaretli olup korkmadan savaşa katılmalı ve sabretmelidir. Ebû Bekir'in liderliği ile Hz. Peygamberin liderliği bir değildir.⁹⁹

⁹⁵ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nechil Belâğâ*, 13/255-257.

⁹⁶ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nechil Belâğâ*, 13/265.

⁹⁷ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nechil Belâğâ*, 13/270-276.

⁹⁸ Osman Aydın, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 167.

⁹⁹ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nechil Belâğâ*, 13/280.

İskâfî, daha faziletli varken faziletli birinin imâm olmasını dinen caiz görür. Çünkü ümmetin seçimi batıl olarak kabul edilemez. Sünnet olanı ise marifet, ilim, adalet ve fazilet sahibi bir şuranın imâmı seçmesidir. Zira bu konu ile ilgili Kur'an-ı Kerim de şöyle buyrulmuştur: "İşlerini aralarında istişare ederler."¹⁰⁰ Bu durumun örneklerini Hz. Peygamber'in uygulamalarında görmek mümkündür. Zatü'selâsil savaşında Hz. Peygamber birçok ileri gelen fazilet sahibi varken onların başına daha az faziletli olan Amr b. As'ı emir olarak atamıştır. Atamayı yapan Hz. Peygamberdi, istediği zaman değiştirmiştir. İmâmet, emirlik ile kıyas edilebilir. İmâmı atayan ümmettir, istediği zaman görevden alabilir. Bir başkasını da atayabilir.¹⁰¹ Hz. Ali'nin imâmlığı şura yolu ile olduğu için daha kuvvetlidir. Şia'nın Hz. Ali konusundaki konumu aşırıdır. Hıristiyanlar da aynı konumdadır. Sahabe fitne ve ihtilafın önüne geçmek için ani bir şekilde Hz. Ebû Bekir'e beyat etti. Hz. Ali'den daha faziletli olduğu için kendisine bey'at edilmedi.¹⁰²

Sonuç

İslam düşüncesinin teşekkül döneminde Müslüman kelâmcıları, birçok dini ve felsefi akımlardan gelen saldırılara karşı İslam dinini akli ve nakli delillerle savunmuşlardır. Özellikle kelâm ilminin kurulmasında çok katkısı olan erken dönem Mu'tezile kelâmcıları, İslam dünyasındaki ilhad hareketleri ve diğer dinlere karşı İslam akidesini felsefe ilminin metotlarını da kullanarak akli ve nakli delillerle savunmuşlardır. Erken dönem kelâmcıları, İslam inanç ilkelerini açıklamak ve savunmak amacıyla birçok eser telif etmişler ve kelâm ilmine has yeni metotlar da geliştirmişlerdir.

Hayatı, şahsiyeti ve kelâmî görüşlerine yer verdiğimiz Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî, erken dönem Bağdat Mu'tezile ekolü içerisinde yer almıştır. Kelâmî konularda mensup olduğu ekol ile bazı ayrıntı konularında farklı düşünmesine rağmen temel inanç konularında mensubu olduğu ekol ile aynı düşünceye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bazı

¹⁰⁰ Şura 22/38.

¹⁰¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî, *el-Mi'yârü'l-Muvâzene*, thk. Şeyh Muhammed Bakır el-Mahmudî (b.y., 1981), 43.

¹⁰² İskâfî, *el-Mi'yârü'l-Muvâzene*, 44-45. İskâfî'nin sahabe ve imâmetle ilgili görüşleri hakkında bkz. Ümit, Hicri Üçüncü Asırda Şit-Mu'tezili İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri, 78 vd.

konularda Basra ekolü ile görüş birliği etmiştir. İskâfî, yaşadığı dönemde problem olarak tartışılan kelâmî ve toplumsal konulara çözüm bulmak amacıyla birçok kitap telif etmiş ancak imâmet ile ilgili olan iki eseri hariç, diğer eserlerin hiçbiri günümüze ulaşamamıştır. Müellifin ilahiyat ve âlem ile ilgili görüşlerini daha çok diğer kelâmcılar ve mezhepler tarihi yazarlarının eserlerinden kısmen öğrenebiliyoruz. İskâfî, Allah hakkında teşbihi ve tescimi savunan akımlara karşı tenzihe dayalı bir tevhid anlayışını savunmuştur. Kötülük problemini adalet ilkesi ile çözmeye çalışmış, tabiat konusunda âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu ve hâdis olduğunu ispat etmeye çalışarak, akli olarak İspat-ı vacip konusuna hazırlık yapmıştır. Yaşadığı dönemde bir sorun olarak tartışılan imâmet konusunda yazdığı eserlerde Hz. Ali'nin diğer halifelerden daha faziletli olduğunu sistemli bir şekli de savunmuştur. Hz. Ali'den önceki halifelerin imâmetinin meşru olduğunu, daha faziletli varken faziletli birinin imâmetinin geçerli olduğunu kabul etmiştir. İskâfî, bu görüşü ile İmâmiyye'nin imâmet görüşünü reddetmiş, Zeydiyye'nin imâmet anlayışına katkı sağlamıştır. Ancak o, Zeydiyye'nin imâm Hz. Fatıma'nın çocukları Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenlerden olur, düşüncesine muhalefet etmiştir.

Kelâm ilmini oluşturan şahsiyetlerin görüşleri günümüzde doğru bir şekilde ortaya koyulduğu takdirde kelâmî meselelerin İslam düşüncesinin teşekkül döneminde hangi zeminde tartışıldığını öğrenmemize katkı sağlayacaktır. Zira bu dönemde kelâmî konularda yaşanan tartışmalar, birçok düşünce ekolünün doğmasına ve gelişmesine neden olmuştur. İslam düşüncesinin erken döneminde yetişen kelâmcıların fikirleri günümüzdeki din anlayışlarını da kısmen etkileyebilmektedir. Bu nedenle söz konusu dönemdeki kelâmcıların görüşlerinin doğru bir şekilde tespit edilmesi önem arz etmektedir. İskâfî'nin kelâmî konulardaki düşüncelerini öncelikle kendi eserlerinde ve konu ile ilgili diğer klasik ve çağdaş eserlerden faydalanarak ortaya koymayı çalışılmıştır. Makale, bu boşluğu bir nebze de olsa doldurma hedefi gözetmektedir. Ayrıca müellifin görüşlerini, yaşadığı dönemin şartları göz önünde bulundurularak okuyup değerlendirmek bizi daha doğru bir sonuca götürecektir.

Kaynakça

- Aydınlı, Osman. *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Bağdâdî, Abdülkadir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Balâzürî, İmam Ahmed bin Yahya bin Cabir el-. *Ensabu'l-Eşrâf*. thk. Suheyli-Zekkar -Riyaz Zerkayi. Beyrut: Darü'l-İkr, 1996.
- Bedevî, Abdurrahman. *Min Tarih'l-İlhâd fil İslâm*. Kahire: Siynâ en-Neşr, 1945.
- Câhiz, Ebu Osman Bahr b. Amr el-. *Resâilü'c-Câhiz*. şrh. Ali Ebu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Kitâbü'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ebu Mülhim, Ali. *Resâilü'c-Câhiz*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Emin, Ahmet. *Fecrü'l-İslâm*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfî'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul:Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbeddîn Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-Büldân*, nşr. F. Wüstenfeld. Beyrut: Dârü Sâdr, 1977.
- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım el-. *Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Râcih el-Kurdî vd. Amman:Dârü'l-Hâmid, 2014.
- Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed el-Hemedânî. *Fadlû'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile ve Mübâyenetihim Lisâiri'l-Muhâlîfin*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, Li'n-Neşr, 1974.
- Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi vel-Adl*. thk. Muhammed Mustafa Hilmî vd. Kahire: Darü'l-Mısriyye, 1960.
- İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nechil Belâğâ*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kum: Dârü Kütübi'l-Arabiyye, 1959.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî. *el-Faslfi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: T.C.Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakub İshak. *Kitâbü'l-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd el-Mâzendârî. Beyrut: Darü'l-Mesire, 1988.
- İbnu'r-Râvendî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshak. *Kitâbü Fâdihatü'l-Mu'tezile*. Paris, Editions Oueïdat, 1975.
- İbn Tâvus, Ahmed b. Musa b. Ca'fer, *Binâü el-Mkâletü'l-Fatimiyye fi Nakzî er-Risâletü'l-Osmaniye*. thk. Seyid Ali el-Adnânî el-Ğureyfî. Beyrut: Müesse-setü Âl-i Beyt Li İhyâî Türâs, 2013.
- İskâfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-. *el-Mi'yârü'l-muvâzene*. thk. Şeyh Muhammed Bakır el-Mahmudî, b.y., 1981.
- Malâti, Ebü'l-Hüseyin el-. *et-Tembîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bida'*. thk. Muhammed Zahir el-Kevserî. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1968.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan el-. *Maddi ve Manevî Yüce Hedefler*. çev. Bergamalî Cevdet Efendi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993.
- Murtezâ, Ahmed b. Yahya b. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer Beyrut: Darü'l-Muntezir, 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Muin en-. *Bahrü'l-Kelâm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Sâbûnî, Nureddin es-. *Mâtürüdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Matba'tü Meclisü Dâiretü el-Me'ârif el-Osmaniyye, 1977.

- Seyyid, Muhammed Salih Muhammed es-. *Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Erâüühü el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dârû Kubâ, 1998.
- Şehristânî, Muhammed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Lite-ra Yayıncılık, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-. *Şerhu'l-Akâid*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Ümit, Mehmet. *Hicrî Üçüncü Asırda Şîu-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri". *Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: I, Sayı:2 (2015), s. 93-118.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1137-1151

Arap Dilinde Mef'ûller ve Türkçe Cümledeki Karşılıkları
Objects in Arabic Language and Their Correspondence in Turkish Sentence

Ahmet ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Dr. Assistant Professor, Erzincan Binali Yıldırım University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and al-Balagha
Erzincan/Türkiye
ahsen5224@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4370-6962

DOI: 10.47424/tasavvur.793187

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Şen, Ahmet. "Arap Dilinde Mef'ûller ve Türkçe Cümledeki Karşılıkları". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1137-1151.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Anlatımda yoğunluk, özne ile yüklem arasına bir takım unsurların eklenmesiyle başlar. Yüklem anlamı çeşitli açılardan bütünlenir, belirgin kılınır ya da pekiştirilir. Bunun için sözcüklere ya da sözcelere başvurulur. Türkçe cümlede, yüklemcil ögeyi çeşitli açılardan tamamlama görevi üstlenmiş cümle ögesi olarak tarif edilen tümleç, eylemin gösterdiği iş, oluş vb.'lerini tamamlama işlevi nedeniyle böyle adlandırılmıştır. Arapçada cümledeki bütün öğeleri içeren iki temel kavram vardır: itlâk ve takyîd. Itlak kavramı, özne ve yüklemi ifâde eden temel öğelerdir. Takyîd ise, cümlenin müsned(özne) ve müsnedün ileyh(yüklem) ile tamamlanmayıp mefuller, tâbiler, fasl zamiri, nevâsîh, şart edatları, nefy edatları, hâl ve temyiz gibi diğer öğelere de duruma göre ihtiyaç duymasındır. Türkçe cümlede tümlece karşılık olarak geldiği düşünülen meful çeşitlerini ve karşılıklarının incelendiği makalede mef'ûlu bih, mef'ûlu mutlak, mef'ûlu lieclih, mef'ûlu me'ah, mef'ûlu fih olmak üzere beş meful çeşidi ele alınmıştır. Arapça cümledeki mef'ûlu bihe karşılık olarak Türkçe cümlede nesne ve düz tümleç, Arapça cümledeki mef'ûlu mutlaka karşılık olarak Türkçe cümlede kökteş tümleç, Arapça cümledeki mef'ûlu lieclihe karşılık olarak Türkçe cümlede sebep tümleci, Arapça cümledeki mef'ûlu me'aha karşılık olarak Türkçe cümlede beraberlik tümleci, Arapça cümledeki mef'ûlu fihe karşılık olarak Türkçe cümlede zarf tümlecinin bulunduğu ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Mef'ûller, Takyîd, Türkçe, Tümleç.

Abstract

Intensity in the narrative begins with the addition of some elements between the subject and the predicate. The meaning of the predicate is integrated, clarified, or reinforced in various ways. For this, words or phrases are used. In the Turkish sentence, the complement, which is described as the sentence element that undertakes the task of completing the predicate element from various angles, is named so because of its function of completing the work, occurrence etc. There are two basic concepts in Arabic that include all the elements in the sentence: itlâk and takyîd. The concept of subordinate is the basic elements that express the subject and predicate. Takyîd, on the other hand, is that the sentence is not completed with musnad (subject) and musnad

ilayhi (predicate), but needs other elements such as object, conditional prepositions, state (hal) and appeal (temyiz). In this article, in which are dealt with the types of object that are thought correspond to the whole in Turkish sentence and their equivalents, discussed five types of meful, namely maf'ûlun bihi, maf'ûlun mutlaqun, maf'ûlun li'ajlihi, maf'ûlun ma'ahu, maf'ûlun fihi.

Keywords: Arabic Language, maf'ûl, Takyîd, Turkish, Complement.

Giriş

Tümleç, cümlede, yüklemcil ögeyi çeşitli açılardan tamamlama görevi üstlenmiş cümle ögesi olarak tarif edilir¹. Eylemin gösterdiği iş, oluş vb.'lerini tamamlama işlevi nedeniyle böyle adlandırılmıştır².

Anlatımda yoğunluk, özne ile yüklem arasındaki donatımla başlar. Yüklemnin anlamı çeşitli açılardan bütünlenir, belirgin kılınır ya da pekiştirilir. Bunun için sözcüklere ya da sözcüklere başvurulur. Anlam ve biçim karıştırılarak yapılan ayırmada tümleçler, nesne, dolaylı tümleç, belirteç tümleci, ilgeçli tümleç gibi alt başlıklarda ele alınır³.

Arapçada cümledeki bütün öğeleri içeren iki temel kavram vardır: itlâk ve takyîd. İtlâk, cümlelerin müsned ve müsnedün ileyle tamamlanmasına denir. Diğer bir deyişle itlak kavramı, özne ve yüklemi ifade eden temel öğelerdir. Takyîd ise, cümlelerin müsned(özne) ve müsnedün ileyle(yüklem) ile tamamlanmayıp mefûller, tâbiler, fasl zamiri, nevâsıh, şart edatları, nefy edatları, hâl ve temyiz gibi diğer öğelere de duruma göre ihtiyaç duymasındır. Müsned ve müsnedün ileyle dışındaki bu unsurlar temel olmamakla birlikte cümlede anlamın tam olarak ifade edilmesinde ikincil unsurlardır. Hatta bazen temel olmayan bu öğelerden birinin (kayd/fadla) cümlede hazf edilmesi durumunda anlam bozulabilir. Bu öğeler olmadan, cümle eksik ve yanlış kurulabilir. Bu bağlamda mefûller de takyîd kavramı içerisindedir. Mefûller ve diğer takyîd kapsamındaki öğeler, cümlede müteallik olup, bir fiile veya fiil-

¹ Mehmet Hengirmen, *Dilbilgisi ve dilbilim terimleri sözlüğü* (Ankara: Engin Yayınları, 1999), 224.

² Kamile İlmer-Ahmet Kocaman-A. Sumru Ozsoy, *Dilbilim sözlüğü* (İstanbul: BUTEK, 2013), 251.

³ Fuat Bozkurt, *Türkiye Türkçesi* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2017), 122.

den türemiş kelimelere taalluk etmesi (bağlanması) gerekmektedir. Bu özellikleriyle onlar, cümleyi lafız ve anlam açısından tamamlarlar. Arapçada mef'ûller, mef'ûlu bih, mef'ûlu fih, mef'ûlu lieclih, mef'ûlu me'ah ve mef'ûlu mutlak olarak kısımlara ayrılmaktadır⁴.

Burada Arapça cümledeki mefuller ile Türkçe cümledeki tümleçler karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. el-Mef'ûlu bih (المفعول به) /Nesne/ Düz Tümleç

İngilizcede "object"⁵ olarak ifade edilen, Türkçedeysse "nesne"⁶, "düz tümleç"⁷, "doğrudan tamlayıcı"⁸ ve "-i tümleci"⁹ gibi karşılıklar verebileceğimiz bu tümleç çeşidi, Arapçada mef'ûlu bih'in karşılığı olarak kabul edilebilir¹⁰.

Mef'ûlu bih Arapça cümlede eşyanın tabiatı gereği mefuller içerisinde en çok görülen türdür. Fâilin eyleminin üzerinde gerçekleştiği şeye delalet eden isim olarak tanımlanan mef'ûlu bih ikiye ayrılır: Sarîh (Nesne), gayr-ı sarîh (Dolaylı nesne)¹¹. Türkçede ise Arapçadaki mefulu bih sarîh'e karşılık olarak nesne, mefulu bih gayr-ı sarîhe karşılık olarak da dolaylı nesne ifadesi kullanılabilir. Zira Arapçada sarîh ile gayr-ı sarîh arasında yalnızca edat/harf kullanımını açısından bir fark vardır. Sarihte doğrudan fiile bağlı olan bir nesneden söz ederken, gayr-ı sarîhte bir edat/harf kullanımı söz konusudur. Bazı Türk

⁴ Mehmet Akif Özdoğan, "Arap Dilinde Lafız Ve Anlam Açısından Mef'ûl-ü Mutlak", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /25 (Haziran 2015), 2-3.

⁵ Komisyon, *Mu'cemu Mustalahâti 'İlmi'l-Luğati'l-Hadis* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1983), 93.

⁶ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yay., 2002), 147.

⁷ Şahap Bulak, "Türkiye Türkçesinde Düz Tümleç (Nesne)", *Turkish Studies* 7/1, (2012), 422.

⁸ Cüneyt Akın, "Türkiye Türkçesinde Cümlede Tümleçler Üzerine", *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2, (2007), 207.

⁹ Fatma Erkman Akerson, *Türkçe Örneklerle Dile Genel Bir Bakış* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 157.

¹⁰ Amr b. Osmân Sibeveyhi, *el-Kitâb* nşr. 'Abdüsselâm M. Hârûn, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 1/33.

¹¹ Mustafâ el-Galâyînî, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1983), 3/5- 6.

dilcileri de bu ayrımı dikkate alarak mefullerin (nesne) ek/edat alıp almamalarını göz önünde bulundurmuşlardır¹².

Türkçe Örnekler:

“Kalemindeki odacıya aylığını kırdırırımı¹³.” - Sermet Muhtar Alus

“Üzeyir usta yoldan geçmeyeceğimizi söyledi¹⁴.” - Refik Halit Karay

“Çıtalarla yapılma telli bir kapı koymuşlardı ortasına¹⁵.” - Cahit Uçuk

“Bıçağı sürte sürte ipin uzunca bir parçasını kesti¹⁶.” - Yusuf Atılgan

“Tırnaklarının boyasını beğenmiyorum¹⁷.” - Falih Rıfkı Atay

الأمثلة العربية:

¹⁸. "تُشِيرُ بعضُ التقاريرِ إلى أن الجَيْشَ النَّظَامِيَّ أَبَادَ بعضَ الجَمَاعَاتِ المتمرِّدةِ الدَّاعِيَةِ إلى الانفصالِ عن البَلَدِ

Bazı haberler, rejim ordusunun ülkeden ayrılma (ülkeyi bölme) propagandası yapan bazı isyancı grupları ortadan kaldırdığına işaret etmektedir.

¹⁹. "تَسَبَّبَتْ حادثَةُ سِرِّ فِي بَيْتِ قَدِيمِهِ اليمَنِي، نرجو له الشفاءَ العاجلَ

Trafik kazası, sağ ayağının kesilmesine neden oldu. Allah'tan onun için acil şifalar diliyoruz.

²⁰. "أصدرت المحكمةُ الابتدائيةُ حُكْمًا يقضي بحبس أستاذ إبتَر فَنَاءَ قاصراً

İlk derece mahkemesi, reşit olmayan bir kıza şantaj yapan bir profesörün tutuklanmasına dair kararı yayınladı.

²¹. "أبدت بعضُ الدُّوَلِ الغربيةِ تحوُّفَهَا من تدخلِ روسيا في سوريا

¹² Hüseyin Cahit, *Türkçe Sarf ve Nahiv*, haz. Leyla Karahan-Dilek Ergönerç (Ankara: TDK Yayınları, 2000), 133.

¹³ <https://sozluk.gov.tr/>

¹⁴ <https://sozluk.gov.tr/>

¹⁵ <https://sozluk.gov.tr/>

¹⁶ <https://sozluk.gov.tr/>

¹⁷ <https://sozluk.gov.tr/>

¹⁸ el-Mustafa Lahlahi, *Arabic Media Dictionary* (UK: Routledge, 2018), 1.

¹⁹ Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 1.

²⁰ Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 1.

Batılı bazı ülkeler, Rusya'nın Suriye'ye müdahalesinden duydukları endişeyi belirttiler.

"22" حَاوَلَتْ الْحُكُومَةُ إِقْنَاءَ النِّقَابَاتِ أَنْ الْقَانُونَ الْجَدِيدَ الْمُتَعَلِّقَ بِالْإِضْرَابِ مُؤَقَّتٌ وَلَيْسَ أَبَدِيًّا.

Hükümet, sendikaları grevle ilgili yeni yasanın kalıcı değil geçici olduğuna ikna etmeye çalıştı.

2. el-Mef'ûlu'l-mutlak (المفعول المطلق) / Kökteş Tümleç

Bu, İngilizcede "cognate accusative"²³ veya "cognate object"²⁴ şeklinde ifade edilen, Türkçede "kökteş tümleç"²⁵ karşılığını verebileceğimiz bir tümleç çeşididir. Sözü edilen tümleç Hatipoğlu tarafından "Eylemle aynı kökten olan tümleç."²⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tümleç Arapçada mef'ulu mutlaka karşılık gelir.

Arapça'da mef'ulu mutlaka mutlak isminin verilmesi, diğer mefûllerin aksine âmilin masdarını, harf-i cere, zarfa veya herhangi bir harfe ihtiyaç duymadan almasıdır. Mef'ulu bih, bâ harfiyle; mef'ulu fih, fi harfiyle; mef'ulu maah, beraberlik ifade eden (musâhabe) vâv harfiyle; mefûlün lieclih lâm harfiyle birlikte gelir (mukayyed). Mef'ûlu mutlak fâilin direkt ortaya koyduğu mutlak bir mefûldür. Bu açıdan dilciler, mef'ûlu mutlağa, hakikî mefûl adını vermişlerdir²⁷.

Türkçe Örnekler:

"Bölüm şefiyle yemeği dün akşam güzel bir lokantada yedik."

"Tüm müzisyenler büyük bir maharetle çalgı çalıyorlardı."

²¹ Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 2.

²² Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 2.

²³ Karin C. Ryding, *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic* (Washington DC: Cambridge University Press, 2005), 79.

²⁴ David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics* (USA: Blackwell Publishing, 2008), 83.

²⁵ H. İbrahim Delice, "Türkçe Söz Diziminde Tümleç", *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri* 3(2013), 20.

²⁶ Vecihe Hatipoğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yay., 1982), 87.

²⁷ Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Muktedab* nşr. M. 'Abdulhâlik 'Udayme, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2010) 3/68, 226; Özdoğan, "Arap Dilinde Lafız Ve Anlam Açısından Mefûl-ü Mutlak", 3.

“Ekinleri her zaman olduğu gibi dedem ekti tarlaya.”

“Vergiyi önümüzdeki hafta sonuna kadar vermeliyiz.”

“Ben evden çıktığımda o yazı yazıyordu.”

الأمثلة العربية:

28. "فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا. ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا"

İnsan yediğine düşünerek bir baksın! Biz o suyu bol bol döktük. Sonra yeryüzünü yardık da yardık.

29. "تَرْفُضُ تَرْكِيَا رَفْضًا تَاتَا تَصْنِيفَ قَتْلِ الْأَرْمَنِ فِي الْعَهْدِ الْعُثْمَانِيّ بِالْإِبَادَةِ الْجَمَاعِيَّةِ"

Türkiye, Osmanlı döneminde Ermenilerin öldürülmesinin soykırım olarak nitelendirilmesini tamamen reddediyor.

30. "مَصَالِحُنَا مَرْبُطَةٌ اِرْتِبَاطًا وَثِيْقًا بِمَصَالِحِ الدَّوْلِ الْعَرَبِيَّةِ"

Çıkarlarımız Arap ülkelerinin çıkarlarıyla sıkı şekilde bağlıdır.

31. "كَانَ الدَّمُ يَنْصَبُ مِنْ ذِرَاعِهِ اِنْصِبَآً دُونَ أَنْ يَبْدُو عَلَيْهِ أَيُّ اِحْسَاسٍ بِالْأَلَمِ"

Kan, herhangi bir acı duymaksızın kolundan akıyordu.

"اِسْتَفْدْنَا مِنَ الْمَحَاضِرَةِ اِسْتِفَادَةً عَظِيْمَةً."

Dersten muazzam şekilde faydalandık.

3. el-Mef'ûlu li-eclih (المفعول له/لأجله/من أجله) / Sebep Tümleci

İngilizcede “*purposive object*”³² biçiminde karşılanan, Türkçedeysse “*sebep tümleci*”³³ veya “*sebep tamlayıcısı*”³⁴ gibi karşılıklar verebileceğimiz bu tümlec

28 Abese 80/25-26.

29 Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 1.

30 Ryding, *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, 83.

31 Elsaid Badawi, *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar* (USA: Routledge, 2016), 169.

32 Badawi, *Modern Written Arabic*, 179.

33 Muharrem Daşdemir, *Türkçenin Yapısal-İşlevsel Söz Dizimi* (Erzurum: Eser Basım Yay., 2014), 133.

çeşidine, Arapçada cümlede eylemin meydana geliş sebebini ifade etmek için kullanılan masdar niteliğindeki mef'ûlu lieclih karşılık gelir³⁵.

Mef'ûlu leh'in mansup meful olabilmesi için taşınması gereken bir takım şartlar vardır³⁶:

1. Kalbî masdar olmalı: Mef'ûlu leh'in mansup meful olabilmesi duygu anlamı içeren (ef'âl-i kulûb) fiillerden bir fiilin masdarı olması gerekir. Aksi takdirde bir harf-i cerle mecrur olarak aynı vazifeyi görebilir.

2. Fiil ile aynı zamanı kapsamalı: Fiil ile mef'ûlu lieclih görevi icra eden masdarın aynı zaman dilimini kapsamaması gerekir.

3. Fiil ile aynı faile sahip olmalı: Mef'ûlu lieclih'in cümlede bağlı olduğu (amil) fiilin failiyle aynı faile sahip olmalıdır.

Burada sebep tümleci/mef'ûlu li-eclih Türkçe ve Arapça cümle örnekleri zikredilmiştir.

Türkçe Örnekler:

"Seni bulabilmek için ne kadar çabaladı biliyor musun?"

"Rüzgâr kapıyı kapamasın diye, kapının önüne taş koyardık."

"Oraya, daha çok çalışıp para kazanmak gayesiyle giderdi babam."

"Bugün bunları söylemek maksadıyla seni çağırdım bizim eve."

"Okula geç kalmamak için çalar saatini kurar, erkenden kalkardı."

الأمثلة العربية:

٣٥. "نظمت التّقاياث اجتماعًا لمناقشة مشروع الحكومة القاضي برفع سنّ التقاعد إلى سنّ ٦٥".³⁷

Sendikalar, hükümetin emeklilik yaşını 65'e çıkarma tasarısını tartışmak için bir toplantı düzenledi.

³⁴ Delice, "Türkçe Söz Diziminde Tümleç", 23.

³⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/369; Galâyîni, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, 3/43.

³⁶ Galâyîni, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, 3/44.

³⁷ Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 6.

"... حاول أن يُخفي قلقه خوفًا من أن يُظهر أنه ضعيف".³⁸

Zayıf olduğunu gösterme korkusuyla endişesini gizlemeye çalıştı.

"... سيُعقد اجتماع قمة روسي أمريكي يوم السبت القادم بين رئيسي البلدين وذلك لتدارس الأزمة الأوكرانية".³⁹

Gelecek Cumartesi günü Ukrayna krizini tartışmak için iki ülke cumhurbaşkanları arasında bir Rus-Amerikan zirvesi yapılacak.

"... عَقَدَتْ بعضُ الدُولِ الأوروبية اجتماعًا طارئًا لِمناقشة قرار بريطانيا القاضي بالانفصالِ عن الاتحاد الأوروبي".⁴⁰

Bazı Avrupa ülkeleri, İngiltere'nin Avrupa Birliği'nden ayrılma kararını tartışmak için olağanüstü toplantı yaptı.

"... طالب العمال الحكومة برفع أجورهم لتناسب مع احتياجاتهم اليومية".⁴¹

İşçiler, hükümetin ücretlerini günlük ihtiyaçlarına uygun olması için artırımını talep ettiler.

4. el-Mef'ûlu me'ah (المفعول معه) / Beraberlik Tümleci

İngilizcede "accompanying object"⁴² biçiminde ifade edilen, Türkçedeysse "beraberlik tümleci"⁴³ karşılığını verebileceğimiz bu tümlec çeşidi, Arapçada bir cümleden sonra 'beraberlik' ifade eden و harfinin peşinden gelen ve mef'ûlu me'ah olarak adlandırılan isme karşılık gelir⁴⁴.

Arapçada vav'dan sonra gelen bir ismin mef'ûlu me'ah olarak mansup olabilmesi için üç koşulun sağlanması gerekir⁴⁵:

1. Vavdan sonra gelen ifade cümlenin ana unsuru olmamalı.
2. Vavdan önce bir cümle gelmeli.
3. Vav, beraberlik ifade eden مع anlamında olmalıdır.

³⁸ Badawi, *Modern Written Arabic*, 180.

³⁹ Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 6.

⁴⁰ Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 6.

⁴¹ Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 7.

⁴² Badawi, *Modern Written Arabic*, 179.

⁴³ Daşdemir, *Türkçenin Yapısal-İşlevsel Söz Dizimi*, 125.

⁴⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/297; Galâyîni, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, 3/72.

⁴⁵ Galâyîni, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, 3/72-73.

Türkçe Örnekler:

"Dağlar ile, taşlar ile / Çağırayım Mevla'm seni⁴⁶." - Yunus Emre

"Annemle komşu kızının düğününe gittik."

"Dün öğrencilerimle çok meşhur bir tiyatro eserini değerlendirdik."

"Birkaç askeriyle birlikte cephede kahramanca savaştı."

"Hep dostlarıyla yer ve içer, yalnız yiyip içmekten hiç hoşlanmazdı."

الأمثلة العربية:

"⁴⁷ "وهم في تكليفهم بالخراج والضرائب سواءً والمسلمين

Arazi vergisi ve gelir vergisi ödeme yükümlülükleri bakımından onlar ve Müslümanlar eşittir.

"⁴⁸ "هذا التأييد الذي يتفق وجهوده الدؤوب

Bu destek onun yoğun çabasıyla uyumludur.

"⁴⁹ "تمتثل تصعيداً خطيراً لا يتفق والمواثيق الدولية

Uluslararası anlaşmalara uygun olmayan tehlikeli bir artışı ifade ediyor.

"أذهب للعمل والثامنة صباحاً."

Sabah sekiz olunca işe gidiyorum.

"أستيقظ وشروق الشمس."

Güneşin doğuşuyla beraber uyanıyorum.

5. el-Mef'ûlu fih (المفعول فيه أو الظرف) / Zarf Tümleci

İngilizcede "locative objects"⁵⁰ şeklinde ifade edilen, Türkçedeysel genel olarak "zarf"⁵¹ yer belirten tür için de ayrıca "yer tamlayıcısı"⁵² gibi karşılıklar

⁴⁶ <https://www.antoloji.com/cagirayim-mevlam-seni-siiri/>

⁴⁷ Badawi, *Modern Written Arabic*, 185.

⁴⁸ Badawi, *Modern Written Arabic*, 514.

⁴⁹ Badawi, *Modern Written Arabic*, 514.

verebileceğimiz bu tümleş çeşidi; Arapçada eylemin zaman veya mekanını belirtmek için kullanılan bir isim olan mef'ûlu fih olarak karşımıza çıkar. Arapçada mef'ûlu fih zarf olarak da isimlendirilir⁵³.

Zarflar, mekan ve zaman zarfları olarak ikiye ayrılır. Zamana delalet ediyorsa zaman, yere delalet ediyorsa mekan zarfı olarak kabul edilirler. Arap nahvinde zaman ve mekan zarfları dört başlık altında mütalaa edilir⁵⁴:

1. Mübhem zarf: Belli ve sınırlı bir vakti ve mekanı göstermeyen zaman ve mekan zarfları mübhem zarflar olarak isimlendirilir. Örnek, امام، لحظة.

2. Belirli zarf: Belli ve sınırlı bir zaman ve mekanı gösteren zarflardır. Örnek, سنة، دار.

3. Mutasarrıf zarf: Zarf olmanın dışında farklı vazifeler de yerine getirebilen kelimeler mutasarrıf zarf olarak isimlendirilir. Örnek, شهر، يوم.

4. Gayr-ı mutasarrıf zarf: Sadece zarf olarak kullanılan kelimelerdir. Cümlede mansup veya harf-i cerle mecrur olabilirler. Örnek, بينا، قبل، بعد.

Burada zarf tümleci/mef'ûlu fihle ilgili Türkçe ve Arapça cümle örnekleri zikrederim.

Türkçe Örnekler:

"Oyuncular meyas olmayarak gene saati geldiği vakit perdelerini açtılar⁵⁵." - Memduh Şevket Esendal

"Beş altı mil ötedeki karşı kıyıya bir saatte varabilirdik ancak⁵⁶." - Azra Erhat

"Kandilli akıntısını geçiyoruz. İşte Küçüksu kasrı, kıyıda bembeyaz gülüyor⁵⁷." - Yusuf Ziya Ortaç

⁵⁰ Badawi, *Modern Written Arabic*, 173.

⁵¹ Necati Demir, *Türkçe Cümle Bilgisi* (Ankara: Altınordu Yay., 2019), 63.

⁵² Leyla Karahan, *Türkçede Söz Dizimi* (Ankara Akçağ Yay., 2010), 29.

⁵³ Sibeveyhi, el-Kitâb, 1/403; Galâyîni, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, 3/48.

⁵⁴ Galâyîni, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, 3/49-51.

⁵⁵ <https://tr.wiktionary.org/wiki/saat>

⁵⁶ <https://sozluk.gov.tr/>

"Biraz sonra şehrin bütün sokaklarında süvariler dörtnala koşmaya başladılar⁵⁸." - Ömer Seyfettin

"Caminin cümle kapısının hemen sol yanında eski bir çeşme vardı⁵⁹." - Ayla Kutlu

الأمثلة العربية:

"أذت الحكومة الجديدة اليمين الدستورية أمام رئيس الجمهورية."

Yeni hükümet, Cumhurbaşkanının önünde anayasa yemini etti.

"في تلك الأيام، لم يكن البيض والسود يختلطون كثيرًا."

Şu günlerde, beyaz ile siyah çok fazla karışmaz oldu.

"أجهد نفسه كثيرًا في مساعدة الآخرين. فهو دائمًا ما يقدم مصلحة الآخرين على نفسه."

Başkalarına yardım etmek için büyük çaba sarf etti. Başkalarının çıkarlarını her zaman kendisinin önünde tutardı.

⁶⁰. "يلتفت الناس يمينا ويسارا بحثًا عن مخرج"

İnsanlar bir çıkış bulmak için sola ve sağa döner.

⁶¹. "أجرى الطبيب عمليةً جراحيةً على المريض تكلفت بالنجاح، والأخير بصحة جيدة الآن"

Doktor, hastaya başarılı bir operasyon gerçekleştirdi, hastanın sağlığı da şu an oldukça iyi.

Sonuç

Türkçe cümlelerin iki temel unsuru vardır: Özne, Yüklem. Arap dilinde ise müsned-müsned ile bunlara karşılık olarak zikredilebilir. Yalnız Türkçe ve Arapça için değil bütün dillerin cümle yapılarına ait bir özellik olarak eylem

⁵⁷ <https://sozluk.gov.tr/>

⁵⁸ <https://sozluk.gov.tr/>

⁵⁹ <https://sozluk.gov.tr/>

⁶⁰ Badawi, *Modern Written Arabic*, 511.

⁶¹ Lahlahi, *Arabic Media Dictionary*, 7.

ve eylemi yapan olarak iki temel ögenin olduğunu söylemek herhalde yanlış olmaz.

Bu temel öğelerin dışında bir de cümlede anlamı genişleten ek öğeler bulunur. Bunların tümünü kapsayacak şekilde Türk dalcilerinin tümleş terimi kullandıkları görülmüştür. Arapça'da ise temel unsurların dışında cümlelerde en çok kullanılan unsurlar mefullerdir. Makalede Türkçe'deki tümleşle Arapçadaki mef'ûller, karşılaştırılarak ele alınmıştır. Muhakkak ki bir dildeki herhangi bir unsurun başka bir dilde tam olarak karşılığının bulunması mümkün değildir. Bununla beraber iki farklı dilin cümledeki parçalarına dair benzerlikler ele alınmıştır.

Arapça cümledeki mefulü bihe karşılık olarak Türkçe cümlede nesne ve düz tümleş, Arapça cümledeki mef'ûlu mutlak'a karşılık olarak Türkçe cümlede kökteş tümleş, Arapça cümledeki mef'ûlu lieclih'e karşılık olarak Türkçe cümlede sebep tümleci, Arapça cümledeki mef'ûlu me'ah'a karşılık olarak Türkçe cümlede beraberlik tümleci, Arapça cümledeki mef'ûlu fih'e karşılık olarak Türkçe cümlede zarf tümlecinin bulunduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Akerson, Fatma Erkman. *Türkçe Örneklerle Dile Genel Bir Bakış*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- Akın, Cüneyt. "Türkiye Türkçesinde Cümlede Tümleşler Üzerine". *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2, (2007), 205-220.
- Badawi, Elsaid. *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*. USA: Routledge, 2016.
- Bozkurt, Fuat. *Türkiye Türkçesi*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2017.
- Bulak, Şahap. "Türkiye Türkçesinde Düz Tümleş (Nesne)". *Turkish Studies* 7/1, (2012), 419-438.
- C. Ryding, Karin. *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*. Washington DC: Cambridge University Press, 2005.
- Cahit, Hüseyin. *Türkçe Sarf ve Nahiv*, haz. Leyla Karahan-Dilek Ergönenç. Ankara: TDK Yayınları, 2000.

- Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. USA: Blackwell Publishing, 2008.
- Daşdemir, Muharrem. *Türkçenin Yapısal-İşlevsel Söz Dizimi*. Erzurum: Eser Basım Yay., 2014.
- Delice, H. İbrahim. "Türkçe Söz Diziminde Tümeleş", *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri* 3(2013), 1-36.
- Demir, Necati. *Türkçe Cümle Bilgisi*. Ankara: Altınordu Yay., 2019.
- Galâyîni, Mustafâ. *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1983.
- Hatipoğlu, Vecihe. *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yay., 1982.
- Hengirmen, Mehmet. *Dilbilgisi ve dilbilim terimleri sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınları, 1999.
- İlmer, Kamile - Kocaman, Ahmet - Ozsoy, A.Sumru. *Dilbilim sözlüğü*. İstanbul: BUTEK, 2013.
- Karahan, Leyla. *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yay., 2010.
- Komasyon. *Mu'cemu Mustalahâti 'İlmi'l-Luğati'l-Hadis*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1983.
- Lahlahi, el-Mustafa. *Arabic Media Dictionary*. UK: Routledge, 2018.
- Muberrred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab* nşr. M. 'Abdulhâlık 'Udayme. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2010.
- Özdoğan, Mehmet Akif. "Arap Dilinde Lafız Ve Anlam Açısından Mef'ûl-ü Mutlak". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /25 (Haziran 2015), 1-24.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. nşr. 'Abdusselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yay., 2002.
- <https://www.antoloji.com/cagirayim-mevlam-seni-siiri/> Erişim: 16.11.2020.

<https://sozluk.gov.tr/> Erişim: 16.11.2020.

<https://tr.wiktionary.org/wiki/saat> Erişim: 16.11.2020.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1153-1164

Tanrı'nın Tekliğine Dair Tartışmalar

Discussions on the Uniqueness of God

Nazif MUHTAROĞLU

Öğretim Görevlisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul
Instructor, Mimar Sinan Güzel Sanatlar University, School of Art and
Sciences, Philosophy Department, İstanbul

nazifm81@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8393-5626

DOI: 10.47424/tasavvur.809076

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Muhtaroglu, Nazif. "Tanrı'nın Tekliğine Dair Tartışmalar". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1153-1164.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Tanrı'nın varlığına dair getirilen argümanlar, başarılı kabul edildiği takdirde en az bir tanrının var olduğunu gösterirler. Acaba kanıtların gösterdiği özelliklere sahip başka tanrılar da var mıdır? Bu sorun, Tanrı'nın tekliği problemi olarak bilinir ve özellikle orta çağ felsefesinde detaylı olarak tartışılmıştır. İslam kelimcilerinin bu bağlamda Tanrı'nın tekliğini göstermek için geliştirdikleri en önemli argümanlardan biri de "burhân-ı temânü"dür. Burhân-ı temânünün modal versiyonuna göre, her mümkün duruma gücü yeten (*kâdir-i mutlak, omnipotent*) ve iradesinde özgür (*fâil-i muhtar*) iki tanrının iradeleri mümkün bir durumda çelişkiye yol açar. Dolayısıyla bu özelliklere sahip iki tanrı varsaymak problemlidir. Bu makale, bahsi geçen argümanın başarılı olduğunu kabul ederek, her mümkün duruma gücü yeten ama iradeleri zorunlu olarak aynı olan iki tanrının mümkün olup olmadığını tartışıyor. Bu alternatifin söz konusu olabileceği senaryoları ele alarak her bir senaryonun problemleri sonuçlara yol açtığını savunuyor. Bu çerçevede kelimada "burhân-ı tevârüd" adıyla bilinen argüman da güncellenerek bu argümanın ele alınan tartışmaya nasıl katkıda bulunabileceği gösteriliyor.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, kelâm, Tanrı'nın tekliği, burhân-ı temânü, burhân-ı tevârüd

Abstract

Arguments for the existence of God, if assumed to be successful, show at most that there is at least one god. What if there are more gods that exemplify the attributes ascribed to God on the basis of these arguments? This is known as the problem of the uniqueness of God and had been discussed extensively in Medieval philosophy. Muslim *mutakallimûn* offered a famous modal argument for the uniqueness of God, which is known as *burhân al-tamānu*. According to this argument, the postulation of two omnipotent gods that have free will leads to a contradiction in a possible world. Thus, by a *reductio* argument this postulation is shown to be problematic. In this article, I assume that *burhân al-tamānu* is successful and consider the case as to whether two gods can have necessarily the same will. After I examine all the scenarios in which this assumption is held to be true, I show that all scenarios lead to problems. In this regard, I make use of another argument formulated by the Muslim *mu-*

takallimün, which is known as *burhân al-tawârud*. This argument aims to show that two gods having the same will over the same thing leads to problems. After updating this argument, I show its relevance to the discussion in question.

Key Words: Philosophy of Religion, Muslim *kalâm*, the uniqueness of God, the modal argument for the the uniqueness of God, *burhân al-tamânu*, *burhân al-tawârud*

Giriş*

Günümüz din felsefesinde Tanrı'nın varlığına dair tartışmalar geniş bir literatür oluşturmuştur. Ancak Tanrı'nın tekliline dair tartışmalara ilgi neredeyse yok denecek düzeydedir. Oysa Tanrı'nın varlığına dair verilmiş klasik argümanların en fazla gösterebileceği şey en az bir tanrının var olduğudur. Bu argümanlar birden fazla tanrının olup olmadığı konusunda belirleyici değildir. Tek bir tanrı olduğunu ortaya koyabilmek için bu argümanlara ilaveten en çok bir tanrının olabileceğini (ya da birden fazla tanrının olamayacağını) gösteren ekstra argümanların da verilmesi gerekir. Kelamcıların bu bağlamda Tanrı'nın tekliliğini göstermek için verdikleri en önemli argümanlar, “burhân-ı temânü” ve “burhân-ı tevârüd”dür. Bu argümanların tanıtılıp incelendiği bazı güncel kelam araştırmaları bulunmaktadır.¹ Fakat bu çalışmaların büyük ölçüde tarihsel bir arkeoloji olarak kaldığı, söz konusu argümanların güncellenmesi yönünde ciddi katkı sağlamadığı görülmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen iki argümanın güncel din felsefesi tartışmalarına eklenmesi hem kelama hem de günümüz din felsefesine yeni açılımlar getirebilir. Bu amaçla daha önce burhân-ı temânünün modal versiyonunun bir güncellemesini önermişim.² Bu makalede ise burhân-ı tevârüdün, burhân-ı temânüyü nasıl tamamlayabileceğini, hangi şartlar altında kullanılabilirliğini tartışarak bu argümanı da güncellemeye çalışacağım.

* Bu makalenin yazımında değerli katkılarından dolayı Doç. Dr. Mehmet Bulgen'e teşekkürlerimi sunarım.

¹ Bknz. Ekrem Safa Gül, “Burhân-ı temânunun Kesinliği Problemi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 377- 416. İsmail Şık, “Burhan-ı Temanü'ya Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010), 17- 44.

² Nazif Muhtaroglu, “Tanrının Tekliğine Dair Modal Argüman”. *Felsefe Arkivi*, 51 (2019), 179-185.

Burhân-ı temânünün modal versiyonuna göre, her mümkün duruma gücü yeten (*kâdir-i mutlak, omnipotent*) ve iradesinde özgür (*fâil-i muhtar*) iki tanrının iradeleri mümkün bir durumda çelişkiye yol açar. Dolayısıyla bu özelliklere sahip iki tanrı varsayımı sorunludur. Bu makalede, burhân-ı temânünün başarılı olduğunu kabul ediyor ve her mümkün duruma gücü yeten ama iradeleri zorunlu olarak aynı olan iki tanrının mümkün olup olmadığını tartışıyorum. Bu alternatifi söz konusu olabileceği senaryoları ele alarak her bir senaryonun problemleri sonuçlara yol açtığını savunuyorum. Bu çerçevede kelâmda “burhân-ı tevârüd” adıyla bilinen, iki tanrının iradesinin aynı şeye yönelmesi esasına dayalı argümanı da güncelleyerek ele alınan tartışmaya nasıl katkıda bulunabileceğini gösteriyorum. Şimdi burhân-ı temânünün sunumuyla başlayalım.

Burhân-ı temânü

“Temânü” iki tanrı (ilah) arasındaki olası bir çatışmaya atıf yapar. Burhân-ı temânünün modal versiyonu, tanrıların iradeleri arasında gerçekleşen fiili bir çatışmayı değil gerçekleşmesi mümkün bir çatışmayı dikkate alır. Mümkün dünyalar semantiği açısından, bu çatışma illa bizim deneyimlediğimiz bilfiil gerçek olan bu dünyada değil herhangi bir mümkün dünyada ele alınır. Bu mümkün dünyanın gerçekten var olması gerekmez. Tanrılar *fâil-i muhtar* ve *kâdir-i mutlak* oldukları için irade ve kudretleri bütün mümkün dünyalara uzanmaktadır. İrade ve kudretleri sadece bu dünya ile sınırlı kalsaydı, zâten tanrı olarak kabul edilmezlerdi. Dolayısıyla, bilfiil varlık kazanmamış mümkün bir dünyaya gidip orada bir tutarlılık araştırması yapmanın hiçbir sorunu yoktur. Burhân-ı temânü kabaca, iki farklı tanrı varsayıldığında, bu tanrıların iradelerinin mümkün bir dünyada çelişkiye yol açtığını ve bu sebeple de birden fazla tanrının kabul edilemeyeceğini savunur. Şimdi bu argümanı mümkün dünyalar semantiğine göre güncellenerek yeniden yapılandırılmış bir formda ifade edelim.³

³ Burhân-ı temânünün klasik bir versiyonu için bakınız: Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (*Şerhu'l-Akâid*), trc. ve haz. Süleyman Uludağ. 8. Baskı. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 119-120. Bu argümanı, önceden mümkün dünyalar semantiğine göre güncelleyerek detaylı bir şekilde tartışmışım. Detay için bakınız: Nazif Muhtaroğlu, “Tanrının Tekliğine Dair Modal Argüman”. *Felsefe Arkivi* 51 (2019), 179-185. Atıf yapılan makalede vermiş olduğum güncellemeyi burada da aynen kullanıyorum.

T1 Tanrı-1, T2 Tanrı-2, W mümkün bir dünya, P: P, Ahmed adlı bir kişinin hareketli halde yaratılması, $\sim P$ ise Ahmed'in hareketsiz yaratılması gibi bir duruma işaret etsin.

Kanıtlanması hedeflenen sonuç: Birden fazla tanrı olamaz.

1. Varsayalım birden fazla tanrı var. O halde, T1 ve T2 gibi iki tanrı olsun. (Varsayım)

2. T1'in her şeye gücü yeter. (Tanım)

3. T2'nin her şeye gücü yeter. (Tanım)

4. P mümkün bir olaydır, benzer şekilde $\sim P$ de mümkün bir olaydır.

5. P, T1'in kudreti kapsamına girer. Başka bir deyişle, T1, P'nin olmasını bütün mümkün dünyalarda isteyebilir ve buna güç yetirebilir. (2'nin mantıksal sonucu)

6. $\sim P$, T2'nin kudreti kapsamına girer. Başka bir deyişle, T2, $\sim P$ 'nin olmasını bütün mümkün dünyalarda isteyebilir ve buna güç yetirebilir. (3'ün mantıksal sonucu)

7. W; T1'in P olmasını isteyip ona güç yetirdiği, T2'nin de $\sim P$ olmasını isteyip ona güç yetirdiği bir mümkün dünya olsun.

8. P & $\sim P$, aynı mümkün dünyada (W'de) var olamaz. P & $\sim P$, W'de bir çelişkiye yol açar.

9. Ara sonuç: Hem T1 hem T2'nin her şeye gücünün yetmesi çelişkiye yol açar. O halde, T1 ve T2 ikisi birden her şeye güç yetiren tanrılar olarak kabul edilemez.

10. Hem T1'in her şeye gücü yeter hem de T2'nin. (2; 3)

11. (9) ve (10) çelişir.

12. (1) yanlıştır. (11. adımdaki çelişkiden dolayı)

Öncülleri ve sonucu bu şekilde açıkça ortaya konan burhân-ı temânüye göre *fâil-i muhtar* ve *kâdir-i mutlak* olan iki tanrı W gibi mümkün bir dünyada birbirine zıt şeylerin olmasını isteyebileceğinden ötürü bir çelişki ortaya çıkar.

Bu çelişkiye binaen en başta yapılan varsayım, yani birden fazla tanrı olduğu varsayımı, *kıyâsu'l-hulf / reductio ad absurdum* tarzı bir akıl yürütmeye reddedilir. Şimdi iki tanrının iradelerinin zorunlu olarak aynı olması tezini ele alalım.

İki tanrının iradelerinin zorunlu olarak aynı olması tezi

İki tanrının iradelerinin zorunlu olarak aynı olması demek hiçbir mümkün dünyada iradelerinin farklılaşmaması demektir. İki tanrı *fâil-i muhtarsa*, yani bütün mümkün dünyalara uzanan iradeleri varsa iradelerini bu şekilde kayıtlamak tanım gereği bir çelişkiye yol açmaktadır. Yukarıda ele aldığımız burhân-ı temânü bu hususu net biçimde ortaya koymaktaydı. Fakat ilahi iradelerin bir şekilde kayıtlanması söz konusu olabilir mi? Ve bu kayıtlanma ikisinin de her durumda aynı olması sonucunu gerektiriyor olabilir mi?

Tanrı'nın tanım gereği irade edilebilecek her şeyi irade edebilen bir varlık olması gerekir. Aksi halde, yani irade edilebilen bir şey var da onu irade edemiyorsa bu acizlik alametidir, kendisinde bir eksiklik olduğunu gösterir. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesinin kayıtlanması ancak kendi iradesini kayıtlama yönünde tercihte bulunmasıyla açıklanabilir. Tanrı'nın bu şekilde kendini kayıtlaması kendi ezeli tercihi olacağından, yani zaman içinde gerçekleşmiş bir olay olmayacağından, ilahi iradenin bu şekilde kayıtlanmasında sorun yoktur. Nitekim kelâmcılar iradenin *taalluk suluhi kadim* ve *taalluk tencizi kadim* olmak üzere iki ayrı taalluku arasında bir ayrıma gitmişlerdir. *Taalluk suluhi kadim*, ilahi irade ile bütün mümkün dünyalar arasındaki ilişkiyi ifade eder. Yani ilahi irade bütün mümkünatla ilişkidir, her bir mümkününe taalluk edebilir. *Taalluk tencizi kadim* ise ilahi iradenin o mümkünat içinden fiili olarak varlığa gelmesini dilediği alanla olan ilişkisini ifade eder. Başka bir deyişle, ilahi irade daha spesifik olarak fiili varlıkla da ilişkidir. İlahi iradenin fiili varlıkla olan ilişkisi mümkünat içinden bu alanın seçilmesi ve ilahi iradenin bu alana hasredilerek kayıtlanması sebebiyle kurulur. İlahi iradenin bu her iki yönünün de "kadim" olarak nitelenmesi bu kayıtlamanın da ezeli olduğunu, zaman içinde gerçekleşmediğini vurgulamak içindir.⁴ O halde, şu soruyu sormamız gerekiyor: iki tanrı iradelerini zorunlu olarak aynı olacak şekilde

⁴ İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tuhfeh el-Murîd fi Şerh Cevhre'l-Tawhîd*, nşr. Ahmed el-Echûrî. 1. Baskı. (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye,1983), 83-84.

nasıl kayıtlamış olabilir? Bu sorunun talep ettiği cevabı araştırmaya tanrıların iradelerini kayıtlamalarının zâtlarından kaynaklanan sebeplerini, zâtları dışından kaynaklanan sebeplerden ayırarak başlayabiliriz. Öncelikle zâtın dışındaki sebepleri inceleyerek konuyu irdelemeye başlayalım.

İradelerin Zorunluluğu için Zâttan Kaynaklanmayan Sebepler

İki tanrının iradelerinin zorunluluğu eğer kendi zâtlarının dışında bir sebepten kaynaklanıyorsa bu, ancak bir tanrının diğer tanrı ile olan ilişkisi sonucu söz konusu olabilecek bir durum olur. Ya T1 T2'nin iradesini zorunlu olarak kendi iradesine paralel olacak şekilde belirlemiştir, ya T2 T1'in iradesini zorunlu olarak kendi iradesine paralel olacak şekilde belirlemiştir veya T1 ve T2 anlaşmışlar aynı ortak iradeye sahip olacak şekilde bir uzlaşmaya varmışlardır. Şimdi dikkat edilirse, iki tanrı arasında olası etkileşim çeşitlerinden bahsediyoruz. Bu etkileşim tanrıların doğrudan zâtındaki bir sebepten kaynaklanmıyor. Bir tanrının kendi zâtı dışında bulunan diğer tanrı ile etkileşiminden kaynaklanıyor. T1'in T2'nin iradesini belirlediği ilk senaryoda, T2 belirlenmiş olacak, yani başkasının kuvveti altına girip aciz kalmış olacaktır ki bu husus *kâdir-i mutlak* oluşuyla çelişecektir. Eğer bu belirleme ezeli değilse zâten kendisinde yeni bir özelliğin ortaya çıkması gibi bir sonucu da kabul etmek zorundayız ki bu da tanrılığın eksiksizliğine ters bir durum. Belirlemenin ezeli olup olamayacağı hakkında ise kelâmcılar ile ehl-i felâsife farklı düşünecek, ilk grup bunu reddedecek, ikinci grup ise kabulüne imkân verecektir. Zira evren Fârâbî ve İbn Sînâ gibi önemli filozofların temsil ettiği ehl-i felâsifeye göre ezeli olmakla beraber tanrının ezeli belirlenimi altındadır. Söz konusu ikinci tanrı da ilk tanrının ezeli belirlenimi altında olabilir. Ama her hâlükârda başkası tarafından belirlenene tanrılık atfedilemez. Dolayısıyla T2 ezeli de olsa tanrı olarak değerlendirilemez. T2'nin T1'in iradesini belirlemesi de aynı değerlendirmeye tâbidir. T1 ve T2'nin aralarında anlaşmaları durumu ise T1 ve T2'nin birbirlerini karşılıklı olarak belirlemeleri anlamına geliyor. Bu durumda iki tanrının da eksikliği gündeme gelecektir. Ayrıca iki tanrının ezelde bir anlaşmaya varmaları çok da makul bir senaryo gibi durmamaktadır çünkü birbirinden ayrı iki taraf ancak karşılıklı tavizlerde bulunarak anlaşabilir. Bu durumda da taraflar birbirlerinin pazarlık hamlelerini belli bir süreç içinde görececek, öğreneceklerdir. Bu da karşı taraf hakkında tanrıların önceden bilgileri olmadığını, ayrıca anlaşmanın zaman içerisinde gerçekleşmek zorun-

da olduğunu gösterir. Her iki husus da Tanrı tanımında yer alan ilmin eksiksizliğine ve zamanı aşkınlığa ters bir durum oluşturur. Şimdi tanrıların iradelerinin kendi zâtlarından kaynaklanan bir sebepten ötürü zorunlu olup olmayacağı alternatifini değerlendirelim.

İradelerin Zorunluluğu için Zâttan Kaynaklanan Sebepler

Eğer imkân içinde en iyi, en mükemmel dünya şeklinde kavramsallaştırılacak bir mümkün dünya varsa tanrıların ilmiyle bu mümkün dünyayı bildiği, hikmeti veya mükemmelliği sebebiyle de bu dünyanın yaratılmasını irade ettiği savunulabilir. Nitekim İbn Sînâ tanrının ilmiyle hayır nizamını bildiğini, irade ve kudretinin de bu bilgiye göre tecelli ettiğini, dolayısıyla evrenin tanrıdan sudur ettiğini iddia eder.⁵ Leibniz de tanrının mümkün dünyaların iyisini bildiğini ve mükemmelliği gereği bu mümkün dünyayı yaratmayı seçtiğini savunur.⁶ Eğer iki tanrı varsa ikisi de bu şekilde en iyi mümkün dünyanın yaratılmasını kendi hikmeti veya mükemmelliği gereği irade etmiş olabilir. Başka bir deyişle iki tanrının iradeleri kendi zâtları gereği aynı yönde kayıtlanmış olur. Bu şekilde tanrıların en iyi mümkün dünyayı yaratmayı istemeleri zorunlu hale gelir.

Bu senaryoda iki tanrının iradelerinin aynı şeye yönelmesi söz konusudur. Yani en iyi olan tek bir evrene. Dolayısıyla burada iradeler zorunlu olarak aynıdır ancak bu evrenin kim tarafından yaratılacağı meçhuldür. Bu senaryoda aynı şeyi isteyen iki farklı gücün ne yapacağı sorusuyla baş başa kalırız. Bu soruyu yanıtlamak için kelamcıların "burhân-ı tevârüd" adını verdikleri argümandan yardım alabiliriz. Şimdi öncelikle bu argümanı ele alalım.

Burhân-ı tevârüd

"Tevârüd" bir araya gelme-çakışma anlamıyla, bu bağlamda iki tanrının iradesinin aynı şey üzerinde çakışmasına atıf yapar. Burhân-ı tevârüd, tanrısal

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (el-İlâhiyyât)*, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. I-II. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 112-114.

⁶ G. W. Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, İng. trc. Paul Schrecker ve Anne Martin Schrecker. 8. Baskı. (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Comp., Inc., 1977), 156.

iradelerin çakışmasına dayalı argüman olarak anlaşılabilir⁷ ve kabaca şu şekilde güncellenerek formüle edilebilir.

Evrenin var olduğunu kabul ediyoruz. Ve T1 ve T2 gibi kadir-i mutlak iki tanrının bu aynı evrenin yaratılmasını irade ettiğini varsayıyoruz. O halde, söz konusu iki tanrının bu evrenle ilişkisi için beş ihtimal söz konusu olur:

1. Ne T1 ne T2 evrenin yaratılmasında pay sahibidir.
2. T1 ve T2 aynı evreni ortak bir kudretle beraberce yaratır.
3. Aynı evrenin bir kısmını T1, diğer kısmını da T2 yaratır.
4. T1 bu evreni bütünüyle yarattıktan sonra T2 de evreni bütünüyle yaratır. Veya tam tersi.
5. T1 veya T2'den sadece biri bu evreni yaratır.

Birinci ihtimalde, mümkün bir varlık olan evrenin yaratılmadan var olması temel nedensellik ilkesinin ihlalidir. Nedensellik ilkesine göre mümkün bir varlığın onu var edecek tercih edici bir sebebi var olmalıdır. (Aksi halde *tercih bilâ müreccih* olur, muhale yol açar.). Bu tercih edici sebeplerin nihayetinde en az bir zorunlu varlıkta (tanrıda) durması gerekliliği tanrının varlığına dair verilen argümanların bir sonucudur. Tanrının tekliğine dair tezi tartışırken en az bir tanrının var olduğunu varsaydığımız için en az bir tanrının varlığını zâten kabul ederek bu argümanı değerlendiriyoruz. Dolayısıyla ilk ihtimal elenir.

İkinci ihtimale göre, evrendeki her şey T1 ve T2'nin kudretlerinin birleşmesiyle ortaya çıkan ortak bir kudret sayesinde yaratılmış demektir. Burada muğlak olan husus yaratmayı sağlayan ortak kudrete T1'in ne kadar ve T2'nin ne kadar katkı sunduğudur. Haliyle her bir tanrının ne kadar kudret sarfedeceğinin belirlenmesi gerekir. T1 ve T2 arasında bir anlaşma olmadan da bu belirleme yapılamaz. Yukarıda T1 ve T2'nin iradelerinin belirlenmesi noktasında yapılması söz konusu bir anlaşmanın yol açacağı sakıncaları incelemiş-

⁷ Burhân-ı tevâriidün klasik versiyonları için bakınız: Sa'düddîn Teftâzânî, *El-Makâsîd (Kelâm İlminin Maksatları)*, trc. İrfan Eyibil ve Eleştirmeli metin. Ahmet Kaylı. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 514. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muwoazzah İlmi Kelâm: Ehl-i Sünnet İtikadı*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 144.

tik. Burada ise aynı tanrıların kudretlerinin belirlenmesi belli bir anlaşmaya dayanıyor. Dolayısıyla anlaşma yapmalarının sonucu olarak yukarıda değilen problemlerin benzerlerini bu durumda da kabul etmek zorunda kalıyoruz. Anlaşma yapmaları gerektiği için ne T1 ne de T2 kudretini bağımsız olarak tecelli ettirememektedir. Kudretlerinin bağımsızlığını koruyamaması durumunda da bu tanrıların *kâdir-i mutlak* oldukları söylenemez. Zira kudreti mutlak olanın evrenin tümünü yaratabilmesi gerekir. Dolayısıyla bu ihtimalde tanrılar acze düşmüştür. Bu yüzden de tanrılıkları düşer.

Üçüncü ihtimal, evrenin kısımlara ayrılarak T1'in farklı T2'nin de farklı bir kısmını yaratması üzerinde durur. Ancak bu durumda T1 ve T2 birbirinden farklı şeyler irade etmiş olmalıdır, yani aynı şeyi irade etmiş olamazlar. Bu da iradelerinin çakışmadığını gösterir ve bu senaryo *burhân-ı temânü* ile elenir.

Dördüncü ihtimalde evreni bütünüyle yaratan bir tanrı zâten evreni yaratmış veya yaratmaya devam etmekte olacağından diğer tanrıya yapacak iş kalmaz (*hasıl-ı tahsil* muhaldir). Yani yalnızca bir tanrının evreni yaratması sonucu kabul edilebilir. Son ihtimal de zâten tek bir tanrının evreni bütünüyle yarattığını söylediğinden iki tanrı tezini doğrudan elemektedir.

Dolayısıyla tek bir evrene yönelen aynı iki iradenin bu evreni yaratabilmesi ile ilgili senaryolar birden fazla ilahın kudret-i mutlaka sahip olmasını engellemektedir. Peki en mükemmel veya iyi şekilde tasvir edilen tek bir mümkün dünya yoksa, aynı mükemmellikte sayısız mümkün dünya varsa ve bunlardan her birinin başka bir tanrı tarafından yaratılması söz konusu olamaz mı? Böyle bir senaryoda ise tanrıların iradeleri zorunlu olarak tek bir evrene yönelmeyeceğinden iradelerinin zorunlu olduğu varsayımı ortadan kalkar. Bu yüzden de artık *fâil-i muhtar* olarak değerlendirilmeleri gerekir. Neticede *burhân-ı temânü* devreye girerek mümkün bir dünyada yakalanacak çelişki üzerinden birden fazla tanrı hipotezi elenir.

Sonuç

Burhân-ı temânü ve *burhân-ı tevâriid* kelimelerinde Allah'ın tekliğine/birliğine dair verilmiş iki klasik argümandır. Dikkatli bir incelemeyle, bu argümanların farklı işlevlere sahip olduğunu görebiliriz. Bu makalede her iki argümanın hangi soru bağlamında kullanılabileceklerine dair bir öneri sun-

maya çalıştım. Daha önceki çalışmalarımda güncellediğim ve bu makalede güncellenmiş halini kullandığım *burhân-ı temânü* Tanrı'nın fail-i muhtar olduğu varsayıldığı takdirde birden fazla tanrının var olamayacağını göstermektedir. Bunun sebebi fail-i muhtar olan en az iki tanrının bütün mümkün dünyalara uzanan irade ve kudretlerinin mümkün bir dünyada çelişkiye yol açmasıdır. Birden fazla tanrı hipotezi tartışılırken tanrıların fail-i muhtar olduğu kabul edilmezse bu tanrıların iradelerinin zorunlu olarak aynı olduğunun kabul edilmesi gerekir. Yani söz konusu tanrıların iradeleri hiçbir mümkün durumda farklılaşamaz. Bu ise tanrıların kendi dışından veya kendi içinden kaynaklanan sebeplerle açıklanabilir. Kendi dışından kaynaklanan sebepler tanrıların birbirleriyle ilişkilerine, anlaşıp ortak bir iradeye varmalarına indirgenir ki bu durum tanrıların aşkınlık ve eksiksizlik gibi özellikleriyle zıtlaşır. Kendilerinden kaynaklanan sebepler ise en mükemmel olan tek bir evrenin yaratılmasına zorunlu olarak yönelme gibi bir durumu gerekli kılar. Bu durumda ise aynı şeyi talep eden birbirinden farklı iki kadir-i mutlak tanrı söz konusu olur. İşte bu senaryonun incelenmesinde tanrıların iradelerinin çakışmasına dayanan *burhân-ı tevâriid* devreye girer. Bu makalede *burhân-ı tevâriidü* de güncelleyerek böyle bir bağlamda kullanılmasının ne kadar işlevsel olduğunu göstermeye çalıştım. Sonuç olarak, verilen argümanlar, tanrı ister fail-i muhtar olarak kabul edilsin isterse edilmesin, birden fazla tanrının var olamayacağına dair güçlü bir gerekçe sunmaktalar.

Kaynakça

- El-Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Tuhfeh el-Murîd fî Şerh Cevhere'l-Tawhîd*. Nşr. Ahmed el-Echûrî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelam: Ehl-i Sünnet İtikadı*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
- Gül, Ekrem Sefa. "Burhân-ı Temânunun Kesinliği Problemi" *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 377-416.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (el-İlâhiyyât)*. Trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. I-II. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

- Leibniz, G. W. *Monadology and Other Philosophical Essays*. İng. Trc. Paul Schrecker ve Anne Martin Schrecker. 8. Baskı. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Comp., Inc., 1977.
- Muhtaroglu, Nazif. "Tanrının Tekliğine Dair Modal Argüman". *Felsefe Arkivi*, 51 (2019), 179-185.
- Şık, İsmail. "Burhân-ı Temânu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010), 17-43.
- Taftazânî, S. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*. Trc. ve Haz. Süleyman Uludağ. 8. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *El-Makâsîd (Kelâm İlminin Maksatları)*. Trc. İrfan Eyibil ve Eleştirmeli metin. Ahmet Kaylı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1165-1188

Buda'nın Vaazı Adlı Konuşması Üzerine Bir Değerlendirme Ateş An Evaluation on Buddha's Speech of Fire Sermon

Necati SÜMER

Doçent Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı,
Assoc. Prof. Dr., Siirt University Faculty of Theology
Department of History of Religions
Siirt, Türkiye
necatisumerr@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7875-6671

DOI: 10.47424/tasavvur.783076

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ağustos / August 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Kasım / November 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Sümer, Necati. "Buda'nın Ateş Vaazı Adlı Konuşması Üzerine Bir Değerlendirme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1165-1188.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Budizm, Hinduizm'e tepki olarak ortaya çıkan bir inanç sistemidir. Buda, bu dinin kurucusudur. Budizm daha çok Buda'nın hayatı ve görüşleri çerçevesinde şekillenir. Özellikle Buda'nın vaazları bu dinin yayılmasını sağlayan önemli konuşmalardır. Bu çerçevede Ateş Vaazı Budistler arasında önemli bir yere sahiptir. Ateş simgesi ile özdeşleşen bu vaaz, Budizm için bir kırılma eşiğidir. Bu vaazdan sonra yüzlerce keşiş Buda'nın yolunu izler. Genel olarak dini ve felsefi bir içeriğe sahip olan vaaz, keşişleri kurtuluşa davet eder. Buda bu vaaz aracılığıyla kendi yaşam serüvenini ve ulaştığı sonuçları takipçilerine anlatır. Budizm'in inanç esasları hakkında derli toplu bilgiler veren Ateş Vaazı, insanın bu dünyada yanılma nedenlerini ortaya koyar. Arzu, tutku ve nefretin acılara neden olduğundan söz eder. Tenasüh sürecinin insanı yıpratıldığını dile getiren vaaz, keşişler için kurtuluş yolu olarak Nirvana'yı önerir. Buda aydınlanma ağacının altında Nirvana'ya ulaşır. Burada pişer ve hakikati keşfeder. Buda bu vaaz aracılığıyla takipçilerinin de pişerek olgunlaşmasını önerir. Bu çerçevede bu çalışmada önce Budizm'in kısa bir geçmişi sonra Buda'nın hayatına yer verildi. Böylece Ateş Vaazı'nın ortaya çıkma süreci ve zemini ele alındı. Son olarak bu vaazın neyi, nasıl anlattığı ve ne gibi mesajlar verdiği ortaya konuldu.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Budizm, Buda, Ateş Vaazı

Abstract

Buddhism is a belief system that emerged as a reaction to Hinduism. Buddha is the founder of this religion. Buddhism has been mostly shaped around via Buddha's life and views. In particular, the Buddha's sermons are one of the most important factor in the sense of spreading of this religion. In this context, the Fire Sermon has an important place among Buddhists. Identified with the symbol of fire, this sermon is a breaking threshold for Buddhism. After this sermon, hundreds of monks follow Buddha's path. The sermon, which has a generally religious and philosophical content, invites monks to salvation. Through this sermon, Buddha tells his followers about his life adventure and the results he has achieved. The Sermon of Fire, which gives comprehensive information about the faith life of Buddhism, reveals the reasons why man is wrong in this world. He talks about desire, passion, and hat-

red that cause suffering. The sermon, which states that the reincarnation process is wearing out, proposes Nirvana as a way of salvation for the monks. Buddha reaches Nirvana under the Bodhi tree. Here he matures and discovers the truth. The Buddha suggests that his followers mature through this sermon. In this context, first a short history of Buddhism and then the life of Buddha was included in this study. Thus, the process and grounds of the Fire Sermon were discussed. Finally, it was revealed what and how this sermon told and what messages it gave.

Keywords: History of Religions, Buddhism, Buddha, Fire Sermon

Giriş

Budizm, MÖ 6. yüzyılda Kuzey Hindistan’da yaşadığı kabul edilen Siddharta Gautama Sakyamuni’nin öğretilerine bağlı olarak ortaya çıkan, Hint ve Asya halkları arasında yayılan bir inanç sistemidir. En önemli kutsal metinleri Pali dilinde yazılmış, Tripitaka (üç sepet) adlı kitaptan oluşan Budizm, iki temel mezhebe ayrılır. Güney Budizm’i olarak bilinen Hinayana mezhebi Sri Lanka, Birmanya, Tayland ve Laos gibi Güney Doğu Asya ülkelerinde; Kuzey Budizm’i olarak bilinen Mahayana mezhebi ise Tibet, Çin, Japonya ve Kore gibi ülkelerde yayılmıştır.¹

Hinduizm’in içerisinde reformist bir hareket olarak ortaya çıkan bu din, hayatın ebedi olmadığı, acı ve ıstıraplar üzerine kurulu olduğu inancına dayanır. Genellikle herhangi bir Tanrı veya yüce gücün varlığını kabul etmeyen Budizm, hayattaki acı ve ıstıraplardan kişinin ancak kendi çabalarıyla kurtulabileceğini savunur. Budizm’e göre kurtuluş, öncelikle bazı hakikatleri kabul etmeye bağlıdır. Bu çerçevede dört hakikati ön plana çıkarır. Birincisi, hayatın acılarla dolu olduğudur. Bu acı ve ıstırapların nedeninin arzu olması ikinci hakikattir. Üçüncü hakikate göre acı ve sıkıntıları ortadan kaldırmak, bunları istemekten vazgeçmeye bağlıdır. Son olarak arzuların üstesinden gelmek için kişinin *Sekiz Dilimli Yol*’u takip etmesi gerekir. Budizm’e göre bunları iyi kav-

¹ Hammet Arslan, “Budizm”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 675-722.

rayıp uygulayan kişiler, her türlü arzuyu terk edeceği için samsara çarkından kurtulup *Nirvana*'ya ulaşırlar.²

Budizm'in din kurucusu Buda, insanları inancına davet etmek için birçok vaaz vermiştir. Onun özellikle Ateş Vaazı bu inancın büyük kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Bu çalışmada da dinler tarihinde önemli bir yere sahip olan Budizm'in hızla yayılmasını ve kökleşmesini sağlayan Buda'nın Ateş Vaazı üzerinde durulacaktır. Genelden özele sistematik bir yöntem takip edilerek önce Budizm, ardından Buda ve son olarak Ateş Vaazı konularına değinilecektir. Ateş Vaazı'nı oluşturan zeminin ve bu vaazın içeriğinin ve üslubunun oluşma sürecinin anlaşılması açısından böyle bir yöntem tercih edilecektir.

1. Ateş Vaazına Giden Yol

Buda'nın hayatını anlatan birçok tarihsel ve mitolojik bilgi mevcuttur. Buda, tarihsel bir şahsiyet olarak MÖ 563'te Sakya devletinin kralı Suddhodana ile kraliçe Maya'nın çocuğu olarak dünyaya gelir. Budist literatüre ve mitolojik anlatılara göre Buda, Tusita adlı cennette yaşarken dünyada insanların acı çektiğini görür. İnsanları sıkıntı, acı ve ıstıraplarından kurtarmak için dünyaya gelmek ister. Bunun için Buda, bir insan bedenine girerek yeryüzüne iner. Kendisine bir anne arar. Sakya kraliçesi Maya'yı annesi olarak uygun görür.³

Maya, Buda'ya hamile kaldıktan sonra bir yolculuğa çıkar. Kuzeydoğu Hindistan'da bugün Nepal sınırına yakın Lumbini kasabasındaki bir koruluğa geldiğinde durur. Maya burada ayaktayken herhangi bir ağrı ve acı çekmeden doğum yapar. Olağanüstü varlıklar olarak bilinen Devalar'ın yardımıyla doğan çocuğa beyaz bir elbise giydirilir. Devalar, çocuğu annesinin kucağına

² Ali İhsan Yitik, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, 2. Baskı, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 321.

³ Andre Ferdinand Herold, *The Life of Buddha*, trans. Paul C. Blum, (New York: A & C Boni, 1927), 9-10; Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, 3. Baskı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 135; Hüsamettin Karataş, "Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Hâline Geliş Süreci", *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Haziran 2013): 131-132.

verir. Çocuk ayakta durur. Dört bir yana yedişer adım atar.⁴ Buda, bebek olduğu hâlde konuşmaya başlar. İnsanları acıdan ve cehaletten kurtarmak için dünyaya geldiğini söyler.⁵ Doğumdan yedi gün sonra annesi hayatını kaybeder. Annesinin ölümünden babası, baldızı Mahapajapati ile evlenir. Annesinin vasiyeti üzerine teyzesi, Buda'nın üvey annesi olur.⁶

Buda'nın doğduğu dönemde Himalayalar dağının eteklerinde yaşayan Asita adlı bir münzevi vardır. O, Buda'yı görünce babasına onun gelecekte önemli bir lider olacağını söyler. Buda'nın insanlara merhamet eden, onları doğru yola götüren bir din kurucusu olacağını ifade eder.⁷ Ailesi "amacını gerçekleştiren" anlamında Buda'ya "Siddharta" adını verir. Gautama soyadı, Sakyamuni unvanı olur. Buda ise eren, aydınlanan anlamında sonradan kendisine verilen bir ad olarak kullanılır. Buda, sarayda en iyi şekilde yetişir. Dört yaşındayken babası ile birlikte Sakyalıların kutladığı geleneksel "Ekim Festivali'ne" (vappa-mangala) gider. Babası Kral Suddhodana, şenliğin açılışı için ilk sabanı tarlaya sürmeye başladığında Buda ortadan kaybolur. Bir süre sonra onun bir ağacın altında meditasyon yaptığını görür. Buda, saatlerce meditasyona dalmış, burada oturduğu sürece ağacın gölgesi üzerinde kalmıştır.⁸

Buda, küçük yaşlardan itibaren insan hayatını derinden etkileyen acılara ve üzüntülere karşı duyarlı olur. Babası sarayda devlet işleriyle meşgul olurken o tarlalara gider. Tabiatla iç içe olmayı seven Buda, oralarda dolaşır ve *Cambu* ağacının altına oturur. Ağacın gölgesinde meditasyon yapar.⁹ İyi bir çocukluk ve ilk gençlik dönemi geçiren Buda, kuzeni Yasodhara ile evlenir. Fakat çocukluğunda yaptığı gibi sarayın dışına gezintilere çıkmaya devam

⁴ Mircea Eliade, *Mitler, Rüya ve Gizemler*, trc. Cem Soydemir, 1. Baskı, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 123-124; Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, 1. Baskı, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 91-93.

⁵ Bhikkhu Nanamoli, *The Life of the Buddha According to Pali Canon*, (Sri Lanka: Budist Publication Society, 2001), 1-5; Cengiz Erengil, *Budizm*, 1. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 21-22.

⁶ Venerable Narada Mahathera, *The Buddha and His Teachings*, (Sri Lanka: Buddha Dharma Education Association Inc., 1998), 2; Erengil, *Budizm*, 23.

⁷ Herold, *The Life of Buddha*, 12-13; Erengil, *Budizm*, 24.

⁸ Herold, *The Life of Buddha*, 16-17.

⁹ Hajime Nakamura, *Gotama Buddha (En Güvenilir Metinler Üzerinden Yazılmış Bir Biyografi)*, trc. Zeynep Seyhan, 1. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 74-75.

eder. Canlıların hayat mücadelesine hayran kalan Buda, onların bir kısmının yaşam için mücadele ederken bir kısmının da bunları yiyip karnını doyurduğunu fark eder. Bu durum üzerinde tefekkür eder. Orada oturup hayatın döngüsü üzerinde düşünür. Canlıların bu yaşam biçiminin acı üzerine kurulu olduğunu fark eder.¹⁰

Yirmi dokuz yaşına gelince Buda'nın huzursuzluğu daha da artar. Buda'ya mutluluk veren konfor, istek ve arzular aynı zamanda onun için mutsuzluk kaynağıdır. Buda arzular ve acılar ikileminde gidip gelir. Bu çelişkili hayatın kendisini mutlu etmediğini düşünür. Ona göre artık sarayda zevk ve eğlence içindeki yaşam anlamsızdır. Buda, mutlak hakikatin ne olduğunu sorgulamaya başlar. Onun hakikati sorguladığı ilk kritik eşik, bir ihtiyarla karşılaşmasıdır. Buda, bir gün şehir dışındaki bir koruluğu gezerken kır saçlı, dişsiz, kambur, iki büklüm olmuş bir ihtiyar görür. Çökmüş ve neredeyse ölmek üzere olan ihtiyarı görünce etkilenir. Kendisinin de bir gün bu duruma düşeceğini hayal ederek derin üzüntüye girer. Yaşadığı lüks ve konforlu hayatın bir gün biteceğini düşünür. Doğan herkesin yaşlanmak zorunda olmasının ne kadar acı verici olduğunu anlar.¹¹

Buda, ikinci gezisinde gözlerinin ferî gitmiş, kendinden geçmiş, inleyen bir hasta ile karşılaşır. Hayattan zevk almadan hâlsiz bir şekilde yaşamının ne kadar acı verici olduğunu düşünür. Üçüncü gezisinde yakılmaya götürülen bir cenazeye rastlar. Ölüyü götürülenler matem elbiselerini giymiş yas hâlinindedir. Buda, bir gün kendisinin veya sevdiklerinin öleceğini ve bu şekilde bir törenle götürüleceğini hayal eder. Son gezintisinde Buda, bir dervişle karşılaşır. Dervişin üstü başı diğer insanlardan farklıdır. Kimseyi incitmemeye özen gösteren ve doğruluktan dem vuran dervişin bu hâli, Buda'yı etkiler. Onun gibi olursa yaşadığı acı ve sıkıntıdan kurtulacağını düşünür. Buda, refah içinde yaşamayı terk edip dervişlik hayatına yönelir.¹²

¹⁰ Karataş, "Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Hâline Geliş Süreci", 132; Herold, *The Life of Buddha*, 18-24.

¹¹ Piyadassi Thera, *The Buddha, His Life and Teaching*, (Sri Lanka: Budist Publication Society, 1995), 10-13.

¹² Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*, trc. Lütfü Bozkurt, 3. Baskı, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2000), 86-87; Thera, *The Buddha, His Life and Teaching*,

Buda saraydan ayrılarak yalnız bir hayata adım atar. Anoma Nehri'nin kıyısına kadar gelir. Kılıcıyla saçlarını kazır. Amacı Samanalara benzemek ve Kşatriya sınıfını çağrıştıran izleri yok etmektir. Buda, elbiselerini çıkararak yerine sarı bir elbise giyer. Üzerindeki beyaz elbiseyi, bir avcının sarı elbise-siyle takas eder.¹³ Eski yaşamına ait izleri yok ettikten sonra gezgin bir derviş olarak köy köy dolaşır. Dilenerek karnını doyurur. Gezdiği yerlerde dönemin yetkin gurularından ve bilgelerinden ders alır. Onlardan hayata dair çeşitli yöntem ve pratikler öğrenir.¹⁴

Gezgin bir çileci olarak yoluna devam eden Buda, Uruvela Gölü'ne gider. Gölün yakınlarında ıssız bir yer bulur. Kimsenin olmadığı bu yerde çileci hayatı tercih eder. Uzun bir oruç dönemine girer. Açlıktan ve susuzluktan bilinci kaybolur. Bazen bayılıp yere düşer. Buda'nın yaşadığı bu çileciliğe istinaden ona Sakyamuni (Sakyaların Çilecisi) adı verilmiştir.¹⁵ Buda altı yıl boyunca bir deri bir kemik kalıncaya kadar çeşitli perhizlerle ve oruçlarla münzevi hayatı yaşar. Hayatının 29 yaşından 35 yaşına kadar olan dönemini katı riyazetle geçirir. Fakat Buda sürdürdüğü bu katı çileci hayat biçiminin kendisini kurtuluşa ulaştırmadığını düşünür. Katı riyazetten vazgeçerek nehrin kıyısındaki bir köye gider. Burada dilenerek biraz gıda alır ve kendine gelir.¹⁶

Buda, inziva hayatını geçirdiği yerden uzaklaşarak Pragbodhi Dağı'na gider. Gaya yakınlarındaki Nairancana Nehri'nin kıyısında durur. Buradaki ormanda aydınlanmaya ulaşmak için bir incir ağacının altına yönelir. Buda'nın seçtiği incir ağacının adı *Bo* veya *Bodhi Gaya*'dır. Ağacın altına biraz ot serer ve oturur. Sırtını Bodhi ağacına, yüzünü doğuya dönerek bağdaş kurup oturur. Ağacın altında derin bir meditasyona dalar. Meditasyon sırasında çe-

13-14; Bkah Hgyur-Bstan Hgyur, *The Life of Buddha and The Early History of His Order*, trans. W. Wodddville Rockhill, (London: Trübner -Co. Ludgate Hill, 1884), 24.

¹³ Bhikkhu Silacara, *A Young People's Life of the Buddha*, Singapore: Dharma Net Dharma Book, 1995), 15-19; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*, 90-91.

¹⁴ Hgyur, *The Life of Buddha and The Early History of His Order*, 27; Nakamura, *Gotama Buddha*, 106-107.

¹⁵ Henri Arvon, *Budacılık*, trc. İsmail Yerguz, 1. Baskı, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 36-37; Nakamura, *Gotama Buddha*, 123-125.

¹⁶ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna)*, trc. Ali Bertay, 1. Baskı, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003), II: 88; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*, 92-93.

şitli sınanmalardan geçer. Budist inanca göre bir ifrit topluluğu, onu girdiği meditasyondan uyandırmaya çalışır. Özellikle Hint dinsel geleneğinde şeytan olarak bilinen Mara, Buda'nın aydınlanmaya ulaşmaması için elinden geleni yapar. Fakat Buda, kıpırdamadan ve hiçbir şeyden etkilenmeden incir ağacının altında meditasyona devam eder.¹⁷

Buda, incir ağacının altında derin meditasyon hâlindeyken üç gece boyunca art arda acı ile ilgili dört hakikatin farkına varır. Birinci gece, zihninde acıdan kurtuluş ile ilgili bazı fikirler uyanır. Buda girdiği derin meditasyonda reenkarnasyon gerçeğini anlar. Sonsuza kadar süren doğumları, ölümleri ve yeniden bedenlenmeleri fark eder. İkinci gecesinde, ona daha önceki hayatlarında bir bedenden başka bir bedene nasıl girdiği görünür. Buda, her yeniden doğumunda çeşitli canlı varlıkların formuna girmektedir. Üçüncü gecesinde Buda, her şeyin göreceli olduğu, bir şeyin varlık dünyasına çıkmasının bazı şartlara bağlı olduğu gerçeğini öğrenir. Bu "Bağımlı Varoluş Yasası" veya "On İki Halkalı Nedensellik Yasası"dır. Her doğum, ölüm ve yeniden bedenlenme kendisinden öncekinin bir sonucu, daha sonrakinin sebebidir. Buda, bu gerçeği öğrendikten sonra uyanır. Üçüncü gece, onun uyanış gecesi olur. Acı, acının nedeni, acının durdurulması ve acının bitirilmesine giden yollar biçiminde prensip hâline gelen dört soylu hakikati öğrenir. Böylece Buda, "Uyanmış Kişi" olur.¹⁸

Buda, aydınlanmaya ulaştıktan sonra yedi gün boyunca Bodhi ağacının altında oturmaya devam eder. Bundan sonraki yedi günde bazen ayakta bazen de ağacın etrafında dolaşarak zaman geçirir. Ayrıca Akapala, Mukalında, Racayatan, ağaçlarının da altına gider. Toplamda yedi haftayı bu ağaçların altında tamamlar.¹⁹ Buda, aydınlanmadan sonra artık ne katı riyazetin ne de

¹⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna)*, 89; Nakamura, *Gotama Buddha*, 123-125; Herold, *The Life of Buddha*, 46-48.

¹⁸ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna)*, 90; Herold, *The Life of Buddha*, 53-54.

¹⁹ Radhika Abeysekera, *The Life of the Buddha*, (Srilanka: Bhikkhu Kassapa, 1991), 27; Nakamura, *Gotama Buddha*, 197-206.

aşırı rahatlığın çare olduğunu anlar. *Orta Yol* olarak tanımlanan *Sekiz Dilimli Yol'*u keşfeder. Bu yol, 35 yaşından 80 yaşına kadar takip edeceği yolu olur.²⁰

Buda aydınlandıktan sonra 45 yıl boyunca öğretisini yaymaya devam eder. Bu çerçevede bir gün Buda bir grup tüccarla karşılaşır. Onlara öğretisini vaaz eder. Buda'dan etkilenen tüccarlar, söylediklerini benimserler. Böylece Buda'nın ilk taraftarları oluşur.²¹ Buda, öğretisini her yere yaymaya devam eder. İlk yolculuğunu Benares'e yapar. Burada daha önce tanıştığı beş çileci arkadaşıyla karşılaşır. Onlara da öğretisini anlatır. Benares'in yakınlarındaki Sarnath Geyik Parkı'nda (Miga-daya) ilk vaazını verir. Beş çileci yogi, Buda'nın aydınlanma tekniğini benimseyen ilk keşişler olurlar. Böylece Buda'nın öğretisi hızla yayılır.²²

Buda öğretisini yaygınlaştırmak için yolcularını sürdürür Gittiği her yerde vaazlar verir. Ona inananların sayısı gün geçtikçe artar. Buda'yı takip edenlerin sayısı altmışı bulur. Bu altmış kişi farklı yerlere dağılarak Budizm'i yaymaya çalışır. Buda bu topluluktan ayrılarak Uruvela'ya doğru yol alır. Yolda otuz gençle karşılaşır. Onlara vaaz verir. Yolculuğuna devam eden Buda, yine yolu üzerinde üç keşişin etrafında toplandıkları ateşin yanında durur. Buda onların bu ateşe taptıklarını fark eder. Onlara bunun yanlışlığını anlatır. Buda buradaki üç keşişe²³ ateşli bir konuşma yaparak onların gönlünü kazanmak ve inancına davet etmek ister. Bu üç keşişten Uruvela Kasyapa bölgede tanınan önemli bir şahsiyettir. Peşinden gelen büyük bir kitleye sahiptir. Buda; Keşiş Kasyapa'yı, diğer iki keşiş arkadaşını ve beraberindeki büyük kitleyi Bodhigaya'da bir tepenin yamacına çağırır. Onlara "Ateş Vaazı" olarak

²⁰ Abeyskera, *The Life of the Buddha*, 28; Yitik, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, 319; Nakamura, *Gotama Buddha*, 228-230.

²¹ Hgyur, *The Life of Buddha and The Early History of His Order*, 34-35; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*, 99.

²² Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism Teachings, History and Practices*, 2. Edition, (New York: Cambridge University Press, 2013), 24-25; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*, 99-100; Nakamura, *Gotama Buddha*, 218.

²³ Budizm tarihinde geçen bu üç keşiş, aynı zamanda kardeş olarak bilinir. Uruvela, Nadi ve Gaya adlarıyla bilinen bu üç kardeşin Budizm'e girişi mucizevidir. Buda, Uruvela'nın yaşadığı kulübeyi istila eden, ağzından ateş çıkaran ejderhayı kendine itaat ettirmesi kardeşlerin Buda'nın öğretisini kabul etmesine vesile olmuştur. " Bkz. Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*, (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2015), 128-130.

bilinen önemli konuşmasını yapar. Bu vaazın ardından yaklaşık 1000 civarı kişi Buda'nın öğretisini kabul eder. Böylece Buda büyük bir kitleyi inancına kazandırmış olur.²⁴

Buda'nın yüzlerce kişiyi etkilemesini sağlayan ve onları Budizm'e ısındıran konuşma Budizm tarihinde Ateş Vaazı olarak bilinir. Bu konuşma oldukça derinliklidir. Vaaz Budizm'in hayata bakış açısını ortaya koyar. Ayrıca Buda'nın "Hayat acılar üzerine kuruludur." anlayışını yansıtır. Dört temel gerçeklik olarak bilinen acının var olması, sebepleri, acıya götüren arzular ve onlardan kurtulma felsefesini yansıtan Ateş Vaazı, dinleyenler üzerinde önemli etkiler bırakır. Hem coşkulu hem de içerik olarak dolu olan vaaz sayesinde Buda, ömrü boyunca peşinden koştuğu hakikati kökleştirme fırsatı bulur. Hastalık, yaşlılık ve ölüm gerçeğini kavradıktan sonra inziva hayatına çekilen Buda, dünyanın yararsızlığı ve anlamsızlığını bu vaaz aracılığıyla başkalarına da anlatır. Ateş Vaazı, Buda'nın takipçilerine tıpkı kendisinin yaptığı gibi doğum, ölüm ve yeniden doğum çarkından sıyrılıp Nirvana'ya ulaşmalarını salık veren bir kurtuluş reçetesidir. Arzuların yanılmasının temel sebebi olduğunu ifade eden Ateş Vaazı, üslup açısından edebi, muhteva açısından dini ve felsefi alt yapısı olan bir metindir.

2. Ateş Vaazı'nın İçeriği

Ateş Vaazı, ateş imgesi üzerinden şiirsel bir vurguyla Budist inancının temel gayesini dile getirir. Ateş saf ve yakıcı bir maddedir. İçindeki alevler sürekli bir devinim hâindedir. Ateşin yönü hep yukarı doğrudur. Kaynağından uzaklaştığında yükselir. Dolayısıyla ateş bir yüceliği ve yükselişi ifade eder. Ateşin alevi gürleştikçe kendisine yaklaşan şeyleri yakar ve küle çevirir. Böylece ateş yakarak arındırır. Buda'nın ateş imgesini kullanması bir tesadüf değil, bilinçli seçimdir. Bunda o dönemde yaşadığı coğrafyada mevcut olan ateş ile ilgili uygulamaların etkisi olabilir. İster ateşle ilgili tarihsel bir bilinçaltı isterse de mevcut coğrafi ritüellerle ilgili bir seremoni olsun, neticede ateşin etrafında toplanan keşişleri ısıtan ateş, Buda'nın vaazı çerçevesinde tinsel bir arınmaya dönüşür. Maddi olarak keşişleri ısıtan ateş, vaazdan sonra ruhsal bir arınmaya teşvik eder. Fazla saygı gösterip dünyaya kök salmaya çalışan keşişler Ateş Vaazı aracılığıyla zihinlerindeki kökleri yakarak yeni bir boyuta ula-

²⁴ Emre Sarı, *Buda'nın Yaşam Öyküsü*, 1. Baskı, (Antalya: Net Medya Yayıncılık, 2016), 38-40.

şırlar. Tanrısal bir fenomen olarak gördükleri ateş, vaaz sayesinde onlara yeni bir inancın kapılarını açar. Bu açıdan vaaza ad olan ateş, yol gösterici ve arındırıcı bir işlev üstlenir.

Üç keşişin tapma unsuru olan ateş, Buda'nın etkili vaazı ile yeni bir tensel ve tinsel yolculuk başlatır. Ateş Vaazı sayesinde üç kişilik bir topluluk zamanla önemli bir kitleye dönüşür. Öyleyse Budizm'in hızla yayılmasını ve kökleşmesini sağlayan Ateş Vaazı neyi amaçlamaktadır? Kitleleri cezbeden bu vaaz, muhataplarına ne söylemektedir? Ateş Vaazı'nı içerik ve üslup olarak ortaya koymak bu çalışma açısından önemlidir. Vaazda tekrar bölümler olsa da genel olarak aşağıdaki kısımlar çerçevesinde değerlendirmek mümkündür:

*Ey keşişler, her şey yanıyor. Ne varsa her şey yanıyor.*²⁵ Vaazın bu giriş cümlesi ateşin kendisine yaklaşan her şeyi yaktığını ifade ederek aslında sembolik olarak yeryüzündeki her şeyin geçici olduğuna vurgu yapar. Budizm'e göre eşyanın çokluğu bir yanılığdır. Bu inanç sistemine göre aynı zamanda geçici olan fenomenlerin ebedi veya baki olarak kabul edilmesi de yanılığdır. Buna göre kişi özellikle geçici olan eşyaya kapılıp dünyadaki arzulara saplanırsa yanılır. Bu onun için maya olur. Buda açısından maya, insanın kurtuluşunun önündeki en büyük engeldir. Ateşin her şeyi yakması, insanın arzularına saplanmasını ifade eder. Bu açıdan dünyada olan her şeyin yanması vaaz açısından bir uyarı olduğu kadar yol gösterici bir durumu da ifade eder.²⁶

*Ey keşişler, göz yakıcı bir ateştir, yanıyor. Biçimler, gövdeler yakıcı bir ateştir. Bunlar da yanıyor. Bunları görmekten doğan izlenimler yakıcı bir ateştir. Onlar da yanıyor.*²⁷ Buda, görme duyu organı olan gözün yakıcı bir ateş olduğunu ifade ederken gözün gördüğü her şeyin aynı akıbete uğrayacağını belirtir. Göz bir arzu aracıdır. Göz, güzel görebildiği gibi çirkin de görür. Hint dinlerinde tabiat kutsaldır. Bu açıdan tabiat ve içindekilerin canlılığının değeri, Hint inanç sistemlerinden olan Budizm'in de kırmızı çizgisidir. Ahimsa ilkesi önemli bir eşiktir. Göz, doğanın güzelliklerine odaklanarak kişinin ruh dünyasını etkiler. Gözün gördüğü dünya, kişiyi dünyada sonsuza kadar kalma iştihakına yönel-

²⁵ Vinaya - Pitaka (Mahâ Vagga. I. 39-42), <https://www.sacred-texts.com/bud/bits/bits073.htm>, (Erişim 26.06.2020)

²⁶ Herold, *The Life of Buddha*, 54.

²⁷ Vinaya - Pitaka (Mahâ Vagga. I. 39)

tebilir. Oysa dünya Budizm açısından sadece bedenlenme yeridir. Nihai kurtuluş diyarı değildir. Bunu kavramamak yanılgıya düşmektir. Buda açısından gözün görüp cazibesine kapıldığı dünya yakıcı bir ateşe dönüşür. Bu yüzden ateş imgesi Buda'nın dilinde uyarıcı bir işlev görür.²⁸

Göz biçimleri veya formları görür. Bunlar hakikatin görünmesinin önünde bir engele dönüşebilir. Renklerin cümbüşü ve göz alıcı evren insanı daha fazla arzuya ve iştihaya götürür. Arzuların sonu ise Budizm açısından acıdır. Sonu gelmeyen acılar kişiyi samsara çarkına hapseder. Vaazda gözün ve onun gördüğü izlenimlerin yakıcı bir ateş olmasının ifade ettiği gerçek budur. Tena-süh çemberinde sonsuza kadar saplanıp kalmak, ateşin odunu kül ettiği gibi insan bedenini yormaktan öte bir şey yapmaz. Geçici olanda ısrarcı olmak kişi için yakıcı bir ateştir. Buda ateşe aşırı saygı gösteren keşişlere onun bir tapma değil, ikaz aracı olduğunu dile getirir. Ateş bu anlamda saplantı veya bağımlılık değil, vaaza ad olan kurtarıcı işaret fişegidir. Dolayısıyla sonlu olan bir şeyle sonsuz olanı kavramak, Buda açısından keşişlerin yaptığı anlamsız bir eylem olarak imlenir.²⁹

*Hoşa giden ve gitmeyen şeyler, ne varsa hepsi birer yakıcı ateştir. Bunlar yanıyor. Hoş olan ve olmayan şeyleri görmekten doğan duygular da birer yakıcı ateştir. Onlar da yanıyor.*³⁰ İnsan arzuları sınırsızdır. Kişi, son nefesine kadar sürekli ister. Bu isteyiş ister somut isterse de soyut olsun içeride hep bir ateş gibi yanar. Bir yerde var olan bir şeyi arzulamakla ona ulaşamayıp hayalini kurmak aynı isteyiştir. Fakat Budizm açısından kişinin hasretini çekip kavuştuğu hoş şeyler geçici olduğu gibi onun için hoş olmayan şeyler de geçicidir. Buda açısından hayır veya şer olan ne varsa hepsi geçicidir. Olumlu veya olumsuz arzular nihayetinde yakıcı birer ateştir. Hoş olan ve olmayan şeylerle olumlu veya olumsuz karşılaşmalar insanı yanılttığı gibi bunların insanda uyandırdığı hisler veya duygular da yanıltır. Dolayısıyla arzunun bitimsiz varlığı acıların girdabında kıvranmakla sonuçlanır. Ateş Vaazı, bu tehlikeli duruma vurgu yapar.

²⁸ Ven. Dr K. Sri Dhammanada, *Buddhism as a Religion*, (Kuala Lumpur: Buddha Dharma Education Press, 1994), 6.

²⁹ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2000), 88

³⁰ Vinaya - Pitaka (Mahā Vagga. I. 40)

Kişi, güzelin derin tesiri altında kalabilir. Aynı şekilde hoş olmayan bir şeyle karşılaşması da kişinin ruhunda dramatik sarsıntılar yaratabilir. Güzel bakanın güzel görmesi, kötü bakanın kötü görmesi insanın baktığı şeye yüklediği anlamla ilgilidir. Aynı doğaya farklı gözler baktığında farklı düşüncüler ve algılayışlar ortaya çıkar. Çünkü insan doğası doğum öncesinden başlayarak öznellik veya kişisellik yüklenir. Bu ilke ışığında Ateş Vaaz açısından hoş olan ve olmayan şeylerin insanda yarattığı etkinin geçici ve yanmaya mahkûm olduğu gerçeği, kişinin arzularla ruhunu sürekli kışkırtmasıyla pekiştirilir. Arzular, Budizm açısından insanı dünyaya bağlayan bir bukağdır. Bu bukağı insana her zaman acı verir. Buda bu yüzden hem biçimlerin hem de biçimlerin uyandırdığı duyguların yanacağını ifade eder. Bu Budist inanç sisteminin bakış açısının doğal bir sonucudur. Arzular acıya, acılar döngüye sürükler. Ateş Vaazı, keşişlere bu gerçeği hatırlatır.³¹

*Peki bunlar neyle yanıyor veya bu yakıcı ateş nereden geliyor? Ey keşişler, bu ateş arzusunun, tutkunun, öfkenin ve nefretin ateşidir. Bu yakıcı ateş buralardan geliyor. Bu ateş aynı zamanda görünümün yanıltıcı çekiciliğine kapılmaktan gelen ateştir. Kardeşlerim doğum, yaşlanma, ölüm, yas, üzüntü, umutsuzluk ve her türlü felaket yakıcı birer ateştir.*³²

Buda, vaazın ilerleyen bölümlerinde her şeyin yanma sebebini açıklar. Buna göre temel sebep arzulardır. Tutku ve nefret de her şeyin yanmasının sebebidir. Tutku esasında güçlü bir arzulama iştiağıdır. İnsan hayatta şeylere karşı aşırı tutku geliştirir. Onlara ulaştığında yeni arzuların peşinden koşar. Bu bitimsiz bir iştiağıdır. Öte taraftan tutkusuna ulaşamadığında arzuladığı şeyden nefret etmeye başlar. Hatta daha ulaşmadan onları yok etmek ister. Dolayısıyla tutku kendi içinde zaten yakıcı olan bir duygudur. Tıpkı yanan yeşil ağaç gibi içinde kendini yakan kıvılcımını barındırır. Buda, ateş fenomeniyle bu gerçeği açığa çıkarır.

Buda aslında arzu, tutku ve nefret üçlemesiyle keşişlere bir çıkış kapısı gösterir. Bu üçlemenin yakıcılığından uzak durduklarında onlar kurtuluşa ulaşma fırsatını yakalamış olur. Buda açısından bu ateşten uzak duruş, Nirvana'ya giden yoldur. Kişinin huzura ve dinginliğe ulaşması ancak bu kışkır-

³¹ Thera, *The Buddha, His Life and Teaching*, 11-12.

³² Vinaya - Pitaka (Mahâ Vagga. I. 40)

tıcı üçlemeden uzaklaşmakla mümkündür. Buda'ya göre görünüş veya biçimler insanı yanıltır. Olmayan şeyleri varmış veya olmuş gibi gösterir. Arzu, tutku ve nefret insanın hakikatin kendisine değil, gölgesine bağlanmasına neden olur. Bu, aldanmadır. Böyle anlarda görünüşler hakikatten daha cazip hâle gelebilir. Vaaz açısından görünümün cazibesi kişiyi yakan aldattıcı bir ateştir. Gölgesine bakıp insanı tanımlamak nasıl yanılgıya düşürürse görünüşüne bakıp hakikati tanımlamak da yanlışa götürür. Bıçak sırtındaki bu ince hakikat, Buda tarafından Ateş Vaazı'nda imgesel bir dil ile dile getirilir.³³

Buda'nın vaazında yakıcı ateş olarak ifade ettiği başka durumlar da vardır. Doğum, hastalık, yaşlılık ve ölüm bunlardan bazılarıdır. Bunlar Buda'nın, konforlu sarayından vazgeçişinin de temel sebepleridir. Buda vaazda esasında kendi hayat öyküsüne telmihte bulunarak keşiflere bir hakikati anlatmaya çalışır. Hastayla, ihtiyaçla ve ölüyle karşılaşma anları, Budizm inancının ortaya çıkmasının dönüm noktalarıdır. Buda'yı derviş olmaya götüren dört yöne açılan kapılardır. Zengin bir hayatı bırakıp başını kazıyarak dilenci hayatını tercih etmesi yaşadığı zorlu sürecin neticesidir. Dolayısıyla doğum ve ölüm arasında yaşanan yaşlılık ve hastalık gibi olumsuz durumlar insanı dünya hayatını sorgulamaya ve buranın geçici olduğunu idrak etmeye götüren kritik eşiklerdir. Vaazda Buda, bunları yakıcı ateşe benzeterek Budizm'in üzerinde durduğu temel argümanları ön plana çıkarır. Keşiflere ateşe tapmak yerine kendilerini derviş olmaya çağıran ateşin uyarıcı dilini anlamalarını öğütler.³⁴

Ateş Vaazı'nda yakıcı ateşe benzetilen diğer durumlarsa yas, üzüntü ve umutsuzluktur. Bu üç durum insan için olumsuzdur. Bunlar arzu ve acıyla yakından ilişkilidir. Hoş olmayan bu duygular insanı karamsarlığa iter. Dünya hayatına aşırı bağlılığın sonuçları olan yas, üzüntü ve umutsuzluk kişiyi geçici bir dünya sevgisine bağlanmaya götürür. Böylesi bir bağlılık ateşi insanı yakar. İnsan umudunu kaybetmişse yaşaması anlamsız hâle gelir. Aynı şekilde sevdiklerinin kaybı insanı yasa oradan da melankoliye götürür. Bu durum üzüntünün insanda kökleşmesi ve kurtuluş ümidinin sönmesi anlamına gelir. Buda'nın vaazının başında belirttiği hoş olan ve olmayan durumların yakıcı ateş olması uyarısı bununla ilişkilidir. Hoş olmayan duygular ka-

³³ Abeysekera, *The Life of the Buddha*, 29.

³⁴ Herold, *The Life of Buddha*, 28.

tegorisine giren yas, üzüntü ve umutsuzluk Budizm'in çizdiği hayat anlayışına uymaz. Çünkü bu inanç açısından beden sürekli değişim ve devinim hâlinindedir. Fasit dairede dolanacak beden acı çekmek ve yas tutmak yerine ruhunu kurtarmanın arayışında olmalıdır. Bu çerçevede Ateş Vaazı, umutsuzluğu ve yası anlamsız olarak ifade eder.

Ateş vaazının bu başlığı ekseninde doğum, hastalık, yas, üzüntü, ümitsizlik, yaşlılık ve ölüm aşamalarının her biri Buda açısından insanı arzulara ve oradan acıya götüren aşamalar olarak ifade edilir. Budizm'in üzerine inşa edildiği dört acı gerçek, tam olarak vaazın bu bölümünde dile gelir. Dolayısıyla vaazın bu kısmı ateş imgesinin niçin kullanıldığının da cevabıdır. Buda, yolculuğu esnasında ateşin etrafında üşüşen keşişleri gördüğünde muhtemelen öğretisini en iyi biçimde ifade edecek imgeyi de keşfetmiş olur. Ateş bazı maddeleri yakarak ısıtma gibi olumlu bir işlev görür. Dolayısıyla şerden hayır çıkarma ilkesi, Buda için ateş örneğiyle somutlaşır. Bu açıdan doğumla başlayan hayat serüveni ateşte yanma serüveniyle özdeştir. Ateş olumlu bir sonuca neden oluyorsa vaazda belirtilen doğum ve ölüm arasında gerçekleşen süreç de olumlu bir sonuca götürebilir. Kişi tenasüh çemberinde dönüp durduğunu fark ederek Nirvana'ya ulaşma amacına odaklanabilir. Bağımlılığa ve tapmaya dönüşmeyen arzu, ruhun dinginliğe ve huzura kavuşmasını sağlayan bir destek işlevi görebilir. Bu, Buda'nın vaazda dile getirmek istediği diğer yakıcı bir gerçektir.³⁵

Bu bölüm Ateş Vaazı'nda birkaç kere tekrarlanmaktadır. Bilindiği gibi şiirde bazı kıtaların veya dizlerin tekrar edilmesi mesajın sürekli hatırlatılması ve canlı kılınması açısından önemli bir tekniktir. Aynı şekilde Buda'nın vaazındaki bu bölümü sık sık tekrarlaması mesajın önemini dile getirmek içindir. Vaazın ortaya çıkış sebebine vurgu yapan bu nakarat kısmı, Budizm'in inanç felsefesini anlamak açısından değerlidir. Buda'nın konuşmasına akıcılık ve ikna edicilik özelliği katan bu tekrar kısım, vaazın muhatapları tarafından kolayca benimsenmesi sağlamıştır. Nitekim vaaz bittiğinde sadece üç keşiş değil, yüzlerce mürit Buda'nın inancını kabul etmiştir. Bu açıdan özelde bu kısım genelde ise Ateş Vaazı, Budizm'in çağrısının en güçlü seslerindedir.

³⁵ Yitik, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, 321.

*Kulak, yakıcı bir ateştir. Onun aracılığıyla duyduğumuz her ses yakıcı bir ateştir. Burun yakıcı bir ateştir. Burnumuzun aldığı bütün kokular yakıcı birer ateştir. Dil yakıcı bir ateştir. Vücut yakıcı bir ateştir. Somut olan şeyler ateştir.*³⁶

Duyu organlarından bir diğeri olan kulak da yakıcıdır. Kulağın duyduğu her ses bu anlamda yanmaya mahkûmdur. İnsanın işitme duyusu yoksa onun için dünya sessiz bir yerdir. İşitme duyusunun varlığı, insanın dünyadaki varlığını anlamlı kılar. Kulağın işittiği olumlu veya olumsuz her ses insan için bir kavrayıştır. Kulak kötü şeylere kabartıldığı gibi iyi şeylerin de alıcısıdır. Ateş Vaazı bağlamında kulağın ve onun işittiği her şeyin yakıcı olması, insanın yeryüzünde kalıcı olamayışına vurgudur. Kulak duyduğu ahenkli ve anlamlı sesler aracılığıyla insana bu dünyanın değerli ve sonsuz olduğu yanılığını verebilir. Oysa diğer organlar gibi kulak da hakikati tam olarak ifade etmeyebilir. Bu çerçevede Buda, kulağın yanılabilirdiğini ve insan bedeninin sonlu olduğunu hatırlatır.

Göz ve kulak gibi burun da insanın dünyadaki varlığını anlamlı kılan bir duyu organıdır. Burun, insanın tabiattaki hoş kokuların farkına varmasını sağlar. Dolayısıyla koku duyusu, insanın dünyaya gönül bağlamasını sağlayan bir yetidir. Buda, keşifleri güzel kokulara aldanıp dünyada kalıcı olma yanılığın düşmemeleri konusunda uyarır. Diğer bir duyu organı olan dil de böyledir. Tatma duyusu olan dil sayesinde insan yeryüzündeki lezzetlerin farkına varır. Dil hem somut hem de soyuttur. Biçimsel olarak bedende bir yeri olan dil sesler aracılığıyla insanın ruh dünyasını açığa çıkmasını sağlar. Dil insan dünyasının ve zihninin sınırlarını da belirler. Bu çerçevede insanı yanılığa götürebilen dil, Buda açısından yakıcı bir ateştir. Çünkü dil beden için lezzetin ölçüsünü belirlediği kadar insanın yeryüzündeki varoluş amacını da ortaya koyar. Bir sözcükle savaş başlatan dil, başka bir sözcükle barış getirebilecek güçtedir. Öyleyse insan, dil aracılığıyla hem aşırılığa hem bağlılığa sürüklenebilir. Bu yüzden Buda'nın dil yakıcı bir ateştir uyarısı önemlidir.

Ateş Vaazı'nda Buda göz, kulak, burun, dil gibi duyu organlarının önemini vurgulayarak bir anlamda bedeninin yakıcı bir ateş olduğunu dile getirir. Vücut yakıcı bir ateştir diyen Buda, insanın bedensel olarak geçiciliğini ortaya koyar. Vaazdaki bu sözler, Budizm'in karma ve tenasüh anlayışına

³⁶ Vinaya - Pitaka (Mahâ Vagga. I. 41)

uygun düşer. Diğer Hint dinlerinde olduğu gibi Budizm’de de beden sarmal zamanda sayısız defa yıpranıp eskiyen bir elbisedir. Bir elbisenin ömrü bittiğinde ruh, kendine yeni bir form bulur. Beden geçici olmasına rağmen ruh fasit dairede kurtuluşa ulaşana kadar sonsuz bir devinim içindedir. Ne ekersen onu biçersin anlayışıyla Budizm, insan bedenini bir girdap içinde düşünür. Girdaba giren beden yorulur ve görevini başka bedene bırakır. Neticede bir bütün olarak insan bedeni Buda açısından alternatifi olan somut bir biçim olarak addedilir. Beden ve ona ait yetiler ister gerçek ister mecazi olarak anlaşılın son kertede geçici oldukları Budistler tarafından bilinen ve üzerinde uzlaşılan bir hakikattir. Bu noktada yeryüzünde bedene aşırı anlam yüklenmemesi gerektiği, Ateş Vaazı’nda ısrarla dile getirilen bir husustur.³⁷

*Zihin yakıcı bir ateştir. Düşünceler yakıcı bir ateştir. Akıl ve idrak ateştir. Akıldan gelen izlenimler ateştir. İzlenimlerden kaynaklanan duygularımız birer yakıcı ateştir. Hoş olan veya olmayan, zihnimizin kayıtsız olduğu veya olmadığı her izlenim birer ateştir.*³⁸

Ateş Vaazı’nın ilerleyen bölümlerinde yakıcı olan unsurlar somuttan soyuta dönüşür. Buda keşifleri ikna etmek için vaazında sistematik ve kolaydan zora bir yöntem seçer. Somut şeylerin ateşte yanması zihinde anlamlandırılması kolay örneklerdir. Fakat soyut şeylerin yanması felsefi arka planı olan bir yaklaşımdır. Böylece Buda zihin, düşünce, idrak ve duygu gibi soyut şeylerin de yakıcı olduğunu vurgulayarak konuşmasına derinlik katar. Bir anlamda felsefi bir bakış açısıyla Budizm’in her şeyin geçici olduğu anlayışını dile getirir. Akıl ve düşündüklerinin, izlenimler ve hissettirdiklerinin insanı yanıltabileceğini ifade eden vaazın bu bölümü Budizm’in inanca ve dünyaya bakış açısını ortaya koyar. Budizm’deki genel kabule göre insan yanlış algılayabilir, düşünebilir ve hissedebilir. Hint dinlerinin baskın görecelilik yaklaşımı burada belirgindir. Öte yandan hayatı yanlış yorumlama ve onun kalıcı olduğunu düşünmek, kişinin ruh göçü sürecine hapsolmesi anlamına gelir. Bu durum Budistler için yakıcı bir ateştir. Böyle bir yanlış, insanı nihai aydınlanmadan uzaklaştırır. İnsan fasit dairede yanıp kavrulmaktan başka bir şey yapamaz

³⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Gotama Budha’dan Hristiyanlığın Doğuşuna)*, 90.

³⁸ Vinaya - Pitaka (Mahâ Vagga. I. 41)

hâle gelir. Bu gerçeğin farkında olan Buda, somut ve soyut şeylerin nihai hakikat olamayacağı konusunda takipçilerini uyarır.³⁹

Gerçeği anlayan keşişler ve müritler gözün gördüklerine, biçimlere, görülen şeylerden gelen izlenimlere bu izlenimlerden kaynaklanan duygulara karşı isteksiz olurlar. Gözün gördüğü şey ister hoş olsun ister olmasın yanıltıcı olduğunu fark eden keşişler bunlara karşı kayıtsız olurlar. Bu hakikati algılayan keşiş aynı şekilde kulaktan gelen seslere, burundan gelen kokulara, dilin tattığı zevklere, bedeninin dokunduğu şeylere karşı isteksizlik duyar. Yine akla, bilince, algılara ve bunlardan kaynaklanan izlenimlere karşı isteksiz olur. Keşiş, hoş olan veya olmayan her şeyin veya her izlenimin akıl tarafından belirlendiğini bildiği için bunun da yanlış olduğunu tasavvur eder. Bunlardan kaynaklanan her algıya karşı isteksizlik duyar.⁴⁰

Vaazın bu bölümü daha önceki kısımları derleyici ve toplayıcıdır. Çünkü burada hem somut olan duyu organlarının verdiği bilgilerin hem de diğer bilişsel ve duyuşsal özelliklerin insanı yanıltabileceği dile getirilir. Buda'ya göre bu gerçeğin farkında olan müritler somut ve soyut olan her şeye karşı isteksiz olurlar. Bunlar ister hoş olsun ister olmasın farkındalığı yüksek müritler tarafından yanıltıcı olabilir diye geri çevrilir. Çünkü insana özgü bu özelliklerin tetiklediği şey arzulardır. Arzu zevk, iştihak ve bağlanmadır. Bunlar insanı olumsuz etkiler. Ayrıca hem bu dünyada acıya neden olur hem de kişiyi tenasüh çemberine sokar.⁴¹

Bu çerçeve ister somut biçimler isterse de düşünme, duygulanma ve idrak etme gibi soyut süreçler olsun bunların tamamı Buda'ya göre insanı mayaya götüren unsurlardır. Buda, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi olan akıldan bile gelse bu bilgilerin yanıltabileceğini dile getirir. Bu bağlamda ister bedenden ister akıldan gelsin nihai hakikatin üstünü örten her yanılgı insanı mutsuz eder. Bu yanılsama kişinin hem kendisini hem de dünyasını tanımasını engeller. Böylece insana katkı sağlaması geren unsurlar onu yok eden bir ateşe dönüştür. Buda'ya göre bu gerçeğin farkında olan müritler, kendini ateşten sakındırır. Müritlerin kurtuluş reçetesi, kendilerini yakan arzulara karşı isteksiz olmaktır. Başta Budizm olmak üzere diğer Hint dinlerinin münzevili-

³⁹ Herold, *The Life of Buddha*, 53-54.

⁴⁰ Vinaya - Pitaka (Mahâ Vagga. I. 42)

⁴¹ Sri Dhammanada, *Buddhism as a Religion*, 9-10.

ği ön plana çıkarmasının nedeni dünyaya sırt çevirerek arzulardan uzak kalmaktır. Yalnız kalmak, dünyaya isteksiz olmaktır. Dünya nimetlerine karşı iştihak duymamak bir anlamda bedeni belli bir disipline sokmak demektir. Yeme içmeden uzak durmak, insanlardan kaçmak, kendini doğanın kucağına atmak bu çerçevede isteksizliğin doğal sonuçlarıdır. Formlar, biçimler, kalabalıklar ve bitimsiz arzular insanın içindeki ateşi körükleyen yanılgılardır. Bunlar kişinin içini de dışını da yakar. Dolayısıyla Buda Ateş Vaazı'nda bu gerçeğe değinerek takipçilerinin uyanık olmasını ister. Bu kısım bir nevi Buda'nın konuşmasının sonlarına doğru yaptığı bir özetir.⁴²

*Keşiş tüm olanları nefretle düşündüğünde de gerçeği anlamaktan uzaklaşır. Nefretten ve tutkudan uzaklaştığında ise özgür olduğunu fark eder. Özgürlüğü anlayan keşiş, kurtuluşa ulaşacağını anlar. Böylece o doğum, ölüm ve yeniden doğum çemberinin sonuna geldiğini bilir. Onun açısından bu durum yeni kutsal bir hayatın başlaması yani aydınlanmaya ulaşması anlamına gelir. Bu yolla kişiler isteklerden, tutkularından kendilerini arındırıp özgürlüğe kavuşurlar. Bu anlayışa ulaşan kimse dünyanın kendisi için anlam ifade etmediğini ve ondan kurtulduğunu söyler. Böyle bir kişi ölümlü bir varlık olmaktan çıkıp kendisini sonsuza kadar kurtuluşa ulaşan biri olarak görür.*⁴³

Vaazın bu son kısmı keşişler için bir reçete niteliğindedir. Nitekim Buda, bu bölümün hemen girişinde arzu ve tutkunun zıt gibi görünse de insanı anlama sürecinden uzaklaştıran durumlar olduğunu belirtir. Budaya göre olumlu anlamda tutku veya olumsuz anlamda nefret insanın önündeki engellerdir. Tutku farklı iki uçtaki aşırılıktır. Kendini tanımak ve bulmak isteyenler için bu duygular insanı yoldan çıkarır. Bunlar hakikatin bulunmasının önündeki engellerdir. Buda'ya göre özgürlüğe ulaşmak isteyen keşiş bu iki aşırı uçtan uzak durmalıdır. Zaten bunlardan uzak durmak özgürlüğü keşfetmek demektir. Bu açıdan tutku ve nefretin bir ifrit olarak keşişlere tanıtılması Budizm'de önemli bir uyarıdır. Kurtuluş bu çerçevede Buda tarafından somut olarak ifade edilir.⁴⁴

⁴² Kathryn Wilkinson, *Semboller ve İşaretler*, trc. Seda Toksoy, 2. Baskı, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011), 29-33.

⁴³ Vinaya - Pitaka (Mahâ Vagga. I. 42)

⁴⁴ Frederic Lenoir, *Üç Usta: Sokrates, İsa ve Buda*, trc. Billur İpek Şenol, 1. Baskı, (İstanbul: Paris Yayınları, 2018), 175; Sri Dhammanada, *Buddhism as a Religion*, 13-14.

Ateş Vaazı, özgürlüğün farkına varan insanın aydınlanacağını, böylece doğum, ölüm ve yeniden doğum girdabından kurtulacağını söyler. Bu çemberden kurtuluş, nihai hakikati bulma ve erme anlamına gelir. Buda'nın ermiş olarak nitelendirilmesinin sırrı da buradadır. Varlık ve yokluk yanılması geçip dinginliğe ve huzura kavuşmak Budizm açısından nihai noktadır. Başka bir deyişle aydınlanmaya ulaşmaktır. Dolayısıyla Buda vaazının bu bölümünde Nirvana gerçeğine vurgu yapar.⁴⁵ Öyleyse Ateş Vaazı, bir anlamda Nirvana demektir. Nirvana'nın anlamı nasıl ki bir yanardağın sönmesi veya ateşin köz hâlden küle dönüşmesi ise Buda'nın bu vaaz aracılığıyla keşiflere iletmek istediği mesaj veya anlam da budur. Buda aydınlanarak içindeki yangını söndürmüş, etrafındakilerin de bu vaaz aracılığıyla aynı hakikate ulaşmasını istemiştir. Yanan çalının etrafında ısınan ve ona aşırı saygı atfeden keşifler, böylece vaaza ad olan bu ateş aracılığıyla tinsel bir yolculuğa çıkmıştır. Buda'ya yol gösteren iç yangını, keşiflere kavramsal ve eylemsel bir rehberlik yapar. Buda bu reçete aracılığıyla kendi aydınlanma yolculuğunu keşiflere ve ardından gelecek takipçilere önermiş olur. Bu çerçevede onun serüveni Budizm'in yol haritasıdır. Bu çerçevede Ateş Vaazı aynı zamanda Budizm'i özetleyen felsefi ve dini bir metindir.

Sonuç

Buda, sarayda konfor ve refah içinde geçirdiği hayatını bütün gemileri yakarak terk etmiştir. Bu terk ediş, yeni zorlu bir hayatın başlangıcıdır. Budizm öğretisi açısından doğum, ölüm ve yeniden doğum çarkı bir girdaptır. Buda bunu fark ettiği için bütün ailesini ve servetini elinin tersiyle itmiştir. Ancak gözden düşmeyi umursamayan ve kendini bulmak isteyenler cesareti göze alabilir. Bu çerçevede Buda, hayat yolculuğu boyunca tensel ve tinsel her türlü zorluktan geçerek aydınlanmaya ulaşmıştır. Kendini bulmuş ve böylece sonlunun sonsuz arayışı başlamıştır. Buda bulmakla yetinmemiş, bulmak isteyenlerin de elinden tutmak istemiştir. Bu yüzden kişisel yolculuğuna başkalarını da yol arkadaşı etmeye çalışmıştır. Kişiselliği toplumsallığa dönüştürmeyi amaçlamış, böylece inancını yerelden evrensele taşımaya çalışmıştır.

Buda, vaaz vererek yol arkadaşlarının sayısı çoğaltmayı amaçlamıştır. Gittiği birçok yerde gemileri nasıl yaktığını anlatarak bu yakış eylemini, Ateş

⁴⁵ Sri Dhammanada, *Buddhism as a Religion*, 8-9.

Vaazı konuşmasıyla simgesellikten çıkartıp realiteye dönüştürmüştür. Yol arkadaşlarına ateşe aşırı saygı göstermek yerine onu yol işareti olarak kabul etmelerini öğütlemiştir. Kitleleri Budizm ile buluşturan bu ateşli vaaz, böylece yanan bir çalı parçasından içten içe büyüyen bir kartopuna dönüşmüştür. Burada konuştuğça etrafındakiler kendinden geçmiştir. Her şeyin yakıcı bir ateş olduğunu söyleyen Buda, sonlunun yeryüzünde yanılarak hakikati bulamayacağını söylemiştir. Buda, duyu organlarının ve onların iletişime geçtiği her şeyin yakıcı birer ateş olduğunu ifade etmiştir. Samsara çarkının insanı girdaba soktuğunu ve kurtuluşun tensel ve tinsel arınmadan geçtiğini dile getirmiştir. Bu çerçevede Ateş Vaazı, yolunu bulmak isteyen insanlar için bir kurtuluş reçetesi önerir.

Ateş Vaazı, Buda'yı kendinden sonra gelen din kurucuları ve peygamberler için bir örneklik oluşturur. Hz. İsa'nın Zeytin Dağı Vaazı, Hz. Muhammed'in Veda Hutbesi mekânlar ve zamanlar farklı olsa da inançların yayılımı için önemli konuşmalardır. Dinlerin hızla taraftar kazanmasını ve kökleşmesini sağlayan bu konuşmalar tarihte iz bırakmışlardır. Bu çerçevede Ateş Vaazı da Budizm için tarihin kayda değer kritik vaazlarından. Buda'nın felsefe ve teoloji içerikli konuşması ateş metaforuyla dile gelir. Ateşin sürekli yükselen ve devinim hâlinde olan tavrı, Buda'nın vaazının üslubunu ortaya koyar. Her şeyi yakan ateş, Buda için tenasüh çemberinden kurtuluşu ifade eder. Mevlana'nın "Hamdım, yandım, piştim." söylemine benzeyen vaaz, Buda'nın dünyaya dair arzularını yakmasını ifade eder. Buda pişme ve olgunlaşma sürecini Ateş Vaazı'yla somutlaştırır. Öyleyse bu vaaz pedagojik bir konuşma özelliğine de sahiptir. Çünkü deneyimlenmiş yaşantıları simgeler üzerinden somut olarak ifade etmektedir.

Buda bu vaazda arzuların acılara, acıların insanı fasit daireye hapsediği belirterek peşinden gelenleri Nirvana'ya çağırır. Bu anlamda ateş Nirvana'yı da temsil eder. Buda Bodhi ağacının altında pişmiş ve aydınlanmaya ulaşmıştır. Ateşin arındırıcı ve yükseltici bir anlamı vardır. Dolayısıyla Buda Ateş Vaazı ile kendisinin piştiği gibi takipçilerinin de dünyanın geçiciliğinden uzaklaşarak pişmesini istemiştir. Bu çerçevede Ateş Vaazı Budizm'in simgelerle insanlara anlatıldığı önemli bir konuşmadır.

Ateş, Bodhi ve Nirvana Buda'nın hayatında önemli simgelerdir. Bu bağlamda ateşin Buda'nın konuşmasına ad olması, insanların somut şeylere tapmaktan vazgeçip Nirvana'ya yönelmesi anlamını da içerir. Alevlendikçe her şeyi küle dönüştüren ateş, Buda konuştuğunda keşişler için bir nesne olmaktan çıkıp onları aydınlanmaya teşvik eden bir motivasyona dönüşür. Sonuç olarak Ateş Vaazı sadece Buda'nın takipçilerini arttırmamış aynı zamanda çok yönlü ve derinlikli bir konuşma olması yönüyle Buda'nın kendini ve inancını ifade ettiği önemli bir söylev olarak dinler tarihinde yerini almıştır.

Kaynakça

- Abeysekera, Radhika. *The Life of the Buddha*. Srilanka: Bhikkhu Kassapa, 1991.
- Arslan, Hammet. "Budizm", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Arslan, Hammet. *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2015.
- Arvon, Henri. *Budacılık*. trc. İsmail Yerguz. 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Aydın, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna)*. trc. Ali Berktaş. II. 1. Baskı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. trc. Mehmet Ali Kılıçbay. 1. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*. trc. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Erengil, Cengiz. *Budizm*, 1. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism Teachings, History and Practices*. 2. Edition. New York: Cambridge University Press, 2013.

- Herold, Andre Ferdinand. *The Life of Buddha*. trans. Paul C. Blum. New York: A & C Boni, 1927.
- Hgyur, Bkah – Hgyur, Bstan. *The Life of Buddha and The Early History of His Order*. trans. W. Woddvile Rockhill. London: Trübner -Co. Ludgate Hill, 1884.
- Karataş, Hüsametdin. “Sakyamuni Buda’nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Hâline Geliş Süreci”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Haziran 2013): 129-142.
- Lenoir, Frederic. *Üç Usta: Sokrates, İsa ve Buda*. trc. Billur İpek Şenol. 1. Baskı. İstanbul: Paris Yayınları, 2018.
- Mahathera, Venerable Narada. *The Buddha and His Teaching*. Sri Lanka: Buddha Dharma Education Association Inc., 1998.
- Nakamura, Hajime. *Gotama Buddha (En Güvenilir Metinler Üzerinden Yazılmış Bir Biyografi)*. trc. Zeynep Seyhan. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Ruben, Walter. *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*. trc. Lütfü Bozkurt. 3. Baskı. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2000.
- Sarı, Emre, *Buda’nın Yaşam Öyküsü*, 1. Baskı. Antalya: Net Medya Yayıncılık, 2016.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2000.
- Silacara, Bhikkhu. *A Young People’s Life of the Buddha*. Singapore: Dharma Net Dharma Book, 1995.
- Sri Dhammanada, Ven. Dr K. *Buddhism as a Religion*, (Kuala Lumpur: Buddha Dharma Education Press, 1994),
- Nanamoli, Bhikkhu. *The Life of the Buddha According to Pali Canon*. Washington: BPS Pariyatti, 2001.
- Thera, Piyadassi. *The Buddha, His Life and Teaching*. Sri Lanka: Budist Publication Society, 1995.

Vinaya - Pitaka (Mahâ Vagga. I. 39-42), <https://www.sacred-texts.com/bud/bits/bits073.htm>, (Erişim 26.06.2020)

Wilkinson, Kathryn. *Semboller ve İşaretler*. trc. Seda Toksoy. 2. Baskı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.

Yitik, Ali İhsan. "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 2. Baskı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Katılım Finans Kurumlarında Repo Alternatifleri

Alternatives for Repurchase Agreement in Participation Financial Institutions

Zeynelabidin HAYAT

Dr. Öğr., Üyesi Erzincan Binalı Yıldırım
Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Dr., Erzincan Binalı Yıldırım University
Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
ERZINCAN / TURKEY
zezomaroco@yahoo.com
ORCID 0000-0002-9073-6681

Eser AKSU

Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Arş. Gör., Kırklareli University
Faculty of Theology
Department of Islamic Law
KIRKLARELI / TURKEY
eseraksu@klu.edu.tr
ORCID 0000-0002-9096-0026

DOI: 10.47424/tasavvur.799545

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Hayat, Zeynelabidin – Aksu, Eser. “Katılım Finans Kurumlarında Repo Alternatifleri”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1189-1236.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kısa vadeli likidite sağlama ihtiyacının yanı sıra likidite fazlalığını kısa vadeli değerlendirme ihtiyacı finans kurumlarının ortak problemleridir. Konvansiyonel finans kurumları bu ihtiyaçlarının büyük kısmını repo-ters repo işlemleri ile karşılarken katılım finans kurumları ise faiz şüphesi nedeniyle repo-ters repo katılım bankacılığı ilkelerine uymadığı için bu ihtiyaçları karşılamak konusunda problemler yaşamaktadır. Bu durum konvansiyonel finans kurumları ile rekabet halindeki katılım finans kurumları aleyhine işlemektedir. Bu makale repo işlemini ana hatlarıyla açıklayıp fıkhi boyutunu izah ettikten sonra Malezya'daki geri alım vaadi ile satım (SBBA), Türkiye'deki geri alım vaadi ile satım, organize teverruk (banka teverruku), menkul kıymet rehinli karz sözleşmesi ve puantaj sistemi ile tekaruz anlaşması gibi halihazırda İslam dünyasında katılım finans kurumlarının repoya alternatif olarak uyguladıkları işlemleri ele almaktadır. Öte yandan bu çalışma kira sertifikalarının geri alım vaadi ile satımı, yatırım fonları, kira sertifikalarının alım satımı ile teverruk işlemi için katılım finans ilkelerine uygun bir pazar kurulması ve devlet destekli karz-ı hasen fonlarının kurulması gibi katılım finans kurumları adına repoya alternatif olarak düşünülen öneriler üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Repo, SBBA, geri alım vaadi ile satım, teverruk, tekaruz.

Abstract

The need to provide short-term liquidity as well as the need for short-term evaluation of excess liquidity are common problems of financial institutions. Conventional financial institutions meet most of these needs with reverse repurchase agreements, while Participation Financial Institutions encounter problems in meeting these needs because repurchase agreements are against participation banking principles due to their interest suspicion. This condition works against Participation Financial Institutions that are in competition with the conventional financial institutions. Just after describing the repurchase agreement and explaining its meaning in Islamic jurisprudence, this article aims to deal with transactions that are currently implemented as alternatives to repurchase agreements by Participation Financial Institutions in the Muslim world; such as Sell and Buy Back Agreement in Malaysia (SBBA), sale with repurchase promise in Turkey,

organized tawarruq (bank tawarruq), chattel mortgage and loaning agreement with scoring system. On the other hand, this article examines proposals that are considered as alternatives to repurchase agreement for Participation Financial Institutions; such as sale of lease certificates with the promise of repurchase, mutual funds, establishment of a market in accordance with participation finance principles for the purchase and sale of lease certificates, tawarruq transactions and establishment of state-sponsored Goodwill loans funds.

Keywords: Repurchase agreement, SBBA, sale with repurchase promise, tawarruq, taqaruz.

Giriş

Konvansiyonel finans kurumları modern manada 1917'den beri para politikası aracı olarak veya acil likidite ihtiyacını karşılamak amacıyla repo işlemini uygulamanın yanı sıra ellerindeki likidite fazlasını değerlendirmek amacıyla da ters repo işlemi uygulamaktadırlar. İlk olarak Amerika'da uygulanmaya başlayıp ardından diğer ülkelere yayılan repo/ters repo işlemi bireyler ile yapıldığı gibi diğer finans kurumları veya merkez bankası ile de yapılmaktadır.¹ Repo işlemi katılım bankacılığı ilke ve standartlarına uygun olmadığı için ve repoya alternatif bir uygulama geliştiremediklerinden dolayı acil likidite temin etmek konusunda birçok sorunla karşılaşmaktadırlar. Öte yandan katılım finans kurumlarında kısa vadeli yatırım araçlarının az olması ellerindeki likiditeyi değerlendirmeyi arzulayan sermaye sahiplerini bu kurumlara yatırımdan geri bırakmaktadır. Örneğin Türkiye'yi ele alacak olursak, Mart 2020 itibarıyla katılım bankalarında vadesiz mevduat hesaplarının toplam hacmi 92 milyar TL'yi aşmaktadır.² Bu durum katılım bankalarının müşterilerine kâr vermeden mallarından istifade etme olanağı sağlasa da sermaye sahipleri açısından bir zarar söz konusudur. Çünkü 2019 senesinde ortalama %11,84 oranındaki enflasyon ortamında müşterinin vadesiz mevduat hesa-

¹ Özge Akan, *Geri Alım Vaadi İle Satım (Repo) Sözleşmesi* (Gazi Üniversitesi SBE, 2006), 13; M. Fatih Turan, "Bey' Bi'l-Vefâ Ve Bey'ul-İne İle Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fikhî Boyutu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015/1), 121.

² Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK), "Aylık Bankacılık Sektörü verileri" (Erişim 16 Mayıs 2020).

bındaki sermayesinin değeri azalmaktadır.³ Diğer yönden katılım finans kurumlarının kısa vadeli yatırım araçlarını kullanmaması özellikle de yerel para birimlerinin değer kaybettiği ve enflasyonun yüksek olduğu bir ortamda kısa vadeli yatırım yapmak isteyen yatırımcıların sermayelerini bu kurumlardan uzaklaştırmaktadır. Bu durum katılım bankalarının konvansiyonel bankalar karşısındaki rekabet gücünü zayıflatmaktadır. İşte bu sebeple bazı İslam ülkelerindeki katılım bankaları konvansiyonel bankaların yapmış olduğu repoya alternatif çözümler üretmeye sevk etmiştir. Nitekim 2002 yılında Malezya Merkez Bankası satım ve geri alım sözleşmesi yönetmeliğini düzenleyip katılım finans kurumlarına tebliğ etmiştir.⁴ Ardından Endonezya, Bahreyn ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde bulunan bazı katılım finans kurumları repo işlemine benzer yapıları kullanmaya başlamışlar⁵ ve sonrasında Türkiye'deki katılım finans kurumları da onlara katılmıştır.⁶

Bu çalışmada repo işleminin fıkhi boyutunu beyan ederek katılım finans kurumlarının kullandığı repo alternatiflerini izah etmenin yanı sıra yine repoya alternatif olabilecek önerileri ele almaya çalışacağız.

1.1. Repo İşleminin Tanımı

İngilizce literatürde "Repurchase Agreement", günümüz Arap literatüründe ise "اتفاقية إعادة الشراء" "İttifâkiyyetü i'âdeti's-şirâ'" şeklinde isimlendirilen repo işlemini, finansal bir kurumun sabit getirili menkul kıymetleri daha önceden sözleşmede belirlenen fiyattan ve belirlenen tarihte geri alması şartıyla kurumsal veya bireysel yatırımcıya satması, şeklinde tarif edebiliriz. Ters repo ise finansal bir kurumun sabit getirili menkul kıymetleri daha önceden söz-

³ Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası (T.C. MB), "Fiyat Endeksi (Tüketici Fiyatları)" (Erişim 18 Mayıs 2020).

⁴ Islamic Interbank Money Market (IIMM), "Suku'l-mâli'l-İslâmî beyne'l-mesârif" (Erişim 18 Mayıs 2020).

⁵ Fitch Ratings (FR), "Liquidity stress highlights importance of effective sharia-compliant repo market" (Erişim 18 Mayıs 2020); International Financial Law Review (IFLR), "First Islamic repo transaction explained" (Erişim 18 Mayıs 2020); Reuters, "Indonesia's Islamic banks launch Islamic repurchase agreement" (Erişim 18 Mayıs 2020);

⁶ Global Investor Group (GIG), "Examining the case for sharia-compliant alternatives to repos" (Erişim 18 Mayıs 2020).

leşmede belirlenen fiyattan ve belirlenen tarihte geri satması şartıyla kurumsal veya bireysel yatırımcıdan satın almasıdır.⁷

Tariftten anlaşılacağı üzere repo işleminin unsurlarını şöyle sıralayabiliriz;

1- Repocu: Menkul kıymeti ileri bir tarihte geri satın almak vaadiyle peşin fiyattan satan taraftır.

2- Ters repocu: Menkul kıymeti ileri bir tarihte geri satma vaadiyle peşin fiyatla alan taraftır.

3- Repo işleminin konusu: “Repo işlemlerine konu olabilecek menkul kıymetler şunlardır; devlet tahvilleri, hazine bonoları, banka bonoları ve banka garantili bonolar, Kamu Ortaklığı İdaresi ve Toplu Konut İdaresince ihraç edilen borçlanma senetleri ile piyasada veya borsada işlem gören VDMK dışındaki diğer borçlanma senetleri. Ayrıca BİST bünyesinde Repo-2 pazarında pay senetleri de repo işlemine konu edilmeye başlanmıştır.”⁸

4- Bedel: Peşin ödenen meblağdır.

5- Vade: Satım ve geri alım arasındaki 1 günden 91 güne kadar olan süredir.

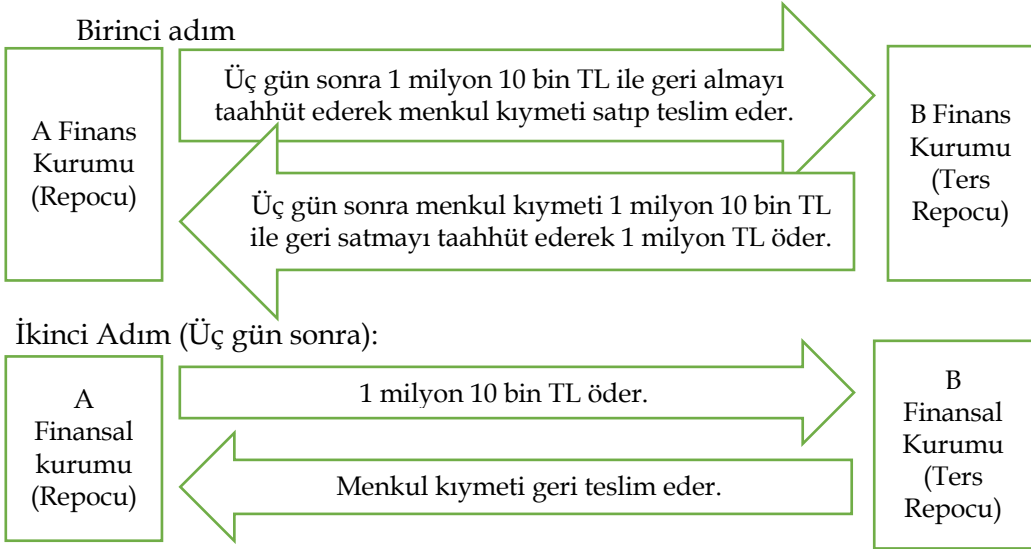
6- Repo Faizi: İşlem sonunda ters repocunun belirlenen faiz oranıyla elde edeceği fazlalıktır. Faiz oranı ya resmi olarak belirlenir veya tarafların iradesine bırakılır.

Repo işleminin yapılışını şu örnek üzerinden inceleyebiliriz; Kısa vadeli acil likidite ihtiyacı olan A finans kurumu bu ihtiyacını gidermek için B finans kurumuna değeri 1 milyon TL olan menkul kıymeti üç gün sonra ve %1 faiz oranıyla geri almak üzere satar. Üç gün sonunda A finans kurumu 1 milyon 10 bin TL ödeyerek B finans kurumundan menkul kıymetini geri alır. Bu işlemde A finans kurumu açısından repo işlemi söz konusu iken B kurumu açısından ise ters repo işlemi söz konusudur. Sonuç olarak A finans kurumu ihtiyaç duyduğu likiditeyi, B finans kurumu ise vermiş olduğu likidite karşılı-

⁷ Şübeylî, *Edevâtü idâreti sehâtri's-süyûle ve bedâilü'ttifâkiyyeti iâdeti's-sirâi fi'l-müessesâti'l-maliyyeti'l-İslâmiyye, İmtithal* (Erişim 16 Haziran 2020); Akan, *Geri Alım Vaadi ile Satım (Repo) Sözleşmesi*, 4; Turan, “Bey’ Bi’l-Vefâ ve Bey’u’l-İne”, 122.

⁸ Kenan Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*, (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017) 97.

ğında bir fazlalık elde etmiş olur. Zikrettiğimiz örnekten de anlaşılacağı üzere repo iki adımdan oluşan bir sözleşmedir;



1.2. Repo İşleminin Fıkhi Boyutu

“Repo işlemi Borçlar Kanunu’na göre kabaca bir satış anlaşması, Bankalar Kanunu’na göre bir borçlanma aracı, tasarruf sahipleri bakımından ise kısa vadeli bir yatırımdır.”⁹ Fıkhi açıdan ise beyu’l-îne, beyu’l-vefâ ve karz akitlerine benzeyen repo sözleşmesini bu akitler ile mukayese etmeye çalışacağız.

1.3. Repo ile Beyu’l-Îne (Îne Satışı) Mukayesesi

Beyu’l-îne, bir kimsenin bir malı vadeli olarak satıp yine aynı malı aynı müşteriden peşin fiyatla daha ucuza satın almasıdır. Beyu’l-înenin ikinci türü ise bir malı peşin fiyata satıp ardından aynı malı daha pahalı fiyata vadeli olarak satın almak şeklindedir. Beyu’l-înenin bir diğer türü ise araya üçüncü bir şahsın girmesiyle gerçekleşir.¹⁰

⁹ Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri*, 97.

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Daru’l-Fikr, 2000), 11/179; Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilber en-Nemrî el-Kurtubî, *el-Kâfî fi Fıkhi Ehli’l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Ahyed Mûrîtânî (Riyad: Mektebetü’r-Riyâdi’l-Hadîse, 1980), 2/762; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü’l-Tâlibîn ve Umdetü’l-Müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut-Şam-Umman:

A tarafının B tarafına bir malı 1000 TL'ye bir ay vadeli olarak satıp yine aynı malı 900 TL'ye aynı taraftan peşin fiyatla satın almasını beyu'l-îneye örnek verebiliriz. Beyu'l-înenin ikinci türüne örnek ise B tarafının A tarafına bir malı 1000 TL'ye peşin fiyatla satıp aynı malı aynı taraftan 1100 TL'ye bir ay vadeli fiyatla satın alması şeklindedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihler beyu'l-îneyi ribâyâ ulaştıran bir hile olarak değerlendirip caiz olmadığına hükmetmişlerdir. Zira tarafların bu akitten amaçları gerçek alım satım olmayıp bir taraf borca ulaşmayı, diğer taraf ise bir fazlalık elde etmek için borç vermeyi amaçlamaktadır.¹¹ Öte yandan Hz. Peygamber bir hadislerinde "Sizler îne ile alışverişte bulunur, sığırların peşine düşer, ziraata razı olur ve cihadı terk ederseniz Allah dininize dönmedikçe kaldırmayacağı bir zilleti size musallat kılar." buyurmuşlardır.¹² Beyu'l-îneye cevaz veren Şâfiî ve Zâhirî Mezhebi ile Hanefilerden Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ise birçok sahabenin bu akdi yapmış olmasına rağmen övgüye mazhar olmalarının yanında îne satışını ribâ olarak değerlendirmemelerini delil olarak gösterirler.¹³

Repo işlemini beyu'l-îne ile mukayese ettiğimiz zaman aralarında ortak yönlerinin bulunmasının yanı sıra ihtilaf ettikleri yönlerinin bulunduğunu da söyleyebiliriz. Buna göre repo ile beyu'l-îne arasındaki ortak noktaları şöyle sıralayabiliriz;

-
- el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 3/86; Mansur b. Yunus b. Salâhiddin el-Buhâtî el-Hanbelî, *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdu'l-Mustakni'*, thk. Said Muhammed el-Lehhâm (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), 214.
- 11 Burhâneddin Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz el-Buhârî el-Merginani, *Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004) 7/139; İbn Abidberr, *el-Kâfi*, II, 762; Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, III, 86; Buhâtî, *er-Ravdu'l-Murbi'*, 214.
- 12 Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001) 9/51; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabellî (yy: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Buyû", 56 (no:3462); Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâz, *el-Bahru'z-Zihâr*, (thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynu'l-Lah, Medine: Mektebetü'l-U'lûm ve'l-Hikem, 2009), XII, 205.
- 13 İbn Âbidîn Muhammed Emin b. Amr b. Abdilaziz ed-Dimeskî el-Hanefî, *Reddü'l-Muhtâr Alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992), 5/325; Abdülkerim Muhammed er-Râfiî el-Kazvîni, *Fethu'l-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), 8/231; Ali b. Ahmed İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr fi Şerhi'l-Mücellâ bi'l-İhtisâr*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), 7/548.

1- Repo işlemi ile beyu'l-înenin ikinci türü, peşin olarak satılan varlığın ilk satış fiyatından daha fazlası ile ilk sahibine geri satılması açısından birbirlerine benzerler.

2- Her iki işlemde de taraflardan birinin hedefi likidite ihtiyacını karşılamak iken diğer tarafın amacı verdiği sermayeden daha fazlasını elde etmektir.

İki işlem arasındaki farkları ise şöyle sıralayabiliriz;

1- Beyu'l-înede mebi, satım akdinin konusu olmaya elverişli bir mal iken repo işleminin konusu ise faizli menkul kıymetlerdir.

2- Beyu'l-îne birbirinden bağımsız iki akitten meydana geldiği halde repo işlemi iki adımdan teşekkül eden tek bir sözleşmedir.

3- Beyu'l-înede mebinin mülkiyeti satıcıya ikinci akdin kurulması ile derhal döner ve bedeli ilk müşteri zimmetinde vadeli borç olarak kalır. Repo işleminde ise ilk adımda geri alım taahhüt edilip yalnızca ikinci adımda önceden belirlenen bedelin karşı tarafa verilmesi ile menkul kıymet ilk sahibine geri döner. Dolayısıyla iki akit mülkiyetin intikali ve borcun takarrür ettiği mahal açısından birbirlerinden farklılık arz etmektedir.¹⁴

Sonuç olarak beyu'l-îne ile repo işlemi arasında benzer yönler olduğunu söylesek bile beyu'l-îneye cevaz veren fakihlerin görüşlerine göre repo işlemine cevaz vermek mümkün gözükmemektedir. Zira beyu'l-înenin ilk akdi yapılırken tarafların geri alma üzerine anlaşmaları veya şartta bulunmaları durumunda bu akdin fasit olacağı noktasında fakihler arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Takıyyüddin es-Sübkî (öl. 756/1355), beyu'l-înede ikinci akdin yapılması ile alakalı "şayet akit esnasında şart koşulursa ihtilafsız bir şekilde batıl olur" ifadesine yer vermektedir.¹⁵ Ayrıca repo konusunun genellik-

¹⁴ Turan beyu'l-îne ile repo arasındaki benzer yönlerden bahsederken her iki işlemde de malın borcun garantisi olduğuna değinir. Fakat kanaatimizce Turan'ın benzer diye ifade ettiği nokta iki akdin ayrıldığı yerlerden bir tanesidir. Çünkü beyu'l-îne akdinin ikinci türünde ikinci akdin kurulması ile mal ilk sahibine dönmektedir. Dolayısıyla ikinci akitteki bedel malın ilk sahibi zimmetinde borç olarak durduğundan karşı tarafın elinde teminat namına bir şey kalmamaktadır. Bkz. Turan, "Bey' Bi'l-Vefâ ve Bey'ul-Îne", 133.

¹⁵ Takıyyüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Abdulkâfi es-Sübkî, *Tekmilletü'l-Mecmûi Şerhi'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), 10/157.

le bir takım faizli menkul kıymetler olması ulaştığımız sonucu desteklemektedir.

1.4. Repo ile Beyu'l-Vefâ (Vefaen Satım) Mukayesesi

Beyu'l-vefâ, satıcının semeni iade ettiğinde müşterinin de mebiyi iade etmesi şartıyla yapılan satım akdidir.¹⁶ Beyu'l-vefâ akdine beyu't-tâ'a, beyu'l-câiz, beyu'l-muâmele, beyu'n-nâs¹⁷ gibi isimlerin kullanılmasının yanında Mâlikîler tarafından beyu's-sünyâ,¹⁸ Şâfiîler tarafından beyu'l-uhde¹⁹, Hanbelîler tarafından da beyu'l-emâne²⁰ isimleri verilmiştir. Bu akitte müşterinin şartı yerine getirmesi (vefa göstermesi) gerekli olduğu için beyu'l-vefâ ismi verilmiştir.²¹

Fakihler beyu'l-vefâ akdinin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mâlikîler, Hanbelîler ile ilk dönem Hanefî ve Şâfiîler bu akdin fasit akit olup caiz olmadığını söylemişlerdir. Çünkü satım akdinin muktezası mebinin mülkiyetinin müşteriye süresiz olarak intikalini gerektirir. Beyu'l-vefâ akdi ise satım akdinin muktezasına aykırı olan "satıcının semeni geri vermesi ile müşterinin de mebiyi geri iade etmesi" şartını içermesi sebebiyle fasit kabul edilmiştir. Ayrıca bu akitten maksat gerçek manada bir satım olmayıp asıl maksat, verilen borç karşılığında alınan malın menfaatlerinden bir kazanç elde etmektir. Bu kazanç ise ribâ kapsamında değerlendirilmektedir.²² Öte yandan beyu'l-vefâ her ne kadar fıkhi kaidelere aykırı olsa da ıstisna akdinde olduğu

¹⁶ "Bey' (Beyu'l-vefâ)", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Küveytiyye*, (Kuveyt: Daru'l-Selâsil, 1404-1427), 9/260.

¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, 333; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1983), 4/296; "Beyu'l-vefâ", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Küveytiyye*, 9/260.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali et-Temîmî el-Mâzerî el-Mâlikî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 2/386.

¹⁹ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 4/296.

²⁰ Buhûti, *Keşşâfü'l-Kimâ'*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/171.

²¹ "Beyu'l-Vefâ", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Küveytiyye*, 9/260.

²² Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed eş-Şilbî, *Hâşiyetü's-Şilbî 'alâ Tebyîni'l-Hakâik Şerhi Kenzi'd-Dekâik*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emûriyye, 1313), 5/184; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtûbî, *el-Beyân ve't-Tahsil ve's-Şerh ve't-Tevcih ve't-Talîl li-Mesâile Mustehraca*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 7/336; Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Fıkhiyyetü'l-Kübrâ*, thk. Abdulkadir b. Ahmed b. Ali el-Fâkihî el-Mekki (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/143; Buhûti, *Keşşâfü'l-Kinâ'*, 3/171.

gibi insanların ihtiyaç duymaları sebebiyle örf haline getirip amel etmelerinden dolayı bazı müteahhir Hanefî ve Şâfiî fakihleri tarafından caiz kabul edilmektedir.²³

Hanefî kaynaklarında Beyu'l-vefânın mahiyeti ile alakalı birçok görüş ile ri sürülmektedir.²⁴ Birkaçını şöyle sıralayabiliriz; 1) Beyu'l-vefâ rehin gibidir ve rehin akdinin tüm hükümleri ona da uygulanır. 2) Müşterinin mebiden faydalanması gibi satım akdinin bazı hükümlerini içeren akit olup Zeylâi (öl. 743/1343) mezhepte bu görüş ile fetva verilmesi gerektiğini söyler. 3) Fasit bir satım akdidir. 4) Mürekkep bir akitir. Buna göre tarafların akdi feshetme yetkisine sahip olmaları açısından fasit, müşterinin mebiden faydalanması açısından sahih, müşterinin mebiyi başkasına satamaması açısından ise rehin hükmündedir.²⁵ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye son zikrettiğimiz mürekkep akit görüşünü kabul etmiştir.²⁶

Repo işlemini beyu'l-vefâ ile mukayese ettiğimiz zaman ortak yönlerinin yanı sıra ihtilaf ettikleri yönlerinin de bulunduğunu görebiliriz. İki işlem arasında ortak yönleri şöyle sıralayabiliriz;

1- Her iki işlemde de satıcı semeni geri iade ettiği zaman müşterinin de mebiyi iade edilmesini şart koşar.

2- Her iki akitte de satıcının gerçek amacı satım akdini yapmak değil likiditeye ulaşmaktır.

İki işlem arasındaki farklılıkları ise şu şekilde sıralayabiliriz;

²³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/279; Beyu'l-vefâ akdine cevaz veren Şâfiî fakihler geri alma şartının akitten önce bulunmasını gerekli görürler. Aksi taktirde şart akit esnasında veya daha sonra konuşulursa onlara göre de beyu'l-vefâ akdi fasit olur. Bkz.; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 4/296; a.mlf., *el-Fetâvâ*, 2/143.

²⁴ Örneğin İbn Nüceym (öl. 970/1563) Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* eserinden nakille 8 görüşe yer verir. Bkz. Zeynüddin İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym el-Misrî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/11.

²⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 6/11; Ebû Muhammed b. Ahmed b. Musa el-Hanefî Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 11/46.

²⁶ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, (İstanbul: Acar Basım ve Cilt, 2016), 1/207-208.

1- Beyu'l-vefâda mebi gerekli sıhhat şartlarını bulundururken repo işleminin konusu ise bir takım faizli menkul kıymetlerdir.

2- Beyu'l-vefâda satıcı herhangi bir ziyade veya noksan olmaksızın semeni geri teslim ettiği zaman müşteri de mebiyi geri teslim eder. Repo işlemi ise repocu menkul kıymeti ters repocudan geri alacağı zaman önceden belirlmiş oranda bir ziyade ekleyerek bedeli ödemesi gerekir.

Sonuç olarak repo işlemi ile beyu'l-vefâ arasında benzer yönler olsa da bahsettiğimiz farklılıklardan dolayı beyu'l-vefâyâ cevaz veren fakihlerin görüşlerine istinaden repo işlemine caiz demek mümkün gözükmemektedir.²⁷

1.5. Repo ile Karz Akdi Mukayesesi

Repo işleminin unsurlarını incelediğimiz zaman onun gerçekte bir karz akdi olduğunu görebiliriz. Bu işlemde repocu mustakriz (borç alan), ters repocu mukriz (borç veren), repo bedeli karz bedeli, satılan menkul kıymet karz karşılığında bir rehin, repo faizi / getirisi ise karz bedeline eklenen karşılıksız bir fazlalıktır. Repo konusu menkul kıymetin ters repocunun mülkiyetine intikal etmemesi, repocu taahhüt edilen şartları yerine getirdikçe ters repocunun menkul kıymet üzerinde tasarruf hakkının olmaması, vade boyunca menkul kıymette meydana gelen getiri ve artışların ters repocuya ait olmaması, repo işlemi devam ettiği sürece menkul kıymetin değerinde meydana gelen düşüşlerde ters repocunun bir sorumluluğunun olmaması ve menkul kıymetlerin değeri artsa da eksilse de repocunun daha önceden belirlenen bedeli ödemekle yükümlü olması gibi bazı detaylar bizi bu görüşe sevk etmiştir.

Bundan hareketle repo işlemi bir satım akdi değil, rehin ile teminat altına alınmış faiz içeren bir karz akdidir. Dolayısıyla faiz içeren repo sözleşmenin caiz olmayacağı kanaatindeyiz. AAOIFI'nin 58 numaralı standardında da klasik repo işleminin faizli bir karz akdi olduğu belirtilerek aynı hüküm verilmiştir.²⁸

²⁷ Vefaen satın alınan malın satıcısına / ilk sahibine kiralanması manasında olan bey bi'l-İstiğlâl akdi ise beyü'l vefânın bir türü olup aynı hükümlere tabi olduğu için ayrı bir başlık altında repo ile mukayese edilmemiştir.

²⁸ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*, (İstanbul: TKBB Yayınları, ty.), 1297.

1.6. Katılım Finans Kurumlarında Uygulanan Repo Alternatifleri

Repo işleminin fıkhî boyutunu ele alıp caiz olmadığı kanaatine vardıktan sonra İslam dünyasındaki katılım finans kurumlarının repoya yerine uyguladığı alternatifleri ele almaya çalışacağız.

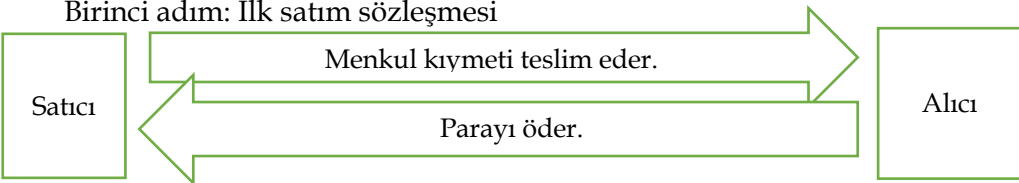
1.7. Malezya’da Geri Alım Vaadi ile Satım (SBBA)

1 Ağustos 2002 tarihinde Malezya Merkez Bankası (Bank Negara Malaysia) geri alım vaadi ile satım işlemi hakkındaki yönetmeliği belirleyip katılım finans kurumlarına göndermiştir.²⁹

Malezya’daki geri alım vaadi ile satım veya oradaki ismiyle SBBA (Sell and Buy Back Agreement) bağımsız iki anlaşmadan oluşur. İlk anlaşmada satıcı, daha önceden belirlenen fiyat üzerine menkul kıymeti satar. Menkul kıymetin mülkiyeti anlaşmada belirlenen bedelin ödendiği anda alıcıya geçer. İkinci anlaşmada (vaatleşme) ise önceden belirlenen fiyat ile ilerleyen bir tarihte alıcı satın aldığı menkul kıymeti geri satmayı, satıcı da aynı şartlarla menkul kıymeti geri almayı taahhüt eder. Vade sonunda alıcının satıcıdan aldığı menkul kıymeti geri satması ve satıcının da menkul kıymeti önceden belirlenmiş fiyat ile geri satın alması gerekir. Tarafların vaatlerine uymaları gerekli olduğu gibi her birine geri alım / geri satım için belirlenen tarihi değiştirmeyi teklif etme hakları söz konusudur. Temerrüt halinde zarar gören taraf kendisine ilişkin zararın karşılanması talebinde bulunabilir. Ayrıca menkul kıymetin faizsiz finans ilkelerine uygun ve likidite sağlamaya elverişli olması şartı yanında bu işlemin en düşük limiti 50000 Malezya Ringgiti (yaklaşık 1200 USD) olarak belirlenmiştir.³⁰

Malezya’daki bu işleminin üç adımdan oluştuğunu söyleyebiliriz;

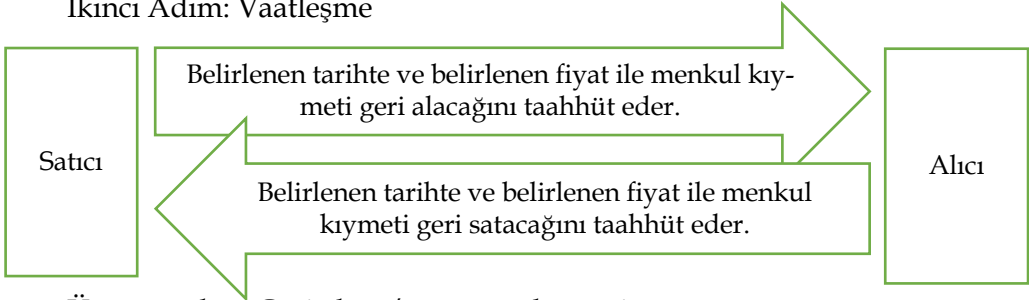
Birinci adım: İlk satım sözleşmesi



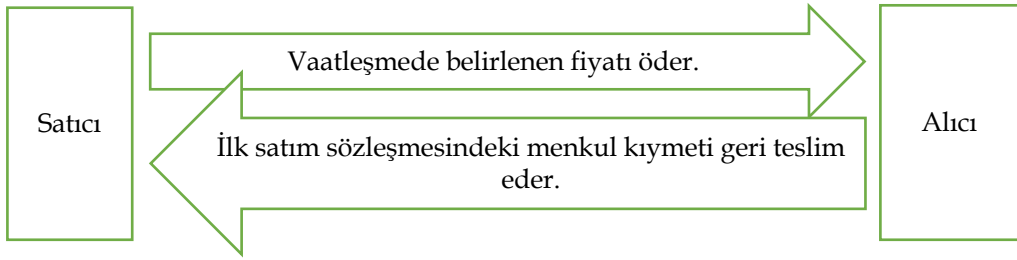
²⁹ IIMM, “Suku’l-mâli’l-İslâmî beyne’l-mesârif” (Erişim 18 Mayıs 2020).

³⁰ Bank Negara Malaysia (BNM), “Guidance Notes on Sell and Buy Back Agreement” (Erişim 18 Mayıs 2020).

İkinci Adım: Vaatleşme



Üçüncü adım: Geri alım / satım sözleşmesi



Bu anlaşmayı incelediğimizde sahih bir satım akdi ve onu takiben geri alım üzerine her iki tarafı bağlayıcı bir vaatleşmeden ibaret olduğunu görürüz. Tarafları bağlayıcı vaatleşmenin caiz olup olmaması konusundaki tartışmayı³¹ bir kenara bırakırsak Malezya'daki bu anlaşma malın peşin fiyata satılıp vadeli olarak daha yüksek fiyat ile geri alınması açısından beyu'l-înenin ikinci türüne büyük oranda benzemektedir. Fakat beyu'l-îne akdine cevaz verenlerin ifadelerinden hareket etsek bile Malezya'daki bu anlaşmaya caiz dememize iki sebebin engel olduğunu ifade edebiliriz. Birincisi iki akit arasında mülkiyetin intikali ile alakalı farktır. Şöyle ki; beyu'l-înede mebiin mül-

³¹ Sâmi Hamûd ve Yûsuf el-Karadâvî gibi bazı muasır İslam hukukçuları yanında AAOIFI'nin 49 numaralı standardı her iki tarafı bağlayan vaatleşmenin caiz olduğunu ifade eder. Diğer taraftan muasır İslam hukukçularının çoğu ve Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi ise buna cevaz vermeyip iki tarafı bağlayıcı vaatleşmenin bağımsız bir akit hükmünde olduğunu, dolayısıyla da akitlerde aranan şartların onda da aranacağını söylemişlerdir. Bkz. Sâmi Hamûd, "Beyu'l-Murâbaha li'l-Âmiri bi's-Şirâ", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/2 (1988), 1097; Yûsuf el-Karadâvî, "el-Vefâu bi'l-va'd", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/2 (1988), 856; Nezihammâd, "el-Vefâu bi'l-va'd", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/2 (1988), 831; "Karâru Rakm (302) Biş'e ni el-Vefâu bi'l-va'd, ve'l-Murâbaha li'l-Âmiri bi's-Şirâ", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/2 (1988), 1600; AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 1132-1134.

kiyeti ilk satıcıya ikinci akdin kurulmasıyla hemen geçip semen zimmette borç olarak kalırken Malezya'daki geri alım vaadi ile satım işleminde ise ikinci adım bir vaatleşmeden ibaret iken üçüncü adımdaki sözleşme gerçekleştirildiği anda hem menkul kıymetin mülkiyeti satıcıya hem de önceden belirlenen bedelin mülkiyeti alıcıya derhal intikal eder. İkincisi ise iki akit arasında geri alım üzerine bir vaatleşmenin bulunup bulunmamasıdır. Ribâya ulaşmak amacıyla beyu'l-îne akdini mutata hale getiren kimselerin bu akdi yapmalarını bazı Şâfiî fakihler sahih kabul etmemektedirler.³² Şâfiî mezhebinde akitlerin zahirine bakarak sahih veya batıl oluşuna karar verildiği için Beyu'l-îneye cevaz veren Şâfiî fakihler beyu'l-îne akdinin zahirinde şart bulunmaması durumunda bu hükme ulaşmaktadırlar.³³ Dolayısıyla ikinci satım akdi ilk satım akdinde şart koşulmuş veya üzerinde anlaşılmış ise Şâfiî fakihlerin ittifakıyla bu akit batıldır.³⁴ Malezya'da uygulanan geri alım vaadi ile satım işleminde ise vaatleşme birinci adıma (ilk satım) bağlanmıştır. Anlaşma yaparken atılacak adımların kanun ile birbirlerine bağlanması şart olarak değerlendirilir. Bu sebeple Şâfiî mezhebinde cevaz verilen beyu'l-îne akdine kıyasla bu işlemin caiz olduğunu ifade etmek de mümkün değildir. Sonuç olarak satıcının borç elde etmeyi, alıcının da verdiği borç karşılığında bir fazlalık elde etmeyi amaçladığı bu sözleşme borç verene menfaat sağlayan teminatlı bir borç işlemi olup faize ulaştırılan bir hile olması sebebiyle caiz olmayacağı kanaatindeyiz.

1.8. Türkiye'de Geri Alım Vaadi ile Satım

31.05.2012 tarihinde Türkiye Katılım Bankaları Birliği'nin (TKBB) talebi üzerine TCMB Türkiye'de uygulanan klasik repo işlemi yönetmeliğinde bazı değişiklikler gerçekleştirmiştir. Bu değişiklikler neticesinde repo veya ters repo ifadelerinden vazgeçilerek katılım finans kurumlarında kullanılmak üzere "geri alım vaadi ile satım / geri satım vaadi ile alım" ifadeleri yer almış ve repo sözleşmesinde her iki tarafı bağlayıcı olan taahhüt yeni düzenleme ile karşı tarafın onaylamasıyla taraflardan en fazla birini bağlayıcı olmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca bu değişiklikler ile repo işlemindeki "faiz" ifadesinin yanına "getiri" ifadesi eklenmiştir.³⁵ BDDK 2020 Mayıs verilerine göre

³² Râfiî, *Fethu'l-Azîz*, 8/232; Heytemî, *el-Fetâvâ*, 2/183.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 3/79.

³⁴ Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmu'*, 10/157.

³⁵ T.C. MB, "Açık piyasa işlemleri talimatlarındaki değişiklikler hk." (Erişim 15 Temmuz 2020).

Türkiye’deki katılım bankalarının repo (geri alım vaadi ile satım) işleminin hacmi 11 milyar TL’yi aşmış, ters repo (geri satım vaadi ile alım) ise hiç işlem yapılmamıştır. Halbuki aynı verilere göre Mart ayında ters repo (geri satım vaadi ile alım) işleminin hacmi 575 milyon, Nisan ayında ise 500 milyon TL’dir.³⁶

Türkiye’deki geri alım vaadi ile satım işlemini şu şekilde izah edebiliriz;

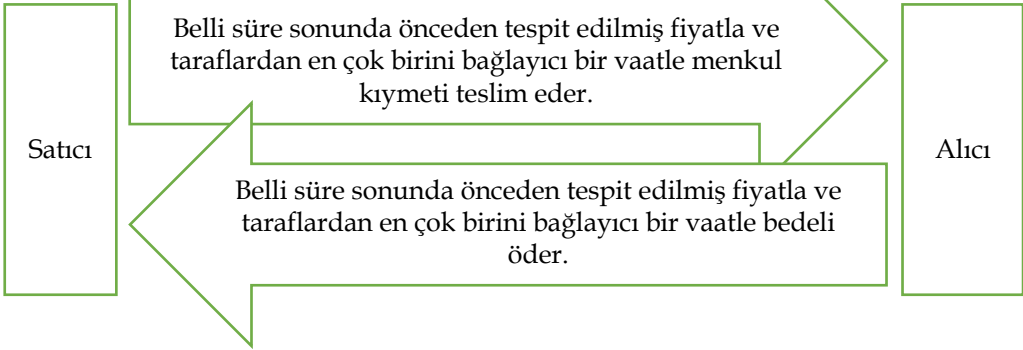
1- Nakit ihtiyacı olan taraf menkul kıymetini diğer tarafa peşin fiyatla satar.

2- Taraflardan en çok birinin tek taraflı bağlayıcı vaadi ile belli bir süre sonunda önceden tespit edilmiş şartlarla geri alma / geri satma taahhüdünde bulunur.

3- Önceden belirlenmiş geri satım / alım fiyatı ilk satım / alım fiyatına katılım bankalarının murabaha ile elde ettikleri orana benzer bir kâr oranı eklenmesi ile belirlenir.³⁷

Dolayısıyla bu sözleşme iki adımdan oluşur;

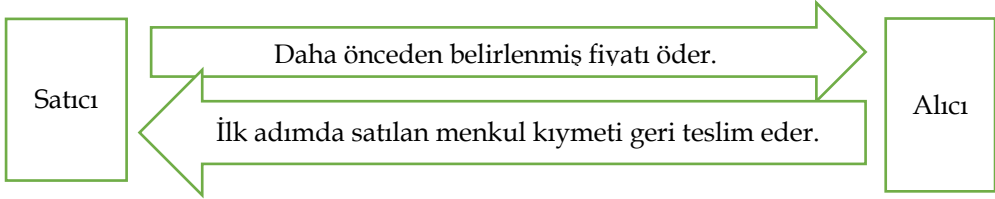
Birinci adım: İlk satım



³⁶ BDDK, “Aylık Bankacılık Sektörü verileri”.

³⁷ KT Portföy (KTP), “KT Portföy Yönetimi A.Ş. Katılım Şemsiye Fonu’na Bağlı KT Portföy Kısa Vadeli Kira Sertifikaları Katılım Fonu’nun Katılma Paylarının İhracına İlişkin İzahname” (Erişim 20 Mayıs 2020); Maqasid Portfolio Management (MPM), “Fon katılma payı ihraç başvurunuz hk.” (Erişim 20 Mayıs 2020); Ziraat Portföy (ZP), “Ziraat Portföy Yönetimi A.Ş. Katılım Şemsiye Fonu’na Bağlı Ziraat Portföy Kısa Vadeli Kira Sertifikası Katılım Fonu’nun Katılma Paylarının İhracına İlişkin İzahname” (Erişim 20 Mayıs 2020).

İkinci adım: Geri alım (İlk adımda belirlenen tarihte)



Bahsettiğimiz anlaşmanın işleyişine baktığımız zaman klasik repodan sadece iki noktada ayrıldığını görürüz; Birincisi bu anlaşmanın konusu genellikle kira sertifikaları iken klasik repo işleminin konusu ise faizli bir takım menkul kıymetlerdir. İkincisi bu anlaşmada taahhüt taraflardan en çok birini bağlayıcı iken ve klasik repo işleminde ise taahhüt her iki tarafı da bağlayıcıdır.

Türkiye'deki geri alım vaadi ile satım / geri satım vaadi ile alım anlaşmasının fıkhi boyutu ile alakalı şunları söylememiz mümkündür;

1- Beyu'l-vefâya caiz diyen fakihlerin görüşüne kıyas ederek bu anlaşmanın caiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira beyu'l-vefâda satıcı geri alım esnasında semene herhangi bir fazlalık eklemeksizin mebiyi geri alırken bu uygulamada ise vade sonunda alıcı menkul kıymeti geri teslim ettiği zaman satıcı daha önceden belirlenmiş oranda bir fazlalıkla bedeli geri ödemesi gerektiğinden iki işlem arasında bir fark söz konusudur.

2- Beyu'l-îne ile bu anlaşma arasında peşin fiyat ile satın ardından daha yüksek fiyatla vadeli olarak satın alma noktasında benzerlik söz konusu olsa bile beyu'l-îneye cevaz veren fakihlerin görüşlerine kıyas ederek bu anlaşmaya caiz dememize iki engel söz konusudur. Birincisi; beyu'l-îne mebinin mülkiyeti ilk satıcısına ikinci akdin kurulmasıyla hemen geçip semen vadeli olarak zimmekte kalırken bu anlaşmada ise ilk adımda ikinci adımın atılması için bir taahhüt verilip menkul kıymet sadece önceden belirlenmiş bedel alıcıya ödendiğinde ilk satıcısına geri döner. İkincisi; aracı kurumlar tarafından yapılacak repo / ters repo işlemlerine ilişkin esaslar hakkında tebliğine göre³⁸ TCMB tarafından 23.08.2012 tarihinde yayımlanan repo

³⁸ Bu yönetmelik taraflardan birinin merkez bankası olması ve yurtdışında gerçekleştirilen repo işlemleri için söz konusu değildir. Bkz. Sermaye Piyasası Kurulu (SPK), "Resmi Gazete 29554 (6 Aralık 2015)" (Erişim 15 Haziran 2020); T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sis-

işlemlerine ilişkin talimat çerçevesinde 01.10.2012 tarihinden itibaren repo ve ters repoya konu kıymetlerin Takasbank nezdinde depo edilmesi zorunludur.³⁹ Ayrıca Banka ve Aracı Kurumlarca Yapılacak Repo ve Ters Repo İşlemlerine İlişkin Bildirim, Değerleme ve Depo Esasları'na göre vade boyunca işleme konu olan menkul kıymet Takasbank nezdinde bloke edilmesi gerekmektedir.⁴⁰ Böylece menkul kıymetin mülkiyeti alıcıya intikal etmediğinden geri alım vaadi ile satım işlemi gerçek bir satış işlemi değildir. Beyu'l-îne'de ise ilk akdin kurulması ile mebinin mülkiyeti müşteriye intikal etmektedir. İki işlem arasında saydığımız farklardan dolayı geri alım vaadi ile satım işlemi beyu'l-îne'ye kıyas etmemiz mümkün gözükmemektedir.

3- Geri alım vaadi ile satımın işleyişine baktığımızda satıcı borç alan (mustakriz), alıcı borç veren (mukriz), ilk adımdaki bedel borç (karz), ikinci adımdaki bedel borç bedeli (karz bedeli) ve menkul kıymet de rehindir. Dolayısıyla bu sözleşme rehin ile teminat altına alınan bir karz akdi olup ikinci adımda ödenen borç bedelinin (karz bedeli) ilk adımdaki borç (karz) miktarından fazla olması faizli bir karz akdi olduğunu gösterdiğinden böyle bir işlemin yapılmasının caiz olmadığı kanaatindeyiz.

4- Türkiye'de bu işleme konu olan menkul kıymetin mülkiyetinin müşteriye intikal ettiği ve müşterinin malın tüm haklarına sahip olduğu şeklinde bir itiraz gelebilir.⁴¹ Fakat Türkiye'de bulunan tüm finans kurumlarının uyması gereken ve TCMB tarafından düzenlenen repo yönetmeliğine göre yurt içi piyasasında yapılan bir repo işleminde satılan menkul kıymetin mülkiyeti tam olarak müşteriye intikal etmeyip bilakis Takasbank nezdinde depolanmak ve bloke edilmek üzere alıcının muhasebe kaydına geçmektedir.⁴² Üstelik menkul kıymetin kupon bedeli de Takasbank

temi (T.C. CB MBS), "Bankalarca yapılacak repo ve ters repo işlemlerine ilişkin esaslar hakkında yönetmelik" (Erişim 15 Haziran 2020).

³⁹ Takas İstanbul (Tİ), "Sn. genel müdür, sermaye piyasaları ve fon yöneticilerinin dikkatine" (Erişim 15 Haziran 2020).

⁴⁰ Tİ, "Banka ve aracı kurumlarca yapılacak repo ve ters repo işlemlerine ilişkin bildirim, değerlendirme ve depo esasları" (Erişim 15 Haziran 2020).

⁴¹ Bu itiraz 2015 senesinde yayımlanan tebliğ ile yürürlükten kaldırılan 1992 senesindeki tebliğ'e dayanmıştır. Çünkü yürürlükten kaldırılan tebliğin 8. maddesi gereğince işleme konu olan menkul kıymetin mülkiyeti ve getirileri alıcıya aittir. Bkz. SPK, "Resmî Gazete 29554 (6 Aralık 2015)"; SPK, "Resmî gazete 21301 (31 Temmuz 1992)". Erişim 15 Haziran 2020

⁴² Tİ, "Banka ve aracı kurumlarca yapılacak repo ve ters repo işlemlerine ilişkin bildirim".

nezdinde bloke edilip vade sonunda satıcı (repocu) hesabına aktarılmaktadır.⁴³ Bu sebeplerden dolayı geri alım vaadi ile satım işleminin gerçek ve sahih bir satım akdi olduğunu düşünmemiz mümkün değildir. Çünkü satım akdinin (bey') en önemli sonucu satılan malın mülkiyetinin alıcıya geçip alıcının o mal üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunmasıdır.⁴⁴

⁴³ İstanbul Takas ve Saklama Bankası A.Ş. Borsa İstanbul A.Ş. Borçlama Araçları Piyasası Takas ve Merkezi Karşı Taraf Hizmeti Esasları Prosedürü'ne göre (86 madde): Repo Ters Repo Pazarı, Bankalararası Repo Ters Repo Pazarı, Pazarlıklı Repo Ters Repo Pazarı ve Menkul Kıymet Tercihli Repo Pazarı'nda ters repo yoluyla elde edilen menkul kıymetlere yapılan kupon ödemeleri Takasbank sistemi üzerinden repo yapan üyeye aşağıdaki şekilde geri ödenir: i. Repo Ters Repo Pazarı, Bankalararası Repo Ters Repo Pazarı ve Pazarlıklı Repo Ters Repo Pazarı'nda gerçekleştirilen işlemler için; kupon bedeli Takasbank tarafından repocu üyenin öncelikle R1BLA bloke hesabına, üyenin takas borçlarını kapatmasını takiben serbest cari hesabına herhangi bir talimata gerek olmaksızın aktarılmaktadır. ii. Menkul Kıymet Tercihli Repo Pazarı'nda gerçekleştirilen işlemlerde, işleme konu menkul kıymetlerin Takasbank nezdinde bloke edilmemesi sebebi ile, ters repo yapan üye kupon bedeli kadar borçlandırılmakta, ters repocu üyenin yükümlülüğünü yerine getirmesi ile birlikte kupon bedeli repocu üyenin R2BLA bloke hesabına, repocu üyenin takas yükümlülüklerini yerine getirmesini takiben 43/47 serbest cari hesabına aktarılmaktadır. Kupon geri ödemelerini bu Prosedürde belirlenen saatler içerisinde yapmayan üyeler temerrüde düşmüş sayılır. Ters repocu üyenin kupon bedelini ödememesi durumunda, ilgili tutar repocu üyenin serbest cari hesabına aktarılamayacak olup, Takasbank'ın ilgili ödemenin yapılmasında herhangi bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Bkz. Tİ, "Borsa İstanbul a.ş. borçlanma araçları piyasası takas ve merkezi karşı taraf hizmeti esasları prosedürü" (Erişim 15 Haziran 2020).

⁴⁴ Hanefi, Mâlikî ve Şâfiî fakihler akdin muktezasına uymayan ve onun maksatlarını gerçekleştirilmeyen şartın akdi fasit veya batıl kılacağını söylemişlerdir. Hanefilere göre taraflardan birine fayda sağlayan şart, akdi fasit kılar, aksi taktirde akit sahih şart fasit olur. Bu görüşe göre geri alım vaadi ile satım sözleşmesinde hem alıcının menkul kıymet üzerinde tasarruftan men edilmesi hem de vade boyunca kupon bedelinin alıcıya ait olmaması satıcıya fayda sağlayacağından işlemi fasit kılar. Şartların mübahlığı konusunda en geniş düşünen Hanbelîlerden gelen bir rivayete göre akdin muktezasına aykırı şart koşmak akdi fasit kılar. Hanbelîlerin görüşü ile hareket etmek bile bu sözleşmenin sahih olduğunu söylememiz mümkün olmaz. Çünkü bu sözleşmedeki şart merkez bankası yönetmeliğinde geçip tarafları bağlayıcı olduğundan iptal edilmesi söz konusu değildir. Bkz. Şilbî, *Hâşiyetü's-Şilbî*, 4/131; Ebû'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris es-Sanhâcî el-Karâfî el-Mâlikî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî - Said E'râb (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 8/98; Râfiî, *Fethu'l-Azîz*, 8/211; Muvaffakuddin Ebû Ahmed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî fi Fikhi'l-İmâm Ahmed*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405), 4/309; Taceddin Abdulvehhab b. Ali, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 1/279; "Temlik", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Küveytiyye*, (Kuveyt: Daru'l-Selâsil, 1404-1427), 14/26.

Ayrıca bu işlemin konusu olan menkul kıymetin mülkiyetinin müşteriye intikalini ve getirisinin ona ait olduğunu farz etsek bile ulaştığımız sonuç değişmez. Zira geri alım vaadi ile satım işlemindeki getiri (ilk bedel üzerine eklenen fazlalık) bu işlemin gerçek bir satış olmayıp faizli borç vermeye bir hile olarak yapıldığını işaret eder.

1.9. Organize Teverruk (Banka Teverruku)

Katılım finans kurumlarının veya şahısların likidite sağlama alternatiflerinden biri de organize teverruk ya da banka teverruku adı verilen uygulamadır. Ayrıca müşteriye ait bir borcun yapılandırma aracı olarak da kullanılan organize teverrukun işleyişini şu adımlarla açıklayabiliriz;

1- Müşteri finans kurumuna teverruk talebinde bulunup o kurumla şartlar konusunda anlaşılır.

2- Talepte bulunulan finans kurumu uluslararası piyasada (genelde Londra Metal Borsası) bir emtiayı satın alıp satıcı şirketten emtianın miktar ve seri numarasının yazılı olduğu depo belgesini teslim alır.

3- Bu kurum emtiayı müşteriye murabaha yoluyla vadeli olarak satar. Satın almış olduğu malın bedeline belirli bir oranda kar ekler.

4- Müşteri emtiayı temellük ettikten sonra finans kurumunu emtiayı satmak üzere vekil tayin eder.

5- Müşterinin vekaletine binaen finans kurumu emtiayı uluslararası piyasada peşin fiyatla satar. Bu kurumunun emtiayı satın aldığı şirketten başkasına satması önerilir.

6- Finans kurumu ilk alım işlemini yapmadan önce emtiayı satın aldığı fiyattan satmak üzere başka bir şirketten vaat alır.

Organize teverruk (banka teverruku) birbirleriyle bağlantılı akitlerden oluşur;

Birinci akit: Finans kurumu ile uluslararası piyasadaki satıcı şirket arasında ihtiyaç halinde emtia satın alma üzerine anlaşmadır.

İkinci akit: Finans kurumu ile uluslararası piyasada alıcı şirket arasında ihtiyaç halinde emtiayı satma üzerine anlaşmadır.

Üçüncü akit: Müşterinin finans kurumundan emtiayı alacağına dair vaattir.

Dördüncü akit: Finans kurumu ile satıcı şirket arasındaki peşin satım akdidir.

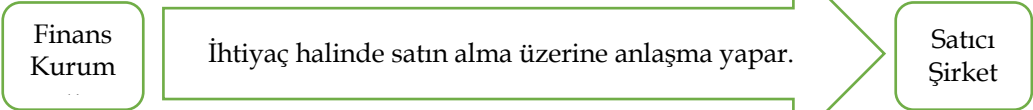
Beşinci akit: Finans kurumu ile müşteri arasında vadeli yapılan murabaha akdidir.

Altıncı akit: Müşterinin emtiayı satmak üzere finans kurumunu vekil tayin ettiği vekalet akdi.

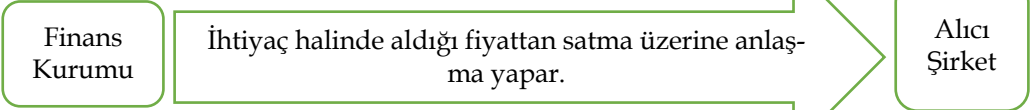
Yedinci akit: Vekil (finans kurumu) ile uluslararası piyasadaki anlaştığı alıcı şirket arasında peşin fiyatla satım akdidir.

Organize teverruk işleminde müşteri yedinci akit ile likiditeye ulaşırken, beşinci akit ile de semeni vadeli olarak finans kurumuna ödemeye borçlanmaktadır. Bazı finans kurumları organize teverrukta işlemleri bir aracı kuruma yaptırmaktadırlar. Organize teverruk işlemini şu adımlar ile izah edebiliriz;

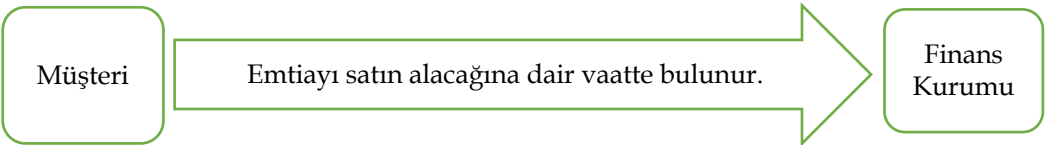
Birinci adım:



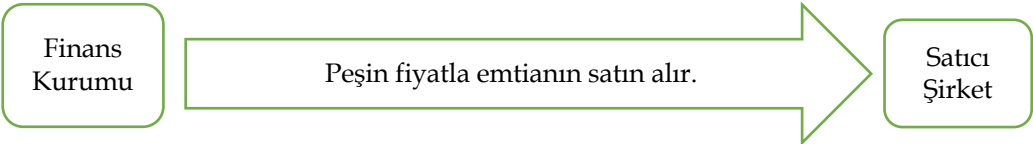
İkinci adım:



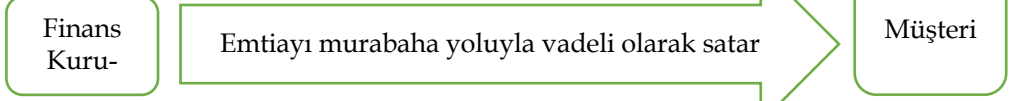
Üçüncü adım:



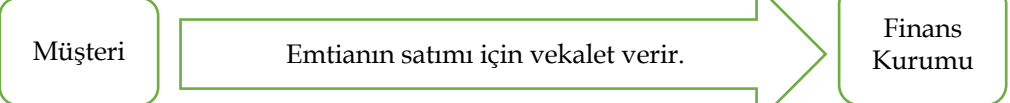
Dördüncü adım:



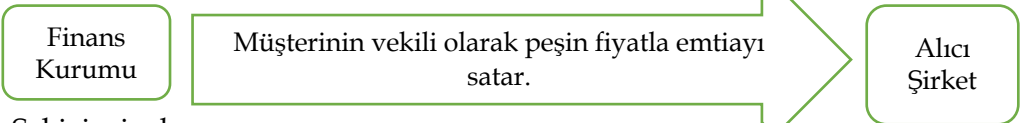
Beşinci adım:



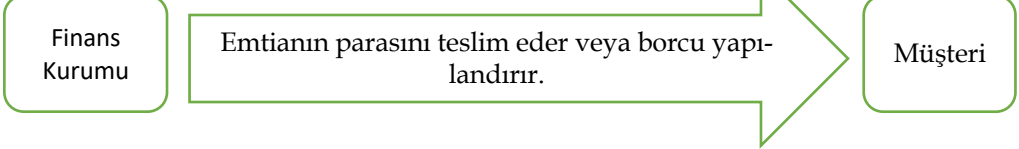
Altıncı adım:



Yedinci adım:

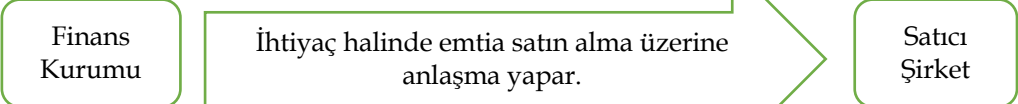


Sekizinci adım:

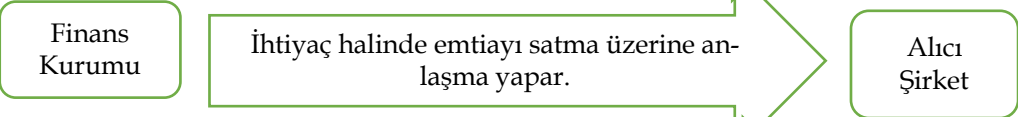


Organize teverruk işlemini ters yapmak da mümkündür. Ters teverruk denilen bu işlemde finans kurumu likidite ihtiyacı sebebiyle finansör konumundaki müşterisine başvuruda bulunur. Bu işlemde emtiayı murabaha ile vadeli olarak finans kurumuna satan müşteridir. Ters teverruk işlemini ise şu adımlarla izah edebiliriz;

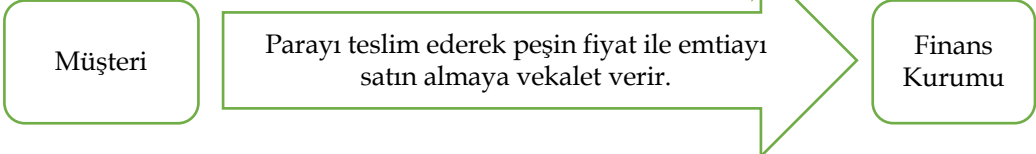
Birinci adım:



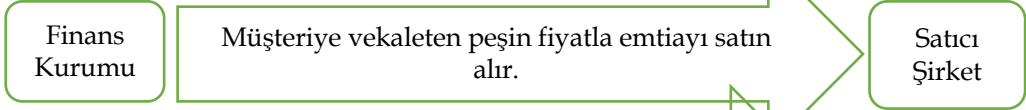
İkinci adım:



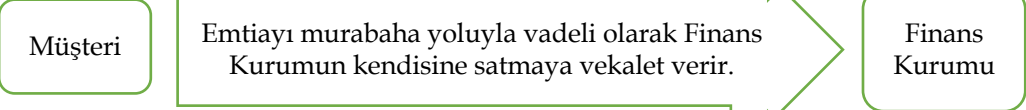
Üçüncü adım:



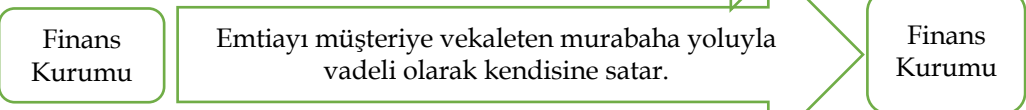
Dördüncü adım:



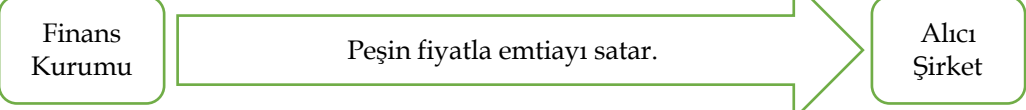
Beşinci adım:



Altıncı adım:



Yedinci adım:



Günümüz İslam hukukçuları organize teverrick akdinin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Muhammed Takî Osmanî⁴⁵, Nezih Hammad⁴⁶, Abdullah Menî⁴⁷, Muhammed Ali Karri⁴⁸, Hayrettin Karaman⁴⁹, İshak Emin Aktepe⁵⁰, Hamdi Döndüren⁵¹, Mustafa Çakır⁵² gibi araştırmacıların yanında Ku-

⁴⁵ Muhammed Takî Osmâni, "Ahkâm't-Teverrick ve Tatbikâtuhu'l-Muâsıra", *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 541.

⁴⁶ Nezih Hammad, "et-Teverrick, Hukmuhu ve Tatbikâtuhu'l-Muâsıra", *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 664.

⁴⁷ Abdullah b. Süleyman Menî, "Hukmu't-Teverrick Kemâ Tücrihi'l-Mesârifü'l-İslâmiyyetü fî'l-Vakti'l-Hâdir", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhîyyi'l-İslâmî*, 17/2, 359.

⁴⁸ Muhammed Ali Karri, "Hukmu't-teverrick Kemâ Tücrihi'l-Mesârifü'l-İslâmiyyetü (Dirâsetün Fıkhîyyetün İktisadiyyetün)", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhîyyi'l-İslâmî*, 17/2, 643.

⁴⁹ Türkiye Finans (TF), "Ders çözen finansman icazet belgesi" (Erişim 01 Temmuz 2020); Ayrıca Aktepe de Karaman'ın bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İshak Emin Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı*, (İstanbul: TKBB Yayınları, 2013), 110.

⁵⁰ Aktepe, sadece ihtiyaç halinde ve adet haline getirilmemesi şartı ile caiz olduğunu ifade eder. Bkz. Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı*, 111; TF, "Ders çözen finansman icazet belgesi".

⁵¹ TF, "Ders çözen finansman icazet belgesi".

veyt Türk bankası fetva heyeti⁵³ birçok fakih tarafından cevaz verilen ferdi teverruk akdine kıyas ederek ve organize teverrukun içerdiği tüm akitler ve vaatlerde sıhhat şartlarının yerine getirilmesi şartı ile bu akdin caiz olduğunu söylemişlerdir.⁵⁴ Ayrıca organize teverruk akdinde sıhhat şartlarının yerine getirilmesinden dolayı “akitlerde asıl olan ibahadır” kaidesinden hareketle de sahih olması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁵ Ali Sâlûs,⁵⁶ Muhammed Osman Şübeyr,⁵⁷ Vehbe Zuhaylî,⁵⁸ Ali Karadâğî⁵⁹, Muhammed Emîn Darîr,⁶⁰ Sâmi b. İbrahim Süveylim,⁶¹ Said Bûhrâve⁶² ve Servet Bayındır⁶³ gibi diğer İslam hukukçuları ise organize teverruk akdinin caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Organize teverruk işlemine cevaz vermeyen İslam hukukçuları bu işlemde müşterinin emtiayı görmediğini, gerçeğini bilmediğini, satın alırken pazarlık yapmadığını, emtiayı bankadan alarak kabzedemeyip sadece nakit parayı aldığını, vadeli olarak fazlası ile geri ödediğini ve hem finans kurumu hem de müşterinin emtiayı kabzetmeden satmasını dikkate alarak faizli bir

⁵² Çakır, uygulamada yaygınlaşmaması şartı ile geçici bir çözüm olarak caiz olduğunu kabul eder. Bkz. Mustafa Çakır, *İslam Hukuku Açısından Teverruk İşlemleri* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2018), 195.

⁵³ Aktepe'nin naklettiğine göre Kuveyt Türk Bankası fetva heyeti örf haline gelmemesi şartı ile caiz olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Aktepe, *Sorularla İslam Bankacılığı*, 110.

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddur Muhtâr*, V, 326; Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed Uleyş el-Mâlikî, *Minahu'l-Celîl Şerhun Alâ Muhtasari Seyyidî Halil*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1989), 5/104; Şâfiî, *el-Ümm*, 3/79; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/193.

⁵⁵ Hammad, “et-Teverruk”, 664.

⁵⁶ Ali Sâlûs, “et-Teverruk, Hakikatuhû ve Envâuhu”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 502.

⁵⁷ Muhammed Osman Şübeyr, “et-Teverruku'l-Fikhî ve Tatbikâtuhu'l-Muâsıra fi'l-Fikhi'l-İslâmî”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 613.

⁵⁸ Vehbe Zuhaylî, “et-Teverruk - Hakikatuhu - Envâuhu (el-Fikhi'l-Ma'ruf ve'l-Masrifî'l-Munazzam)”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 808.

⁵⁹ Ali Muhyiddin Karadağî, *et-Teverruku'l-masrafi beyne't-teverruki'l-mundabıt ve't-teverruki'l-munazzam dirase fikhiiyye mukârene*, (Beirut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2011), 245.

⁶⁰ Muhammed Emîn Darîr, “Hukmu't-Teverruk Kemâ Tücrihi'l-Mesârifu fi'l-Vaktî'l-Hâdir”, *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fikhiyyi'l-İslâmî*, 21 (2006), 85.

⁶¹ Sâmi b. İbrahim Süveylim, “Müntecâtü't-Teverruki'l-Masrifiiyye”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 321.

⁶² Said Bûhrâve, “et-Teverruku'l-Masrifî Dirâsetün Tahliyyetün Nakdiyyetün li'l-Ârâi'l-Fikhiyye”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 375.

⁶³ Servet Bayındır, “Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk ve Ges'in Fikhî Tahli-lî”, *Fikhî Açıdan Finans ve Altın İşlemleri, Tartışmalı İlmî Toplantı*, (Konya, 2012), 171.

karz akdi olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Öte yandan emtia genellikle ilk sahibine döndüğünden organize teverruku caiz olmayan üç taraflı ine akdine (el-İnetü'l-Sülâsiyye) benzetmişlerdir.⁶⁴ Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî,⁶⁵ el-Mecmau'l-Fıkhîyyü'l-İslâmî,⁶⁶ The European Council For Fatwa and Research⁶⁷ gibi bazı kuruluşlar yanında Konya'da gerçekleştirilen II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi'nin sonuç bildirgesinde organize teverruka cevaz verilmemiştir.⁶⁸ AAOIFI ise teverruk işlemini ele aldığı 30 numaralı standardında bazı şartlar ile bu işleme cevaz vermiştir.⁶⁹

Organize teverruk işleminin birçok akit ve şart içermesi müşterinin satın aldığı emtia üzerinde tasarruf hakkını ortadan kaldırıp müşteriye finans kurumuna alım satım için vekil tayin etmeye icbar etmesi sebebiyle bizi bu akde cevaz vermeyenlerin görüşüne yaklaştırmaktadır. Fakat organize teverruk işleminin bazı şartlar ile caiz olacağını söyleyebiliriz. İlk şart organize teverruk işleminde yer alan tüm akit ve vaatlerin sıhhat şartlarını sağlanmış olmasıdır. Örneğin işleme konu olan emtianın satıcının mülkiyetinde olması ve satın aldıktan sonra müşterinin emtiayı hakikaten veya hükmen kabzediyor olması gerekir. İkinci şart emtia ilk satıcısına geri dönmemesidir. Üçüncü şart finans kurumunun organize teverruk akdini sadece çalışmalarını durduracak derecede likidite kıtlığı durumlarına hasretmesi, likidite elde etme çalışmalarını ise daha çok mudarebe, yatırım fonları ve diğer yatırım araçlarına odaklamasıdır. Dördüncü şart ters teverruk işleminde finans kurumunun emtiayı kendisine vadeli olarak satabilmesi için bu emtiayı müşterinin hakiki veya hükmi kabzından sonra finans kurumuna vekalet vermesidir. Zikredeceğimiz son şart ise organize teverruk işleminin borç yapılandırılması için kullanılı-

⁶⁴ Süveylim, "Müntecâtü't-Tevrükü'l-Masrifiyye", 322.

⁶⁵ 26-30 Nisan tarihli toplantıda alınan 179 numaralı karar için bkz. "Karârü Rakm 179 (19/3) bi-şe'ni't-Tevrük: Hakikatuhû, Envâuhû (el-Fıkhîyyü'l-Ma'rûf ve'l-Masrifiyyü'l-Munazzam)", *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 874.

⁶⁶ Mecmaü'l-Fıkhîyyi'l-İslâmî'nin 13-17 Aralık 2003 tarihinde gerçekleştirdiği 17. toplantısında alınan ikinci karar bu doğrultudadır. Bkz. İslam House (İH), "Karârâtu'l-Mecmai'l-Fıkhîyyi'l-İslâmî" (Erişim 25 Mayıs 2020).

⁶⁷ European Council for Fatwa and Research (ECFR), "Hukmu't-tevrükü'l-masrifi" (Erişim 25 Mayıs 2020).

⁶⁸ II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi – Günümüzdeki Meseleler, Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 1158.

⁶⁹ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 739-746.

mamasıdır. Aksine borç üzerine enflasyon oranında ilave yapılması teverruk işlemine girişmekten daha meşru olduğu kanaatindeyiz.

Teverruk işlemi uygulanırken genellikle satıcının mülkiyetinde olmayan veya olandan daha fazla emtianın satıldığı Londra Metal Borsasından uzak durulmasını ve finans kurumunun teverruk işlemi uygularken yaptığı işlemin farkında olabilmesi için müşteriye bu işlemdeki akit ve şartların detaylarını bir broşür aracılığıyla izah etmesini önermekteyiz.

1.10. Menkul Kıymet Rehinli Karz Sözleşmesi

Türkiye'deki bazı katılım finans kurumları ile müşterileri likiditeye ihtiyaç duymaları halinde rehin ile teminat altına alınmış karz sözleşmesi yaparlar. Bu uygulamanın işleyişini şu şekilde açıklayabiliriz;

1- Finans kurumu veya müşteri başka bir finans kurumu yahut müşteriden bir miktar karz talebinde bulunur.

2- Borç isteyen, borç veren tarafına rehin olarak kira sertifikası gibi bir menkul kıymet teslim eder.

3- Menkul kıymetin getiri ve değerindeki artış borçluya ait olup borç verenin mülkiyetine geçmez. Ayrıca kasıt (teaddi) veya kusuru (taksir) olmaması halinde borç veren menkul kıymetin tazmin sorumluluğunu yüklenmez.

4- Borç vadesi gelince borçlu borcunu ve ona ek olarak o dönemin enflasyon oranında bir fazlalığı geri öder.

5- Borçlu ödemeyi yapması ile borç veren menkul kıymeti geri teslim eder.

Açıkladığımız sözleşme gerçekte rehin aracılığıyla teminat altına alınmış bir karz sözleşmesidir. Burada sorun teşkil edebilecek tek nokta karz bedeline enflasyon oranında ilave yapılmasıdır. Muasır İslam hukukçuları borca enflasyon oranı eklenmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Muhammed Osman Şübeyr,⁷⁰ Muhammed Süleyman Eşkâr,⁷¹ Abdülaziz Bayındır,⁷² Hayrettin Ka-

⁷⁰ Şübeyr, *el-Muâmelâtu'l-Maliyyetü'l-Muâsıra*, (Ürdün: Daru'n-Nefâis, 2007), 171.

⁷¹ Muhammed Süleyman Eşkâr, "en-Nukûd ve Tekallubu Kıymetihâ", *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Cidde) 5/3 (1988), 1689.

raman,⁷³ İshak Emin Aktepe⁷⁴ gibi İslam hukukçuları yanında Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu⁷⁵ enflasyon oranı eklenmesini üç sebepten dolayı caiz olduğunu söylemişlerdir. Birinci sebep enflasyon farkı ekleyerek borcu geri ödeme insanların kabullenmesi ve aralarındaki anlaşmazlığı ortadan kaldırması açısından en makul çözüm olmasıdır. İkincisi sebep enflasyon oranında ekleme yapmak borç veren kişinin karşılaşılabileceği zararı ortadan kaldırmasıdır. Üçüncü sebep ise adalet ve hakkaniyet dini olan İslam, borç alana merhametli davranmayı teşvik ettiği gibi borç verenin de zarara uğramasını onaylamamasıdır. Çünkü enflasyon sebebiyle kâğıt paranın gerçek değerinin düşmesinden dolayı vermiş olduğu borç bedelinden daha azını geri alacağı için borç veren açısından bir zarara sebep olur ki bu da negatif faizdir. Negatif faizden kurtulmak için enflasyon oranında ilave yaparak borç bedelinin gerçek değeri geri ödenmiş olur.⁷⁶ Ali Sâlûs,⁷⁷ Yûsuf Karadâvî,⁷⁸ Hüsameddin Affâne⁷⁹ gibi İslam hukukçuları ise borç paranın mislinin ödenmesi gerektiğini söylemişler ve borç üzerine herhangi bir ziyade yapılmasına cevaz vermemişlerdir. Bu hukukçular cevaz verenlere üç açıdan itiraz ederler. Birincisi, enflasyon oranının faiz oranından daha yüksek olma ihtimalidir. Yüksek enflasyon oranı paranın değerinde bir düşüş manasına gelir. Borç bedeli üzerine yapılan bu ziyadenin katılım bankalarının uyguladıkları kar oranlarından ve konvansiyonel bankaların belirlediği faiz oranından daha yüksek olduğu gözlemlenir. Şayet borç bedelinin kıymeti ile geri ödenmesini gerekli görürsek bankalar ile işlem yapma ve onlara yatırım yapmaya ihtiyaç kalmaz. Ayrıca bu durum borç vereni parasının değerini koru-

⁷² Abdülaziz Bayındır, “İslam fıkhi açısından borçlanmalarda enflasyon farkı”, *Süleymaniye Vakfı* (Erişim 04 Nisan 2020).

⁷³ Fakat Karaman enflasyon oranının hesaplanmasında bazı problemler olması sebebi ile borçlunun da hakkının yenmemesi ve fazla ödeme yapmaması için ihtiyaten enflasyon oranının birkaç puan eksik hesaplanmasının uygun olacağını söyler. Hayrettin Karaman, “Soru-(133) Borçta enflasyon farkı, parayı değerlendirmek” *Hayrettin Karaman* (Erişim 04 Nisan 2020).

⁷⁴ Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı*, 31.

⁷⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), *Fetvalar* (İstanbul: İleri Basım Matbaacılık AŞ., 2019), 493.

⁷⁶ Eşkâr, “en-Nukûd ve Tekallubu Kıymetihâ”, 1689; Salih Ebû Farhâ, *Teğayyuru Kıymeti'n-Nukûd ve Eseruhu fi Sedâdi'd-Deyni fi'l-İslâm* (Filistin: Necâh Nablus Üniversitesi, 2005), 85.

⁷⁷ Sâlûs, “Eseru Teğayyuri Kıymeti'n-Nukûdi fi'l-Hukûki ve'l-İltizâmât”, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/3 (1998), 1748.

⁷⁸ Yûsuf Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1987), 612.

⁷⁹ Salih Ebû Farhâ'nın nakline göre Affâne bu görüştedir. Bkz. Ebû Farhâ, *Teğayyuru Kıymeti'n-Nukûd*, 88.

mak ve çok yüksek olan enflasyon oranındaki artışı elde etmesi için riskli yatırımlardan uzaklaştırıp borç vermeye teşvik eder. İkincisi, enflasyon oranında eklemeye yapmak karz akdinin hakikatine ve ruhuna aykırı olmasıdır. Çünkü karz akdi yardımlaşma ve iyilikte bulunma akdidir. Böyle bir karzın karşılığı Allah Teala tarafından verilir. Hatta Kur'an'da borç verenin alacağını tasadduk etmesi teşvik edilir; "Şayet bilerseniz tasaddukta bulunmanız sizin için daha hayırlıdır".⁸⁰ Üçüncüsü, böyle bir akitte borç alanın enflasyon farkını ve sistemin dezavantajını tek başına yüklenmesi ihtimali olup bunun yerine şer'i ilkelere uygun bir alternatif bulunması gerekir.⁸¹

Cevaz verenlerin görüşünün günümüz şartlarına daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü itibari paranın semeniyyet özelliği (semen olabilme) ile para dışındaki misli malların semeniyyet özelliği birbirinden farklıdır. Misli malların semeniyyet özelliği malın kendisinden kaynaklanırken itibari paranın semeniyyet özelliği kendisinden değil insanların teamülünden kaynaklanmıştır. Yani insanlar paranın üretildiği madde değerine değil itibari değerine bakarlar. Dolayısıyla misli malın değerindeki değişim geri ödemede miktarın eşitliğine zarar vermez. Ancak itibari para değer kazanıp kaybettiği için para borçlanmalarında geri ödeme esnasında paranın miktar olarak eşitliğinin değil değerinin dikkate alınması adalet ve hakkaniyete daha yakın bir çözümdür. Ayrıca değeri değişen itibari parayı borç olarak veren kimse gerçekte o paranın temsil ettiği değeri borç vermiştir. Karz akdi ise verilen borç ile geri ödenecek bedelin eşit olmasını gerektirdiğinden geri ödeme esnasında eşitlik miktarda değil değerde aranmalıdır. Dolayısıyla itibari paranın değeri değiştiği zaman borcun misli ile değil kıymeti ile ödenmesi gerekir. Öte yandan enflasyon oranına bakacak olursak şu şekilde hesaplandığını görürüz; gıda ürünleri, giyecek, ilaç maddeleri, araba ve ev fiyatları, mobilya ve eğitim masrafları gibi birçok kalem hesaba alınarak içinde bulunulan aydaki fiyatları ile bir önceki aydaki fiyatları mukayese edilip ortalama değişim oranı ortaya çıkarılır. Bu oran itibari paranın değerindeki düşüş oranını gösterir. Bu yüzden enflasyon oranının borç bedeline eklenmesi borcu kıymeti ile ödemek manasına gelmektedir. Paranın değerinde bir değişim olması durumunda Hanefîlerden Ebû Yûsuf'a göre borcun kıymeti ile ödenmesi gerekir ve mezhepte

⁸⁰ el-Bakara 2/280.

⁸¹ Sâlus, *Mevsûatu'l-Kadâyâ'l-Fikhiyyeti'l-Muâsıra ve'l-İktisâdi'l-İslâmî*, (Katar: Daru's-Sekâfe, t.y.), 421.

fetva verilen görüş budur.⁸² Ancak enflasyon oranının borç verirken değil geri ödeme tarihinde arada geçen döneme ait enflasyon oranının eklenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

1.11. Puantaj Sistemi ile Tekaruz Anlaşması

Bazı finans kurumlarının uyguladığı repo alternatiflerinden bir tanesi de puantaj sistemi ile tekaruz (karşılıklı karz) anlaşmasıdır. Verilen borç miktarı ve vadesine göre veren tarafın lehine, alan tarafın da aleyhine puan hesaplandığı için bu anlaşmaya puantaj sistemi ile tekaruz adı verilmiştir.⁸³ Anlaşmanın işleyişini şu şekilde izah edebiliriz: Bir finans kurumu kısa vadeli likidite ihtiyacını gidermek için başka bir finans kurumundan borç alır. Almış olduğu borç karşılığında diğer tarafa teminat olarak menkul kıymet gibi bir rehin verir. Bu borç karşılığında ise borç veren tarafa ihtiyaç duyduğu zaman aynı miktar ve vadeyle borç verme yükümlülüğü altına girer. Puantaj sistemi ile tekaruz anlaşmasında bazen bir taraf lehine diğer taraftan daha fazla puan hesaplandığından avantajlı konumda olabilmektedir. Bu durum tekaruz anlaşması özellikle merkez bankası ile banka veya banka ile müşteri arasında olduğu zaman görülmektedir. Örneğin merkez bankasından bir ay vadeli 100000 TL karz alan A bankası, merkez bankası lehine fazladan hesaplanan puan sebebiyle daha sonra iki ay vadeli 100000 TL veya bir ay vadeli 150000 TL karz verme yükümlülüğü altına girmektedir. Öte yandan bazen puan hesaplanırken borç vadesindeki faiz oranı dikkate alınmaktadır.

Fakihler karz alma şartıyla karz vermenin hükmü konusunda ihtilaf etmiştir. Şâfiî ve Hanbelî fakihler bunun haram olduğunu söylerken⁸⁴ Hanefîler bu meseleyi eserlerinde bir bütün olarak ele almamış, fakat mezhepte meşhur olan karz akitlerinde şart koşmanın haram olacağı görüşüdür. İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) Hulasa adlı eserinde “şartlı karz haram, şart ise batıldır” ifadelerine yer vermiştir.⁸⁵ Mâlikîler ise bazı eserlerinde bu akdi yasaklarken⁸⁶ bazıla-

⁸² Kemaleddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsi İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.) 7/157; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 4/533.

⁸³ Şübeylî, *Edevâtu Mehâtrî's-Suyûle*, 16.

⁸⁴ Zeynuddin Ebû Yahya b. Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî es-Süneykî, *Esnâ'l-Metâlib fi Şerhi Ravzi't-Tâlib*, (Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.) 2/142; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/241.

⁸⁵ İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 5/166.

⁸⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, VIII, 23.

rında caiz olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Halbuki Mâlikîlerin eserlerinde yer alan ifadeleri tahlil edersek onların karşı çıktıkları işlem, karz verme şartının karz veren tarafa bir menfaat sağlaması şüphesi var ise söz konusudur. Yoksa karz verme şartı karz veren tarafa böyle bir avantaj sağlamıyorsa yani her iki karz akdinde de hem bedeller hem de vade eşit ise mezhepte tercih edilen görüş bu akdin caiz olacağı yönündedir. İbnü'l-Hacib (öl. 646/1249) Muhtasar'ında "Buyuu'l-âcâl (vadeli satışlar) içlerinden bazıları fasit olan akitlere verilen isimdir. Bu fasit akitler, tarafların caiz olan bir işlemi batıl bir sonuca ulaşmak amacıyla oluşturmalarından dolayı seddi zeria sebebiyle fasittir. Fasit akitlerden biri olan "bey ve selef akdi" (borç verme şartıyla satış) ümmetin icmaı ile yasaklanmıştır. Batıl bir sonuca ulaşmak için bey ve selef (borç verme şartıyla satış) veya menfaat sağlayan karz gibi akitlere insanlar fazla yönelirse ittifakla yasaklanır. ... Şayet borç verme şartı ile borç alma gibi batıl bir sonuca ulaşmak son derece uzak bir ihtimal ise mezhepte meşhur olan caiz olacağı görüşüdür" ifadelerine yer verir.⁸⁸ Tekaruz anlaşmasının caiz olmadığını söyleyenler karz alma şartı ile yapılan karz vermenin ribâ kapsamında menfaat sağlayan bir karz akdi olduğunu gerekçe göstermektedirler. Ayrıca Hz. Peygamber'in bey' ve selef akdi⁸⁹ ile bey'ateyn fî bey'a (tek akit içerisinde iki akit)⁹⁰ akdini yasakladığını delil olarak zikretmektedirler.⁹¹

⁸⁷ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. İbrahim et-Tetâi el-Mâlikî, *Cevâhiru'd-Durer fî Halli Elfâzi'l-Muhtasar*, thk. Ebu'l-Hasan Nûrî Hamid el-Mesellâtî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014), 5/136; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulğatü's-Sâlik li-Akrabi'l-Mesâlik İlâ Mezhebi'l-İmâm Malik (Haşiyetü es-Sâvî Ala'ş-Şerhi's-Sağîr)*, tsh. Ahmed Sa'd Ali vd. (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1952), 2/40.

⁸⁸ Ebû Amr Cemaluddîn Osman b. Ömer b. Ebi Bekr İbnu'l-Hacib el-Kürdî el-Mâlikî, *Câmiu'l-Ümmehât (Muhtasaru İbn Hâcib)*, thk. Ebû Abdirrahman el-Ahdar el-Ahdarî (Dımaşk: el-Yemâme li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000), 352.

⁸⁹ Tirmizî bu hadis hakkında "hasenun sahihun" ifadesini kullanmıştır. Şuayb Arnavut ise bu hadisin "hasen" olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebû Dâvud, "Buyû", 70 (no. 3504); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Camiu's-Sahih*, 5 cilt, thk: Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1975), "Buyû", 2 (No. 1234); Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen (Sünenü'n-Nesâî)*, thk. Merkezü'l-Buhûs ve Takniyeti'l-Ma'lûmâtî bi-dâri't-Te'sil (Kahire: Dâru't-Te'sil, 2012), 55 (No. 4654).

⁹⁰ Malik b. Enes, *el-muvattâ*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Buyû", 1342; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/203; Tirmizî, "Buyû", 1 (No. 1231); Nesai, "Buyû", 67 (No. 4675).

⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 241.

Nezih Hammad,⁹² Yûsuf Şübeylî⁹³ ve Fatih Kazancı⁹⁴ gibi muasır İslam iktisatçıları ise puanlama hesaplanırken bir tarafın avantajlı olmaması ve karz bedeli üzerine faiz oranında ekleme yapılmaması şartları ile bu anlaşmayı caiz görmüşlerdir. Ayrıca tekaruz anlaşması AAOIFI'nin 58 numaralı standardında tercih etmiş olduğu repoya alternatif çözümlerden birisidir.⁹⁵

Kanaatimizce kolay ve pratik bir şekilde likiditeye ulaştırılan puantaj hesabıyla tekaruz anlaşması taraflardan birinin diğerine avantajlı olmayıp hem rakam hem de vade açısından eşit olması ve karz bedeline faiz oranı eklenmemesi şartları ile caizdir. Bu anlaşmada enflasyon oranı ise daha önce bahsettiğimiz gibi başlangıçta değil karz bedeli geri ödenirken mevcut enflasyon oranına göre belirlenip eklenebilir. Tekaruz anlaşmasının caiz olduğunu düşündüren noktaları şöyle izah edebiliriz;

1- Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Mâlikî mezhebine göre karşılıklı karz şart koşularken taraflardan birinin diğerinden daha avantajlı olması gibi borç verene menfaat sağlama şüphesi durumunda cevaz verilmez. Ortada böyle bir şüphe söz konusu olmayıp hem rakam hem de vade eşit ise mezhepte tercih edilen görüş caiz olacaktır.

2- Tekaruz anlaşmasının haram olduğunu ifade edenlerin Hz. Peygamber'den rivayet edilen bey' ve selef akdi ile bey'ateyn fi bey'a akitlerini yasaklaması hadisi ile istidlallerine iki yönden itiraz edebiliriz. Birincisi; Rivayet edilen hadisler satım akdi ile alakalı olup karz akdi ile alakalı değildir. İkincisi; Bey' akdini selef ile birleştirme yasağının illeti borç verenin 10000 TL borç verip değeri 800 TL olan bir malı 1000 TL'ye satması gibi ribâyâ ulaştırılan bir hile olmasıdır. Verdiğimiz örnekte aradaki 200 TL borç olarak verilen 10000 TL üzerine eklenen ribevi bir fazlalıktır. Bahsettiğimiz şartlarla yapılan tekaruz anlaşmasında ise böyle bir hile söz konusu olmadığından hadiste geçen bey' ve selef akdi ile tekaruz anlaşması arasında illet birliğinden bahsedemeyiz. Öte yandan cumhur fukahaya göre bey'ateyn fi bey'a akdinin anlamı satıcının bir malı 1000 TL peşin, 2000 TL

⁹² Hammad, *Fî Fıkhi'l-Muâmelâtî'l-Mâliyye ve'l-Masrifîyye (Kırâetün Cedîde)*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2007), 294.

⁹³ Şübeylî, *Edevâtü İdâratı Mehâtrî's-Süyûle*, 19.

⁹⁴ Fatih Kazancı, *Merkez Bankalarının Faizsiz Bankalar Üzerindeki İşlev ve Etkileri: Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası Örneği* (İstanbul, İZÜ, SBE, 2019), 257.

⁹⁵ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 1298-1299.

vadeli fiyattan satışı sunup semen belirlenmeden yahut iki maldan birini tek fiyattan satışı sunup mebi belirlenmeden tarafların ayrılmalarıdır. Dolayısıyla bey'ayteyn fi bey'a yasağın illeti semenin veya mebiin belirsiz olup akdin istikrar kazanmamasıdır.⁹⁶ Cumhur fukahanın verdiği bu anlam tekaruz anlaşmasında bulunmadığından bey'ateyn fi bey'a ile tekaruz anlaşması arasında da illet birliğinden söz edilemez. Bu iki illettin tamamı da tekaruz sözleşmesinde bulunmayan durumlardır. Dolayısıyla tekaruz anlaşmasının yasaklanması için bu iki hadisi delil göstermek uygun değildir.

3- Bu anlaşmaya haram diyenler karz akdinde geri karz verme şartının borç verene menfaat sağlayan bir şart olduğunu ve karz akdinde böyle bir menfaatin ribâ sayılacağını söyleyerek caiz kabul etmemektedirler. Fakat bu gerekçenin ikna edici olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü haksızlığa yol açıp ribâ kapsamında değerlendirildiği için haram kabul edilen menfaat sadece borç verene ait ise söz konusudur. Ancak şart hem borç verene hem de borçluya menfaat sağlıyorsa süftece akdinde olduğu gibi problem teşkil etmez. Süftece akdi ise hem borç veren hem de borç alana menfaat sağlayıp özellikle borç alan açısından bir külfet olmaması halinde fakihlerin çoğunun caiz gördüğü bir akittir.⁹⁷ Sonuç olarak bu anlaşmanın finans kurumlarını faizli borç verme

⁹⁶ Aynî, *el-Binâye*, 8/186; Ebu'l-Hasan Ali b. Abdusselam et-Tusulî, *el-Behce fi Şerhi't-Tuhfe*, thk. Muhammed Abdulkadir Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/12; Râfiî, *Fethu'l-Azîz*, 8/194; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/313; Şemsuddin Ebû Abdillâh ez-Zerkeşî el-Hanbelî, *Şerhu'z-Zerkeşî ala Muhtasari'l-Hirakî*, thk. Abdulmunim Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/93.

⁹⁷ Fakihler süftecenin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîler karz akdi içerisinde şart koşulması durumunda süfteceyi mekruh kabul ederken akitte şart koşulmaması durumunda caiz olduğu ifade etmektedirler. Mâlikî fakihlerin bir kısmı süfteceye cevaz verirken İmam Malik'in mekruh gördüğü rivayet edilmektedir. Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüş süftecenin yasak olmasına rağmen korkunun yayılması durumunda cevaz verileceği yönündedir. Şâfiîler, süftecenin karz akdi içerisinde şart koşulması durumunda batıl, fakat karz akdinin kurulmasından sonra tarafların anlaşmaları ile yapılırsa caiz olduğunu söylemektedirler. Hanbelîler süftecenin borçluya bir külfet teşkil etmemesi durumunda caiz olduğunu ifade etmekteyse de külfet teşkil etmesi durumunda Ahmed b. Hanbel'in caiz veya yasak gördüğü şeklinde iki farklı rivayet edilmektedir. Bkz. Şilbî, *Hâşiyetü'ş-Şilbî*, 4/174; Tusulî, *el-Behce*, 2/473; Sirâcüddin Ebû Hafs Amr b. Ali İbnu'l-Mulakkin, *'Ucâletu'l-Muhtâc ilâ Tevcîhi'l-Minhâc*, thk. 'İzzüddin Hişâm el-Bedrânî (Ürdün: Dâru'l-Kitâb, 2001) 2/688; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fikhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,

veya faize götüren hilelere başvurmaktan uzak tutarak likidite sağlamak için en önemli alternatiflerden biri olduğunu ve yukarıda zikrettiğimiz şartlar ile caiz kabul edileceğini söylemek mümkün görünmektedir.

1.12. Katılım Finans Kurumları İçin Repo Alternatif Öneriler

Repo işlemi ve repo işleminin katılım finans kurumları tarafından uygulanan bazı alternatiflerinden bahsettikten sonra bu kurumların uygulayabileceğini düşündüğümüz diğer alternatifleri birer öneri olarak zikretmek istiyoruz.

1.13. Birinci Öneri: Kira Sertifikalarının Geri Alım Vaadi ile Satımı

Likidite temin etmede faizli repo işleminin alternatif çözümlerinden ve katılım finans kurumlarında uygulanması mümkün yöntemlerden biri de sahipliğe dayalı kira sertifikalarının bir hafta gibi kısa vadeli satılmasıdır. Şöyle ki bu işlem ile sertifikanın mülkiyeti müşteriye geçecek ve müşteri mülkiyetini elinde bulundurduğu sürece sertifikanın genellikle sabit olan getirisine sahip olacaktır. Vade sonunda ise işleme konu olan sertifikayı geri satmak üzere tek tarafı bağlayıcı bir taahhüt söz konusudur. Daha iyi anlayabilmek için uygulamanın taraflarını şöyle izah edebiliriz:

Birinci taraf varlık kiralama şirkettir (VKŞ). Varlıkları satın alıp genellikle icare müntehiye bittemlik (finansal kiralama / leasing) vasıtasıyla kiraya veren ve kira sertifikası ihraç eden taraftır.

İkinci taraf kaynak kuruluştur (kiracıdır). Genellikle VKŞ tarafından işleme konu olan sahipliğe dayalı kira sertifikalarını icare müntehiye bittemlik vasıtasıyla kiralayan taraftır.

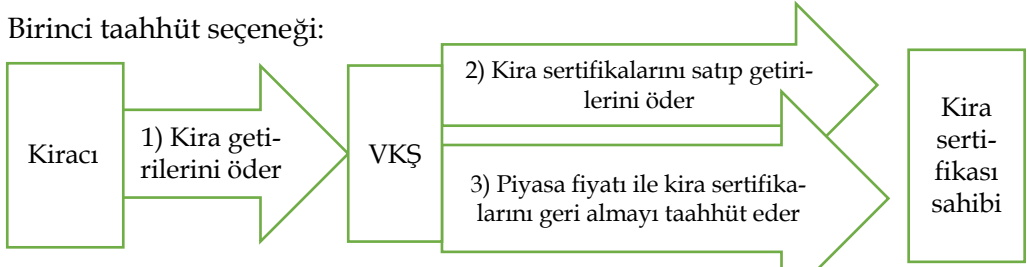
Üçüncü taraf sertifika sahibidir. Varlıkları veya varlıklardan doğan hakları temsil eden kira sertifikalarını VKŞ'den satın alıp bu sertifikaların getirisinden istifade eden taraftır.

Bu uygulamanın borç veren tarafa menfaat sağlayan bir işleme dönüşmemesi için ya ilk taraf yani VKŞ ya da ikinci taraf yani kiracı geri satın alma taahhüdünde bulunabilir. İlk durumda VKŞ sertifikayı sertifika sahibinden

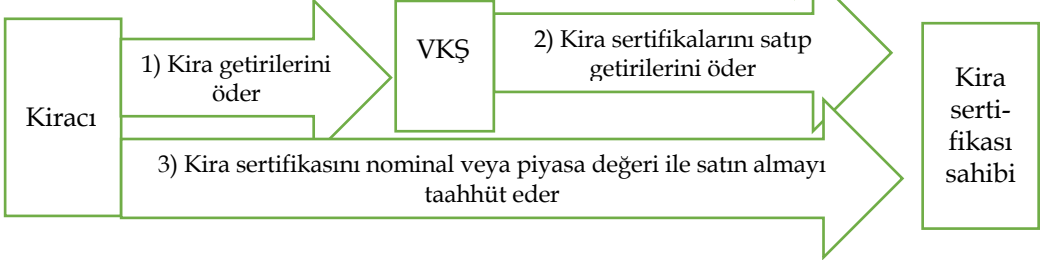
1999) 6/476; İbn Kudâme, *el-Kâfi fi Fikhi'l-İmâm Ahmed*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/72.

geri satın alma günündeki piyasa fiyatı ile alacağını taahhüt ederken ikinci durumda kiracı sertifika sahibinden ya nominal ya da piyasa değeri ile sertifikayı geri alacağını taahhüt eder. Süre sonunda sertifika sahibi ister nominal veya piyasa değeri ile kiracıya isterse anlaştıkları fiyat ile üçüncü bir tarafa satabilir. Kiracının nominal fiyat ile satın alma taahhüdünde bulunabilmesi için VKŞ'den bağımsız bir taraf olması gerekir.⁹⁸ İki seçenek üzerinden yapılabilen bu taahhüdün daha iyi anlaşılabilmesi için şema üzerinden izahını şöyle yapabiliriz:

Birinci taahhüt seçeneği:



İkinci taahhüt seçeneği:



Ayrıca anlaşmanın caiz olabilmesi için kanaatimizce şu şartlar gerekli görülmektedir:

⁹⁸ Bazı İslam ülkelerinde ihraç edilen kira sertifikaları ile onların temsil ettiği varlık ve haklar arasındaki bağlantı koparılmaktadır. Her ne kadar varlık ve hakların piyasa değeri artıp düşse de onları temsil eden kira sertifikalarının değeri sabit kalıp nominal fiyatını korumaktadır. Bu durum kira sertifikalarının alım satımının cevazına fıkhi yönden problem teşkil etmektedir. Çünkü bu durumda kira sertifikası sahibi gerçek değeri olmayan bir kâğıt parçası alıp temsil edilen varlık ve hakların menfaatlerini gerçekten satın almamaktadır. Bu noktada kira sertifikaları ile onların temsil ettiği varlık ve haklar arasındaki bağlantıyı devam ettiren bir uygulamanın meydana getirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

1- Vaadin tek tarafı bağlayıcı olması gerekir. Aksi halde anlaşma göstermelik olup rehinle teminat altına alınmış bir karz akdine dönüşür.

2- Geri alım işlemi ilk akit ile otomatik değil ayrı bir akit ile gerçekleşmelidir.

3- Kira sertifikasının mülkiyeti müşteriye tam olarak intikal etmelidir. Dolayısıyla kira sertifikasının hem mülkiyetinin hem de getirisinin üçüncü bir taraf yanında (Takasbank) depolanmasını zorunlu gören yönetmeliğin düzenlenmesi gerekir. Üçüncü tarafın kira sertifikasını emanet sorumluluğu ile muhafaza etmesi ise imkân dahilindedir.

4- VKŞ'nin kira sertifikalarını nominal fiyatı ile geri almayı taahhüt etmesi caiz olmaz. Çünkü anlaşma böyle bir taahhüt ile yapılırsa borç verene menfaat sağlayan bir karz akdine dönüşür.

5- Taahhüt eden tarafın temerrüdü halinde diğer taraf için fiili zararı (gerçek zarar) telafi etme hakkı doğar.

1.14. İkinci Öneri: Yatırım Fonları

Likiditeye sahip olup ellerindeki sermayeyi kısa vadeli işletmek isteyen müşterileri cezbedecek repoya alternatif işletme araçlarından biri de İslam dünyasındaki birçok katılım finans kurumu tarafından oluşturulan ve günlük getirisi olan katılım yatırım fonlarıdır. Likidite sahiplerinin yatırım fonu payları satın alarak ihtiyaç duydukları zaman geri satıp günlük kâr elde etmeleri mümkündür. Bu yatırım fonlarının işleyişini anlayabilmek için Türkiye'deki katılım yatırım fonlarını örnek olarak göstermemiz faydalı olacaktır.

1.15. Türkiye'de Katılım Yatırım Fonları

2020 Mayıs ayı sonu itibarıyla Türkiye'de fon bilgilendirme platformunda (TEFAS) yer alıp yarısından çoğu konvansiyonel 17 finans kurumu tarafından oluşturulan katılım şemsiye fonları sayısı 42'ye ulaşmıştır. Bu tarihteki verilere göre katılım yatırım fonlarının işlem hacmi 7 milyar TL'yi aşarak Türkiye yatırım fonları pazarındaki toplam işlem hacminin %10.54'ünü oluşturmuştur. Yatırım fonları sermayesi değişiklik göstermesine rağmen genellikle özel veya devlet kira sertifikaları, hisse senetleri, katılım hesabı araçları

yanında altın, dolar ve euro dövizlerinde kullanılmaktadır.⁹⁹ Yatırım fonlarının işleyişine baktığımız zaman yatırımcı gerçekte yatırım paylarını satın alarak satın alınan payın değerine eklenen günlük karı elde etmektedir. Ayrıca yatırımcının satın aldığı payı dilediği zaman satıcı portföye veya üçüncü bir tarafa satma hakkı vardır. Öte yandan satıcı portföy yatırımcı istediği zaman paylarını geri satın almayı taahhüt etmektedir. Katılım yatırım fonu payları alım satımı fıkıh açısından caiz görülse bile bazı portföy izahnamelerinde “Nakit ihtiyacı duyan fonun, ihtiyaç duyduğu nakdi karşılamak için borsa dışında, portföyünde yer alan herhangi bir varlığı, taraflardan en çok birinin tek taraflı bağlayıcı vaadi ile belli bir süre sonunda önceden tespit edilmiş şartlarla geri alma taahhüdünde bulunarak satması mümkündür. Söz konusu işlem, fon portföyünde yer alan varlıkların rayiç değerinin %10’una kadar yapılabilir.”¹⁰⁰ ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla bu ifade portföy yönetimine ellerindeki yatırım fonu varlıklarının belirli bir oranını geri alım vaadi ile satım / geri satım vaadi ile alım işlemlerini yapma hakkı tanır. Fakat daha önce bu uygulamanın fıkhi problemlerinden bahsedip gerçekte satıcı adına menfaat sağlayan faizli bir karz akdi olduğunu ve bizim açımızdan caiz olmadığını ifade etmiştik. Bu yüzden katılım finans kurumlarının yatırım fonlarını değerlendirirken bu tür işlemleri yapmayı farklı alternatiflere yönelmeleri kanaatindeyiz.

1.16. Üçüncü Öneri: Kira Sertifikalarının Alım Satımı İçin Katılım Finans İlkelerine Uygun Bir Pazar Kurulması

Likidite eksikliği problemini giderip repoya alternatif olabilecek çözümlerden bir tanesi de kira sertifikaları ile caiz görülen menkul kıymetlerin alım satımı için katılım finans kurumlarının kendi aralarında bir pazar kurmalarıdır. Bu pazarda bir taraftan likidite fazlası olan finans kurumu getirisini elde edebilmek için bir menkul kıymet satın alırken, diğer taraftan likidite ihtiyacı olan finans kurumu ise sahip olduğu menkul kıymeti satarak likiditeye ulaşabilecektir. Pazar içerisinde menkul kıymetlere alıcı bulunmadığı taktirde merkez bankası gibi üçüncü bir taraf menkul kıymeti piyasa değeri veya nominal fiyatı ile almayı taahhüt edebilir. Önerdiğimiz pazarın 2001 tarihinde İslam

⁹⁹ Türkiye Elektronik Fon Alım Satım Platformu (TEFAS), “Fon bazlı işlem hacmi raporu” (Erişim 27 Mayıs 2020).

¹⁰⁰ KTP, “İzahname”; ZP, “İzahname”.

ülkelerinden Bahreyn’de kurulan Finans Pazarı (Sukun Nakd) gibi örnekleri mevcuttur.¹⁰¹

1.17. Dördüncü Öneri: Teverruk İşlemi İçin Katılım Finans İlkele- rine Uygun Bir Pazarın Kurulması

Organize teverruk işleminin ihtiyaç halinde ve belirli şartlar altında caiz kabul edilebileceğini daha önce bahsetmiştik. Fakat katılım finans kurumları organize teverruk işlemi Londra Metal Borsası gibi uluslararası bir piyasada uyguladığı için bahsettiğimiz şartların bulunması mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı ihtiyaç halinde katılım finans kurumlarının organize teverruk işlemi şartlarını yerine getirerek gerçekleştirebilmeleri için bir danışma kurulunun gözetiminde pazar kurulmasını öneriyoruz. Bu pazarın tekstil gibi yerli sanayi ürünleri yahut buğday-arpa gibi yerli tarım ürünleri üzerine kurulması mümkündür. Dolayısıyla atılacak bu adım ülke ekonomisini hareketlendirip yerli şirketlerin ve çiftçilerin istifade etmesinin yanı sıra katılım finans kurumları ile müşterilerinin yapılan organize teverruk işlemindeki fihhi açıdan soru işaretleri giderilmiş olacaktır. Hatta bu pazarda fakihlerin çoğunun cevaz verdiği bireysel teverrukun yapılması bile mümkün olacaktır.¹⁰² İslam dünyasında birçok örneği olan bu pazarlara 2009 senesinde Malezya’da kurulan Emtia Pazarını (Bursa Suq Al-Sila’) örnek verebiliriz. Bu pazar Malezya’da şer’i esaslara göre ürünlerin alışverişini sağlayan ilk pazardır. İslam Finans Hizmetleri Borsası tarafından yönetilen bu pazarda işlem gören ana ürün ham palm yağıdır.¹⁰³ Bu tür pazarlara Uluslararası Dubai Temel Emtia Finansman Platformu’nu (Bevvâbetü Dubai li’t-Temvîli’l-Âlemi li’s-Silai’l-Esâsiyye) ikinci bir örnek olarak verebiliriz.¹⁰⁴

¹⁰¹ Ahsen Lehsâsne - Faysal Şeyyâd “Münticatu sûki’n-nakdi beyne’l-mesârifî’l-İslâmiyyeti dirasetün tahlîliyyetün nakdiyyetün li’t-tecribeti’l-Malîzya me’a muhâveleti tatvîri münticâti temvîliyyetin cedîdetin”, *Mecelletü İsrâ ed-Düvelîyye li’l-Mâliyyeti’l-İslâmiyyeti*, 1/5 (Haziran 2014), 19.

¹⁰² Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, (Bulak: el-Matbaatu’l-Kübrâ’l-Emîriyye, 1313), 4/163; Uleyş, *Minahu’l-Celîl*, 5/104; Nevevi, *Ravzatu’t-Talibîn*, 3/418; Buhûtî, *er-Ravdu’l-Murbi’*, 1/214; “Teverruk”, *el-Mevsûatü’l-Fıkhîyyetü’l-Küveytiyye*, (Kuveyt: Daru’s-Selâsil, 1404-1427), 14/147.

¹⁰³ Lehsâsne-Şeyyâd, “Müntecâtu sûki’n-nakd”, 18.

¹⁰⁴ James Gavin, “Islamic Liquidity”, *International Islamic Liquidity Management* (Erişim 27 Mayıs 2020).

1.18. Beşinci Öneri: Karzıhasen Fonunun Kurulması

Likidite eksikliği problemini çözmek için repoya alternatif önerilerimizden bir tanesi ise karzıhasen fonunun kurulmasıdır. Bu fonun Merkez bankası tarafından finans kurumlarının bütçesinden belirli bir meblağ kesilerek oluşturulması mümkündür. Merkez bankası belirli şartlar dairesinde ihtiyaç duyan finans kurumuna borç verip borcun karşılığında menkul kıymet gibi bir teminat talep edebilecektir. Ayrıca daha önce caiz olduğunu ifade ettiğimiz borca enflasyon oranı eklenerek borcun kıymeti ile geri ödenmesini de şart koşulabilecektir. Merkez bankası bu fonu kurarak likidite ihtiyacını karşılamanın yanı sıra ülke ekonomisini canlandırmaya da katkı sağlayacaktır.

1.19. Sonuç

Çalışmamda repo işleminin aslında bir satım akdi olmayıp bilakis rehin ile teminat altına alınan ve borç verene menfaat sağlayan, dolayısıyla da caiz olmayan bir karz akdi olduğu anlaşılmıştır.

Kısa vadeli likidite sağlama veya değerlendirme amacıyla katılım finans kurumları repo yerine birtakım alternatifler geliştirmişlerdir. Geliştirilen alternatiflerden bir tanesi faize ulaştıran bir hile kabul ederek caiz olmadığını kabul ettiğimiz Malezya'daki geri alım vaadi ile satım (SBBA) işlemidir. Türkiye'de bazı katılım finans kurumlarının uyguladığı geri alım vaadi ile satım işleminin de geride zikredilen sebeplerle caiz olmadığı kanaatindeyiz. Bazı şartlarla caiz olduğunu düşündüğümüz organize tevruk veya diğer ismiyle banka tevrukunu da repo işleminin alternatiflerindedir. Ayrıca enflasyona endekli karz işlemi de caiz olduğunu düşündüğümüz alternatiflerden biridir. Repo alternatiflerinden bir diğeri olan puantaj sistemi ile tekaruz anlaşmasının ise faizli bir fazlalık olmaması ve taraflardan birinin avantajlı olmaması şartları ile caiz olduğunu düşünmekteyiz.

Katılım finans kurumlarının uyguladığı bu alternatifler yanında bazı çözüm önerilerinden de bahsettik. VKŞ'nin sahipliğe dayalı kira sertifikalarını belirli şartlarla geri alım vaadi ile satması bu önerilerden birisidir. Repo yerine kısa vadeli yatırım yapmak isteyen müşteriler için önerilen çözümlerden biri de müşterilerin günlük kâr kazandıran yatırım fonu payları alıp satmalarıdır. Önerdiğimiz diğer çözümler ise kira sertifikalarının alım satımı için katılım finans kurumları arasında ortak bir pazarın kurulması, merkez bankası tarafından bir karzıhasen fonu kurulması ve ihtiyaç halinde katılım finans kurum-

larının organize teverruk işlemi yapabilmeleri için katılım finans ilkelerine uygun bir pazar kurulmasıdır. Son olarak şu dört genel tavsiyelerde bulunmak istiyoruz;

1- Ticarete hem kâr hem de zarar olma ihtimali onu ribâdan ayıran ana noktadır. Bu bilincin toplumda yayılmasına gayret edilmesi yanında katılım finans kurumlarının konvansiyonel finans kurumlarından farklarını izah ederek halkın katılım finans kurumlarına yatırım yapması teşvik edilmelidir.

2- Katılım finans kurumlarının amacı sadece kâr elde etmek olmamalıdır. Bu kurumlar kâr elde etmenin yanı sıra diğer faizli finans kurumlarından ayrılmak için çalışmalarında ilkeli hareket etmelidir.

3- Türkiye'deki katılım finans kurumlarının varlıkların kira artışlarını LIBOR¹⁰⁵ gibi faiz oranları ile belirlemesi yerine Thomson Reuters kurumunun yayımladığı ve İslam dünyasındaki birçok katılım finans kurumu tarafından uygulanan IIBR gibi bir kâr oranıyla belirlemesini tavsiye ediyoruz. IIBR oranı katılım bankaları arasındaki finans piyasasında kısa vadeli yatırımların beklenen kâr ortalamasını temsil eder.¹⁰⁶ Ayrıca Türkiye'deki katılım finans kurumlarının diğer faiz veya kâr oranı hesaplama şekillerinden faydalanarak kendilerine ait bir kâr oranı belirlemeleri de mümkündür.

4- Türkiye'de ihraç edilen kira sertifikalarının genişletilip çeşitlenmesini öneriyoruz. Öte yandan Türkiye çapında kira sertifikalarının ihracı, alım-

¹⁰⁵ LIBOR: (London Inter Bank Offered Rate) üye bankaların katılımıyla belirlenen Londra para piyasalarındaki bankalar arası borç verme faiz oranıdır. [ICE Benchmark Administration \(IBA\)](#) tarafından yayımlanan bu oran dünyada faiz oranını belirlemek için en yaygın kullanılan oranlardan biridir. TRLİBOR ise Türkiye'de 2002 yılında uygulanmaya başlanmıştır. TRLİBOR TR bazında referans faiz oranlarını belirleyen, yurt içi ve yurt dışı işlemlerde kullanıcılara sunulan TL faiz oranıdır. 14 bankayı içinde bulunduran Türkiye Bankalar Birliği tarafından oluşturulan oranlar her gün 11.15'de yayınlanır, ertesi gün 09.00'da silinir. Bkz. PWC Türkiye (PWC), "LIBOR reformu ve geçiş süreci hakkında bilinmesi gerekenler" (Erişim 29 Mayıs 2020); Business Bloomberg (BB), "Libor nedir?" (Erişim 29 Mayıs 2020).

¹⁰⁶ IIBR oranı hesaplanırken 16 katılım bankasının Mekke saati ile sabah 9:00 ile 10:44 saatleri arasında Thomson Reuters kurumuna gönderdiği teklifler üzerinden değerlendirilir. Reuters kurumu gelen teklifleri en yüksekte en düşüğe doğru sıralar ve ortalama hesabı belirlemek için ilk dört ile son dört teklifi listeden çıkarır. Ardından kalan tekliflerin küsuratını çıkararak ortalama bir oran belirler. Saat 10:45 ile 10:59 arasında ise ortalamayı inceleyip gözden geçirir. Kâr oranı ilanı ise saat 11:00'da gerçekleşir. Bkz. Lehsâsne-Şeyyâd, "Müntecâtu süki'n-nakd", 32.

satımı gibi konuların tartışılacağı ve bunların fıkhi problemlerini ele alacak bir sempozyumun yapılmasının da gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça

- AAOIFI, Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: TKBB Yayınları, ty.
- Akan, Özge. *Geri Alım Vaadi İle Satım (Repo) Sözleşmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 13 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Aktepe, İshak Emin. *Sorularla Katılım Bankacılığı*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2013.
- Bayındır, Abdülaziz. "İslam fıkhi açısından borçlanmalarda enflasyon farkı". Erişim 04 Nisan 2020. <https://www.suleymaniyevakfi.org/fikih-arastirmalari/islam-fikhi-acisindan-borclanmalarda-enflasyon-farki.html>
- Bayındır, Servet. "Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk ve Ges'in Fikhî Tahlili". *Fikhî Açından Finans ve Altın İşlemleri, Tartışmalı İlmî Toplantı*. Konya, 2012, 153-179.
- BB, Business Bloomberg. "Libor nedir?". Erişim 29 Mayıs 2020. <https://businessht.bloomberght.com/piyasalar/haber/1280890-libor-nedir>
- BDDK, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu. "Aylık Bankacılık Sektörü verileri". Erişim 16 Mayıs 2020. <https://www.bddk.org.tr/BultenAylık>.
- "Beyu'l-Vefâ". *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Küveytiyye*. 9/260-264. Kuveyt: Daru'l-Selâsil, 2. Basım, 1404-1427.
- Bezzâz, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-Zihâr*. thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynu'l-Lah. 18 cilt, Medine: Mektebetü'l-U'lûm ve'l-Hikem, 2009.

- Bûhrâve, Said. "et-Teverruku'l-Masrifi Dirâsetün Tahlîliyyetün Nakdiyyetün li'l-Ârâi'l-Fıkhiyye". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 341-382.
- Buhûti, Mansur b. Yunus b. Salâhiddin. *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Mustakni'*. thk. Said Muhammed el-Lehhâm. Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.
- Keşşâfü'l-Kınâ'*. thk. Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâfiû. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Burhâneddin el-Buhârî, Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz el-Merginani. *Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkerim Sâmi el-Cündî, 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- BNM, Bank Negara Malaysia. "Guidance Notes on Sell and Buy Back Agreement". Erişim 18 Mayıs 2020. https://www.bnm.gov.my/guidelines/01_banking/04_prudential_stds/06_sbba.pdf.
- Çakır, Mustafa. *İslam Hukuku Açısından Teverruk İşlemleri*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2018.
- Darîr, Muhammed Emîn. "Hukmu't-Teverruk Kemâ Tücrîhi'l-Mesârifu fi'l-Vakti'l-Hâdir". *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî*, 21 (2006), 397-428.
- Dede, Kenan. *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetoalar*. İstanbul: İleri Basım Matbaacılık AŞ., 5. Basım, 2019.
- Ebû Farhâ, Salih. *Teğayyuru Kıymeti'n-Nukûd ve Eseruhu fî Sedâdi'd-Deyni fî'l-İslâm*. Filistin: Necâh Nablus Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabellî. 7 cilt. yy: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- ECFR, European Council for Fatwa and Research. "Hukmu't-teverruqi'l-masrifi". Erişim 25 Mayıs 2020. <https://www.ecfr.org/blog/2017/05/12/حکم-التورق-المصرفی/>

- Eşkâr, Muhammed Süleyman. “en-Nukûd ve Tekallubu Kıymetihâ”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/3 (1988), 1673-1695.
- FR, Fitch Ratings. “Liquidity stress highlights importance of effective sharia-compliant repo market”. Erişim 18 Mayıs 2020. <https://www.fitchratings.com/research/islamic-finance/liquidity-stress-highlights-importance-of-effective-sharia-compliant-repo-market-08-04-2020>.
- Gavin, James. “İslamic Liquidity”. *International Islamic Liquidity Management*. Erişim 27 Mayıs 2020. http://www.iilm.com/App_ClientFile/b1c4c838-3d1b-48a9-81cb-f4aa6585e9b9/Assets/publication/Islamic%20Liquidity%20Management%20Finds%20a%20New%20Cross-border%20Focus.pdf
- GIG, Global Investor Group. “Examining the case for sharia-compliant alternatives to repos”. Erişim 18 Mayıs 2020. <https://www.globalinvestorgroup.com/articles/3693417/examining-the-case-for-sharia-compliant-alternatives-to-repos>.
- Heytemi, İbn Hacer. *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*. 10 cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1983.
- el-Fetâvâ'l-Fikhiyyetu'l-Kübrâ*. thk. Abdulkadir el-Fâkihî el-Mekkî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Hocaeminefendizâde, Ali Haydar Efendi. *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 cilt. İstanbul: Acar Basım ve Cilt, 2016.
- Hamûd, Sâmî. “Beyu'l-Murâbaha li'l-Âmiri bi's-Şirâ”. *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/2 (1988), 1097, 1090-1113.
- Hammâd, Nezih. “el-Vefâu bi'l-va'd”. *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/2 (1988), 823-837.
- et-Tevverruk, Hukmuhu ve Tatbikâtuhu'l-Muâsıra”. *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 623-668.
- fî Fikhi'l-Muâmelâti'l-Mâliyye ve'l-Masriyye (Kırâetün Cedîde)*, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2007.

- IIMM, Islamic Interbank Money Market. "Suku'l-mâli'l-İslâmî beyne'l-mesârif". Erişim 18 Mayıs 2020. <http://iimm.bnm.gov.my/index.php?ch=4&pg=4&ac=98>.
- IFLR, International Financial Law Review. "First Islamic repo transaction explained". Erişim 18 Mayıs 2020. <https://www.iflr.com/Article/2882292/First-Islamic-repo-transaction-explained.html>.
- İbn Abdülber, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh Yûsuf. *el-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed Ahyed Mûrîtânî. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, 2. Basım, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Amr b. Abdilaziz ed-Dimeşkî el-Hanefî. *Reddü'l-Muhtâr Alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr fî Şerhi'l-Mücellâ bi'l-İhtisâr*. 12 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtûbî. *el-Beyân ve't-Tahsîl ve'ş-Şerh ve't-Tevcîh ve't-Talîl li-Mesâile Mustehraca*. thk. Muhammed Haccî vd. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnu'l-Mulakkin, Sirâcüddin Ebû Hafs Amr b. Ali. *Ucâletu'l-Muhtâc ilâ Tevcîhi'l-Minhâc*. thk. İzzüddin Hişâm el-Bedrânî. 4 cilt. Ürdün: Dâru'l-Kitâb, 2001.
- İbnu'l-Hâcib, Cemaluddin. *Câmiu'l-Ümmehât (Muhtasarı İbn Hâcib)*. thk: Ebû Abdirrahman el-Ahdar el-Ahdarî. Dımaşk: el-Yemâme lî't-Tıbbâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 2. Basım, 2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin. *Fethu'l-Kadîr*. 10 cilt. ty., Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- el-Kâfi fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

- İH, İslam House. “Karârâtü'l-Mecmai'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî”. Erişim 25 Mayıs 2020.
https://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single_010/ar_qrarat_el_mogama3_alfiqhy.pdf
- Karâfî, Şihâbüddin. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî ve Saîd E'râb. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk (el-Furûk). 4 cilt. yy.: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ty.
- Karadağî, Ali Muhyiddin. *et-Teverruku'l-masrafi beyne't-teverruki'l-mundabit ve't-teverruki'l-munazzam dirase fıkhiyye mukârene*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2011.
- Karaman, Hayrettin. “Soru-(133) Borçta enflasyon farkı, parayı değerlendirmek”. *Hayrettin Karaman*. Erişim 04 Nisan 2020.
<http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00133.htm>.
- Kazancı, Fatih. “Merkez Bankalarının Faizsiz Bankalar Üzerindeki İşlev ve Etkileri: Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası Örneği”. İstanbul: İZÜ, SBE, Doktora Tezi, 2019.
- Karadâvî, Yusuf. “el-Vefâu bi'l-va'd”. *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/2 (1988), 839-859.
Fetâvâ Muâsıra. Kuveyt: Daru'l-Kalem, 3. Basım, 1987.
- “Karâru Rakm 179 (19/3) bi-şe'ni't-Teverruk: Hakîkatuhû, Envâuhû (el-Fıkhiyyü'l-Ma'rûf ve'l-Masrifıyyü'l-Munazzam)”, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 873-874.
- “Karâru Rakm (302) bi-şe'ni el-Vefâu bi'l-va'd, ve'l-Murâbaha li'l-Âmiri bi'ş-Şirâ”, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/2 (1988), 1599-1600.
- Karrî, Muhammed Ali. “Hukmu't-teverruk Kemâ Tücrîhi'l-Mesârifu'l-İslâmiyyetü (Dirâsetün Fıkhiyyetün İktisadiyyetün). *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî*, 17/2, 633-662.
- KTP, KT Portföy. “KT Portföy Yönetimi A.Ş. Katılım Şemsiye Fonu'na Bağlı KT Portföy Kısa Vadeli Kira Sertifikaları Katılım Fonu'nun Katılma Paylarının İhracına İlişkin İzahname”. [Erişim 20 Mayıs 2020.](#)

https://www.ktportfoy.com.tr/Resources/ServiceFile/FileName/KTV%20İzahname_24112017_2017-12-12@09-11-07-936.pdf

- Lehsâsne, Ahsen - Şeyyâd, Faysal. “Münticatu sûki'n-nakdi beyne'l-mesârifi'l-İslâmiyyeti dirasetün tahlîliyyetün nakdiyyetün li't-tecribeti'l-Malîzya me'a muhâveleti tatvîri münticâti temvîliyyetin cedîdetin”. *Mecelletü İsrâ ed-Düveliyye li'l-Mâlîyyeti'l-İslâmiyye*, 1/5 (Haziran 2014), 1-88.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh el-Mâzerî el-Mâlikî. *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. 5 cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-muvattâ*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Menî', Abdullâh b. Süleyman. “Hukmu't-Teverruk Kemâ Tücrîhi'l-Mesârifu'l-İslâmiyyetü fi'l-Vakti'l-Hâdir”. *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî*, 17/2, 337-363.
- MPM, Maqasid Portfolio Management. “Fon katılma payı ihraç başvurunuz hk.”. Erişim 20 Mayıs 2020. https://maqasidportfolio.com/wp-content/uploads/2019/11/kisa_191112135041.pdf
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. 12 cilt. Beyrut-Şam-Ummân: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen (Sünenü'n-Nesâî)*. thk. Merkezü'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmâti bidâri't-Te'sîl. 9 cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012.
- Osmanî, Muhammed Takî. “Ahkâm't-Teverruk ve Tatbikâtuhu'l-Muâsıra”. *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 549-621.
- PWC, PWC Türkiye. “LIBOR reformu ve geçiş süreci hakkında bilinmesi gerekenler”. Erişim 29 Mayıs 2020. <https://www.pwc.com.tr/libor>

- REUTERS. "Indonesia's Islamic banks launch Islamic repurchase agreement". Erişim 18 Mayıs 2020. <https://www.reuters.com/article/islam-financing-indonesia-idUSL8N0ZI03020150702>.
- Râfî, Abdülkerim Muhammed el-Kazvîni. *Fethu'l-Azîz Şerhu'l-Vecîz*. 12 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- Sâlûs, Ali. "Eseru Teğayyuri Kıymeti'n-Nukûdi fi'l-Hukûki ve'l-İltizâmât". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 5/3 (1998), 1719-1752.
- "et-Teverruk. Hakikatuhû ve Envâuhû". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 427-515.
- Mevsûatu'l-Kadâyâ'l-Fikhiyyeti'l-Muâsıra ve'l-İktisâdi'l-İslâmî*. Katar: Daru's-Sekâfe, 7. Basım, ty.
- Sâvî, Ahmed. *Bulğatü's-Sâlik li-Akrabi'l-Mesâlik İlâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik (Haşiyetü es-Sâvî Ala's-Şerhi's-Sağîr)*. Tsh. Ahmed Sa'd Ali vd. 2 cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1952.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. 30 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- SPK, Sermaye Piyasası Kurulu. "Resmi gazete 21301 (31 Temmuz 1992)". Erişim 15 Haziran 2020. https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/21301_1.pdf
- "Resmi Gazete 29554 (6 Aralık 2015)". Erişim 15 Haziran 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/12/20151206-2.htm>.
- Sübki, Takıyyüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Abdulkâfi. *Tekmiletü'-Mecmûi Şerhi'l-Mühezzeb*. 30 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- Sübki, Taceddin Abdulvehhab. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Süneyki, Zeynuddin. *Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Ravzi't-Tâlib*. 4 cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.
- Süveylim, Sâmî b. İbrahim, "Müntecâtü't-Teverruki'l-Masrifiiyye", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 285-340.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Şübeylî, Yusuf. "Edevâtü İdâreti Mehâtiri's-Süyûleti ve Bedâilü İttifâkiyeti İâdeti'ş-Şirâ'fi'l-Müessesâti'l-Maliyye". *İmtithal*. Erişim 16 Haziran 2020. <http://www.imtithal.com/uploaded/media/research/3601.pdf>

Şilbî, Şihabu'd-Dîn. *Hâşiyetü-ş-Şilbî 'alâ Tebyîni'l-Hakâik Şerhi Kenzi'd-Dekâik*. 6 cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313.

Şübeyr, Muhammed Osman. "et-Tevrûku'l-Fikhî ve Tatbîkâtuhu'l-Muâsıra fi'l-Fikhî'l-İslâmî". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhî'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 549-621.

el-Muâmelâtu'l-Maliyyetü'l-Muâsıra. Ürdün: Daru'n-Nefâis, 6. Basım, 2007.

T.C. CB MBS, T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. "Bankalarca yapılacak repo ve ters repo işlemlerine ilişkin esaslar hakkında yönetmelik". Erişim 15 Haziran 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=21278&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>

T.C. MB, Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası. "Açık piyasa işlemleri talimatlarındaki değişiklikler hk.". Erişim 15 Temmuz 2020. <https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/fcabb985-e37b-4c7f-912b-fe5c695c8f58/katbank.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=ROOTWORKSPACE-fcabb985-e37b-4c7f-912b-fe5c695c8f58-m3LdbLS>.

"Fiyat Endeksi (Tüketici Fiyatları)". Erişim 18 Mayıs 2020. <https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/TR/TCMB+TR/Main+Menu/Istatistikler/Enflasyon+Verileri/Tuketici+Fiyatlari>.

Tetâî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn. *Cevâhiru'd-Durer fî Halli Elfâzi'l-Muhtasar*. Thk. Ebu'l-Hasan Nûrî Hamid el-Mesellâtî. 8 cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.

TEFAS, Türkiye Elektronik Fon Alım Satım Platformu. "Fon bazlı işlem hacmi raporu". Erişim 27 Mayıs 2020. <https://www.tefas.gov.tr/IstatistikiRaporlar/FonBazliIslemHacmi.aspx>

"Temlik". *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Küveytiyye*. c.14, 24-27. Kuveyt: Daru'l-Selâsil, 2. Basım, 1404-1427.

- “Teverruk”. *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Küveytiyye*. 14/147-148. Kuveyt: Daru'l-Selâsil, 2. Basım, 1404-1427.
- TF, Türkiye Finans. “Ders çözen finansman icazet belgesi”. Erişim 01 Temmuz 2020. <https://www.turkiyefinans.com.tr/Documents/dert-cozen-icazet-belgesi.pdf>
- Tİ, Takas İstanbul. “Sn. genel müdür, sermaye piyasaları ve fon yöneticilerinin dikkatine”. Erişim 15 Haziran 2020. <https://www.takasbank.com.tr/documents/Announcement/1089.pdf>.
- “Banka ve aracı kurumlarca yapılacak repo ve ters repo işlemlerine ilişkin bildirim, değerlendirme ve depo esasları”. Erişim 15 Haziran 2020. <https://www.takasbank.com.tr/documents/Announcement/1278.pdf>
- “Borsa istanbul a.s. borçlanma araçları piyasası takas ve merkezi karşı taraf hizmeti esasları prosedürü”. Erişim 15 Haziran 2020. <https://www.takasbank.com.tr/documents/prosedurler/bas-borclanma-araclari-piyasasi-takas-ve-mkt-proseduru-060520.pdf>
- Tirmizî, Ebû İsa *el-Camiu's-Sahih*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Turan, M. Fatih. “Bey' Bi'l-Vefâ Ve Bey'ul-Îne İle Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fıkhî Boyutu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/27 (2015/1), 117-146.
- Tusulî, Ali b. Abdusselam. *el-Behce fî Şerhi't-Tuhfe*. thk. Muhammed Abdulkadir Şahin. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Uleyş, Ebû Abdillah Muhammed. *Minehu'l-Celîl Şerhun Alâ Muhtasari Seyyidî Halil*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Zeylai, Fahrudin. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 6 cilt. Bulak: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. “et-Teverruk – Hakikatuhu – Envâuhu (el-Fıkhî'l-Ma'ruf ve'l-Masrifî'l-Munazzam)”. *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî (Cidde)* 19/3 (2013), 785-870.
- Zerkeşî, Şemsuddin. *Şerhu'z-Zerkeşî Ala Muhtasari'l-Hırakî*. thk. Abdulmun'im Halil İbrahim. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

ZP, Ziraat Portföy. “Ziraat Portföy Yönetimi A.Ş. Katılım Şemsiye Fonu’na Bağlı Ziraat Portföy Kısa Vadeli Kıra Sertifikası Katılım Fonu’nun Katılma Paylarının İhracına İlişkin İzahname”. Erişim 20 Mayıs 2020. <https://www.ziraatportfoy.com.tr/documents/ZPK-İzahname-Tadil-Metni-05.12.2019.pdf>

II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi – Günümüzdeki Meseleler, KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, Konya 2016.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1237-1268

Osmanlı İdaresinde Arnavutluk'ta Görülen Kripto (Gizli) Hıristiyanlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme

A General Evaluation on the Crypto Christians in Albania in the Ottoman Administration

İlir RRUGA

Doktor Öğretim Üyesi, Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Assis. Prof. Dr., Trakya University Faculty of Theology
Department of History of Religions
Edirne, Türkiye
rrugailir@yahoo.com / rrugailir@trakya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-4637-7340

DOI: 10.47424/tasavvur.804550

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atf / Citation: Rrug, İlir. "Osmanlı İdaresinde Arnavutluk'ta Görülen Kripto (Gizli) Hıristiyanlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1237-1268.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Balkan yarımadası Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine girdikten sonra orada yaşayan farklı milletler ile Osmanlılar arasında karşılıklı bir şekilde sosyo-kültürel, ekonomik, dinî vb. alanlarda bir etkileşim ve gelişim meydana gelmiştir. Bu etkileşim ve gelişimin nasıl olduğuna dair objektif ve sübjektif bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu hususla ilgili son araştırmalarda ortaya çıkan ortak kanaat, Osmanlıların fethettikleri yeni bölgelerdeki Gayri Müslimlere İslâm dinini telkin etmekle birlikte onların din, gelenek ve örflerini zorla değiştirme politikaları izlemedikleri gerçeğidir. Nitekim Osmanlılar Balkanlarda 5 asır hâkimiyet sürmekle birlikte 20. yüzyıla gelindiğinde sadece Arnavutların ekseriyeti ve Boşnakların İslâm'ı benimsedikleri görülmektedir.

Arnavutların İslâm dinini benimsedikleri dönemlere bakıldığında Kripto (gizli) Hıristiyan grupların değişik bölgelerde ve dönemlerde ortaya çıkmaları dikkatimizi çekmektedir. Kripto Hıristiyan vakaları Osmanlı'nın diğer Balkan bölgelerinde, Kıbrıs, Adalar, Trabzon vb. gibi yerlerde de görülmüştür. Bu makale günümüz Arnavutluk'un sınırları içerisinde meydana gelen Kripto Hıristiyan olaylarını incelemeyi amaçlar. Araştırmanın temel kaynaklarını o dönemin papaz raporları ve Osmanlı arşiv belgeleri oluşturmaktadır. Ayrıca bu konuyla ilgili yapılan yerli ve yabancı yeni çalışmalara da atıf yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kripto/Gizli Hıristiyan, Arnavut, Osmanlı, İslâm, Müslüman, Hıristiyan, Din Değiştirme.

Abstract

After the Balkan peninsula came under the rule of the Ottoman State, there is a mutual interaction and development in the fields of socio-cultural, economic, religious and so on between the Ottomans and different nations living there. Some objective and subjective studies have been done on how this interaction and development occurs. The common opinion that emerged in recent studies on this it is the fact that although the Ottomans instilled the religion of Islam in non-Muslims in the new regions they conquered, they did not follow the policies of changing their religious traditions and customs by force. As a matter of fact, although the Ottomans dominated the Balkans for 5

centuries when it comes to the 20th century, it is seen that only the majority of Albanians and Bosnians have adopted Islam.

The periods when Albanians adopted the religion of Islam (which century started more intense Islamization movements, 17th or 18th, if we mention) when we look at it, the emergence of Crypto Christian groups in different regions and periods draws our attention. The facts of Crypto Christians are in other Balkan regions of the Ottoman State it has been seen in places such as Cyprus, Islands, Trabzon etc. This article aims to examine the Crypto Christian events that occurred within the borders of today's Albania. The main sources of the research are the priest's reports and Ottoman archive documents of that period. In addition, we referred to new local and foreign studies on this subject.

Keywords: Crypto Christian, Albanian, Ottoman, Islam, Muslim, Christian, Conversion.

Giriş

Arnavutların inanç bakımından gerek Hıristiyanlıktan önce gerekse sonrasında bazı bölgelerde uzun bir zamana kadar politeist, pagan kaldıkları görülmektedir.¹ Hıristiyanlığın gelmesi ile birlikte çoğunluk olarak Hıristiyan inancını kabul etmişlerdir. Her ne kadar 1054 yılında Doğu ile Batı kiliselerinin ayrılması ile birlikte Arnavutlar siyasi ve dini çekişmelerin güç gösterme meydanının ortasında kalıp acılar çekmiş olsalar dahi genel anlamda her iki Hıristiyan mezhebe ait Hıristiyanlar olarak yaşamaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla Ortodoks ve Katolik kiliseler açısından Arnavut bölgeleri ayrı bir

¹ Mehdi Frashëri, *Historia e Lashtë e Shqipërisë dhe e Shqiptarëve* (Tiranë: Phoenix, 2000), 21; Sead Paqarizi, "Hıristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış-2" 2/2 (2011), 12; İliyahıların inançları ile ilgili bkz: Sead Paqarizi, "Hıristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış-1", *Balkan Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2011), 70-71; Feim Gashi, "Kosova Cumhuriyeti'nde Yaşayan Gençlerin Dini Yönelimleri", *Balkan Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2010), 61-62. Ayrıca Kotor'dan olan Bukja (Bukya) adlı birisinin (yazın) 1567 tarihinde Papa'ya gönderdiği Osmanlı'ya karşı bir Balkan ayaklanma, isyan koalisyon gücünü oluşturma raporunun hemen başında "Arberlerin inancının pagan (putperest) olduğu" bildirilmektedir. Injac Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII për Historinë e Shqipërisë* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1989), 1 (1507-1592)/219.

öneme sahiptir. Fakat Arnavut bölgelerinin beş asır sürecek Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte Arnavutların çoğunluk olarak din tercihlerini İslâm'dan yana kullanmalarıyla sonuçlanmıştır. Böylece Arnavutluk, İslâm coğrafyasının Batı sınırını temsil eden bir üs haline dönüşmüş ve ayrıca Avrupa'da nüfusunun ekseriyeti açısından Müslüman olan tek ülke haline gelmiştir.

Arnavut Müslümanların sayısının bu kadar yüksek olmasının yanında gerek Balkanlar'da gerekse Avrupa'da başka milletlerde bu durumun aynı seviyede olmaması her zaman göze çarpmıştır. Bunun sonucu olarak Arnavutların İslamlaşmaları ile ilgili değişik düşünce ve iddialar ortaya atılmıştır. Bu iddialardan biri de Türkçede "alaca, gizli veya benekli Hıristiyanlar", Arnavutçada "Laramanë" ve İngilizcede "speckled veya crypto-Christian" anlamına gelen kripto Hıristiyanlar ile ilgilidir. Bu konu başta Arnavut yazarlar olmak üzere Türk ve yabancı yazarlar tarafından ele alınmıştır. Konu ile ilgili Ahmet Türkan'ın çalışmaları dikkatimizi çekmektedir.² Türkan, Osmanlı döneminde görülen kripto Hıristiyanları genel bir bakışla Balkanlarda ve Anadolu'nun değişik yerlerindeki vakaları ve bunların nedenlerini başta Türkçe olmak üzere yabancı diller ve arşiv belgelerindeki bilgiler ışığında genel çerçevesini çizmeye çalışmıştır. Konu ile ilgili başka bir çalışma ise Yakup Ahbab tarafından yapılmıştır.³ Ahbab, çalışmasında daha çok kripto Hıristiyanların ortaya çıkış nedenleri, Osmanlı Devleti'nin bu durum karşısındaki tavrı ve yaklaşımı, kendilerine verilen göç vb. cezalardan, bu durumun karşısında yabancı devletlerin takındığı tavır ve nihai sonuçtan bahsetmiştir. Bu konu Stavro Skendi tarafından ele alınmış olup,⁴ çalışmasında Osmanlı'nın Balkanlara gelişi ve İslamlaşmanın nedenlerinden bahsettikten sonra kriptolar hakkında bilgi vermiştir. Skendi'nin dikkat çektiği en önemli hususlardan biri kripto Hıristiyanların Katoliklerde, Ortodokslara nazaran daha yüksek oldu-

² a) Ahmet Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar* (İstanbul: Kitabevi, 2012),

b) Ahmet Türkan. "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti'nde Tanassur Olayları ve Akdağmadeni'ndeki Gizli Hıristiyan İstavriler". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*. 10 (Yaz) (2010): 141-174.

³ Yakup Ahbab "Laramanlar: Gizli Hıristiyan Arnavutların Mihaliç'e Sürgünü (1846-1848)", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 55 (2020), 211-214.

⁴ Stavro Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans". *Slavic Review* (ASEES) 2/26 (1967): 227-246.

ğudur. Bunların yanında önemli Arnavut tarihçilerinden olan Ferit Duka ve Petrika Thengjilli tarafından da bu konu ele alınmıştır.⁵ Ferit Duka çalışmasında Kuvendi i Arbnit dönemini ağırlıklı bir şekilde ele alırken Petrika Thengjilli ise Hıristiyan nüfusunun azalmasını kripto Hıristiyanların varlığı ile ilişkilendirerek bu durumun Hıristiyan nüfusunda azalmaya ve bunun aksine Müslümanların artışına sebep olduğu tezini öne sürmüştür. İşte bu çalışma, kripto Hıristiyanların ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı ve gerçekliğinin olup olmadığı eksenindeki sorulara cevap bulmayı hedeflemektedir. Bunun yanında çalışmanın çerçevesi ana hatlarıyla günümüz Arnavutluk'un sınırları içerisinde meydana gelmiş olaylarla sınırlıdır. Arnavutluk bölgelerinde İslâm dininin benimsenmesinin özellikle XVI-XVIII. yüzyıllarda meydana gelmiş olması nedeniyle Tanzimat Fermanından önceki dönem ağırlıklı bir şekilde işlenmiştir. Konu ile ilgili özellikle Arnavut yazarların yaklaşımları ele alınmıştır.

Kripto Hıristiyanların Anlamı

Kelime anlamına geçmeden önce belirtilmesi gereken en önemli hususlardan biri, İslâm dininin Arnavutluk bölgelerinde benimsenmesi panoramasının her yerde ve her zaman benzer bir şekilde olmadığıdır. Çünkü bazı yerlerde evin reisi Müslüman olur⁶ ve evin diğer bireyleri Hıristiyan inancını devam ettirirken,⁷ bazen de Hıristiyanlıklarını gizledikleri anlaşılmaktadır.⁸ Bu nedenle gizli olarak Hıristiyan inancını devam ettirip Müslüman gibi gö-

⁵ Duka, Ferit. "Kriptokristianizmi (Krishtërimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbnit". *Studime Historike*. 3-4 (2003): 31-42; Thengjilli, Petrika. "Aspekte të Pakësimit Numerik të Bashkësisë Katolike në Shqipëri (shek. XVI-XVIII)". *Studime Historike*. 1-2 (2000): 21-44.

⁶ Arnavut ailesinde babanın otoritesine baktığımızda oldukça büyük yetkilere sahip olup görüşü, düşüncesi vb. tartışılmazdı. Kadının kocasına karşı itaati tartışılmazdı. Samimi bir şekilde İslâm dinini benimseyen bir otoritenin önünde diğer ev bireylerde ister istemez büyük bir etki yarattığını düşünüyoruz. Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bkz: Rrok Zojzi, "Mbeturina te familjes patriarkale qe i behen pengese emancipimit te plote te guas shqiptare", *Studime Historike* 1 (1969), 33-34.

⁷ Petrika Thengjilli, *Historia e popullit Shqiptar 395-1875* (Tiranë: SHBLU, 1999), 312; Hajredin Isufi, "Aspekte te Islamizimit ne Çameri", *Studime Historike* 3-4 (2004), 22.

⁸ Ferit Duka, "Perhapja e Islamizimit ne harkun kohor nga pushtimi Osman deri ne kuvendin e Arbnit" (300 vjetori i Kuvendit të Arbnit: 1703-2003: simpozium: Tiranë 24-25 tetor 2003, Tiranë: Konferenca Ipeshkvnore e Shqipërisë, ts.), 40-41 Ayrıca dip. 38.

rünmeye çalışan kişileri ifade etmek için kripto Hıristiyan kavramı kullanılmıştır.

“Gizli Hıristiyan” kelimesine muhatap olan kimseler hakkında kısaca denilebilir ki, değişik sebepler sonucu Müslüman olduklarını söylemekle beraber aslında Hıristiyan inancına gizliden sadık kalan Müslüman Hıristiyanlardır.⁹ Bu sebeple kendilerine halk arasında iki dinin ortasında kalanlar manasına gelen “alaca/benekli inançlı” denilmiştir.¹⁰ O halde anlaşılacağı üzere “gizli Hıristiyan”, “Müslüman olduklarını ilan edip gizliden olarak Hıristiyan inancını yaşamaya devam eden” kimse veya kimselere denmiştir.¹¹ Buna dikkat çekmek adına “12 misyoner merkezinde 6716 Katolik olduğu ancak çoğunun Müslüman isimler aldığı ve Müslümanların arasına girdikleri zaman Katolik inançlarını gizledikleri” ifade edilmiştir.¹²

⁹ Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë (nga vitet apostolike deri në vitet tona)* (Tiranë: Botimet Trifon Xhagjika, 2009), 45; Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare* (Prizren - Zagreb: Drita & Misioni Katolik Shqiptar ne Zagreb, 1998), 177; Dom Shan Zefi, “Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtare” (Krishtërimi ndër shqiptarë: simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999, Shkodër: Phoenix, 2000), 180; Joan Pelushi, “Kriptokrishtërimi ne Shqipëri” (2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri. Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Tiranë: Kisha Orthodokse Autoqefale e Shqipërisë, 2003), 73; Ayrıca bkz: Nathalie Clayer, “Religious pluralism in the Balkans during the late Ottoman imperial era: towards a dynamic model”, *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean Recording the imprint of Roman, Byzantine and Ottoman rule*, ed. Rhoads Murphey (Londra - New York: Routledge - University of Birmingham, 2017), 18/104-105; Halide Aslan, “Tanzimat Döneminde Dinî Değişim Halleri: İhtida-Gizli Din-Tanassur ve Osmanlı”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 57.

¹⁰ Stavro Skendi, “Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans”, *Slavic Review* (ASEES) 2/26 (1967), 227; Mustafa L. Bilge, “Arnavutluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/386; Pelushi, “Kriptokrishtërimi ne Shqipëri”, 74.

¹¹ Ferit Duka, “Kriptokristianizmi (Krishtërimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbnit”, *Studime Historike* 3-4 (2003), 35; Pelushi, “Kriptokrishtërimi ne Shqipëri”, 73.

Benekli Hıristiyanların buldukları bölgeleri, Müslüman olmaları, Müslüman olmalarının nedenleri, bunların karşısında kilisenin tutumunu kilise arşiv belgeler ışığında vb. bilgiler için daha geniş bilgi için bkz: Dom Shan Zefi, *İslâmizimi i Shqiptarëve Gjatë Shekujve (XV-XX) - (Arsyet e islamizimit dhe qendrimi i kishes ndaj kesaj dukurie)* (Prizren: Drita, 2000), 127-178.

¹² Marcin Czerminski, *Shqiperia (Pershkrime Historike, Etnografike, Kulturore dhe Fetare)*, çev. Leonard Zissi (Tiranë: Onufri, 2014), 264.

1. Kripto Hıristiyanların Arnavutluk'ta Görünmeleri

Osmanlı Döneminde irtidat durumuna idam cezasının uygulanmaması ve Islahat Fermanı'nın ilan edilmesi kripto Hıristiyan olan bazı toplulukların asıl dinlerini ortaya koymaya başladığı¹³ bir dönem olarak karşımıza çıkıyor ise de bu durumların Islahat Fermanından çok öncesinden itibaren var olduğu bilinmektedir. Arnavut kaynaklarına bakıldığında Arnavutluk'ta kripto Hıristiyanların hem Katoliklerde hem de Ortodokslarda görülme tarihini XV. yüzyılda Osmanlı'nın hâkimiyetinin yayılmaya başlaması ile birlikte,¹⁴ İskender Bey'in döneminde veya İslamlaşmanın başladığı dönemde¹⁵ başlatanlar olduğu gibi sonraki yüzyıllarda başlatanlar da vardır.¹⁶ Yalnız XVI. yüzyıl ile ilgili konunun dayandığı sağlam argümanı olarak Mühimme Defterlerinde şu şekilde görmekteyiz:

15 Cemaziyelahir 976 / 5 Aralık 1568; **Dukagin Beği Kasım Beğ'e hüküm ki:** "Südde-i Sa'âdetüm'e mektûb gönderüp; "Livâ-i mezbûrda kadîmden ısyân üzre olup harâc virmeyen Sirvi ve Glomeşti (?) ve Otuz (?) nâm karyeler keferesi cem olup alâniyüzyilen bayrak kaldurup nice ehl-i fesâd dahi yanlarına gelüp Şartağı nâm yaylakda celeblerün beş bin mikdârı koyunların sürüp etrafında beş-altı pâre karyeler halkı şerlerinden firâr idüp celâ-yı vatan eylemişlerdür. Yirleri gâyetle sa'b u sengistân olmağla bu makûle fesâd iderler. Şöyle ki; bir defa muhkem urulup andan sonra kalanları ol sa'b-u sengistândan indürülüp ovada temekkün itdürülürse vilâyet halkı şerlerinden emîn olup ve perâkende olan kurâ halkı dahi yirlü yirine gelüp ma'mûr olur.' diyü bildürmişsin. Buyurdum ki: Vusul buldukda, bu bâbda gereği gibi mukayüzyiled olup anun gibi kurâ-yı mezkûr keferesinden ısyân u tuğyân üzre olanların baş baş müfsidlerin hüsn-i tedbir ile elegetüüp haklarından gelinmekle fesâd ü şenâ'atleri def. u ref' olmak [mümkün] olursa

¹³ Bkz: Ahmet Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar* (İstanbul: Kitabevi, 2012), 28-29.

¹⁴ Pelushi, "Kriptokrishterimi ne Shqiperi", 74. Ayrıca daha geniş bilgi için bkz: Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans", 235-236; Skender (ve öte.) Anamali, *Historia e Popullit Shqiptar I* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë - Toena, 2002), 1/592-593.

¹⁵ Bkz: Zefi, "Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtarë", 181; Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans", 235.

¹⁶ Bkz: Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, 45.

baş baş müfsidlerin hüsn-i tedbîr ile elegetürüp haklarından gelesin ki, sâyirlerine [mücib-i ibret ola]. Bu veçhile zulm ü te'addîleri def olmaz ise İskenderiyüzyile ve Ohri beğlerine ve zikrolunan sancaklarda olan dizdârlara ahkâm-ı şerife gönderilüp; "Anun gibi mu'âvenet için âdem taleb ider ise te'hîr itmeyüp sancağımızda olan kılâ'dan kifâyet mikdârı yarar tüfenk-endâz hısâr-erleri ta'yîn ü ihrâc idüp mu'accelen irsal eylesesiz." diyü emrüm olmuştur. Anun gibi karyeleri urulup gâret ü hasâret olunmak için âdem lâzım gelürse müşârun-ileyhimâya âdem gönderüp kifâyet mikdârı âdem taleb idüp dahi bi-inâyeti'llâh üzerlerine yöriyüp karyelerin urup kendülerin esir idüp bilâ-nizâ' mutî' u munkâd olanların ovaya indürüp temekkün itdürdesin ve; **"Bir karye halkı ısyân üzre olup harâcların virmeyüp müslimân nâmına içlerinde sâkin olan kimesneler şurût-ı İslâm'dan aslâ nesne bilmeseler ve erkânıdan] hiç bir nesne ri'âyet eyleseseler âyîn-i kefereyi kemâliyle ri'âyet idüp ve tezvîclerin dahi kefere âyinleri üzre eyleseler ve evlâdları zuhura gelse evvelâ kiliseye iledüp papazlarına isim kodurdup ba'dehû müslimân adın koşalar ve çağırduklarında müslimân nâmıyla kâfir nâmın mürekkeb idüp Ferhâd-Kün ve Pîrî-Garameş ve Husrev-Domyan ve Hasan-Boğdan gibi çağırsalar ve kızların kâfirlere tezvîc eyleseler, bunun gibi tâyifenün cemî'an katileri halâldür.."** diyü fetvâ-yı şerife virilmiştir. Bu bâbda fetvâ-yı şerife mücebince amel idüp bu bahâne ile mutî' u munkâd u harâc-güzâr olup kendü hâllerinde olan kefere tâyifesine dahi ü te'addî olunmaktan ve hılâf-ı şer' ve mugâyir-i emr-i hümayûn iş olmakdan ziyâde hazer idüp muhtâc-ı arz olanı tafsili ile yazup Südde-i Sa'âdetüm'e arzeyesin.¹⁷

Mühimme Defterlerinde yer alan bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere, kriptoların durumu Osmanlı yetkililerinin dikkatini çekmiş olup bu durumun tespiti ile ilgili bilgiler görülmektedir. Belgenin 1568 tarihine sahip olması kriptoların erken bir tarihten itibaren var olduklarını göstermektedir. Ayrıca bu bilgilerin Dukagjin bölgesi ile ilgili olması da kriptoların Katoliklerin ağırlıklı olarak yaşadıkları bölgede yer aldıklarını ortaya koymaktadır. Bu bilgilerden yola çıkarak, kriptoların ortaya çıkış sebeplerinin başında devlete karşı maddi yükümlülükten kaçmak olduğu bilgisine ulaşılabilmektedir.

¹⁷ MD. 7, H. 2430.

Yukarıda yer alan mühimme defterlerinin kayıt tarihine (XVI. yüzyıl) denk gelen döneme ait Hıristiyan kaynaklarında, Tivar başpiskoposu olan Marin Bici'nin, Papa V. Paul'a Kuzey ve Orta Arnavutluk bölgelerinin Hıristiyanları hakkında verdiği şu bilgilere rastlanılır: "Hıristiyan inancını (gizliden) korudukları halde vergilerden kurtulmak ve değişik nedenler sonucu Müslüman olmuş çok fazla insanla karşılaştığı"¹⁸ haberini verdiği görülür. Benzer bilgiler daha sonra Tivar başrahibi Pjeter Mazreku'nun Propaganda de Fide'ye gönderdiği raporlardan birinde şöyle zikredilmektedir: "Has bölgesindeki (Hıristiyanların) çoğu veya tamamı Osmanlı'ya haraç gibi vergileri vermekten kurtulmak adına Müslüman olduklarını, ancak onların yalnız isimlerini (Müslüman isimlerle) değiştirdiklerini ve kalben Hıristiyan olduklarını"¹⁹ belirttiği görülür. İlk başlarda bu durumların her ne kadar Katoliklerin ağırlıklı olarak yaşadıkları Kuzey Arnavutluk bölgelerinde görülmüş ise de Orta ve Güney Arnavutluk'ta diyebildiğimiz bölgelerinde de görülmüşlerdir. Hatta Stavro Skendi, bir çalışmasında dinini değiştirenlerin çoğu Hıristiyan Ortodoks Mezhebine döndüğü²⁰ bilgisini paylaşmıştır. Yukarıdaki bilgilerden yola çıkılarak bu durumun Katolik bölgelerinden çok Ortodoksların ağırlıklı yaşadığı bölgelerde görüldüğü söylenebilir.

Arnavutluk'ta kripto Hıristiyanlar konusunda özellikle Shpat bölgesindeki kendilerinden söz ettirmeleri ön plana çıkmaktadır. Bu bölgedeki varlıklarının XVII. yüzyıldan XIX. yüzyılın sonlarına kadar devam ettiği anlaşılıyor.²¹ Yalnız Osmanlı Döneminde meydana gelen bu kripto Hıristiyan durumlarının ortaya çıkış bölgelerine bakıldığında Kuzey Arnavutluk'un (Has, İşkodra gibi) yanında Dıraç (Durrës), Elbasan, Avlonya (Vlora),²² Üsküp, Ada-

¹⁸ Zhan Klod Faveirial, *Historia (me e vjeter) e Shqiperise*, çev. Gent Ulqini (Tiranë: Plejad, 2004), 357; Pelushi, "Kriptokrishterimi ne Shqiperi", 75-76. Ayrıca daha geniş bilgi için bkz: Duka, "Kriptokristianizmi (Krishtërimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbnit", 35-40.

¹⁹ Duka, "Kriptokristianizmi (Krishtërimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbnit", 36; Injac Zamputi, "Elemente te Vetedijes Shqiptare ne Perpjekjet per Liri, per Gjuhen Shqipe e per Aresim ne Shekujt XVI-XVII", *Studime Historike* 3 (1965), 445; Pelushi, "Kriptokrishterimi ne Shqiperi", 76.

²⁰ Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans", 240.

²¹ Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, 45.

²² Bkz Aslan, "Tanzimat Döneminde Dinî Değişim Halleri: İhtida-Gizli Din-Tanassur ve Osmanlı", 144-150.

lar, Rodos, Kıbrıs,²³ Priştine, Prizren, Yakova, İpek ve Gilan,²⁴ Trabzon²⁵ ve Anadolu'da²⁶ gibi yerlerde tespit edildiği anlaşılmaktadır. Bütün bunlara bir bütün olarak baktığımızda kripto Hıristiyanların yalnız bir bölgeden ve milletten olmadıkları açıkça anlaşılmaktadır.

2. Kripto Hıristiyanların Ortaya Çıkış Nedenleri

Kripto Hıristiyanların ortaya çıkış nedeni ile ilgili farklı iddialar ileri sürülmüştür. Bu iddiaların odak noktasında Osmanlı Devleti'nin Hıristiyan halka İslâm dinini zorla kabul ettirmesi düşüncesi vardır.²⁷ İleri sürülen dayatma ve baskıların altında yatan temel argümanlara bakıldığında fiili ve ekonomik baskılar ile Prenslere (Beyliklerin) İslâm dinini benimsemelerinin sonucu halk üzerinde oluşturulan dolaylı baskıların olduğu görülmektedir. Bunun yanında nedenlerden biri de askerlik görevini yapmamak için irtidat etmeyi tercih edenlerin olmasıdır. Meydana gelen sorunlara karşı Osmanlı Devleti ilk başta yayılmadan soğukkanlı bir şekilde değişik arayışlara girmiştir. Yalnız bunlara karşı her ne kadar Osmanlı Devleti'nin bu hadiselerin önüne geçilebilmesi için askerlik görevini kendi bölgelerinde yapmaları için bir imkân tanınmış olsa da bu teşebbüste bulunanların derdi yalnız uzaklarda askerliği yapmak yerine kendi bölgelerinde yapmak değil askerlik hizmetinden tamamen muaf olma arzuları olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Yapılan çalışmalarda din değiştirmelerinin nedenlerinden bir başkası ise Hıristiyan sınıfında kalıp Osmanlı Devleti'nin altında yönetilen bir sınıfta yer almaktansa Müslüman olarak gö-

²³ Bkz R. L. N. Michel, "Muslim-Christian Sect in Cyprus", *The Nineteenth Century Journal* 63 (1908), 752-762; Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, 37-46; Ayrıca bkz: Charles A. Frazee, *Catholics and sultans: the church and the Ottoman Empire: 1453-1923* (Cambridge: Cambridge University, 1983), 7/114.

²⁴ Bkz Yakup Ahabab, "Laramanlar: Gizli Hıristiyan Arnavutların Mihaliç'e Sürgünü (1846-1848)", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 55 (2020), 211-214.

²⁵ Bkz: Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, 143-149.

²⁶ Bkz: Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, 77-97; Ayrıca bkz: Zeynep Türkyılmaz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gizli Hıristiyanlar" (Erişim 29 Eylül 2020).

²⁷ Pelushi, "Kriptokrishterimi ne Shqiperi", 73.

²⁸ Ahmet Türkan, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti'nde Tanassur Olayları ve Akdağmadeni'ndeki Gizli Hıristiyan İstavrililer", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (Yaz) (2010), 144.

rünüp hem yöneten hem de devletin imkânlarını tam olarak kullanma düşüncesinin de yattığı aktarılmaktadır.²⁹

2.1. Fiili Baskı İddiaları

Osmanlı Devleti'nin zimmilere karşı göç ettirme gibi fiili baskılar uyguladıkları ileri sürülmüştür. Ancak bu tür göç ettirme hadiselerinin, Hıristiyanlarla yapılan zimmi anlaşmasının ihlal edilmesi üzerine uygulandığı görülmür.³⁰ Anlaşma gereği Müslümanların düşmanlarına yardım etmemeleri ve casusluk yapmamaları gerekirken³¹ bu kurala uymayarak Osmanlı Devleti'ne karşı pozisyon alarak yabancı devlet ve güçlerle Osmanlı aleyhine bazı girişimlerde bulunmaları bir takım baskıları beraberinde getirmiştir.³² Arnavut

²⁹ Ahabab, "Laramanlar: Gizli Hristiyan Arnavutların Mihaliç'e Sürgünü (1846-1848)", 215; Ayrıca Bkz: Aslan, "Tanzimat Döneminde Dinî Değişim Halleri: İhtida-Gizli Din-Tanassur ve Osmanlı", 57-58.

³⁰ Arnavutlar Osmanlı Devletine karşı isyan edince genelde yüksek ve dağlık bölgelerde yaşamayı tercih etmişlerdir. Ancak bununla kalmayıp sürekli eşkıyalık ve haramilik yaptıkları, halkın mallarını ve hayvanlarını yağmaladıkları, kimileri yaralayıp kimileri öldürdükleri, kadın ile çocuklarını esir aldıkları, düşman devletleriyle işbirliği yaptıkları için devlet de halkı onların şerlerinden korumak adına asi köylerini düz arazilere indirmek zorunda kalmıştır. Bu hususla ilgili birkaç örnek olarak bkz: *Mühimme Defterleri*, III, H. 818, H. 852, H. 1037, H, 1475, H. 1643.

³¹ Abdülkadir Özcan, "Devşirme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/256; Ahmet Yaman, "Zimmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/435. Ayrıca yükümlülükleri ile ilgili Bkz: İsmail Özçelik, *Devlet-i 'Aliyye'nin Toplumsal Düzeni ve Kurumları* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2013), 92-93; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anun Yönetimi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 44-51.

³² Osmanlı Devleti'ne karşı kilise ve manastırlarda isyan çıkarma toplantıları gerçekleştirilmiştir. Buna birkaç örnek verebiliriz: 1594 yılında Mat'ta Shen Meria Kilisesinde Arnavut Meclisi (Osmanlı'ya karşı ayaklanmalar vb. organize etmek adına) gerçekleşmiş (Zamputi, "Elemente te Vetedijes Shqiptare ne Perpjekjet per Liri, per Gjuhen Shqipe e per Aresim ne Shekujt XVI-XVII", 42.).

Bu meclisten çıkan "Osmanlı'ya karşı ayaklanmalarda kullanılacak silah yardımları" karar mektubunu iki atlı Tom Plezha ve Mark Gjini ile birlikte piskopos Nikolle Mekajshi tarafından Roma'ya ulaştırılmıştır. Bir başka örnek ise, 1598 yılında Zadrime'nin Blinish'tinde yeni bir bölgesel meclis kurulmasıdır. Bu konuda bu sefer Avusturya'dan yardım istemişlerdir. 1601-1602 yılında Mat'ın Dukagin köyünde bulunan Shen Leshdri kilisesinde daha büyük bir katılım ile bir meclis gerçekleştirilmiştir. Görüldüğü üzere Hıristiyan din adamları ayaklanmalarda önemli bir rol oynamıştır (Daha geniş bilgi için

Katolik Kilisesi, Osmanlı Devleti'nin hasmı konumunda olan Papalığa bağlı idi. Bu duruma rağmen Ortodokslara tanınan zimmi hakları ne ise aynen Katoliklere verilmiş olsa da fırsat buldukça dış güçlerle işbirliği yaparak Osmanlı Devleti'ne saldırı, isyan vb. bir takım aleyhte girişimlerde buldukları görülmektedir. Bu gibi faaliyetlerin bazen din adamı kılıfı altında da yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda, 1622'ye doğru Güney Sırbistan ve Arnavutluk'ta Fransisken misyonerlerin görülmeye başlaması ile birlikte başlayan XVII. yüzyılda Katolik Arnavut ve Sırların 1649'da Venediklilerle, 1689 - 1690'da da Avusturyalılarla iş birliği yapmaları vb. nedenlerden dolayı Osmanlı Devleti'ni mukabil tedbirler almaya zorladı. Bu tedbirlerden kurtulmak için Peç, Prizren, Yakova (Gjakova) ve Kosova civarındaki Hıristiyan nüfus kitle halinde göç ettiler.³³ Geride kalanlardan bir kısmı ise baskılar ve sıkıntıların yükünü kaldıramadıklarından "Crypto Catholic - Orthodox" (gizli Katolik - Ortodoks) veya "alaca" bir şekilde İslâm dinine girerek gizliden Hıristiyan inançlarını devam ettirmişlerdir³⁴ şeklinde bilgiler aktarılmaktadır.

Benzer bir durumun İlbasan'da da yaşandığı şu şekilde aktarılmaktadır:

"Kripto Hıristiyan Ortodoksları ile ilgili belki en iyi örnek İlbasan'ın Şapata/Shpat (Şpat) Hıristiyanlarıdır. Osmanlının sıkı takibinden sonra birçok Hıristiyan bu durumdan kurtulmak adına inançlarını inkâr etmek zorunda kaldılar. Bazıları da Osmanlının baskılarından kurtulmak adına Hıristiyan isimlerini Müslüman isimlerle değiştirerek baskılardan kurtulup Hıristiyan inançlarını daha rahat bir şekilde yaşamaya çalıştılar."³⁵

Bkz: Thengjilli, *Historia e popullit Shqiptar 395-1875*, 260; Injac Zamputi vd., *Burime te Zgjedhura per Historine e Shqipërisë (Shqiperia nen Sundimin Feudal - Ushtarak Otoman 1506-1839)* (Tiranë: Universiteti Shteteror i Tiranës - Instituti i Historise dhe i Gjuhesise, 1961), 3/103-104; Shaban Sinani, *Kodiket Kronografike te Shqipërisë* (Tiranë: Naimi, 2004), 108-109.

³³ Bilge, "Arnavutluk", 3/386.

³⁴ Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans", 227; Bilge, "Arnavutluk", 3/386; Pelushi, "Kriptokrishterimi ne Shqiperi", 74.

³⁵ Czerminski, *Shqiperia (Pershkrime Historike, Etnografike, Kulturore dhe Fetare)*, 166; Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, 45; Thengjilli, *Historia e popullit Shqiptar 395-1875*, 312; Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans", 244-245; Anamali, *Historia e Popullit Shqiptar 1*, 1/592.

Aslında bu tür durumların karşısında yasak vb. cezaların Osmanlı'dan önce Sırp işgali sırasında Sırp imparatorlar Katolik kilisesinin aktivitelerini yasaklar ve Katoliklere karşı baskılar yaptığı da bir gerçektir.³⁶

Arnavutluk'taki Kripto Hıristiyanlar ile ilgili Elbasan'ın Shpat nahiyesi-nin durumu oldukça önemlidir. Bu bölgede meydana gelen hadiselerden sonra Osmanlı Devleti, bunun nedenini araştırmak üzere Yunan Hudut Kumandanlığı Erkan-ı Harbiye Binbaşısı Recai Bey'i görevlendirmiştir. Recai Bey, nahiyeye bağlı bulunan tüm kasaba ve köyleri ayrıntılarıyla gösteren bir layiha hazırladıktan sonra Sultan II. Abdülhamid'e göndermiştir.³⁷ Layihasında şu ifadeler bulunur:

“Osmanlı Devleti'nin fetihlerini takip eden yıllarda meydana gelen karışıklıklar dolayısıyla dinî irşat tam olarak yapılamayan yerlerden birisi de bu nahiyeye (Şapata) ahalisidir. Osmanlı Devleti'nin, fethine değin vahşet ve cehalet içinde yaşayan bu nahiyeye halkına İslâm hakkıyla anlatılamamış ve bu şekilde Müslümanlıkları da kuvvetlendirilememiştir. Kendileri de muallimler çağırılmayıp, mektepler ve mescitler tesis etmediklerinden zamanın geçmesiyle tekrar cehalete düşmüşlerdir. Daha doğrusu bu girdaptan kurtulamamışlar ise de bir taraftan asıl dinlerini de terk edip kiliselerini yıktıklarından iş cehalet derecesinden de çıkarak adeta dinsizlik mertebesine varmıştır. Ancak bir mabut ve mabede ihtiyaç duyulması beşeriyetin tabii ihtiyacı olduğundan Şapatalılar da sonunda kendilerine bir ilah ve ibadetgâh aramaya başlamışlardır. Bunlar da köylerinin yakınlarında bugün de müşahede edilmekte olan eski kiliselerine yönelmişlerdir. Şapatalıların “vakıf” diye tabir ettikleri bu kilise harabelerine önceleri yalnız teveccüh etmek suretiyle hürmete başlayıp daha sonra bu harabeler etrafının tanzim edilip temizlenmesi, taşlarının muntazam olarak toplanmasına ihtimam gösterip kutsiyetlerine kalplerini bağlamışlardır.

Şapatalılar da bu temayülleri hissederek İlbasan papazları Draç ve Ohri despotlarının yardımlarıyla halkı kendi inançlarına çekmeye çalışmışlardır. Bu şekilde Hıristiyanlık nahiyeye (Şapata) dâhilinde gizli olarak ve tedricen yayılmaya başlamış ve en ücra köşelerde bulunan köyler de Hıristiyanlıklarını

³⁶ Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare*, 177.

³⁷ Bkz Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, 59.

daha da ileri götürerek vakıf diye tabir ettikleri kiliselerini tamir edip yenilemişlerdir.

İrtidatın asıl merkezî olan yerler de işte bu köylerdir. Şapatalıların ne kadar zamandır Müslüman olduklarını kesin bir şekilde tayin etmek mümkün değilse de bu nahiyehin ahali arasında Hıristiyanlığın uyanmaya başlaması tahminen bundan yetmiş sene (1830'lu yıllar) öncesine dayanma ihtimali kuvvetlidir. Şapata'nın Elbasan'a bağlı merkezlerden biri olmasına rağmen bura ahalisine yardım edilmemesi ve gereken tedbirlerin alınmaması hayrete şayan bir durumdur. Şapata nahiyehinin en önemli köyü olan Polisi ahali zapt edemediğim bir tarihte o köye gelip yerleşmiş olan Üsküplü bir hocanın ders vermesi sayesinde cehaletten kurtulmuş olduğu gibi bu köye yakın olan Peşkupi köyü halkı da diğer köylerden ayrılarak Müslümanlıklarını ilan etmişlerdir. Hatta bu köye yaptığım ziyarette köy halkı kendilerinin diğer Şapatalılar gibi dalaletle sapmış gruptan olmadıklarını ve Müslüman olduklarını bana ispat etmek için mescitlerini göstermişlerdir. Şapatalılar ilk önce Hıristiyanlıklarını gizledikleri halde daha sonra ecnebi rahiplerin telkinleri ve teşvikleriyle Hıristiyanlıklarını gizlemenin bir anlamı olmadığını söyleyerek onları cesaretlendirmişlerdir. Ayrıca onlara bu konuda destek olacaklarını da belirttiklerinden buranın halkı Hıristiyanlıklarını açıkça ortaya koyacaklarına dair kendi aralarında sözleşmişlerdir.

Şapata halkı 1890 yılındaki nüfus yazımı sırasında artık kendilerinin Hıristiyan Ortodoks hanesine kaydedilmelerini söylemeye cüret etmişlerdir. İşte Şapatalıların Hıristiyanlığa ne şekilde temayül edip döndükleri açıklandığı şekilde olmuştur. Eğer bunların kiliselerinin harabeleri üzerine vaktiyle birer mescit veya zaviye inşa edilmiş olsaydı bugün bütün Şapata nahiyehi, Polisi köyü gibi Müslüman itikadında olacaktı".³⁸

Buranın halkını Hıristiyan inanca döndürmeye çalışan rahiplerin Ortodoks ve Katoliklerden oluştuğu geçmektedir. Yalnız belirtilmesi gereken önemli hususlardan biri, Şapataların evlerinde Hıristiyan suretlerin bulunmadığı, nikâh ve defin gibi dini merasimlerin bazen Hıristiyan bazen de İslâm dinin gerektirdikleri üzere yaptıklarını ve ayrıca hala Müslümanlar gibi aske-re gidiyor olmalarından dolayı Recai Bey, halkın tam manasıyla Hıristiyan

³⁸ Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, 60-61 (BOA, Y. EE., 66/6, 2.-3. varak).

inancına geçmediğinin sonucuna varmıştır. Çünkü buranın halkı kiliseye gittikleri gibi camiye de gitmeyi tamamen terk etmemiş olduklarını görmüştür. Dolayısıyla her ne kadar halkın bir dini diğerinden üstün olduğunu kavrayabilecek kabiliyette olmadıkları ve yabancı güçlerin müdahalelerinden dolayı zor bir uygulama olacağını farkında olsa da bu halkın tekrar İslâm dinine dönmeleri mümkün olabileceğini belirttiği görülmektedir.³⁹ Bu bilgiler konuya açıklık getirmekte ve kripto Hıristiyanların Hıristiyanlık inancına ne derece bağlı olduklarını gösteren panoramalardan biridir.

Yukarıda aktarılan örnekten de anlaşılacağı üzere kripto Hıristiyanların Arnavutluk'ta görülmelerinin birçok nedenle ilişkili olduğu söylenebilir. Bu durum, halkın gerek Hıristiyanlık gerekse İslâm dininin temel bilgilerinin zayıf olmasından kaynaklanıyor ise de bu hususta resmî makamların gerekli tedbirleri almakta ya geç kaldığı ya da bu konuyu tamamen ihmal etmiş olduğu gerçeği bu durumun bir nedeni olarak gösterilebilir. Aslında bölgede inanç bakımından değişkenlik gösteren halkın durumu erken bir tarihte teşhis edilip, buraya imam, müezzin, müderris ve tasavvuf ehlinden kimselerin gönderilmesi ve okul, cami vb. yatırımların yapılmasıyla, Elbasandaki Polisi köyü örneğinde görüldüğü üzere bu bölgede de gerçek ve sağlam bir İslâm inancının yerleşmesinin sağlanabilme ihtimali mevcuttu.

2.2. Ekonomik Baskı İddiaları

Kripto Hıristiyanların ortaya çıkmasına gerekçe olarak gösterilen bir diğer iddia ise cizye vergilerinin ödenemeyecek kadar yüksek olmasıdır. Böylece Kuzey bölgelerindeki Katolik Hıristiyanların bir kısmı "kripto Katolik" veya "alaca"dır. Bu anlamda erkekleri Müslüman görünürken, kadınları ise Hıristiyan olarak kalırdı. Cizye ve benzer sıkıntılardan kurtulmak adına böyle bir yol izlemiş oldukları ileri sürülmüştür.⁴⁰ Aslında cizye konusu tek başına çok geniş ve daha kapsamlı bir şekilde ele alınması gereken bir konu olması

³⁹ Bkz: Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, 61-62 (BOA, Y. EE., 66/6, 4. varak); Ayrıca Bkz: Türkan, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti'nde Tanassur Olayları ve Akdağmadeni'ndeki Gizli Hıristiyan İstavriler", 146-147.

⁴⁰ Ayrıca gizli Hıristiyanlar ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Bardhyl Graceni, "Laramania fetare e shpatarakeve (fundit i shekullit XIX deri ne vitin 1908)", *Studime Historike* 4 (1987), 151-167; Gasper Gjini, *Ipushkova Shkup Prizren neper shekuj* (Ferizaj: Drita, 1992), 147.

ve araştırmanın amaçlarından uzaklaşmamak adına cizye vergisinin ne olduğuna kısa bir şekilde temas edilmesinde fayda vardır.

Cizye vergisi, genel güvenliklerin sağlanması karşılığında gayr-i Müslimlerden alınan bir vergi olup "ergin, akıl ve beden sağlığı yerinde, ödeme gücü bulunan erkekler mükelleftir. Küçükler, kadınlar, akıl sağlığı yerinde olmayanlar, körler, kötürümler, yatalak hastalar, çalışamayacak derecede yaşlı olanlar, yoksullar ve çoğunluğa göre din adamları bu vergiyi ödememezler. Ayrıca ülke savunmasına fiilen katkıda bulunanlar ve devlete yararlılıkları dokunanlar da cizyeden muaf tutulmuştur."⁴¹ Thomas W. Arnold "sadece hafif bir cezadan kurtulmak maksadıyla din değiştirmeleri için dinlerine çok az bağlılık hissi duysalar gerek"⁴² diyerek ne derece Hıristiyanlığa bağlı olduklarını sorgulamaktadır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Arnavutluk'ta uyguladığı cizye vergisine bakıldığında, bazı bölgelerde vergi muaflığı tanınırken, diğer bölgelerde ise başka haklar tanındığı görülür. Fâtiş Sultan Mehmet'in Berat şehrindeki Gayri Müslimlerle ilgili çıkarttığı bir fermanla XVIII. yüzyıla kadar Gayri Müslimler özel bir statüye sahip olmuşlar ve seferlere katılma, bölgeyi düşman hücumlarına karşı koruma hizmetlerine karşılık vergiden muaf tutuldukları görülmektedir.⁴³ Vergi muaflığı yalnız Berat şehri ile sınırlı değildir. Çünkü değişik zamanlarda muaflik durumlarını başka Arnavut bölgelerinde de görmek mümkündür.⁴⁴

Vergi konusundaki zorlamaların Hıristiyanları inançlarını gizlemeye sevk ettiği yönündeki düşünceleri desteklemek adına "vergileri vermemek

⁴¹ Yaman, "Zimmi", 44/437.

⁴² Thomas Walker Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, çev. Yıldırım, Bekir - Polat, Cenker İlhan (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2007), 244.

⁴³ Muhteşem Giray, "Berat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/474.

⁴⁴ Arnavutluk'un değişik yerlerinde tanınmış vergi muaflığı ile ilgili Bkz: Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912* (İstanbul: Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 1990), 108-109; Ferit Duka, "Tokat e Kastriotëve: Zona Kruje-Diber", *Skënderbeu dhe Europa (Përmbledhje Kumtesash)* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2006), 46; Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk - Shqipëria ne Dokumentet Arkivale Otomane (İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2008), 133.

adına çocukların Müslüman isimlerle isimlendirildikleri”⁴⁵ ileri sürülmüştür. Böylece Müslümanların yanında bulduklarında Müslüman isimleri kullanılmaktaydılar. Ayrıca kendi inançlarının gereğini yerine getirmeyip kilisenin bir takım uygulamalarının aksine İslâm’ın bazı ritüellerini yerine getirmeleri, gitgide yükselmekte olan cizye ve haraç vergilerinden kurtuldukları yönünde değerlendirmelere yol açmıştır⁴⁶ şeklinde konuyu açıklamaya yönelik bilgiler aktarılmaktadır.

2.3. Prenslerin (Beyliklerin) İslâm Dinini Benimsediğine Dair İddialar

Kripto Hıristiyanların ortaya çıkmasına neden olan etkenlerden birinin de Arnavut prens ailelerinin İslâm dinini halktan önce benimsemeleri olarak gösterilmektedir. Kripto Katoliklerin çoğu çiftçi kesiminden oluşmaktaydı ve farklı inanca mensup olmaları nedeniyle sahiplerinin olumsuz uygulamalarına muhatap olmamak adına bu yolu seçmişlerdir. Böylece bunların ortaya çıkışı daha çok Arnavut halkın ve özellikle zengin feodal kesimin toplu bir şekilde İslâmiyet’e geçtikleri dönemde meydana gelmiştir.⁴⁷ Aslında İslâm dinini benimseyenlerin sayısındaki yükseliş, Papaya gönderilen mektuplara da yansımıştır. Papaya gönderilen bir raporda “Hiçbir Hıristiyan’ın yaşamadığı köylerin olduğu fakat onların kripto Hıristiyan oldukları”⁴⁸ ifade edilerek kripto Hıristiyanların varlığına işaret edilmeye çalışıldığı görülür.

Yöneticilerin kendi tebaalarıyla aynı duygu, inanç ve düşüncelerini taşımaları her zaman için mümkün değildir. Bununla beraber yönetenlerin, tebaa-

⁴⁵ Czerminski, *Shqiperia (Pershkrime Historike, Etnografike, Kulturore dhe Fetare)*, 264; Pelushi, “Kriptokrishterimi ne Shqiperi”, 79.

Ayrıca Hıristiyan isimlerini Müslüman isimlerle değiştirdiklerini vb. daha geniş bilgi için Bkz: Czerminski, *Shqiperia (Pershkrime Historike, Etnografike, Kulturore dhe Fetare)*, 166; Lluka-ni, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, 45; Thengjilli, *Historia e popullit Shqiptar 395-1875*, 312; Skendi, “Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans”, 244-245.

⁴⁶ Daha geniş bilgi için bkz: Isufi, “Aspekte te Islamizimit ne Çameri”, 21; Zefi, *Islâmizimi i Shqiptarëve Gjatë Shekujve (XV-XX) - (Arsyet e islamizimit dhe qendrimi i kishes ndaj kesaj dukurie)*, 181, 184.

⁴⁷ Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare*, 177.

⁴⁸ Zefi, “Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërhshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtare”, 182.

larının kendileriyle aynı inanç ve düşünceleri paylaşma beklentileri olmaktadır. Bazen bu benimseme arzusu ve isteği arzu edilmeyen boyutlara ulaşarak halk üzerinde baskılara neden olabilmektedir. Kripto Hıristiyanlık konusunda bunun etkili olduğu bir nebze doğru görülmektedir. Aynı zamanda unutulmamalıdır ki halkı yöneten sınıf da Osmanlı Devleti'ne bağlı olduğundan keyfi uygulamalarla aşırı boyutlara varabilecek uygulamalara başvuramazlardı. Buna rağmen kitlesel olarak ve özellikle Prens ailelerin İslâm dinini benimsemeleriyle, yukarıda söz konusu edilen gerekçelerden dolayı köy ve kırsal kesimlerden insanların bir kısmı zahiren Müslüman olmadıkları halde Müslüman gibi görünmeye gayret göstermeleri ihtimal dâhilindedir. Yukarıda zikredilenler bilgiler ile ilgili bir değerlendirme yapmak uygun olacaktır. Kripto Hıristiyanları, hem Müslümanlardan hem de Hıristiyanlardan ayıran belli başlı özellikleri vardır. Bunları maddeler halinde şu şekilde aktarmak mümkündür:

1. Arnavut ve yabancı çalışmalarda bu husus ile ilgili dikkat çeken bilgiler şu şekilde geçmektedir: “kripto Hıristiyanlar evlerinde Hıristiyan eğitimi almakta idiler. Kadınlar evlerde çocuklarını Hıristiyan öğretileriyle eğitmekte ve Hıristiyan ruhuyla büyütmeğe çalışırlar. Kadınlar ve kızlar hayatlarına Hıristiyan olarak devam ederlerken erkek çocuklar ise büyünce babaları gibi Müslüman görünmeye devam etmekteydiler”.⁴⁹ Aslında bu bilgi ve yaklaşım İslâm şeriatına bağlı bulunan Osmanlı Devleti'nin şeriat prensiplerine aykırıdır. Dolayısıyla Osmanlı uygulamasına da zıttır. Zira Müslüman bir babanın kız veya erkek bütün çocukları hukukî olarak babaya ait olup Müslüman olmak zorundadır. O halde kızların annelerinin dini olan Hıristiyanlık inancını benimsedikleri bilgisinin doğruluğu tartışılabilir.

2. Kripto Hıristiyanlar hakkında bilgi veren bir kaynakta onların durumu şöyle ifade edilir: “Evliliklerini Hıristiyanlıktaki gibi yaparlar. Çocuklarını papazlara vaftiz ettirdikten sonra Müslüman isimler koyarlar. Dinleri sorulduğunda, her ne kadar Türk (Müslüman) olduklarını ifade etseler de yine de

⁴⁹ Geniş bilgi ve örnekler için bkz Edwin Jacques, *Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme*, çev. Edi Seferi (Tiranë: Kartë e Pendë, 1996), 254-256; Benzer bilgiler için bkz: Michel, “Muslim-Christian Sect in Cyprus”, 763-764.

erkekleri sünnet olmazlardı.⁵⁰ Ayrıca onlardan bir kısmı biri Müslüman ve biri Hıristiyan olmak üzere iki isim koyarlar. Çoğu kadınlar zaten Hıristiyan inancını tutar ve kızlarını Hıristiyanlarla evlendirirler”.⁵¹ Başka bir kaynaktan benzer bir bilgi şu şekilde geçmektedir: “Osmanlı'nın baskılarından kurtulmak adına Hıristiyanların isimlerini Müslüman isimlerle değiştirerek Müslüman görüntüsü altında Hıristiyan inancını daha rahat bir şekilde yaşamaya çalıştılar”.⁵² Çocuklarına Hıristiyan ruhunu aşlamak adına başta vaftiz olmak üzere diğer çabaları gerçekten bir gizli Hıristiyanlık anlayışını çağrıştırmaktadır. Fakat isim konusunda belirtilmesi gereken hususlardan biri, hiç kimsenin Müslüman isim kullanarak Müslüman olamayacağı gerçeğidir. Gerek tarihte gerekse günümüzde nice Hıristiyan ismi taşıyan Müslüman gördüğümüz gibi Müslüman isimlerini taşıyan Gayri Müslimleri de görebiliyoruz. Müslüman kızların Gayri Müslimlerle evlenemeyeceği bir gerçektir. Fakat burada evlenmekten bahsediliyor. Kripto Hıristiyan iddialarını böyle bir durum güçlendiriyor. Bunun yanında denilebilir ki Hıristiyan erkeklerle evlenen İslâm bilincine tam sahip olmayan Müslüman kızların sonradan Hıristiyanlaşmış olması muhtemeldir. Yoksa normal şartlarda Müslüman bir kızın Hıristiyan bir erkekle evlenmesi dinen caiz değildir. Kaldı ki Osmanlı Devleti yönetimi altında bulunan topraklarda düzeni, barış ve hoşgörü içerisinde bir yönetim anlayışını hâkim kılarak sağlamıştır. Bu durum, Arnavutluk'ta verilen fermanlar ve uygulamalarda görülebilir.⁵³

Aslında Osmanlı hoşgörüsü, bir sistem idi. Fatih Sultan Mehmet Hanın Bosna'nın Foynica Kentinde Fransisken Kilisesinin duvarında astığı meşhur fermanına benzer Arnavutluk'ta da Hıristiyanların dokunulmazlığının sağ-

⁵⁰ Zefi, “Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtare”, 183.

⁵¹ Bkz: Skendi, “Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans”, 230, 244-245.

⁵² Czerminski, *Shqiperia (Pershkrimë Historike, Etnografike, Kulturore dhe Fetare)*, 166; Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, 45; Thengjilli, *Historia e popullit Shqiptar 395-1875*, 312.

⁵³ Bkz: Gıyasettin Aytaş, “Osmanlı Dönemi Belgelerinde Hoşgörü Ekseninde İçerik Analizleri ve Arnavutluk” (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 275-276, 281-282.

lanması vb. ile ilgili fermanlar⁵⁴ buna örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla kripto Hıristiyanların meydana gelmiş olmasının ana sebebinin Hıristiyanlık dinini yaşamayacak kadar siyasî, dinî vb. baskılarından dolayı diye bahsetmek Osmanlı Devleti'nin hoşgörüsüne ve genel uygulamalarına ters düşer.⁵⁵

3. Kripto Hıristiyanların durumu, Osmanlı idarecilerinin de dikkatini çekmiştir. Bununla ilgili kayıtlarda, daha önce aktarmış olduğumuz 5 Kasım 1568 tarihli Dukagjin (Dukakin) sancakbeyi olan Kasım Bey'e gönderilen mektuptaki bilgiler oldukça ilginçtir. Özetle mektup, başta asiler ve isyancıların yaptıkları gasp ve hırsızlık gibi fiillere yer vermektedir. Ardından ise Dukakin sancağının bir bölgesinde yer alan asilerin, Müslüman isimler taşımalarına rağmen İslâm'ın ilkelerinden haberleri olmadığı ve farz pratiklerinden herhangi birini uygulamadıkları ifade edilmektedir. Hatta İslâm dini ile herhangi bir bağlantılarının olmadığını ve vermeleri gereken haracı vermediklerinden bahsedilir. Bununla beraber dinsizlerin (kafirlerin-Hıristiyanların) ilkelerini ve uygulamalarını titizlikle yerine getirdikleri, evliliklerini ve düğünlerini dinsizlere (Hıristiyanlara) göre yaptıkları, çocukları doğduğunda merasimlerini başta kiliseye giderek papazın önünde isimlerini koydukları ve daha sonra Müslüman isimlerle isimlendirdikleri mezkûr mektupta belirtilir. Ayrıca birbirlerini hem Müslüman hem de Hıristiyan isimlerle hitap ettikleri ifade edilmektedir.⁵⁶ Görüldüğü gibi bu belge, kripto Hıristiyanların genel uygulamalarını ve karakteristik özelliklerini göstermesi açısından önemli bir veri sunmaktadır.

4. Kripto Hıristiyanların iki isim kullanışları özetle şu şekilde açıklanabilir: Müslümanlar arasında örneğin Süleyman ismini kullanırken Hıristiyanlar

⁵⁴ Muzaffer Tufan, "Arnavutların Milli Kimliğini Koruyan Osmanlı Hoşgörüsü" (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshronja DAJTI, 2005), 255.

⁵⁵ Arnavutluk'ta Osmanlı döneminde hoşgörü ile ilgili geniş bilgi için Bkz: İtir Ruğa, "Arnavutluk'ta Osmanlı Döneminde (XV-XVII. Yüzyıllarda) Müslümanlar ile Hıristiyanların Birlikte Yaşama Tecrübesi", *DEÜİFD (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 47 (2018), 209-210.

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz: Petrika Thengjilli, "Aspekte të Pakësimit Numerik të Bashkësisë Katolike në Shqipëri (shek. XVI-XVIII)", *Studime Historike* 1-2 (2000), 28-29; Pelushi, "Kriptokristherimi në Shqipëri", 76. Ayrıca benekli/kripto Hıristiyanlar hakkında daha geniş bilgi için bkz: Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans", 227-246.

arasında ise Konstandin ismini kullanmaktaydılar. Ferhat Gjoni (Gyoni), Berri Grimshi, Hüsrev Domjani (Domyani) ve Hasan Bogdani gibi isim olarak Müslüman soy isim olarak ise Hıristiyan isimlerini kullandıkları ifade edilmiştir.⁵⁷ Bu bilgilerden hareketle gizli Hıristiyanların varlığının hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından fark edildiğini ve onlara karşı gereken tedbirlerin alınması noktasında gerek Osmanlılar gerekse Hıristiyanlar tarafından girişimlerin olduğu ifade edilebilir. Bu nedenle Lezha'da 1703 yılında gerçekleşmiş olan "Kuvendi i Arbnit-Kuvendi Kishetar Shqiptar" (Arnavut Kilise Meclisi)'nin⁵⁸ meclisinde "gizli Hıristiyan olanlar varsa Hıristiyanlıklarını açığa vurmaları ve o şekilde yaşamaları"⁵⁹ istenmiştir. Burada belirtilmesi gereken hususlardan biri şu olması gerek: üç gün süren Kuvendi i Arbnit-Kuvendi Kishetar Shqiptar'ın meclisin organizatörlerin başında yer alan V. Zmajević, meclisin gerçekleştiği günlerde Osmanlı Devleti tarafından en ufak bir engel ile karşılaşmadığı⁶⁰ ve ziyaretim sırasında Arnavut Hıristiyanların ayrıcalıklarına şahit oldum⁶¹ demiş olması kript Hıristiyanlığa gerektirecek bir baskının olmadığını gösteriyor olmalı. Ayrıca 1630 yılında Tivar başpiskoposu olan Pjeter Mazreku "Sırp, Yunan, Bulgar, Boşnak ve Macarlar evlerinde bile silah

⁵⁷ Selami Pulaha, *Qendresa e Popullit Shqiptar Kundër Sundimit Osman nga Shekulli XVI deri ne Fillim te Shekullit XVIII: (Dokumente Osmane)* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS te Shqipërisë Instituti i Historise, 1978), 76; Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, 46; Thengjilli, *Historia e popullit Shqiptar 395-1875*, 312; Anamali, *Historia e Popullit Shqiptar I*, 1/592. Ayrıca bkz: Petrika Thengjilli, "Taksat e Zakonshme Shtetore ne Tokat Shqiptare Gjate Shek. XVII-XVIII", *Studime Historike 2* (1987), 130; Thengjilli, "Aspekte të Pakësimit Numerik të Bashkësisë Katolike në Shqipëri (shek. XVI-XVIII)", 29.

⁵⁸ Kuvendi i Arbnit/Kuvendi Kishetar Shqiptar (Arnavut Kilise Meclisi): Bu Hıristiyan meclisinde konuşulanlar, sıkıntıları ve çözümleri, alınan kararlar vb. bilgiler için daha geniş bilgiler için bkz: Dom Shan Zefi, "Kuvendi i Parë i Arbnit (1703)" (300 vjetori i Kuvendit të Arbnit: 1703-2003: simpozium: Tiranë 24-25 tetor 2003, Tiranë: Konferenca Ipushkvnore e Shqipërisë, 2009), 67-77.

⁵⁹ Daha geniş bilgi için bkz: Duka, "Perhapja e Islamizmit ne harkun kohor nga pushtimi Osman deri ne kuvendin e Arbnit", 40-41. ayrıca dip. 38.

⁶⁰ Bkz: Duka, "Kriptokristianizmi (Krishtërimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbnit", 37 Ayrıca dip. 28.

⁶¹ Injac Zamputi, *Relacione mbi Gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme nga shek. XVII, (1610-1634)* (Tiranë: b.y., 1963), 1/447; Kasem Biçoku, "Fryma Shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit", *Studime Historike 3-4* (2003), 25.

tutamazlarken Arbnor (Arnavut Hıristiyan din adamları) ise evde ve dışarıda silahla dolaşiyor... yöneticiler ile, Türk (Müslüman) Sancak beyleriyle silahlı bir şekilde iken görüşüyorlar"⁶² şeklindeki ifadesi baskı iddialarının tam tersini gösteriyor. Osmanlı Devleti'nin tarafına bakacak olursak Kuvendi Arberit gerçekleştiği döneme denk gelen ve konu ile ilgili Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) Arnavutların Müslüman görünüp fakat Hıristiyan olduklarını gösteren bir fetvası dikkat çekmektedir. Fetvanın özeti şöyledir:

"Arnavutluk'taki bir nahiye ahalisinin kendilerine Müslüman isimler takıp Müslümanlarla görüştiklerinde "Biz kâfir değiliz, Müslümanız." deyip ama diğer taraftan domuz etini helal gören, kiliselere gidip papazlar ve diğer Hıristiyan cemaati ile birlikte ibadet eden, Hıristiyanların bayram günlerinde ayinlere katılıp küfür icrasında bulunan bu zümreye padişahın emriyle saldırma ve onları esir etme konusundaki şer'î hüküm nedir? diye sorulduğunda "Eğer buldukları yere istila ve tahassun ve itaat-i veliyüzyül'l-emrden bi'l-küllîye hurûc ettiler ise erkeklere önce Müslüman olmaları istenir, kabul etmezlerse onlarla savaşılr".⁶³

Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvasına bakılırsa bu tür durumlara karşı Osmanlı Devleti, onların İslâm dinine dönmeleri için değişik tedbirler alarak dönüşü mümkün kılmaya çalışmıştır. Bunun mümkün olmadığını gördüğü durumlarda da yayılmasını önlemeye yönelik çalışmalar yapmıştır. Bu durumu Üsküp'teki kripto Hıristiyanların açık bir şekilde tekrar Hıristiyan olduklarını ilan etmelerine karşı alınan tedbirlerinde de görülebilir.⁶⁴ Fakat daha sonraki dönemlerde ve özellikle Islahat Fermanı ile birlikte Osmanlı'nın Batılılara ve Rusya'ya karşı gücü zayıfladıkça bu tür olaylara karşı da daha sessiz ve idare etmeye yönelik tedbirlere başvurmak zorunda kaldığı görülüyor.

5. Aktarılan bilgilerden yola çıkılarak denilebilir ki; "kripto Hıristiyanlar" karakteristik Müslümanların çoğunlukta yaşadığı kuzey Arnavut bölgelerin

⁶² Biçoku, "Fryma Shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit", 25.

⁶³ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, ed. Mustafa Demiray (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 187.

⁶⁴ Geniş bilgi için bkz: Ahabab, "Laramanlar: Gizli Hıristiyan Arnavutların Mihaliç'e Sürgünü (1846-1848)", 211-222.

yanında Üsküp, Prizren,⁶⁵ İlbasan vb. gibi değişik Arnavut bölgelerinde görülmüştür.⁶⁶ Ayrıca dağlık bölgelerde yer aldıkları gibi şehirlerde de yer almışlardır. Köylerde yaşayanlar, başta bu durumu devam ettirmiş ise de zamanla şehirlerdeki Müslümanlaşması⁶⁷ gibi köyde yaşayanlardan İslâm dinini benimseyenlerin sayılarında ciddi bir artış olmuştur. Ayrıca din adamlarının sayıca ve etki bakımında daha büyük olduğu bölgelerde kripto Hıristiyanlar, bu durumlarını daha fazla devam ettirememişlerdir. Kuzey ve Güney bölgelerinde inançlarını muhafaza etme konusunda daha fazla dayanabildikleri⁶⁸ aktarılıyor olsa da onların durumu da muhtemelen fazla uzun sürmemiştir.

6. Kripto Hıristiyanlar, zaman içerisinde gerçek Müslüman kimliği ile görülmektedirler. Dom Shan Zefi, kripto Hıristiyanlar hakkındaki çalışmasında “Osmanlı Devleti’nin Arnavut bölgelerinden çekilmesinden sonra, kripto Hıristiyanların Müslüman kimliği ile yaşadıklarından dolayı çevre baskısı ve dışlanma korkusundan dolayı Hıristiyanlığa dönmediklerini”⁶⁹ ifade etmektedir. Dom Shan Zefi, her ne kadar kendisi şimdiye kadar bu dönmeyişi dışlanma ve baskıdan diye temellendirse dahi gerek 1912’lerde (Osmanlı’nın Arnavut bölgelerinden tamamen çekilmesi dönemi) gerekse günümüzde Arnavutluk sınırları içinde ve dışında Arnavut bölgelerinde herhangi bir dışlanma ve baskının olmadığı bir gerçektir. Ayrıca böyle bir durum, Arnavutların sahip olduğu “inançlar arası hoşgörüyü örnek bir millet” tanımlamasına ters düşecektir. Dolayısıyla unutulmaması gerekir ki, bir Arnavut ailesinde Hıristiyan, Müslüman ve ateist kimselerin hiçbir dışlanma ve baskı olmadan

⁶⁵ Üsküp ve Prizren’de görülen kriptolar ile ilgili bkz: Türkan, *Osmanlı’da Kripto Hıristiyanlar*, 48-56.

⁶⁶ Mirdita, *Krishtenizmi ndër Shqiptare*, 177. Ayrıca daha geniş bilgi için bkz: Duka, “Kriptokristianizmi (Krishtërimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbërit”, 35-40; Pelushi, “Kriptokrishterimi ne Shqiperi”, 75-76; Faveirial, *Historia (me e vjeter) e Shqiperise*, 357.

⁶⁷ Dom Shan Zefi, “Diskutime” (Krishtërimi ndër shqiptarë: simpozium ndër kombëtar Tiranë, 16-19 Nëntor 1999, Shkodër: Phoenix, 2000), 577.

⁶⁸ Pelushi, “Kriptokrishterimi ne Shqiperi”, 75.

⁶⁹ Zefi, “Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtare”, 184.

mutlu bir şekilde bir arada yaşadığının örnekleri geçmişte ve şimdiki zamanda çoktur.⁷⁰

Zefi, XVII. yüzyılda kripto Hıristiyanların sayısının az olduğunu ancak varlıklarının önem arz ettiğini vurgulayarak, kriptoların “Hıristiyan inancını yaşamak ve ibadetlerini daha rahat bir şekilde yerine getirmek amacıyla başvurdukları bir yol”⁷¹ olduğunu belirtmiştir. Yalnız böyle bir düşüncenin gerçeklerden oldukça uzak bir görüntü çizdiği görülmektedir. Çünkü İslâm Devleti'nin hâkimiyeti altında yaşayan zimmiler dinî ve sosyo-kültürel vb. bütün haklara sahip olmuştur. Bu nedenle ibadetlerini yerine getirememeye gibi bir durum söz konusu olamaz. Aksi bir durum zimmi akdine ters düşerdi.⁷² Ayrıca günümüzde Arnavutluk'un her yerinde gözlemlediğimiz değişik Hıristiyan misyonerlerin, Arnavut Müslümanlarını maddi ve psikolojik bir şekilde Hıristiyanlaştırmak adına başvurdukları yollardan biri: “Osmanlılar sizi zorla Müslüman yaptı; oysa dedeleriniz, atalarınız sadık birer Hıristiyan idiler. Osmanlı baskılarından dolayı imanlarını gizlemişlerdir. Oysa onlar kripto Hıristiyan Müslüman idiler” gibi delili ve dayanağı olmayan yaklaşımlarla hedeflerine özellikle ismen Müslüman olup İslâm dini hakkında bilinçsiz olan Müslümanlar üzerinde ulaşmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir. Dolayısıyla

⁷⁰ Bkz Rruqa, “Arnavutluk'ta Osmanlı Döneminde (XV-XVII. Yüzyıllarda) Müslümanlar ile Hıristiyanların Birlikte Yaşama Tecrübesi”, 214-2015; İllir Rruqa, *Arnavutluk'ta Hıristiyanlık ve İslamiyet'in Tarihi* (Yayınlanmamış: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011), 153-156.

⁷¹ Zefi, “Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtare”, 185.

⁷² İslâm Devleti'nin hâkimiyetini kabul eden zimmilere karşı, renk, dil ve ırk farkı gözetmeksizin hepsine aynı şekilde ve “şer-i şerif” ne diyorsa öyle muamele yapılır. (Ahmed Akgündüz, *Pax Ottoman. Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Yönetimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 37; Mustafa Fayda, “Zimmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/428. Mustafa Fayda, “Zimmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 428; Ziya Kazıcı, “İslam Devletlerinin Zimmi Tebeaya Bakışı (Osmanlı Örneği)” (Kur'an-ı Kerim-ı Kerim'de Ehl-i Kitab Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul: y.y., 2007), 309. Ayrıca zimmilerin bir takım hakları ve sorumlulukları hakkında geniş bilgi için bkz: Ebû Muhammed Vecihüddin Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deyba', *Hadis Ansiklopedisi: Kütüb-i Sitte* (Ankara: Akçağ Yayınları, b.y.), 4/81-85; Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, 18-23; Hamza Aktan, “Kur'an ve Sünnet Işığında Zimmilerin Hak ve Yükümlülükleri” (Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul: y.y., ts.), 363.

kripto Hıristiyanlar, Müslümanların durumunu bu tür amaçlar için de kullandığı ve asıl durumlardan çok abartılmaya bir yol izlenmeye kaydığı da görülür.⁷³

7. Kripto Hıristiyanlar hakkındaki bilgiler, genellikle papalığa gönderilen raporlarda görülmektedir. Papaya “Hiçbir Hıristiyan’ın kalmadığı köylerin olduğunu fakat inançlarının hala gizli Hıristiyan oldukları”⁷⁴ şeklinde bir takım raporlar gitmekteydi. Ayrıca onlar ile ilgili “Müslüman olduklarını ifade edip, isimlerini değiştirseler ve camiye gidip bir Müslümanın yapması gereken fiilleri zahiri olarak yapıyorlarsa da hakikatte Hıristiyan”⁷⁵ olduklarına dair düşüncelerin objektif bir yaklaşımdan uzak bir görüntü çizdiği görülmektedir. Çünkü her ne kadar önceden Hıristiyan inancına sahip olmuş olsa da İslâm dinini kabul etmiş ve tam bir Müslüman olarak mesuliyetlerini yerine getiren bir kimseye hâlâ Hıristiyan olduğunun söylenmesi subjektif bir yaklaşımdır. Ayrıca Arnavutluk bölgesinde, günümüze kadar gelen Hıristiyanlar görülmekte iken neden yalnız İslâm dinini benimsemiş Arnavutlar hakkında aslen kripto Hıristiyan olma ihtiyacı hissedilsin diye benzer sorular ister istemez akla gelmektedir.

8. Hıristiyan Arnavut halkın İslâm dinini benimseyip toplu halde Müslümanlaşmaya başlamasıyla bütün Katolik Hıristiyanların Papaya bağlı olmaları sebebiyle ona raporlar göndermek zorundaydılar. Müslümanlaşma durumu, Papanın Katolik halk için hiçbir zaman istemeyeceği bir şey olduğundan Müslümanlaşmanın gerçekleştiği yerlerde görev yapmakta olan Hıristiyan din adamları, sebebini açıklayamadıkları bu durumu izah etmek için Müslümanlaşan Arnavutların aslında “kripto Hıristiyan olduklarını”⁷⁶ ifade etmiş olma ihtimalleri yüksektir. Papaya yanlış raporlar gönderildiği tarihler

⁷³ Ayrıca bkz: Feim Gashi, “Yeni Dini Akımların Ortaya Çıkmasını Etkileyen Sosyolojik Faktörler (Kosova Örneği)”, ed. Mehmet Dursun Erdem vd. (Üsküp Konuşmaları, Ankara: Pruva Yayınları, 2019), 373, 377-378.

⁷⁴ Zefi, “Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtare”, 182.

⁷⁵ Zefi, “Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtare”, 184.

⁷⁶ Zefi, “Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtare”, 182, 184.

olduğu şu bilgilerden de anlaşılabilir: XIV-XV. yüzyılda Arberia'da, Lezha'da, Deje'de veya başka piskoposlukların şahsi menfaat, mal mülk peşine koşan piskoposların görülen sıkıntılarından⁷⁷ Çünkü bunlar şahsi menfaatler adına kiliselerde yolsuzluklar, rüşvetler ve benzer durumların varlığı görülüyordu. Bu anlamda Dıraç piskoposlarına bakıldığında papalık meclisine yalan raporlar gönderdikleri bilindiği⁷⁸ bilgisi aktarılmaktadır.

9. Arber Hıristiyan Meclisinde yapılan "aramızda kripto Hıristiyanlar varsa inançlarını gizlemeden açığa çıkarsın" şeklindeki uyarıdan bu durumun kilise tarafından da reddedildiği anlaşılmaktadır. Öyle ki kripto Hıristiyanlara karşı kiliseden ve başka Hıristiyan hizmetlerinden yararlanamaz kuralları konularak kripto bir Hıristiyanlık durumu kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Kilise ayrıca Müslüman olan veya sonradan Müslüman olmuş erkeklerle evlenen Katolik kadınlara karşı Katolik din adamların dini hizmetlerde bulunulmasını yasakladıkları da görülmektedir.⁷⁹ Aslında kilisenin bu tutumu nedeniyle muhtemelen zaman içerisinde bu kadınların Hıristiyan inancından daha da uzaklaşarak İslamiyet'in doğal etkisi ile birlikte İslamlaşmalarına yol açtığı kanaatine varılabilir.

Sonuç

Arnavut bölgesinde kendilerine Müslüman denilen kripto Hıristiyan olan bir gurubun Osmanlı İdaresi'nde ortaya çıktığı görülmektedir. Gerek kilise tarafından gerekse Osmanlı Devleti tarafından bu durumları kabul edilmeyen kripto Hıristiyanlara hem Osmanlı Devleti hem de kilise tarafında yaptırımlar uygulanmıştır.

⁷⁷ Milan von Sufflay, *Situata e Kishës në Shqipërinë Paraturke: Zona e Depërtimit Ortodoks në "Digën" Katolike*, çev. Edmond Malaj (Shkodër: Botime Françeskane, 2013), 105-106.

⁷⁸ Sufflay, *Situata e Kishës në Shqipërinë Paraturke: Zona e Depërtimit Ortodoks në "Digën" Katolike*, 105-106. Kilisedeki yolsuzluklar ve benzer durumlar papalık siyasi kayıtlarından biri şu olmuştur: "1199 yılında Shasi'n Dominik piskoposunun adı bir öldürme olayında geçiyordu. Papa, görevinden aldırılmış olsa da o sahte bir evrakla kendini yeniden aynı göreve sahte raporla atandı. Zamanla bu durumun ortaya çıkmasıyla Macaristan'a kaçtı. "Sufflay, *Situata e Kishës në Shqipërinë Paraturke: Zona e Depërtimit Ortodoks në "Digën" Katolike*, 105 (A.Alb. 125).

⁷⁹ Ferit Duka, *Shekujt Osmanë në Hapësirën Shqiptare (Studime dhe dokumente)* (Tiranë: UET (Universiteti Europian i Tiranës), 2009), 48-50.

Kripto Hıristiyan olan Müslümanların ortaya çıkış nedeni olarak gösterilen Osmanlı Devleti'nin dayatmacı siyasetinin yerine menfaatin bir sonucu olarak ortaya çıktıklarını söylemek daha doğru olur. Bu durum, kriptoların gerek Hıristiyan ve gerekse Osmanlı Devleti'nin vergi ve mükellefiyetlerinden kurtulmak adına başvurdukları bir yöntem olduğu söylenebilir. Osmanlılar tarafından askerliğe, zekât vb. İslâmî mükellefiyetlerini yerine getirme konusunda çağrı yapıldığı zaman: "Biz Hıristiyanız, askerlik, zekât vb. mükellefiyetler bize düşmez" yaklaşımı ile karşı çıkarak reddetmişlerdir. Kendilerini Hıristiyan olarak tanıttıktan sonra "cizye" gibi zimmilerin sorumlu ve mükellef olduğu yükümlülükleri yerine getirmeleri istendiği zamanda da "Biz Müslümanız, cizye vb. mükellefiyetler bize düşmez" karşılığını vermeleri, herhangi bir inanca gerçek anlamıyla bağlı olmadıkları ve değişik şahsi çıkarlar uğruna davranış sergilediklerinin bir göstergesidir. Başta bu tutumda olanların sayısı oldukça azdır. Genelleme yapılması doğru bir sonuç vermez. Çünkü bu inançta olanlar, bu çalışmanın sınırlaması olan Arnavutluk'un her birkaç bölgesi hariç her yerde görülmemiş olup Arnavutlar İslâm dinini değişik nedenler neticesinde beğenerek kabul etmişlerdir. Ayrıca bu inançta olanlar dahi zamanla İslâm dininin doğal etkisinden etkilenerek gerçek anlamda Müslüman oldukları ve bir daha Hıristiyan inancına dönmedikleri görülmektedir. Böylece zamanla ortadan gidişatla birlikte İslamiyet'te erimişlerdir. Lakin sonraki dönemlerde bunların bu durumu, bazı misyoner gruplar tarafından istismar edilerek Arnavut Müslümanlarının Hıristiyanlaştırılması için genellemeyi kapsamayacak belli örnekleri öne sürerek yapılan faaliyetlerde kullanıldığı olarak okunabilir.

Kaynakça

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Mühimme Defterleri*, III, H. 818, H. 852, H. 1037, H. 1475, H. 1643.
- Ahbab, Yakup. "Laramanlar: Gizli Hıristiyan Arnavutların Mihaliç'e Sürgünü (1846-1848)". *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 55 (2020), 207-242.
- Akgündüz, Ahmed. *Pax Ottoman. Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Yönetimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

- Aktan, Hamza. "Kur'an ve Sünnet Işığında Zimmilerin Hak ve Yükümlülükleri". İstanbul: y.y., ts.
- Anamali, Skender (ve öte.). *Historia e Popullit Shqiptar I*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë - Toena, 2002.
- Arnold, Thomas Walker. *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*. çev. Yıldırım, Bekir - Polat, Cenker İlhan. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2007.
- Aslan, Halide. "Tanzimat Döneminde Dinî Değişim Halleri: İhtida-Gizli Din-Tanassur ve Osmanlı". *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 55-82.
- Biçoku, Kasem. "Fryma Shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit". *Studime Historike* 3-4 (2003), 17-30.
- Bilge, Mustafa L. "Arnavutluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 3. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Clayer, Nathalie. "Religious pluralism in the Balkans during the late Ottoman imperial era: towards a dynamic model". *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean Recording the imprint of Roman, Byzantine and Ottoman rule*. ed. Rhoads Murphey. 18/101-114. Londra - New York: Routledge - University of Birmingham, 2017.
- Czerminski, Marcin. *Shqiperia (Perskrimet Historike, Etnografike, Kulturore dhe Fetare)*. çev. Leonard Zissi. Tiranë: Onufri, 2014.
- Duka, Ferit. "Kriptokristianizmi (Krishtërimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbnit". *Studime Historike* 3-4 (2003), 31-42.
- Duka, Ferit. "Perhapja e Islamizmit ne harkun kohor nga pushtimi Osman deri ne kuvendin e Arbnit". Tiranë: Konferenca Ipeshkvnore e Shqipërisë, ts.
- Duka, Ferit. *Shekujt Osmanë në Hapësirën Shqiptare (Studime dhe dokumente)*. Tiranë: UET (Universiteti Europian i Tiranës), 2009.
- Duka, Ferit. "Tokat e Kastrioteve: Zona Kruje-Diber". *Skënderbeu dhe Europa (Përmbledhje Kumtesash)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2006.

- Efendi, Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah. *Behcetü'l-Fetâvâ*. ed. Mustafa Demiray. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Eryılmaz, Bilal. *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Faveiral, Zhan Klod. *Historia (me e vjeter) e Shqipërise*. çev. Gent Ulqini. Tiranë: Plejad, 2004.
- Fayda, Mustafa. "Zimmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Frashëri, Mehdi. *Historia e Lashtë e Shqipërisë dhe e Shqiptarëve*. Tiranë: Phoenix, 2. Basım, 2000.
- Frazer, Charles A. *Catholics and sultans: the church and the Ottoman Empire: 1453-1923*. Cambridge: Cambridge University, 1983.
- Gashi, Feim. "Kosova Cumhuriyeti'nde Yaşayan Gençlerin Dini Yönelimleri". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2010), 57-90.
- Gashi, Feim. "Yeni Dini Akımların Ortaya Çıkmasını Etkileyen Sosyo-Psikolojik Faktörler (Kosova Örneği)". ed. Mehmet Dursun Erdem vd. 369-392. Ankara: Pruva Yayınları, 2019.
- Giyasettin Aytaş. "Osmanlı Dönemi Belgelerinde Hoşgörü Ekseninde İçerik Analizleri ve Arnavutluk". 275-288. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Giray, Muhteşem. "Berat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 5. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Gjini, Gasper. *Ipeshkopia Shkup Prizren neper shekuj*. Ferizaj: Drita, 1992.
- Graceni, Bardhyl. "Laramania fetare e shpatarakeve (fundi i shekullit XIX deri ne vitin 1908)". *Studime Historike* 4 (1987).
- Isufi, Hajredin. "Aspekte te Islamizimit ne Çameri". *Studime Historike* 3-4 (2004).
- İbnü'd-Deyba', Ebû Muhammed Vecihüddin Abdurrahman b. Ali. *Hadis Ansiklopedisi: Kütüb-i Sitte*. Ankara: Akçağ Yayınları, b.y.

- Jacques, Edwin. *Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme*. çev. Edi Seferi. Tiranë: Kartë e Pendë, 1996.
- Kazıcı, Ziya. "İslam Devletlerinin Zimmi Tebeaya Bakışı (Osmanlı Örneği)". İstanbul: y.y., 2007.
- Kiel, Machiel. *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912*. İstanbul: Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 1990.
- Llukani, Andrea. *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*. Tiranë: Botimet Trifon Xhagjika, 2009.
- Michel, R. L. N. "Muslim-Christian Sect in Cyprus". *The Nineteenth Century Journal* 63 (1908), 751-762.
- Mirdita, Zef. *Krishtenizmi nder Shqiptare*. Prizren - Zagreb: Drita & Misioni Katolik Shqiptar ne Zagreb, 1998.
- Özcan, Abdülkadir. "Devşirme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 9. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Özçelik, İsmail. *Devlet-i 'Aliyye'nin Toplumsal Düzeni ve Kurumları*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2013.
- Paqarizi, Sead. "Hıristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış-1". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2011), 163-178.
- Paqarizi, Sead. "Hıristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış-2" 2/2 (2011), 67-83.
- Pelushi, Joan. "Kriptokrishterimi ne Shqiperi". Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, 2003.
- Pulaha, Selami. *Qendresa e Popullit Shqiptar Kundër Sundimit Osman nga Shekulli XVI deri ne Fillim te Shekullit XVIII: (Dokumente Osmane)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS te Shqipërisë Instituti i Historise, 1978.
- Rruqa, İilir. *Arnavutluk'ta Hıristiyanlık ve İslamiyet'in Tarihçesi*. Yayınlanmamış: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011.

- Rruga, İtir. "Arnavutluk'ta Osmanlı Döneminde (XV-XVII. Yüzyıllarda) Müslümanlar ile Hıristiyanların Birlikte Yaşama Tecrübesi". *DEÜİFD (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 47 (2018), 205-223.
- Sinani, Shaban. *Kodiket Kronografike te Shqipërisë*. Tiranë: Naimi, 2004.
- Skendi, Stavro. "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans". *Slavic Review (ASEEES)* 2/26 (1967), 227-246.
- Sufflay, Milan von. *Situata e Kishës në Shqipërinë Paraturke: Zona e Depërtimit Ortodoks në "Digën" Katolike*. çev. Edmond Malaj. Shkodër: Botime Françeskane, 2013.
- Thengjilli, Petrika. "Aspekte të Pakësimit Numerik të Bashkësisë Katolike në Shqipëri (shek. XVI-XVIII)". *Studime Historike* 1-2 (2000), 21-44.
- Thengjilli, Petrika. *Historia e popullit Shqiptar 395-1875*. Tiranë: SHBLU, 1999.
- Thengjilli, Petrika. "Taksat e Zakonshme Shtetërore në Tokat Shqiptare Gjatë Shek. XVII-XVIII". *Studime Historike* 2 (1987).
- Tufan, Muzaffer. "Arnavutların Milli Kimliğini Koruyan Osmanlı Hoşgörüsü". 259-268. Tiranë: TİKA - Shtypshronja DAJTI, 2005.
- Türkan, Ahmet. *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Türkan, Ahmet. "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti'nde Tanassur Olayları ve Akdağmadeni'ndeki Gizli Hıristiyan İstavriler". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (Yaz) (2010), 141-174.
- Türkyılmaz, Zeynep. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gizli Hıristiyanlar". Erişim 29 Eylül 2020. <http://www.ottomanhistorypodcast.com/2014/11/gizli-hristiyanlik.html>
- Yaman, Ahmet. "Zimmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Zamputi, Injac vd. *Burime te Zgjedhura per Historine e Shqipërisë (Shqiperia në Sundimin Feudal – Ushtarak Otoman 1506-1839)*. Tiranë: Universiteti Shtetëror i Tiranës - Instituti i Historisë dhe i Gjuhësive, 1961.

- Zamputi, Injac. *Dokumente të Shekujve XVI-XVII për Historinë e Shqipërisë*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1989.
- Zamputi, Injac. "Elemente te Vetedijes Shqiptare ne Perpjekjet per Liri, per Gjuhen Shqipe e per Aresim ne Shekujt XVI-XVII". *Studime Historike* 3 (1965).
- Zamputi, Injac. *Relacione mbi Gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme nga shek. XVII, (1610-1634)*. Tiranë: b.y., 1963.
- Zefi, Dom Shan. "Diskutime". Shkodër: Phoenix, 2000.
- Zefi, Dom Shan. "Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtare". Shkodër: Phoenix, 2000.
- Zefi, Dom Shan. *Islâmizimi i Shqiptarëve Gjatë Shekujve (XV-XX) - (Arsyet e islamizimit dhe qendrimi i kishes ndaj kesaj dukurie)*. Prizren: Drita, 2000.
- Zefi, Dom Shan. "Kuvendi i Parë i Arbnit (1703)". Tiranë: Konferenca Ipeshkvnore e Shqiperise, 2009.
- Zojzi, Rrok. "Mbeturina te familjes patriarkale qe i behen pengese emancipimit te plote te gruas shqiptare". *Studime Historike* 1 (1969), 33-37.
- Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk - Shqiperia ne Dokumentet Arkivale Otomane*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2008.

Klasik Arap Edebiyatında Övülen ve Yerilen Hasletler

Praised and Appreciated Characteristics in Classical Arabic Literature

Murat ATAMAN

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Research Assistant, Bursa Uludağ University,
Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bursa/ TURKEY
murat-ataman58@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-7049-3125

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali
University
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bilecik/ TURKEY
adnan.arslan@bilecik.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-3989-6612

DOI: 10.47424/tasavvur.805049

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ataman, Murat–Arslan, Adnan. “Klasik Arap Edebiyatında Övülen ve Yerilen Hasletler”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1269-1298.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Toplumların sosyal yapısının harcı yahut temeli mesabesinde olan ahlaki erdem ve faziletler, kuşaklar arasında daha çok edebi eserlerle nakledilmektedir. Zira toplumların milli sermayeleri olan edebiyatçılar, yaşadıkları dönemde kendilerine tevarüs eden ahlaki birikimi söz sanatları ile yeniden cazibeli edebi bir kalıba döküp sunmaktadır. Cahiliye dönemi de dâhil olmak üzere Araplar, sosyal ilişkilerinde güzel buldukları davranışları şiir kaydıyla muhafaza etmeye çalışmışlardır. Aile içi iletişimden güçlü bir kabile reisinin huzurunda takınılacak tavra kadar pek çok görgü kuralı şiirde nazmedilmiş ve bu türden şiirler Arapların sosyal yaşam rehberi haline dönüşmüştür. Sadece şiir değil mensur eserlerde de sosyal faziletlere dair ilgi çekici ibretlik hikâyeler ve yaşanmış olaylara dair anlatılar bulunmaktadır. Müslüman Arapların henüz hicri ilk yüzyıldan itibaren tanıştığı servet ve beraberinde gelen şehirleşme, sosyalliğin güçlenmesi ve bundan mütevellit olarak da sosyal erdemlerin daha fazla bir önem kazanması sonucunu doğurmuştur. Bu makalede özellikle Abbasi dönemi edebiyatçılarının söz konusu sosyal erdemler bağlamında dikkat çekmek istedikleri hususlar bir araya getirilmiştir. Çalışma, klasik dönemden günümüze ulaşan edebi malzemenin -makale düzeyinde- önemli konu başlıkları halinde tasnif edilmesini amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâgati, Klasik Arap Edebiyatı, Abbasiler, Görgü, Sosyal İlişkiler.

Abstract

Moral virtues and virtues which are the basis or the foundation of the social structure of societies are often conveyed by literary works, not by legal texts. Because literater who are the national capitals of societies put their moral accumulation of reversal into an attractive literary mold with the arts of speech. To unite in the period of Jahiliyya, Arabs dealt with poetry recording the behaviors they found good in their social relations. Family communication, from the attitude to behave in the presence of a powerful tribal leader has been inspired by many etiquette in poetry, and such poems have become

the guide to Arab social life. There are interesting exemplary stories about social virtues not only in poetry but also in prose works. The wealth that the Muslim Arabs had just met, and the urbanization that came with it, resulted in the strengthening of sociality and, as a result of this, social virtues gaining more importance. This is particularly the point brought together by the Abbasid literate to draw attention to in the context of these social virtues. The study aims at classifying the literary material from the classical period to the present day - to speak to the article - into important topics.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Classic Arap Poetry, Abbasid, Ethic, Social relations.

Giriş

Yaratılış gereği sosyal olmak zorunda olan insan, diğer insanlarla olan ilişkilerinde ister istemez içtimai kurallara tabi olmak durumundadır. Zira herkesin en iyi ve en güzele talip olduğu insan toplumlarında, keşmekeşten uzak, sükûnet içerisinde bir hayatı temin edecek olan çoğu kez yazılı olmayan kurallardır. Söz konusu çocuklar olduğunda şefkat, büyüklerden bahsedildiğinde hürmet, engelli ve hastayla karşılaşıldığında müsamaha ve fedakârlık gibi pek çok ahlaki erdem beşeri kalabalıkları “toplum” a çevirmektedir. Hangi ırk ve dine mensup olursa olsun insanlar bir şekilde bu ahlaki değerler ve içtimai faziletlere muhtaçtır. Bu değerler, çoğu kez yazılı kanunlarla değil toplumların kolektif hafızaları ile nesilden nesle aktarılmaktadır. Kamu vicdanı, toplumsal sağduyu gibi kavramlarla anlatılmak istenen içtimai bir değer vardır ki bu, bulunduğu toplumun fertlerine huzur ve sükûnet temin eden yegâne unsurdur. Yazılı kanunlar çoğu kez bir olumsuzluk meydana geldikten sonra haklı ve haksızı tespit edip cezai işlem uygulayabilmek için vardır. Yazılı olmayan kurallar ise o toplumun bireylerini hukuka mecbur etmemek için vardır. Trafikte basit bir park yeri işgali meselesi dahi kimi zaman cinayetle sonuçlanıp nice ailelerin hayatlarının kararmasına neden oluyorsa bu, hukukun işlevsizliğinden değil, nezaket, müsamaha, saygı, yumuşak huyluluk gibi ahlaki erdemlerin etkisiz kalışındandır. Yine nice basit sebeplerden

dolayı yuvalar dağılmış, çocuklar ortalıkta kalmış ve iki tarafın aileleri üzülmüştür. Sulh mahkemelerinin nafaka, tazminat, çocukların velayeti gibi konularda gereğini yerine getirmesi bir çözüm değildir. Yuva dağıldıktan sonra yazılı kanunlar ve içtihatlarla haklıya hakkını vermekten daha önemlisi karşılıklı sevgi, saygı, sabır, müsamaha ve feraset gibi ahlaki erdemlerle yuvayı ayakta dipdiri tutabilmektir. Bu sadette söylenebilecek yüzlerce hatta binlerce örnek, ahlaki erdemlerin nesilden nesle aktarılmasının altına atılan birer çizgidir.

Tekrar edecek olursak toplumların sosyal yapısının harcı yahut temeli mesabesinde olan ahlaki erdem ve faziletler, kuşaklar arasında hukuki metinlerle değil, çoğu kez kamu vicdanı denilen umumi teamüllerle aktarılmaktadır. Bu aktarımda önemli bir görev edebiyata düşmektedir. Toplumların milli sermayeleri olan edebiyatçılar yaşadıkları dönemde kendilerine tevarüs eden ahlaki birikimi söz sanatları ile yeniden cazibeli edebi bir kalıba döküp sunmaktadır. Edebiyatçılar yeni erdemler ihdas etmezler ve onlardan beklenen de bu değildir. Ancak onlar, ait oldukları toprakların semeresi olan içtimai güzellikleri yeni izah tarzları ve ifade biçimleri ile muasır oldukları insanlara sunarlar. Yeni yetişen nesillerin ülfet ve ünsiyet ettikleri suret ve lafızlarla aynı değerleri farklı bir anlatımla takdim ederler. Böylece edebiyatçı, yaşadığı toplumda sosyal bunalımlar, suçlar, sarsıntılar ve manevi heyelanlar karşısında önleyici bir vazife görmüş olur. Kimi zaman suça meyleden ancak bundan son anda vaz geçen kişinin iç dünyasında belki de küçüklüğünde büyüklerinden dinlediği bir fablın etkisi vardır. Öfkelenildiğinde gözü dönmüş ve orantısız bir şekilde tepki vererek başkasına zarar verecek kişiyi bir anda kendine getiren şey belki de bir atasözüdür. Eline imkân geçince çevresindeki zayıflara zulüm etmeye niyetlenen kişiyi, bilmiyoruz belki de son anda dizginleyen, küçükken okuduğu bir masal kahramanının hayalinde canlanan utanç verici sonudur yahut kulaklarında o anda çınlayan bir şiirin ibretidir.

Genel olarak edebiyatın sosyal hayat lehindeki bu faydası bu makalede klasik Arap edebiyatı özelinde ele alınacaktır. Arap edebiyatçılarının toplum-

sal nizamı temin eden ahlaki erdemlere dair kaleme aldıkları manzûm ve mensûr eserlerden dikkat çekici bulduğumuz pasajlara yer verilecektir.

Klasik Arap Edebiyatında Sosyal Erdem Örnekleri

1. İstişare, Meşveret

Danışmak, görüş alışverişinde bulunmak gibi anlamlara gelen meşveret Kur'ân-ı Kerîm'de başta Hz. Peygamber olmak üzere tüm Müslümanlara tevdi edilmiş bir sorumluluk olarak varit olmuştur.¹

Fetânet gibi bütün insanlardan daha akıllı ve zeki olmak gibi bir niteliğe sahip olan, üstelik vahiyyle hareket eden Hz. Peygamberin meşveretle emrolunmuş olması meselenin önemini belirtmektedir.² Bu nedenle İslam toplumunda meşveret/danışmak, önemli bir erdem olarak algılanmış, gerek siyasette gerekse sosyal hayatın işleyişinde önemli bir yere sahip olagelmıştır.

Klasik Arap edebiyatı eserlerinde meşveret bahsinin çokça geçiyor olması o dönemin Müslümanları açısından meselenin önemini gösterdiği gibi güncelliğine de işaret etmektedir. Birçok edip eserlerinde meşveretle ilgili müstakil başlık oluşturmuş ve konuyu çeşitli alt başlıklar altında irdelenmiştir.³

Her şeyden önce meşveret basiret ve sağduyulu olmanın bir koşulu olarak görülmüş ve emsal kitaplarında ifade edildiği üzere doğru düşünmenin en önemli dayanağı olarak saptanmıştır. [*نصنف عقاك مع أخيك*].⁴ Öyle ki bazı filo-

¹ Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*, (Lübnan: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/326; eş-Şûra 42/38.

² Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *eş-Şekoâ ve'l-itâb ve ma vaka'a beyne'l-hillân ve'l-eshâb*, thk. İlham Abdülfettah el-Müftî, (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn, 2000), 208.

³ Bk. Ebû 'Umer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983), 3/51; Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ en-Nehrevânî el-Cerîrî, *el-Celîsü's-şâlihu'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâşihu's-şâfi*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005), 581; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, (Kâhire: Dâr'ül-Kütüb, 2002), 6/69.

⁴ Ebû 'Usmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Mehâsin ve'l-azdâd*, (Lübnan: Mektebetü'l-Hilâl, 2002) 51; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *el-Letâif ve'zerâif*, (Lübnan: Dâru'l-Minhâl, ts.), 119.

zoflar الْمَشُورَةُ مُوَكَّلٌ بِهَا التَّوْفِيقُ لِصَوَابِ الرَّأْيِ “Meşveret, isabetli görüşe ulaştırmakla görevlidir” diyerek görüş alışverişinde bulunmanın doğruya ulaşmada bir garantör olduğunu ifade etmişlerdir.⁵ Keza başkalarının düşünce ve fikirlerine baş vuran kimseler gerek yapacakları işlerde veya alacakları kararlarda bu suretle yanlışa düşmekten azami derecede korunmuş olmakla birlikte farklı bir vizyon kesp etmiş olacaktırlar.⁶ Tam tersi kendi düşüncesinin yegâne doğru olduğunu görerek meşveretten geri duranlar ise yanlışın kapılarını kendilerine aralamış olurlar. Hatta böyle bir tavrı alışkanlık edinmek bir tür kibir olarak görüldüğünden ilahi gazabın habercisi sayılmıştır.⁷

Klasik Arap edebiyatı eserlerinde meşveretin keyfiyetinin yanı sıra, kimlerle yapılması gerektiği ve kimlerle yapılmaması gerektiği üzerinde de durulmuştur. Öncelikle meşveretten maksat doğru bilgiye ulaşmak olmalıdır. Sahip olunan görüşü onaylatmak için yapılan meşveret insanın kendisini kandırmasından başka bir şey değildir.⁸ Meşveret için seçilen kimse bir tür emanetçidir. Dolayısıyla her ne pahasına olursa olsun doğru bildiğini söylemekle yükümlüdür. Aksi takdirde emanete hıyanet etmiş olur. Ziyâd b. Ebîh (öl. 53/673) ile bir cerrah arasında geçtiği nakledilen bir anekdot bu hususta oldukça dikkate değerdir:

Anlatıldığına göre Ziyad b. Ebîh vebaya yakalanınca şiddetli kol ağrısı çeker. Etrafindakiler hemen tabipleri tedavi etmesi için çağırırlar. Ziyad bunlar arasından bir cerrahu yanına çağırarak, “artık acıdan takatim kalmadı kolumun kesilmesinin doğru olacağını düşünüyorum” der. Bunun üzerine cerrah: “Efendim bu bir emir midir yoksa bana bu konuda danışıyor musunuz” der? Ziyad: Hayır! Sana danışıyorum. Cerrah: Kestirmeyin efendim, ecel gelecekse kestirseniz de gelir. Hem rızık denilen şey Allah katında taksim olmuştur. Gelecekse bir şifa kesilmeden de taksim olunan rızıkınız sebebiyle gelir. Keza rabbinizin huzuruna kesilmiş bir elle çıkmak bana sorarsanız doğru değildir. Allah Teâla, neden elini kestirdin

⁵ es-Seâlibî, eş-Şekvâ ve'l-İtâb, 205.

⁶ Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb, 6/69.

⁷ Nehrevânî, el-Celîsü's-şâlihu'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâşihu's-şâfi, 581.

⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-büleğâ'*, (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999), 1/46.

ey kulum diye soracak olduğunda o vakit ne cevap verirsiniz? Kaderden kaçtım ya rabbi ve senle karşılaşmak bana hoş gelmedi mi diyeceksiniz? Cerrah bu sözlerle Ziyad'ı ikna ederek elinin kesilmesine mani olur. Ne var ki Ziyad o gece ölür ve insanlar derhal cerrahın başına üşüşerek, "Neden kolunun kesilmesine razı olmadın bak adam öldü" diye hayıflanırlar. Cerrah, meşveret yapılan kişi güvenilir ve doğru sözlü olmalıdır. Görüşüm bu yönde olduğu için kestirmemesi gerektiğini söyledim. Oysa nefsim bu zalim adamın bir gün bir elini diğer gün diğer elini ertesi gün bacağını kesmemi telkin ediyordu, dedi.⁹

Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) gibi bazı zahitler ise meşveretin keyfiyetinden ziyade tahakkuk etmesinin üzerinde durmuşlardır. Zira asıl önemli olan meşveret sorumluluğunu yerine getirerek bundan elde edilecek berekettir. O nedenle akli pek bir işe ermeyen zenci bir köleyle dahi olsa bereket hasıl olacağından meşveret etmenin gerekli olduğunun altını çizmiştir.¹⁰ Görüş alışverişinde bulunulması tavsiye edilenlerin en başında Allah'tan korkan kimseler gelmektedir.¹¹ Fakat bu hiç hiçbir zaman kayıtsız şartız bir öğüt değildir. Karşı taraf cahil ise Allah'tan korkan biri dahi olsa kaçınılması gerektiği, zira bu tür kimseler faydalı olayım derken farkında olmadan zarar verirler. Keza akıllı ve zeki kimselerle görüş alışverişinde bulunmakta övülmüştür. Bununla birlikte "meşguliyet, açlık, korku, gam ve keder" gibi insanı doğru düşünmekten alıkoyan hususlar söz konusu olduğu vakit bu kimselerde meşveretten kaçınılması gerektiği de tembih edilmiştir.¹² Hatta bazı Sâsânî hükümdarlarının görüş alışverişinde bulunmak istedikleri kimselere öncelikle bir yıl yetecek nafaka gönderdikleri, daha sonra görüş danıştıkları kaydedilmiştir.¹³ Keza cimrilik, korkaklık, aşırı hurs sahibi olmak, kendi beğenmek gibi bir takım ahlaki zaafı olan kimselerle önemli meselelerde görüş alışverişinde bulunmak doğru görülmemiştir.¹⁴

⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ*, 1/46.

¹⁰ Seâlibî, *eş-Şekvâ ve'l-itâb*, 208.

¹¹ Seâlibî, *eş-Şekvâ ve'l-itâb*, 209.

¹² Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ*, 1/45.

¹³ Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ*, 1/45.

¹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ*, 1/45.

Yaşlı kimselerle danışmak, onların yaşamış olduğu tecrübelerden istifade etmek önemle tavsiye edilmiştir.¹⁵ Ne var ki çoğunlukla yaşlı insanlara arız olan işitme ve görmede güçlük, unutkanlık, ağır konuşma gibi bir takım zafiyetler insanların onlardan yararlanmasında caydırıcı olduğu görülür. Ziyad b. Ebîh ile Ebü'l-Esved ed-Duelî (öl. 69/688) arasında geçen aşağıda ki diyalogda bu tür şeylere takılıp kalınmaması ve asıl önemsenmesi gereken şeyin ne olması gerektiğine dikkat çekilmiştir:

Rivayete göre Ziyâd b. Ebîh Ebü'l-Esved ed-Duelî'ye hitaben, "şayet yaşlanmış olmasaydın sana devlet içerisinde mühim görevler verir ve danışmanım olmanı isterdim, der." Ebu Esved: Benimle güreş tutacaksan dediğin doğru, yaşlandım ve buna takatim yok. Fakat görüş alışverişinde bulunacaksan o vakit derim ki "Aklım hem bana hem de sana yeter."¹⁶

İslam'ın ilk devrinden itibaren çocukların ve gençlerin düşünce ve görüşlerine önem verildiği bilinmektedir. Usame b. Zeyd'in (öl. 54/674) genç yaşta ordu komutanı olarak tayin edilmesi, İbn Abbas'ın (öl. 68/687) Hz. Ömer'in (öl. 23/644) şura meclisinde yer alması, Ömer b. Abdülaziz'e (öl. 101/720) gelen heyette bir çocuğun sözcülük etmesi onlarca örnekten bazılarıdır.¹⁷ Klasik Arap edebiyatı kaynaklarında gençlerle ve çocuklarla görüş alışverişinde bulunmanın önemi belli başlı başlıklar altında zikredilmiştir. Özetle gerekçe olarak onların sahip oldukları zihin berraklığı ve cevvaliği gösterilmiştir.¹⁸

Meşveret her zaman güvenilir kimselerle olmak zorunda değildir. Siyasi bir hamle olarak düşmanla görüş alışverişinde bulunmakta gerek zaafaların giderilmesi açısından gerekse de karşı tarafın düşüncesini öğrenmek bakı-

¹⁵ Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ'*, 1/44.

¹⁶ Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ'*, 1/44.

¹⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır*, (Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 2001) "Menâkıb", 23 (No. 3730) ; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmûrî, (Lübnan: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993) 5: 155; İbrâhîm Zeydân, *Nevâdiru'l-Udebâ'*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 62.

¹⁸ Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ'*, 1/44.

mından önemle tavsiye edilmiştir. Böylelikle kişi girişeceği işin fayda ve zararını daha iyi kestire bilme imkânı yakalamış olacaktır.¹⁹

2. Dostluk

Sosyal hayatı meydana getiren en önemli dinamiklerden biri olan dostluk ilişkileri klasik Arap edebiyatında önemle üzerinde durulan konular arasında yer alır. Hemen her eserde dostlukla alakalı başlıklara ve içeriğe rastlamak mümkündür. Bunun en önemli nedeni dostluk ilişkilerinin toplumun belirli bir kesiminden ziyade genelini kapsayan bir ilişki biçimi olmasıdır. Ayrıca toplumsal birçok problemin temelinde dostluk ilişkilerinde ki zafiyetin olduğu söylenebilir. Bunu fark eden edipler meselenin üzerinde önemle durmuş bu alanda müstakil eserler kaleme almışlardır.²⁰

Sosyal hayatta sahip olunan içtimai vaziyet, makam ve mevki, iktisadi durumun insanın hayatında birçok şeyi değiştirdiği bilinir. Bununla birlikte insanın dosta olan ihtiyaç ve arzusunun hiçbir zaman değişmediği görülmüştür. Halife Abdulmelik b. Mervan'ın (öl. 86/705) meclisindeki zevata iç çekeerek dediği şu söz buna güzel bir örnektir:

*Diyebilirim ki her şeyden muradımı alıp doyuma ulaştım. Ama bundan bir tek şey müstesnadır: Mehtaplı gecelerde kızıl kum tepeleri üzerinde dostlarımla muhabbet etmek.*²¹

Keza Halife Hişam b. Melik'in (öl. 125/743) bir dostuyla arasında geçen diyalog statü değişikliklerinin dostluğa olan ihtiyaca hanelerini getirmedeğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

Anlatıldığına göre Hişam b. Melik hilafet makamına geldiğinde etrafındakilerle birlikte şükür secdesi yapar. Hişam'ın samimi dostu olan Ebreş el-Kelbî ise onlardan geri durur. Bunu gören Hişam merakla bu durumun sebebini sorar? Dostu Ebreş şöyle der: Gece-

¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, Muḥâdarâtü'l-üdebâ', 1/44.

²⁰ Bkz. Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *es-Şadâkatü ve's-şadîk*, thk. Hilal el-Keylânî, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1998).

²¹ Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Kâfi'l-küfât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Ḥamdûniyye*, nşr. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1996), 9/315.

*miz gündüzümüz birlikte geçiyor. Yarın hilafet makamına geldiğinde yüksek bir mevkide olacaksın ki muhtemelen beni unutacaksın. Bu nedenle sevinip şükür secdesi yapmadım. Hişam: Meraklanma dostum o makam beni yükselttiğinde, benden uzak olmayacak sende benimle yükseleceksin. Ebreş: Şimdi yirmi kez şükür secdesi yapsam yeridir.*²²

İslam medeniyetinin sosyal hayatını oluşturan en önemli yapı taşlarından biri de hiç şüphesiz ilim meclisleridir. Bu meclislerin müdavimleri arasında zamanla güçlü dostlukların meydana geldiği bilinir. Meclisin müderrisleri talebeleri arasında ki dostluk ilişkisini pekiştirmek için zaman zaman nasihat eder, ilişkilerin daha ideal boyutlara taşınması için gayret ederdi. Ehli beyit imamlarından olan Muhammed b. Bâkır'ın (öl. 114/733) meclisindeki talebelerine yaptığı irşat bu kabilden değerlendirilebilir. Rivayet edildiğine göre Muhammed b. Bâkır bir gün meclisinde ki talebelere sorar: *İhtiyaç durumunda biriniz diğerinin cebinden hiç çekinmeden para alabilir mi?* Talebeler: *Hayır, alamaz efendim,* derler. Muhammed b. Bâkır: *O zaman siz gerçek dostlar değilsiniz, cevabını verir.*²³

Aşağıda zikredeceğimiz Hz. Ebû Derdâ'nın (ö. 32/652) meclisinde cereyan eden bir olay da önemli bir sosyal erdemlilik olan dostluk ilişkilerinin nasıl olması gerektiği hususunda çarpıcı mesajlar vermektedir:

*Rivayete göre Hz. Ebû Derdâ ile meclisine müdavim olan bir genç arasında muhabbet ve dostluk oluşur. Bir zaman sonra bu gencin büyük bir günaha düştüğü duyulur. Ebu Derdâ ile genç arasındaki samimiyeti çekemeyenler gencin düştüğü durumu gelerek anlatırlar ve onunla bağı koparıp meclisinden uzaklaştırmasını isterler. Ebu Derdâ bu talep karşısında şöyle der: Fesuphanallah?! Biz asla dostlarımızı bu gibi nedenlerden dolayı terk etmeyiz.*²⁴

²² Râğıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtü'l-üdebâ*, 2: 18.

²³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ibrâr ve nuşûşü'l-ahbâr*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991), 1: 357.

²⁴ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atyye el-Mekki el-Acemî, *Kutû'l-kulûb*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keylânî, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/366.

Sosyal hayat içerisinde inanç noktasında farklı din ve mezheplere bağlı kimseler arasında diyalog, ortam ve şartlardan kaynaklı iş arkadaşlığı gibi ilişkiler çokça görülmektedir. Ne var ki bu kimseler arasında samimi bir dostluğun teşekkülü oldukça zordur. O nedenle bu türden dostluk ilişkilerine toplumda nadiren rastlanılır. *Edeb* kitaplarının birçoğunda yer alan Kümeýt (öl. ?) ve Terimmah'ın (öl. ?) dostluğu bu kabileden bir dostluk ilişkisi olup Müslüman toplumlarda adeta bir darbu mesel halini almıştır. Şöyle ki Kümeýt Küfeli olup ifrat derecesinde bir Şii, Terimmah ise fanatik bir Harici'dir. Fakat aralarında ki dostluk bağı o kadar güçlü ve samimidir ki cefa ve ezanın esamesi okunmamaktadır.²⁵

3. Samimiyet Gösterme

İmam-ı Şâfiî beşeri ilişkilerde, kişilerin dostluk kurma ümidi ile yaklaşma ihtiyacı hissettiği diğer kişilerde samimiyet araması gerektiği görüşündedir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse; tasannu ve tekellüf denilen yapmacık sıcaklıklar gösteren kişilerin dostluğundan hayır gelmeyecektir. Bu karakterde kişilerin gönül sıcaklığı samimi ve kalıcı dostluklar kurmaya uygun değildir. Böyle kimselerle samimiyet kurmaya gereksiz yere çalışılmamalı ve makul bir mesafede ilişkiler seyreltilmelidir. Aşağıdaki beyitler İmâm-ı Şâfiî'nin bu görüşlerini net bir şekilde ifade etmektedir.

فَدَعَهُ وَلَا تُكْثِرْ عَلَيْهِ التَّاسُفَا	إِذَا الْمَرْءُ لَا يَرِعَاكَ إِلَّا تَكَلَّفَا
وَفِي الْقَلْبِ صَبْرٌ لِلْحَبِيبِ وَلَوْ جَفَا	وَفِي التَّرِكِ رَاحَةٌ فَفِي النَّاسِ أَبْدَالٌ
وَلَا كُلُّ مَنْ صَافَيْتَهُ لَأَنَّكَ قَدْ صَفَا	فَمَا كُلُّ مَنْ تَهَوَّاهُ يَهْوَاكَ قَلْبُهُ
فَلَا خَيْرَ فِي وَدِّجِيءٍ تُكَلِّفَا	إِذَا لَمْ يَكُنْ صَفْوُ الْوَدَادِ طَبِيعَةً

Eğer birisi sana karşı muhabbetinde samimi değilse; bırak onu, çok da teessüf etme.

Biri olmazsa diğeri olur; böylelerini terk etmekte hayır; kalpte de bu terk için -zor da olsa- sabır vardır.

Zannetme ki senin her sevdiğin seni sever; samimi olduğun her kişi de sana karşı samimidir.

²⁵ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Simâri'l-kulûb fi'l-mudâf ve'l-mensûb*, (Kâhire: Dârü'l-Mearif, ts.), 313.

*Eğer dostluğun samimiyeti içten değilse; zaten yapmacık gelen bir dostlukta hayır yoktur.*²⁶

Bir hadîse göre ruhlar daha henüz dünyaya gelmeden evvel birbirlerine münasip ya da muhalif olarak takdir edilmişlerdir.²⁷ Kimyada -su ve yağ gibi- bazı maddelerin birbirleriyle asla imtizaç edip kaynaşamadıkları gibi kimi ruhlar da kimileri ile uyum içinde olmaya fıtraten müsait değildir. Bu, bir bakıma kişilerin tercihi değil adeta karakter meselesidir ve külli iradenin takdiri-ridir. Bu yüzden kişi, karakter olarak kendisine münasip olmadığı birisi ile hasbelkader teşrik-i mesai etmek durumunda kaldığında şartları zorlamamalıdır. İlişkileri muhakkak devam ettirmek için zoraki, tekellüflü ve yapmacık samimiyetlere ihtiyaç hissedilmemelidir. Eğer kişi kendisine karşı bir türlü samimi olamayan birisine muhabbet duyuyorsa bu, uzun vadede kendisine ruhen sıkıntı verecektir. Şairin dört dizesinde vurgulamak istediği husus kısaca özetlemek gerekirse, Türkçe “Zorla güzellik olmaz.” atasözünde kendisine makes bulmaktadır.

4. İnsanları Çekiştirmekten Sakınma

Yaşadığı dönemin toplumundan en çok şikâyet eden şairlerden birisi de İbn Düreyd'dir.²⁸ (öl. 321/933) İslam ilim tarihinde “şairlerin en âlimi, âlimlerin en şairi” vasfıyla tanınan İbn Düreyd Arap edebiyat tarihine dair derin vukûfiyeti ile dönemin sultanları tarafından takdirle karşılanmış ve pek çok memleketin kültür ve medeniyetine tanıklık etmiştir. Dolayısıyla farklı mizaçta pek çok insanla içli dışlı olmuş ve bu ilişkiler onda sosyal tecrübeler bırakmıştır. Güçlü bir şair olan İbn Düreyd, toplumunda gördüğü yozlaşmaları farklı açılardan dile getirmiştir. Ona göre yaşadığı dönemin en yaygın manevi hastalıklarından birisi insanların birbirlerini çekiştirmesidir. Aşağıdaki dizede dile getirdiği gibi birbirlerinin arkasından çekiştirip durmak bir veba gibi tüm toplumu sarmış bir hastalıktır:

²⁶ Şâfiî, *Dîvân*, 141.

²⁷ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Menâkıb”, 23 (No. 3730).

²⁸ Şair hakkında ayrıntı için bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Düreyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, 19, 416-419; Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Fatih Kılınç, *İbn Düreyd Ve Cemheratü'l-Lüğa Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006): 16-41.

وما أحد من ألسن الناس سالما ولو أنه ذاك النبي المطهر

*Hiç kimse insanların dilinden selamette kalamaz; velev bu günahlardan arındırılmış nebi de olsa.*²⁹

Şair, yukarıda değindiği içtimai marazı bir başka kasidesinde müstakil olarak “sosyal hiciv” bağlamında dile getirmiştir. Uzunluğundan dolayı burada tamamına yer veremeyeceğimiz kasidesinde inanların ne kadar dedikodu müptelası olduklarından hayıflanmaktadır; birbirlerini çekiştirip durmalarından serzenişte bulunmaktadır.

أرى الناس قد أغروا ببغى وريبة
وعغى إذا ما مئز الناس عاقل

Akıllı biri insanları tasnif ettiğinde; insanları kıskançlık, töhmet ve şüpheye düşkün görüyorum.

وقد لزموا معنى الخلاف فكلهم
إلى نحو ما عاب الخليفة مائل

Israrla muhalefet etmeye takılmışlar; her hepsi de insanları ayıplamaya meyilliler.

إذا ما رأوا خيراً رموه بظننة
وإن عابنوا شراً فكل مناضل

Bir hayır gördüklerinde hemen bir zanda bulunurlar; şer görürlerse hemen mücadeleye soyunurlar.

وليس امرؤ منهم بناج من الأذى
ولا فيهم عن زلة متعافل

*Onların ezasından kurtulacak kimse yoktur; kimsenin hatası da gözlerinden hiç kaçmaz.*³⁰

Şairin yaşadığı toplumu hicvettiğini düşündüğümüz bu dizelerine ter-sinden bakıldığında sosyal dokuyu muhafaza edecek erdemlerden birisi de “sükût” olarak karşımıza çıkmaktadır. Kasideye göre şahit olduğumuz yahut

²⁹ İbn Düreyd, Divânu İbn Düreyd, 23.

³⁰ İbn Düreyd, Divânu İbn Düreyd, 25.

kulağıımıza gelen kusurlara karşı üzerimize düşen şey tek kelime ile “sükût” etmektir. Kendisini sürekli bir şeylere muhalefet etme ihtiyacında hisseden ve kendi mükemmelliğini başkalarının kusurlarını zikrederek ispat etmeye çalışan kimselerden müteşekkil bir toplumda sükûnetin bulunamayacağı izahtan varestedir.

İbn Düreyd’in şikâyetine benzer bir şekilde diğer bir şair Ka’neb b. Ümmi Sâhibî’l-Gatfânî de şöyle demektedir:

مَنِّي وما سمعوا من صالح دفنوا إن يسمعوا سبّة طاروا بها فرحا
وإن ذكرت بشرّ عندهم أدنوا صمّ إذا سمعوا خيرا ذكرت به

Hakkımda utanç verici bir şey duydukları zaman sevinçlerinden uçarlar; iyi bir şey duyarlarsa da bunu gizlerler.

Söylediğim bir hayrı duyduklarında sağırdılar; kötü bir şey söylemişsem de bunu hemen yayarlar.³¹

Şairin derdini döktüğü yukarıdaki dizelerde bir toplumda olması gerekenlerin tam tersinden şikâyetçi olduğu görülmektedir. Müslümanın diğer bir Müslümanın hatalarını görmezden gelmesi ve güzel davranışlarını ise sanki kendisine aitmiş gibi memnuniyet duyması ve onunla iftihar etmesi beklenir.

Kur’ân-ı Kerîm’de sarîh bir surette yasaklanan haram fiiller bulunmaktadır. Hırsızlık, haksız yere insan öldürmek, zina, içki, faiz, iftira vb. günahlar açıkça yasaklanmıştır. Ancak bu günahlardan hiçbirisi “gıybet” kadar çirkince vasıflandırılmamıştır. Hucurât sûresi, gıybet etme fiilinin kişinin ölü kardeşinin etini yemesi gibi iğrenç ve tiksindirici bir cürüm olduğunu ve insaniyete yakışmadığını bildirmektedir. Hâlbuki Kur’ân’da hırsızlık yasaklanmış, cezası belirtilmiş ancak bu günahı işleyenler hakkında böylesine bir tasvire gidilmemiştir. Aynı şekilde içki içmek, zina etmek gibi günahlar yasaklansa da bu günahları işleyenlerin manen ne şekle girdiğinin ayrıntısı verilmemiştir. Âyetin böyle bir tasvire girmesi belki de gıybetin sosyal hayatın bağlarını derinden sarsması ve insanlar arasında telafisi mümkün olmayacak dargınlıklara yol açmasından dolayıdır. Aynı zamanda gıybet, işlenmesi çok kolay bir gü-

³¹ Muhammed Muhammed Hasen Şurleb, *Şerhu’s-şevâhidi’s-ş-riyye fî ümmâtî’l-kutubî’n-nahviyye* (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 2007), 3/245.

nahtır. Birkaç kişi bir araya geldiğinde orada hazır bulunmayan bir kişinin aleyhinde konuşmak kadar kolay ve maalesef de yaygın bir günahdır. Gıybet bugün yaygın olduğu gibi anlaşılan henüz İslam toplumunun ilk asırlarında da mevcuttur ve bu yüzden İmam-ı Şâfiî, “Kurt kurdun etini yemezken biz birbirimizin etini yiyip duruyoruz.” diyerek yaşadığı dönemde gıybetin yaygınlaştığından şikâyet etmiştir:³²

وليس الذئب يأكل لحم ذئب

ويأكل بعضنا بعضا عيانا

Yine İmam-ı Şâfiî kendi dönemi insanlarına sosyal ilişkilerin tanzimine dair bir takım tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu tavsiyeler bir bakıma insan fitratının derinliklerinde keşfedilmiş beşeri kodlarla ilintili oluşundan dolayı evrensel niteliktedir denilebilir.

5. Sosyal Sorumluluklardan Kaçmama

Kişinin yaşadığı dönemin ahlaki yozlaşmalarından kendisini muhafaza etmek için uzlete ve zühde yönelmesi takdir edilen bir davranıştır. Nitekim bu manada bir uzlete dair teşvik edici hadisler bulunmaktadır.³³ Bu hadislerden ilham alan pek çok takva sahibi kimseler kendilerine uygun gördükleri ortamlara uzlete çekilmişlerdir.³⁴

³² Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Dîvânu'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Muhammed İbrâhîm Selim (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ty.), 141.

³³ “Kişi dostunun dini üzeredir. Şu halde sizden biri kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin.” Tirmizî, *Zühd*, 45. “İyi arkadaşla kötü arkadaşın örneği, misk taşıyan kimse ile körük üfüren kimse gibidir. Misk taşıyan ya sana onu ikram eder yahut sen ondan (miski) satın alırsın ya da ondan güzel bir koku duyarsın. Körük üfüren kimse ise ya elbiseni yakar ya da ondan kötü bir koku alırsın.” Müslim, *Birr ve Sila*, 146. “Sadece müminle arkadaş ol, yemeğini de takva sahibi olan yesin.” Ebû Dâvûd, *Edeb*, 16.

³⁴ Uzlet hakkında ayrıntı için bk. Süleyman Uludağ, Şinasi Gündüz, “Uzlet”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2012, 42, 255-257; Qafar Ocaqlı, “Ebû hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî”nin İhyâu Ulûmî'd-dîn Eserinde Zikir ve Uzlet Kavramı”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 2 (2011): 241-250; Öncel Demirdaş, “Tasavvuf Tarihinde Halvet Ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü”, *Ekev Akademi Dergisi* 16/53 (Güz 2012): 131-142; Ahmet Doğan, “Bireyleşim / Kemalât Sürecinde Kapalı ve Dar Mekânlar”, *Bilgi* 37 (Bahar 2006): 115-130; Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, (Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995).

Ne var ki uzlet günahlardan kaçış olarak güzeldir. Yoksa Müslümanın sosyal sorumluluklarını terk ederek bir kenara çekilmesi bağlamında bir zühd ve uzlet hayatı doğru değildir.³⁵ Yaşadığı dönemde uzlet ve terk-i dünya kavramlarının kimi sufi ve zahidlerce yanlış anlaşıldığını düşünen Abdullah İbnü'l-Mübarek (öl. 181/797) böylesine bir zühde karşı çıkmıştır.³⁶ Söz konusu cihad gibi sosyal sorumluluklar olduğunda toplumdaki kendini çekip soyutlayan sülilere tepki ile yaklaşmıştır. Hadisçiliğinin yanında şairliği ile de bilinen İbnü'l-Mübarek bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

ياعابد الحرمين لو أبصرتنا لعلمت أنك في العبادة تلعب
من كان يخضب خده بدموعه فحورنا بدمائنا تتخضب
رهج السنايك والغبار الأطيب ريح العبير لكم ونحن عبيدنا

Ey Hareme'de abid olan! Görseydin halimizi;

Bilirdin senin ibadette eğlendiğini

Kim yanağını gözyaşlarıyla süslüyorsa

Biz de boynumuzu kanlarımızla boyamaktayız.

Esans kokuları sizin olsun

³⁵ Zühdün bir kavram olarak ortaya çıkışı ve gelişmesi hakkında ayrıntı için bkz: Kadir Özköse, "Zühd Ve Süfilerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/338.pdf> (Erişim: 30.11.2018).

³⁶ Şairin hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında ayrıntı için bk. Faizullo Abdulkhalikov, *İlk Dönem Bilginlerinden Abdullah b. el-Mübârek'in Hayatı ve Fikhî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk üniversitesi, 2011); Muhammed b. Cemâl el-Çutî, el-İmâm İbnü'l-Mübârek ve menhecuhû fî'l-cerhi ve't-ta'dîl, (Yüksek Lisans Tezi, Gazze, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 2015); Muhammed Yılmaz, "Tarsus'a Gelen İlk Türk Hadis Âlimi Abdullah b. el-Mübârek", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2011 Ocak Haziran) 1-19; Raşit Küçük, "Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985); Mesut Can, "Merv'de İslami İlimlerin Doğuşu", *Mütefekkir*, 3/6 (2016 Aralık) 399-425; Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1, 1988, Ankara, 122-124; Âbid Okuyan, *Abdullah b. Mübârek*, (İstanbul: Yediren Kitap, 2010); Muhammed Osmân Cemâl, *Abdullah ibnü'l-Mübârek el-İmâmu'l-Gudoe*, (Şam: Dâru'l-kalem, 1998); Farhia Yahya, *The Life of Abdullah Ibn al-Mubarak The Scholar of The East And The Scholar of The West*, (1431) <http://sunniconnect.com/m3/download/pdf-the-life-of-abdullah-ibn-al-mubarak/>.

Bizim esansımız, toynakların en güzel toz toprağı, ³⁷

Kaynaklarda İbnü'l-Mübârek'in "Ey Hameyn'de abid olan!" şeklinde sitemde bulunduğu kişinin şairin muasırı olan Fudayl b. İyâz olduğu geçmektedir. İbnü'l-Mübârek, Abbasi Devleti'nin Doğu Roma ile sınırı olan Tarsus topraklarında Bizans birlikleri ile çatışmalara girmektedir. Mekke ve Medine'de ibadete çekilmenin, küffâra karşı göğüs göğse cihad etmenin fazileti ile kıyaslanamayacağını düşünmekte ve Fudayl b. İyâz'ın sosyal sorumluluğunu ibadet namı altında terk ettiği kanaatini taşımaktadır. Yine diğer şiirinde ise yine aynı kesimi hedef almaktadır:

أيها القارئ الذي لبس الصوف
وأمسى يُعدُّ في الزهاد
الزم الثغر والتواضع فيه
ليس بغداد منزل الغباد

Ey artık zâhidlerden sayılmış yün giyen okuyucu!

Suğru (sınır illerini) tut, orada vaziyet al;

Bağdat âbidlerin yeri değildir.

6. Laf Taşımaktan (Nemmamlık) Kaçınmak

Çalışmamızın ilk başlığında değindiğimiz gibi gıybet diğer günahlara nispeten işleme daha kolay olan bir günahdır. Asıl olan Müslümanın böyle bir günahтан uzak durması olsa da dilin yumuşak oluşundan dolayı insanlar başkalarının gıyabında konuşmaya karşı zayıftır. Hiç beklenmedik bir anda kimi zaman da istemeden başkalarının gıybetinin ettiğimiz olmuştur. Gıybet eden ya da dinleyen kişi o anda istiğfar ederek yaptıkları işin kötülüğünden Allah'a sığındığı ve gıybet ettikleri kişi ile helalleştikleri zaman bu günahın dünyevi ve uhrevi zararından kurtulacakları ümit edilir. Ancak gıybetten daha büyük başka bir günah daha vardır ki bu günah gıybeti, tamiri mümkün olmayacak muzaaf bir surete çevirmektedir. Hadislerde "nemmamlık" olarak

³⁷ Abdullah İbnü'l-Mübârek, *Dîvânu Abdillâh b. el- Mübârek*, Tah: Mücâhid Mustafa Behcet (Riyâd: Mecelletü'l- beyân, 1432), 47.

geçen “laf taşıyıcılığı”,³⁸ kişinin cennete girmesine mani olacak çok büyük bir günahdır.³⁹ Gıybet her ne kadar âyette ölü kardeşinin etinin yemek gibi müstekreh bir surette tasvir edilmişse de cennetten mahrum kalmanın müsebbibi olarak gösterilmemiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber (a.s.m.) laf taşıyıcılarının cennet yüzü göremeyeceğini açıkça belirtmiştir.⁴⁰ Nemmamlığı çirkinlik bakımından gıybetin de ötesine taşıyan sır kanaatimizce onun sosyal ilişkiler üzerindeki ölümcül etkisinden dolayıdır. Şöyle ki; gıybet ettiğimiz şahsın gıyabında ağzımızdan kaçırdığımız olumsuz birkaç cümleden sonra istiğfar ettiğimizde ve söylediklerimizi o meclisin dışına taşımadığımız müddetçe gıybetin zararı sınırlıdır. Gıybetini ettiğimiz şahsa da daha sonra “beni helal et” diyerek helallik aldığımızda böyle bir günah hiç işlenmemiş gibi olabilir; sosyal ilişkilerimiz aksamadan, dargınlık ve kırgınlığa meydan vermeden devam edebilir. Ancak gıybet edilen ortamda söylenenleri tam da bir münafığa yakışacak şekilde sinsice gıybeti edilen şahsa taşıyan kişi, içtiami bünyeyi tarumar edecek bir davranış göstermektedir. Laf taşıma, insanların arasını açarak artık bir daha tamiri mümkün olmayacak çatlaklıklara sebep olmaktadır. Nemmamlık yapan kişiler yüzlerce ayet ve hadisin, muhabbet ve hürmetle bir araya getirmeye çalıştığı Müslüman bireyleri birbirlerine hasım yapmaya çalışan münafık karakterli kimselerdir. Habbeyi kubbe yaparak ve belki de söylenmemiş sözleri de ekleyerek başkasına taşımakla şeytanın vekilliğine soyunmuş hasis mahlûklardır. Müslümanların toplum hayatına verdikleri zarar gün yüzüne çıksa belki de karantina altına alınması gereken vebalı, virüslü, salgın hastalık yayıcı hastalardır. Sizden lafı alıp da bir başkasına taşıyan kişinin sözü hangi şekle çevirerek aktaracağını bilemezsiniz. Bire on katarak hatta mizah yollu söylenmiş ve belki de ilgili şahsın pek de rahatsız olmayacağı keyfiyette sözleri en menfur bir şekle dönüştürerek taşıyan bu kişiler

³⁸ Hz. Peygamber (a.s.m.) bir hadisinde şöyle buyurmuştur: *Laf taşıyan cennete giremeyecektir. Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, Müsnedu Ahmed b. Hanbel, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2001), 38/351 (No. 23325).*

³⁹ Nemmamlık hakkında ayrıntı için bk. Mahmut Ögütçü, “Koğuculuk, Arabozuculuk”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/5 (Ekim 1962), 20-22; Mustafa Çağrıncı, “Nemîme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/553.

⁴⁰ Beyhâki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *el-Câmi’ li-şuabi’l-îmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Riyâd: Mektebetu’r-rüşd, 2003), 13/441.

Arap şairlerinin hedefi olmuştur. Hatta Halife Me'mûn laf taşıyan nemmam-ları, gittiği yere beraberinde akrep ve yılan getiren kimselere benzetmektedir:

على الصديق ولم تؤمن أفاعيه من نم في الناس لم تؤمن عقاربه
من أين جاء؟ ولا من أين يأتيه كالسيل بالليل لا يدري به أحد

İnsanlar içinde laf taşıyanların arkadaşına getireceği akrepler ve yılanlardan emin olunamaz.

Gece gelen sel felaketi gibidir o. Nereden geldiğini ve nereden geleceğini kimse bilemez.⁴¹

Halife görüldüğü gibi laf taşıyan insanları gece ansızın bastıran sel felaketine benzetmektedir. İnsanlar gece selin ne zaman bastırıldığını bilemeyeceği gibi böyle laf taşıyan insanların en zaman dibinde bittiğini de anlayamaz. Yanlarında başkalarına ait sözler şiirde akrep ve yılanlara benzetilmiştir. Dikkat edilirse iki hayvanın da özelliği sinsice yaklaşması ve ölümlere sebebiyet veren zehir zerk etmeleridir. Halife kinayeli bir üslupla laf taşıyan kimseleri sosyal ilişkileri zehirleyip insanları birbirine karşı karşıya getiren felakete benzetmektedir. Burada halifenin bir uyarısı da vardır. Böyle akrep-yılan tabiatlı nemmamların ne zaman yanımıza geleceği belli olmaz. Ansızın gelip gaflet anımızda bizi yakalayıp başkalarının lafını bize taşımaktadırlar.

Laf taşımacılığı yapanlara itibar etmemek gerekir. Zira bir başkasının sözlerini bize taşıyan kişi büyük olasılıkla bizden aldığı sözleri de bir başkasına taşıyacaktır. Ebû'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) laf taşıyanlara itibar etmemek lazım geldiğini şu şekilde dile getirmiştir:

سینم عنك بمثلها قد حاكها إن الذي أهدى إليك نميمة

Sana nemmamlık yaparak laf hediye getiren kişi sana getirdiğinin bir benzerini senden alıp bir başkasına hediye edecektir.⁴²

⁴¹ Osman b. Abdilazîz b. Mansûr et-Temîmî, *Fethu'l-hamîd fî şerhi't-tevhîd*, thk. Suûd b. Abdilazîz, Huseyin b. es-Sâ'dî (Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid,1425), 1128.

⁴² Şihâbuddîn en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-erab fî funûni'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 3/271

Benzer ifadeleri Ebu'l-Alâ el-Maarrî'de de görüyoruz. O da laf taşıyanların yapmış olduğu faaliyeti hediye getirenlere benzetmekte ve onlara güven olmayacağına işaret etmektedir:

جدير إلى غيري بنقل عيوبي وإنك إن أهديت لي عيب واحد

*Sen bana birinin ayıbını taşıyıp hediye ettiğin zaman başkasına da benim ayıplarımı taşımaya müsaitsin demektir.*⁴³

7. Su-i Zan Etmemek

Sosyal ilişkileri zedeleyen gıybet, iftira, dargınlık ve kırgınlıklar gibi olumsuzlukların çoğu kez temelinde yatan saik, kişilerin diğer kişiler hakkında besledikleri kötü zanlar olmaktadır. Bizzat âyet tarafından “günah” olarak nitelendirilen “zann” hadislerde de kötü bir davranış olarak nitelendirilmiştir. Klasik Arap şiirinde ise kötü zanlarla ilgili pek çok şey söylenmiştir. Örneğin büyük Arap şairi Mütenebbi, beslediğimiz zanların işlediğimiz fiillerle ve ta-kındığımız tavırlarla bağlantılı olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

وصدق ما يعتاده من توهم إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه

*Eğer kişinin ameli kötü olursa zannı da kötü olur. Adet edindiği vehimlerini tasdik eder.*⁴⁴

Şairin davranış ve kuruntu arasında var olduğunu düşündüğü ilişki görüldüğü gibi iki kutupludur. Kişinin zanları yaşantısına paralel olarak uyanmaktadır. Eğer kişinin yaşantısı kötü ise düşünceleri de bu kötü davranışlara hizmet edecek şekilde şekillenmektedir. Dolayısıyla kötü davranışlar olumsuz kuruntuları, bu kuruntular da yine kötü fiilleri sonuç vermektedir. Konumuzla alakalı olarak düşündüğümüzde de kişi diğer insanlarla ilişkilerini taşıdığı olumsuz zanlar üzerine bina etmektedir. Bu halde zanların sonu yoktur. İnsanların davranışlarını sürekli kötüye yorma ve sözlerinden sürekli bir anlam çıkarma alışkanlığı kazanmış kişinin durumu modern tabirle patolojiktir. Örümcek ağına yakalanmış gibi evham ve kuruntu sarmalında günlerini sü-

⁴³ Ebu'l-Alâ el-Maarrî, *el-Lüzûmiyyât* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 1/107.

⁴⁴ Abdurrahman el-Berkûkî, *Şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2012), 1256

rekli bir çöküntü halinde geçirecektir. Şair şiirinin devamında bu duruma düşen kimsenin akıbetine şu şekilde tasvir etmektedir:

وأصبح في ليل من الشك مظلم وعادى محبيه بقول عاداته

*Düşmanlarının sözüyle dostlarına düşmanlık eder ve böylece şüpheler içerisinde kapkaranlık bir gecenin içinde kalır.*⁴⁵

Şair oldukça veciz bir şekilde zanlarının esiri olan kişilerin çöküntülü ruh halini tasvir etmektedir. Karmakarışık kuruntuları ve başkalarının vesvese verici sözleriyle en yakın dostlarına dahi fırsat kollayan düşman gözüyle bakan kişi, karanlık bir gecede yapayalnız kalmış kimselerin halet-i ruhiyesini yaşayacaktır. Eğer toplumun çoğunluğu böyle kimselerden oluşmuşsa böyle bir toplum, dost birlikleri düşman zannedip ateş açan orduya benzeyecektir. Çevresindeki en yakın iyi niyetli kimselerin davranışlarına dahi kasıt ve garaz yükleyecek ve güzel davranışların dahi altına kötü niyet arayacaktır.⁴⁶

8. Safdillik Etmeme

Her ahlaki tutum ve davranışın ifrat ve tefriti olabildiği gibi başkalarına hüsn-ü zan beslemenin de bir ölçüsü olmalıdır. Eskilerin kullandığı bir kelime vardır: Safdillik. Herkesi kendisi gibi iyi niyetli sanarak olur olmaz her mizaç sahibine itimat eden ve emanet ehli olmayan kimselere dahi mahrem sırlarını paylaşan ve sonra da yersiz hüsn-ü zanlarından dolayı çok pişmanlık yaşayan kimseler olmuştur. Her ahlak ve tutumda rehberimiz olan Hz. Muhammed (a.s.m.) bir hadislerinde müminin aynı delikten iki kez sokulmaması gerektiğini ifade etmiştir. Her ne kadar bu hadisin vüruduna sebep bir inkârcının verdiği sözü tutmaması olsa da hadisteki teyakkuz vurgusu her zaman her Müslüman için de geçerlidir. Her zaman herkese karşı kuşkuyla yaklaşmak ve her davranışın altında bir kötü niyet aramak su-i zan olduğu gibi söylenen her söze itibar etmek ve ölçüsüzce herkese hüsn-ü zan etmek de en ılımlı tabirle safdilliktir. Nitekim Allah Rasûlü (a.s.m.) Mekke'nin fethi gibi İslam açısından çok kritik bir hadiseyi Medine Müslümanlarından gizlemiş ve son ana kadar

⁴⁵ el-Berkûkî, Şerhu dîvânî'l-Mütenebbî, 1256.

⁴⁶ Bu durum tam olarak Mısır'ın büyük şairi Ahmed Şevkî'nin şu teşhisi ile örtüşmektedir:

والظن يأخذ من ضميرك مأخذاً

حتى يريك المستقيم محالاً

Zan, doğru olanı imkânsız gösterecek kadar vicdanında yerleşir.

Ahmed Şevkî, eş-Şevkiyyât, (Beyrut: Dâru'l-avde, 1988), 186

kimseye haber vermemiştir. “İfk hadisesi” denilen Hz. Aişe (r.a.) validemize iftira atıldığı hengâmede Hz. Peygamber (a.s.m.) “Benim Aişem böyle bir şey yapmaz.” dememiş ve bizzat Allah tarafından gelecek beraatı, sabır ve meta-netle beklemiştir. Bir gece vakti kızı Fatıma (r.a.) ile bir yere giderken yanından geçen sahabilere “Bu benim kızım Fatıma’dır.” demiştir. Sosyal ilişkilerde böyle bir dengeyi İmam-ı Şâfiî’nin bir şiirinde görmekteyiz. O şöyle demiştir.

إِنَّ سَوْءَ الظَّنِّ مِنْ أَقْوَى الفِطْنِ لا يَكُنْ ظَنُّكَ إِلَّا سَيِّئاً
غَيْرُ حُسْنِ الظَّنِّ وَالْقَوْلِ الحَسَنِ ما رَمَى الإنسانَ في مَخْمَصَةٍ

Sadece ve sadece kötü zan besle! Su-i zan kuvvetli bir basiret eseridir.

İnsanın başını sıkıntıya sokan hüsn-ü zan ve güzel sözden başkası değildir.⁴⁷

İmam-ı Şâfiî’nin burada mutlak anlamda hüsn-ü zannı yanlış bulduğunu ve ayetin yasakladığı zanna teşvik ettiğini söylemek imkânsızdır. Zira bu yanlışlığı bedihi olan bir şeydir ve İmam-ı Şâfiî’nin diğer şiirlerinde çağrıda bulunduğu fazilet örnekleri ile çelişmektedir. Öyle ise şairin burada altını çizmek istediği “kötü zan” yukarıda değindiğimiz gibi hususi bir bağlamla alakalı olmalıdır ve bu çerçevede bakıldığı zaman da gayet yerinde bir tespittir. Kısaca özetlemek gerekirse, kuşku verici davranışlarda bulunan ve Müslümanların önemli bir kesiminin aleyhinde şahitlik ettiği tiplere karşı müteyakız olunmalı ve onlara karşı hüsn-ü zandan kaçınılmalıdır. Bu onlardan gelecek zararı bertaraf edebilme adına daha isabetlidir. Nitekim geçmişte Müslümanların, suret-i haktan görüldüğü için itimat ettiği hatta destek verdiği kimi dini teşekküllerin telafisi zor hasarlar meydana getirdiği bilinmektedir. Müslümanların manevi bünyesini takviye etmeye çalışan her dini oluşuma kuşkuyla bakmak ve zan altında bırakmak ne kadar yanlış ise “Allah” diyen her grubun peşine takılmak ve sorgusuz sualsiz teslimiyet göstermek de o kadar hatalı bir eğilimdir.

9. Yönetme Hırsına Kapılmama

Müslümanların sosyal dokusunu zedeleyen en zararlı hastalıklardan birisi de çoğu kez maalesef çekişme ve sürtüşmelere neden olan yönetme hırsıdır. Hz. Peygamber (a.s.m.) bazı hadislerinde kişideki idarecilik isteğini kınamış

⁴⁷ Şâfiî, *Dîvân*, 145.

ve açık bir şekilde “Biz yöneticiliği yönetme isteği bulunan kimseye vermez.” diyerek tavrını ortaya koymuştur. Böyle bir isteğin neden mahzurlu görüldüğüne dair muhtelif yorumlar yapılmıştır. Biz burada Arap şairlerinin idareci olma isteğinin sosyal kenetlenmeye nasıl zarar verdiğini dile getiren şiirlerine yer vereceğiz. Bununla alakalı olarak Ebu-l-Hasen Mansûr et-Temîmî bir şiirinde şöyle demiştir:

وهو النهاية في الخساسة الكلب أحسن عشرة
سنة قبل أوقات الرياسة ممن ينازع في الريا

Köpek, son derece değersizliğine rağmen

*Liderliğe talip olan kimselerin rekabet ettikleri zaman çekişmelerinden daha güzel ahlaklıdır.*⁴⁸

Şair, görüldüğü gibi yönetmeye talip olan kimselerin söz konusu süreçte birbirleriyle yaşadıkları amansız mücadele esnasındaki hallerini köpeğin haline teşbih etmiş ve onun halini daha güzel bulduğunu ifade etmiştir.

Diğer taraftan elde edilen dünyevi rütbelere ve makamların kişinin mutlaka hayrına vesile olacağını da kimse tam olarak kestiremez. Nice kimselerin helaketine sebep bir zamanlar yana yakıla peşinde koştukları ve nihayetinde sahip oldukları nimetler olmuştur. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb (öl. 463/1071) bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

ولا للذة وقت عجلت فرحاً لا تغبطن أخوا الدنيا بزخرفها
وكم تقلد سيفاً من به ذبحاً كم شارب عسلاً فيه منيته

Dünyayı şatafatıyla elde eden kimseye gıpta etmeyisin; Elde ettiğin bir lezzetten dolayı da hemen sevinmeyisin.

*Nice bal içenler içtikleri balla ölmüşler ve nice kılıç kuşananların boynu o kılıçla vurulmuştur.*⁴⁹

10. Güzel Geçinme (Müdara)

⁴⁸ Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *el-Câmi' li-şuabi'l-îmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 2003), 10/516.

⁴⁹ Safedi, Salâhuddîn Halil b. Eybek, *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd, Türkî Mustafâ, (Beyrut :Dâru ihyâi'turâsi'l-Arabî, 2000), 7/131.

Allah, razı olduğu son din olarak İslam'ı göndermiş ve kıyamete kadar da gelecek tüm Müslümanların Kur'ân ve Hz. Peygamber (a.s.m.)'in sünneti etrafında kenetlenmesini istemiştir. Kur'ân, yaratılışın en yüksek gayesi olan tevhidin sancaktarlığını üstlenecek olan Ümmet-i Muhammed'in tüm insanlık için "şahit" olduklarını beyan etmiştir. O halde tüm insanlığa tevhidin şahitliği gibi bir makamla müşerref olmanın gereği birlik ve vahdet içerisinde olmaktır. Bu yüzden pek çok ayet ve hadis, Müslümanların birliği ve dirliğini emretmiş, birbirleriyle çekişip zayıflığa duçar olmamalarına çağrıda bulunmuştur. Burada konumuzla alakalı olarak Müslümanlar arasında güzel geçinme "müdara" hakikatine dair Kur'ân ve sünnetin klasik Arap şiirine yansımalarına bakacağız. Abbasiler dönemi önemli şairlerinden Salih b. Abdülkuddûs (ö. 167/783 [?]) bir şiirinde güzel geçinmenin önemine dair şöyle demiştir.

وإن لم تجدْ عنه محيصًا فداره
تجنبْ صديقَ السوءِ واصرمْ حباله
تئلُ منه صفوُ الودِّ ما لم تماره
وأحببْ حبيبَ الصدقِ واحذرْ مرآه

Kötü arkadaştan uzak dur, mesafe koy.

Eğer kaçınman mümkün değilse idare et onu.

Sadık arkadaşı sev, onunla tartışmamaya bak.

*Onunla tartışmadığın sürece dostluğun samimiyetine ulaşırsın.*⁵⁰

İlk dizede görüldüğü gibi şair kötü huylu arkadaştan uzak durulması gerektiğine değinmektedir. Hakikaten de Fudayl b. İyaz'ın dediği gibi güzel ahlaklı fâcirin arkadaşlığı kötü ahlaklı âbidin arkadaşlığından daha yararlıdır. Fakat şu var ki kimi zaman komşuluk, ticaret, iş arkadaşlığı yahut akrabalık gibi müstağni kalınamayacak güçlü bağlar, Müslümanı kötü ahlaklı kimseler ile irtibat halinde bulunmaya mecbur kılmaktadır. Bu durumda yine de esas olan şairin dediği gibi onu "idare etmek"tir. Ahlaki zararlarından korunmaya çalışmakla birlikte geçimsizliğe mahal bırakmayacak şekilde alttan almak, Anadolu tabiriyle "suyuna gitmek"tir.

⁵⁰ İbn Abdірabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-ferîd*, tah. Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye), 2/186

Şairin ikinci dizede vurguladığı husus ise birinci dizenin bahsettiği hususu teyit etmek içindir. Eğer kötü huylu birisiyle dahi iyi geçinmek ve onu idare etmek gerekiyorsa Allah'ın lütfu olan güzel bir dostu kaybetmemek için de yapılması gereken tartışmaya girmemektir. İnsanlar kimi zaman bu şiirin ilk dizesindeki kötü arkadaşı –zararından korktuğu için- idare etmeyi başarabiliyorlarsa da samimiyetini koyulaştırdığı dostlarıyla tartışmaya girmemekten, tatsızlıklar yaşamamaktan kendilerini alamamaktadırlar. Fazla samimiyetin tez ayrılık getirmesi belki de bundandır. İnsan bazen, kendisinden bir kötülük gelmeyeceğinden emin olduğu samimi dostunun kalbinin kırılmasına önem vermemekte ve olur olmaz şeylerden dolayı pervasızca münakaşalara girmektedir. Kötü bellediği kimsenin ise tam aksine, ondan bir fenalık görmemek için sözlerine dikkat etmekte ve damarına dokunacak şeylerden uzak durmaktadır. Şair belki de sevdiğimiz insanlara karşı böyle bir titizliği göz önüne bulundurma lüzumuna binaen dostlarla tartışmalara girmeme vurgusu yapmış bulunmaktadır.

Esas olan Müslümanlar arasında güzel geçinmektir. İstilahi olarak “mü-dara ve muaşeret” olarak bilinen güzel geçim esaslarına dair Arap edebiyatında pek çok şey söylenmiştir. Ancak İmam-ı Şâfiî'nin insanlarla iyi geçinme konusunda bir itirazı olacaktır. Zira o bir şiirinde herkesle iyi geçinebildiğini, onları idare etmesini bildiğini ancak kendisini çekemeyen haset ehli ile buna muvaffak olamadığını belirtmektedir.⁵¹

مدارائه عزّت وعزّ منالها	وداريتُ كلّ الناس لكنّ حاسدي
إذا كان لا يرضيه إلا زوالها؟	وكيف يُداري المرء حاسدَ نعمة

Herkesle iyi geçinebildim lakin haset eden kimse bundan müstesna. Onu idare etmek pek güç; ulaşmam da çok zor.

Kişi kendisine edilen bir nimeti kıskanan kişi ile nasıl iyi geçinebilir ki? Zira o kıskanan ancak bu nimetin ortadan kalkmasıyla razı olacak.

Şairin başka şiirlerinde de kendisine haset eden kimselerden şikâyet ettiğini görmekteyiz. Burada görüldüğü gibi idare edilmesi gereken kişi kıskanç ve çekememezlik hastalığına yakalanmış bir hasetçidir. Böyle bir kişiyi idare etmek mümkün müdür? İmam-ı Şâfiî'ye göre böyle bir hasetçi haset ettiği

⁵¹ Şâfiî, *Dîvân*, 124.

kimsede kıskançlığa konu ne görüyorsa, o yok olup gitmediği sürece içi rahat etmeyecektir. Haset edenin içinde onun kalbini yakıp kavuran kıskançlığın alevlerini söndürecek bundan başka da bir şey görünmemektedir. O halde geçimsizliğe sebep bir kıskançlık ise belki de buna çözüm bulmaktan ziyade yapılması gereken mutlaka uzak durmak ve ihsan edilen nimeti mümkün mertebe zikretmemeye çalışmaktır.

Makalemizi müdara hakkında söylenmiş güzel bir şiirle bitirelim.

عاداه مَن كان له موالياً مَن لم يكن لعيشه مُدارياً

*Kim hayatında dostlarıyla iyi geçinmezse (müdaracı olmazsa) dostu bile ona hasmane bakar.*⁵²

Sonuç

Edebiyat eserleri dönemin sosyal meselelerini ve sorunlarını yansıtması bakımından oldukça önem arz etmektedir. Meselelerin ele alınma biçimi, kullanılan malzeme ve kullanılan üslup aynı zamanda içerisinde bulunan çağın kültür seviyesini de yansıtmaktadır. Eserlerde aynı ahlaki konuların işlenmiş olması aynı zamanda toplumsal sorunları ve yozlaşmaları göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir.

Bu çalışmada Arap edebiyatı kaydıyla muhafaza edilmiş ahlaki erdemlerden bir kısmına değinilmiştir. Daha ziyade Abbasi dönemi şairlerinin konu çerçevesinde söyledikleri şiirleri öne çıkan başlıklar haline tasnif edilmiştir. Görüldüğü kadarıyla ahlaki faziletlere dair Arap edebiyatçılarının terennüm ettikleri toplumsal esaslar, Kur'ân ve sünnetin mayasını oluşturduğu faziletlerin sanatsal bir biçime dönüştürülmüş halidir. Edîp, dinin içtimai münasebetlerde vaz ettiği kuralları dikkat çekici bir dil ve üslup içerisinde kendi çağının Araplarına yeniden takdim etme görevi üstlenmiştir. Ele alınan meseleler değişik malzemelerle işlenerek toplumun yalnızca bir kesimine değil, her kesimine hitap edecek tarzda sunulmuştur. Böylelikle edebiyatçıların söyledikleri manzum ve mensûr eserlerde ki tazelik, etkisinden pek bir şey kaybetmeden halen günümüz Müslümanlarınca dilden dile aktarılmıştır.

⁵² Muhammed b. İbrâhîm el-Vezîr el-Yemânî, *el-Avâsim ve'l-gavâsim*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, (Beirut: Muesesetu'r-risâle, 1994), 7/310.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- Abdukhâlikov, Faizullo. İlk Dönem Bilginlerinden Abdullah b. el-Mübârek'in Hayatı ve Fikhî Görüşleri. Yüksek Lisans Tezi: Selçuk üniversitesi, 2011.
- Berkûkî, Abdurrahman. *Şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2012.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Câmi' li-şuabi'l-îmân*. thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır Cidde: Dâru Tavgü'n-Necât, 2001.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Mehâsin ve'l-azdâd*. Lübnan: Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Can, Mesut. "Merv'de İslami İlimlerin Doğuşu". *Mütefekkir* 3/6 (2016 Aralık), 399-425.
- Cemâl, Muhammed Osmân. *Abdullah ibü'l-Mübârek el-İmâmu'l-Gudve*. Şam: Dâru'l-kalem, 1998.
- Çağrıçı, Mustafa. "Nemîme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/553. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demirdaş, Öncel. "Tasavvuf Tarihinde Halvet Ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü". *Ekev Akademi Dergisi* 16/53 (Güz 2012), 131-142.
- Doğan, Ahmet. "Bireyleşim / Kemalât Sürecinde Kapalı ve Dar Mekânlar". *Bilig* 37 (Bahar 2006): 115-130.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Mişbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*. Lübnan: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Ğutî, Muhammed b. Cemâl. *el-İmâm İbnu'l-Mübârek ve menhecuhû fî'l-cerhi ve't-ta'dîl*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazze, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 2015)

- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumeýha. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Dîvânu İbn Düreyd*, tah. Omar b. Sâlim. Dubai: Matbatu Cûlden Sîfî, 2012.
- İbn Hamdûn, Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Kâfî'l-küfât Muhammed. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. thk. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullah. *Dîvânu Abdillâh b. el-Mübârek*. thk. Mücâhid Mustafa Behcet. Riyâd: Mecelletü'l-beyân, 1432.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Düreyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/416-419. İstanbul, 1999.
- Kılınç, Fatih. *İbn Düreyd Ve Cemheratü'l-Lüga Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.
- Küçük, Raşit. "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/124-125. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Küçük, Raşit. "Abdullah İbnu'l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985).
- Maarrî, Ebu'l-Alâ. *el-Lüzûmiyyât*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Acemî, *kutû'l-kulûb*. thk. Âsım İbrâhîm el-Keylânî. Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Nehrevânî, Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekerıyyâ b. Yahyâ el-Cerîrî, *el-Celîsü's-sâlihu'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâşihu's-sâfi*. tah. Abdulkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edeb*. Kâhire: Dâr'ül-Kütüb, 2002.
- Ocaqlı, Qafar. "Ebû hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-dîn Eserinde Zikir ve Uzlet Kavramı". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 2 (2011), 241-250.
- Okuyan, Âbid. *Abdullah b. Mübârek*, İstanbul: Yedirenk Kitap, 2010.

- Öğütçü, Mahmut. "Koğuculuk, Arabozuculuk". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/5 (Ekim 1962), 20-22;
- Özköse, Kadir. "Zühd Ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım". <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/338.pdf> (Erişim: 30.11.2018).
- Râgıb, el-İsfahânî Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Muḥâdarâtü'l-üdebâ' ve muḥâverâtü's-su'arâ' ve'l-büleğâ'*. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1999.
- Safedi, Salâhuddîn Halîl b. Eybek. *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûd. Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru ihyâi'-turâsî'l-Arabî, 2000.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl *el-Letâif ve'zerâif*. Lübnan: Dâru'l-Minhâl, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *eş-Şevvâ ve'l-'itâb ve ma vaka'a beyne'l-hillân ve'l-eshâb*, thk. İlham Abdülfettah el-Müftî. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî lî's-sekâfe ve'l-fünûn, 2000.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl *Simâri'l-kulûb fi'l-mudâf ve'l-mensûb*. Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Dîvânu'l-İmâmi's-Şâfiî*. yh. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.
- Şevkî, Ahmed. *eş-Şevkiyyât*. Beyrut: Dâru'l-avde, 1988.
- Şurleb, Muhammed Muhammed Hasen. *Şerhu's-şevâhidi's-şî'riyye fi ümmâtî'l-kutubi'n-nahviyye*. Beyrut: Muesesetu'r-risâle, 2007.
- Temîmî, Osman b. Abdilazîz b. Mansûr. *Fethu'l-hamîd fi şerhi't-tevhîd*. thk. Suûd b. Abdilazîz. Sâ'dî, Huseyin b. Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1425.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs. *eş-Şadâkatü ve's-şadîk*. thk. Hilal el-Keylânî, Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Tosun, Necdet. *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*. Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.

- Uludağ, Süleyman- Gündüz, Şinasi. "Uzlet". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi*. 42/255-257. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Yahya, Farhia. *The Life of Abdullah Ibn al-Mubarak The Scholar of The East And The Scholar of The West*. (1431) <http://sunniconnect.com/m3/download/pdf-the-life-of-abdullah-ibn-al-mubarak/>
- Yemânî, Muhammed b. İbrâhîm el-Vezîr. *el-Avâsim ve'l-gavâsim*. thk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut: Muesesetu'r-risâle, 1994.
- Yılmaz, Muhammet. "Tarsus'a Gelen İlk Türk Hadis Âlimi Abdullah b. el-Mübârek". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011 Ocak Haziran), 1-19.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. 'Umer Abdusselam et-Tedmûrî. Lübnan: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Muhammed. *Rebî'u'l-ebrâr ve nüsûsü'l-ahyâr*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991.
- Zeydân, İbrâhîm. *Nevâdiru'l-udebâ*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın "Ma'âni'l-Kur'ân" Adlı Eserinde Dil-Kültür İlişkisi
Lenguage-Culture Relationship in Philological Interpretation Tidled "Ma'âni'l-Qur'ân" of Yahya
b. Ziyad al-Farra

Rıfat AKBAŞ

Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı,
Dr. Faculty Member, Van Yüzüncü Yıl University, faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Van, Türkiye
akbasakbasa.1988@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-8533-3335

DOI: 10.47424/tasavvur.807210

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 07 Ekim / October 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Aralık / December 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Akbaş, Rıfat. "Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın "Ma'âni'l-Kur'ân" Adlı Eserinde Dil-Kültür İlişkisi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1299-1328.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslâm coğrafyasının genişlemesi neticesinde Arap olmayan toplulukların İslâm dini ile tanışmaları beraberinde bir takım problemleri de getirmiştir. Bu problemler arasında, Kur'ân'ın yanlış anlaşılma endişesi en başı çekmektedir. Arapçaya hâkim olmamaktan kaynaklanan dil hatalarının âyetlere kadar sirayet ettiğini gösteren birçok rivayetin varlığı da bunu teyit etmektedir. Bundan dolayı hicrî birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dil ile ilgili faaliyetler aralıksız bir şekilde devam etmiştir. Bu faaliyetler arasında, Kur'ân'ın üslûbunu, âyetlerde yer alan kelimelerin delâleti ve sesletimini (telaffuzunu), cümlelerin iç bütünlüğü ile filolojik tahlillerini ele alan çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar, Arap gramerinin oluşturulması ve bazı gramer ekollerinin ortaya çıkmasıyla birlikte genellikle "Ma'âni'l-Kur'ân" ve "İ'râbü'l-Kur'ân" başlıkları kullanılarak daha sistemli bir şekilde hicri dördüncü yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir.

"Ma'âni'l-Kur'ân" başlığını kullanarak eser yazan âlimler arasında gramer ilmiyle birlikte tefsir alanında da önemli bir konuma sahip olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ da (öl. 207/822) bulunmaktadır. Söz konusu başlığı taşıyan eserinde Ferrâ'nın, lügavî (filolojik) tahlilleri esnasında özellikle sözcüklerin siygası (morfemi) ve çok anlamlılığı doğrultusunda dil-kültür ilişkisine örnek olabilecek birçok bireysel değerlendirmesine rastlanılmaktadır. Onun, bazı âyetler etrafında sergilenen çeşitli görüşlere yer verdikten sonra Arap toplumu nezdinde bir yönüyle de bile olsa kabul gören semantik tahlillere ayrıca yer vermesi, müfessirlerin, çoğu zaman anlaşılması güç âyetlerin tefsirinde murad edilenin dışında bir yorumun önlenmesi için dönemin kültüründen yararlanmaları gerektiği şeklinde de değerlendirilebilir. Bu bakımdan Kur'ân-ı Kerîm'in insanlığa sunduğu mesajların en doğru şekilde anlaşılabilmesi adına bazı âyetlerin tefsiri ve değerlendirmesi yapılırken başvurulacak ilmî merci ve disiplinlerin geniş tutulması önem arz etmektedir.

Binâenaleyh makalede asıl olarak Ferrâ'nın kendisine özgü görüş ve tahlillerine yer verildikten sonra onun çağdaşı ve sonrası dönemlerde yaşayan âlimlerin benzer analizlerinden de istifade edilerek sadece dil-kültür ilişkisine örnek olabilecek tespitler üzerinde durulacak ve bir nevi dil-kültür etkileşiminin âyet yorumundaki rolüne işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Dil-Toplum İlişkisi, Dil-Kültür, Dil-Gramer, Ferrâ, Ma'âni'l-Kur'ân.

Abstract

As a result of the expansion of the Islamic geography, the acquaintance of non-Arab communities with the religion of Islam brought some problems with it. Among these problems, the concern of misunderstanding the Quran is at the top. The existence of many rumors showing that language mistakes caused by not being able to master Arabic are spread to the verses confirms this. Therefore, activities related to language have continued uninterruptedly since the second half of the first century of Hijri Calendar. Among these activities, there are studies dealing with the style of the Quran, the evidence and pronunciation of the words in the verses, the inner integrity of the sentences and their philological analysis. These studies, along with the creation of Arabic grammar and the emergence of some grammar schools, continued more systematically until the end of the fourth century of Hijri Calendar, using the titles "Ma'âni'l-Qur'ân" and "I'râbu'l-Qur'ân.

There is also Yahya b. Ziyad al-Farra (d. 207/822) among the scholars who wrote works using the title "Ma'âni'l-Qur'ân". In the mentioned work, many individual evaluations of Ferrâ during the *lugavî* (philological) analyzes, which can be an example of the language-culture relationship, especially in the direction of the *siyga* (morpheme) and polymorphism of words, are encountered. His emphasis on semantic analyzes, which are accepted by Arab society even in a certain way, after giving place to various opinions displayed around some verses, can also be evaluated as that the commentators should benefit from the culture of the period in order to prevent an interpretation other than the intended verses with incomprehensible verses. In this respect, it is important to keep a wide range of scientific authorities and disciplines to be applied when interpreting and evaluating some verses in order to understand the messages offered by the Quran to humanity in the most accurate way.

Consequently, in this article, Ferra's specific analyzes and his views, as well as the analysis of other scholars, will focus only on the determinations that can be an example of the language-culture relationship, and the role of culture and language interaction in verse interpretation will be pointed out.

Keywords: Arabic Language, Language-Society Relationship, Language and Culture, Language and Grammar, Ferra, Ma'âni'l-Qur'an.

Giriş

Bir ulusun kültürünü yakından tanımak için öncelikle onlara ait olan dilin iyi bir şekilde öğrenilmesi gerekir. Kültürün bir sözlü aktarım aracı olarak değerlendirilen ve canlı bir varlık olarak kendi kanunları içinde gelişen dil bu yönüyle bir milletin aynası olduğu gibi uygarlığının da en önemli göstergesidir.¹Bir halkın veya ulusun düşünce ve değer birliğini oluşturan zihinsel, felsefi ve sanatsal tüm üretim ve varlıkları şeklinde tanımlanan kültür² ise bu yönüyle dilden daha geniş bir içeriğe sahip olmakla birlikte insan hayatını bütün yönleriyle ihtiva eden ve tarihsel derinliği bulunan bir olgudur. Bu yüzden tüm kültürel aktivite ve gelişmelerin mihenk taşı olan ve kültürün taşıyıcısı rolünü üstlenen dil³ eğer donuk ve zayıf ise bu durumda hareketli ve güçlü bir kültürün oluşturulabilmesi neredeyse imkânsız hale gelir.

Aslında dil ile kültür, birinden söz edildiğinde diğersinin hemen akla geldiği ve aralarından sıkı bir ilişkinin bulunduğu iki önemli unsurdur. Zira kültürün temeli konumunda olan dil kültürle hayat sürer, kültür de dil ile gelişir.⁴Başka bir ifadeyle dil bir yandan kültürü beslerken diğeryandan da kültürle beslenir. Oldukça eski sayılabilecek dönemlerde "fıkhü'l-lüga" (pühilology) başlığıyla kaleme alınan eserlerin muhtevası bunun en büyük kanıtıdır. Çünkü fıkhü'l-lüga kavramı çoğunlukla konuşulan dili merkeze alan "ilmü'l-lüga" (linguistics) kavramından farklı olarak dilin öteden beri geldiği tarih, kültür ve geleneklerini de içinde barındırmaktadır.⁵ Her toplumun kültür düzeyi

¹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları,2015). 13; Ramazan Abdüttevab, *Buhûsun ve mekâlâtun fi'l-lüga*, (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1403/1982), 57; Mustafa Sönmez, "Kelâmcılara Göre Dillerin Kaynağı Problemi ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 8/1, (2010), 185.

² Esin Sultan Oğuz, "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı", *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28/2, (2011), 126.

³ İbrahim es-Sâmîrâ'î, *Fıkhü'l-lügati'l-muârin* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1983), 169.

⁴ Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 154.

⁵ Mario Andrew Pei, *Invitation To Linguistics*, çev. Ahmed Muhtar Ömer (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1419/1998), 35.

onların kullanmış olduğu dil ve reel kavramlarla ölçülebildiği için bu tür kitap yazarlarının dil-kültür ilişkisinin önemine vurgu yapmaya çalıştıkları söylenebilir.

Dil ve kültürün birbirinden ayrılmaz bütünlüğü, kültürün nesilden nesle aktarılacak için dile olan ihtiyacı üzerinden okunabildiği gibi dilin düşünce ve hayat tezahürlerinin somut hâle bürünebilmesine imkân sağlayan işlevi üzerinden de okunabilir.⁶ Bu yüzden dil-kültür ilişkisinde konuşma, anlaşma ve ortaklaşa iş yapma gibi eylemlerin gerçekleşebilmesi göz önünde bulundurulduğunda dil asla toplumdan ayrı düşünülemez. Bu da dil-kültür ilişkisi denklemde dilin varlığını sürdürebilmesi adına topluma olan ihtiyacını ortaya koymakta ve söz konusu denklemde toplum hayatının devamı ve sözlü iletişim için dile olan ihtiyacın önemini göstermektedir.⁷

Dil-kültür ilişkisinin inceleme konusu yapıldığı kadim medeniyetler arasında Arap toplumu ve coğrafyası da bulunmaktadır. Geçmiş yaklaşık yüz elli yıl İslâm öncesi döneme kadar uzanan Arap toplumunun sözlü kültürü hakkında bilgi sahibi olmanın en güvenilir ve sağlam yollardan birisi Kur'ân'ı Kerîm'i dilbilimin esaslarıyla birlikte sosyal kalıtın tümü olarak değerlendirilen⁸ kültürün iç ve dış dinamikleriyle yorumlayan klasik dönem âlimlerin eserleridir. Bu durum Kur'ân'ın nüzülü esnasında Arap toplumunun sosyal ve kültürel yaşantısı⁹ hakkında güvenilir bir bilginin temini için asr-ı saadete en yakın olan âlimlerin eserlerini daha önemli kılmaktadır.

Bu âlimler, Kur'ân'ı Kerîm'in doğru anlaşılmasını sağlamak için lügat ve üslûp farklılıklarının yanı sıra kelimelerin çok yönlülüğünün esas alındığı *Garîbu'l-Kur'ân*, garip kelimelerin detaylı açıklamalarıyla birlikte daha çok

⁶ Ali Göçer, "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Dil Kültür İlişkisi Üzerine Görüşleri: Fenomenolojik Bir Araştırma", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15/2, (2013), 26; Deniz Küzeci, "İlişkiler Bağlamında Dil, Yazın, Kültür, Toplum ve Eğitim", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/39, (2018), 114.

⁷ Kaken Ahanov, *Dil Bilimin Esasları*. çev. Murat Ceritoğlu (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 43.

⁸ Soner Gündüzöz, "Arapçada Kültür-Dil İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/2, (2005), 218.

⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu: Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017).

nahiv, sarf ağırlıklı eserler olan *İ'râbu'l-Kur'ân* ve hem *Garîbu'l-Kur'ân*'lardaki lügat ve üslûp farklılıkları, hem de *İ'râbu'l-Kur'ân*'lardaki nahiv ve i'râb özelliklerinin işlendiği *Me'âni'l-Kur'ân* ve *Mecâzu'l-Kur'ân* türü kitaplar yazarak bir nevi dilbilimsel tefsir geleneğinin nüvelerini oluştura gelmişlerdir.¹⁰

Makalede dilbilimsel tefsirlerin başında gelen Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (öl. 207/822), özellikle lügat ve gramer çalışmalarında temel kaynak addedilen "Ma'âni'l-Kur'ân" adlı eserinde bazı âyetlerin gramatik ve semantik tahlilleri esnasında Arap toplumundan bilhassa günlük konuşma üslûbu ve klasik şiirler üzerinden örnekler vererek sergilediği bireysel değerlendirmeleri ile gerek çağdaşı gerekse kendisinden sonraki dönemde yaşamış olan birtakım âlimlerin benzer yaklaşımları dönemin dil-kültür ilişkisinin kanıtı olarak sunulmaya çalışmıştır.

Ferrâ'yı ve Ma'âni'l-Kur'ân eserini çeşitli açılardan inceleme konusu yapan araştırmaların bir hayli olduğu söylenebilir. Zülfikar Tüccar tarafından bir doktora çalışması olarak kaleme alınan "al-Ferrâ, Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Edebiyatındaki Mevkii" tezi gerek Ferrâ gerekse eserleri hakkında geniş bir muhtevaya sahiptir ve bu anlamda oldukça önemli bir akademik çalışmadır. Ama Ferrâ'nın Ma'âni'l-Kur'ân'ını özellikle dilbilim perspektifinde detaylı bir şekilde inceleme konusu yapan Kıyasettin Arslan'dır. Bu bağlamda Arslan'ın "el-Ferrâ'nın 'Meâni'l-Kur'ân Adlı Eserinin Dil Bilim Açısından İncelenmesi" başlığıyla yazdığı Yüksek Lisans tezi ile "Dil-Tefsir ve el-Ferrâ" isimli kitabı birçok boşluğu dolduracak mahiyettedir. Bu çalışma ise Ferrâ'nın bazı âyetlerin tefsirinde sadece toplum dili ve yöre kültürünün izlerinin açıkça görüldüğü tahlillerine münhasırdır ve diğer çalışmalardan bu yönüyle ayrılmaktadır. Ülkemizde bu gibi çalışmalara daha fazla ihtiyaç duyulduğu kanaatiyle makalenin ilgili akademik alana fayda sağlayacağı ümit edilmektedir.

¹⁰ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an-ı Anlamaya Katkısı: Hicri İlk Üç Asır* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 118, 119; Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 37; Ali Bulut, *Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân-ı", Kur'an ve Tefsir Akademisi, Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul, 2008), 315; Kıyasettin Arslan, *Dil-Tefsir ve el-Ferrâ*, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayını, 2020), 32-37.

1. Ferrâ ve Ma'Âni'l-Kur'ân Adlı Eseri

Tam adı Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâdb. Abdillâh b. Manzûred-Deylemî el-Ferrâ'dır. Minkâroğullarının azatlısı olduğu söylenen Ferrâ Kûfe'de doğmuştur.¹¹ Ebû Bekr ez-Zübeydî (öl. 379/989) onu Kûfe ekolünün üçüncü tabaksından sayar.¹² Kendisine "Ferrâ" lakabının verilmesi kürkçü olmasından dolayı değil sözü kendi üslûbuyla dikkat çekecek derecede tahlil etmesinden dolayı verildiği söylenmektedir.¹³ Basra ekolünün meşhur âlimi Yûnus b. Habîb'den (öl. 182/798) ders alan Ferrâ Alî b. Hamza el-Kisâî'nin (öl. 189/805) de en önemli ilim arkadaşı ve öğrencilerindedir.¹⁴ Nahiv alanının emiri (أمير المؤمنين في النحو) unvanına layık görülen¹⁵ Ferrâ'nın altmış yedi (altmış üç diyenler de vardır) yaşındayken Mekke'ye yaptığı bir seyahat esnasında rahatsızlanıp yolda vefat ettiği nakledilmektedir.¹⁶ Sîbeveyhi (öl. 180/796) gibi birisini, Arap kelimini irâb ve mana denkleminde uzak bir şekilde dikkate aldığı gerekçesiyle eleştirmesine¹⁷ bakılırsa dînî metinlerin anlaşılmasında dil-kültür ilişkisini benimsediği ve bu konuda hassas olduğu söylenebilir.

Aslında Ferrâ uzmanı olduğu bir alanı dar bir kalıba sıkıştırmayıp bir yönüyle de bile olsa tatminkâr cevaplar geliştirebilecek kadar özgüvene sahip bir şahsiyettir. Namazdaki farzlar dışında belirli eksiklik, fazlalık ya da yanlış-

¹¹ Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed en-Nedîm İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsî'l-İslâmî, 1340/2009), 1/198; Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Kiftî İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1406/1986), 4 /7,8.

¹² Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luḡaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 131.

¹³ Ahmed b. Muhammed b. Hallikân İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1397/1977), 6/181.

¹⁴ Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi'tabakâti'l-üdebbâ'*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Mennâr, 1405/1985), 8; Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Buḡyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luḡaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (b.y. 1399/1979), 2/333; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi aḥbâri men zehab*, thk. Abdülkadir el-Arnâvût-Muhammed el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1408/1988), 3/39, 40.

¹⁵ Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1397/1977), 10/156.

¹⁶ Süyûtî, *Buḡyetü'l-vu'ât*, 2/333.

¹⁷ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 4/7.

lıkların telâfi edilmesi amacıyla yapılan sehiv secdesi esnasında tekrardan yaşanabilecek bir hatanın yeniden bir sehiv secdesini gerekli kılmadığını *المصغر لا يُصغر* "Tasğir edilen (tekrardan) tasğir edilemez"¹⁸ şeklinde gerekçelendirmesi özgüveninin bir kanıtı olsa gerektir. Ayrıca hocası Kisâî'ye birçok konuda muhalefet etmesi¹⁹ bir yandan özgün duruşunu ortaya koyarken diğer yandan dilbiliminde betimsel bir yaklaşımı tercih ettiğini göstermektedir. Onun *أموت وفي نفسي شيء من حتى لأنها تخفض وترفع وتنصب* "Hatta (edâti) cer, ref' ve nasb amelini yaptığı için içimde hatta (edatının işleviyle ilgili bir şey kalacak şekilde) öleceğim"²⁰ şeklindeki sözleri de dilbiliminde betimsel bir bakış açısına sahip olduğunu göstermekte hatta toplum nezdinde kabul gören ifade tarzlarının göz ardı edilmemesi gerektiğine bir işaret olarak da değerlendirilebilmektedir.

Ma'âni'l-Kur'ân'ın²¹ telif zeminini hazırlayan nedene gelince Ferrâ'nın iki yıl süren "el-Hudûd" (الحدود) adlı eserini talebelerine yazdırdıktan sonra söz konusu eserini arkadaşı Ömer b. Bukeyr'in isteği üzerine, içlerinde seksen civarında Kâdının da bulunduğu büyük bir kalabalığın huzurunda Kûfe'deki bir camide bulunan ve halka namaz kıldırın bir şahsa yazdırdığı nakledilmektedir.²² Şüphesiz ki eserin Ferrâ tarafından Ma'âni'l-Kur'ân başlığı kulla-

¹⁸ Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâci, *Mecâlisü'l-'ulemâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1984), 25; Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdi Hatîb el-Bağdâdi, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 16/227.

¹⁹ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Ma'âni'l- Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr, (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1403/1983), 1/75; Abdülvâhid b. Alî Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *Merâtibü'n-naħviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetu Nahdeti Mısır, ts.), 88.

²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/180.

²¹ Ma'âni'l-Kur'ân başlığıyla eser yazarlar arasında Yûnus b. Habîb el-Basrî (öl. 182/798), Ebû Ca'fer er-Ruâsî (öl. 187/803), Alî b. Hamza el-Kisâî el-Kûfî (öl. 189/805), Müerric b. Amr es-Sedûsî el-Basrî (öl. 195/810-11), Kutrub ismiyle meşhur Muhammed b. el-Müstenîr (öl. 210/825), Ahfeş el-Avsat olarak tanınan Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî (öl. 215/830), Muhammed b. Yezîd el-Müberred el-Ezdi (öl. 286/900), Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme el-Kûfî (öl. 290/903), Sa'leb lakaplı Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybânî (ö. 291/904) ve Muhammed b. Ahmed b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdi (ö. 320/932) gibi Basra ve Kûfe ekollerinin önde gelen âlimleri de bulunmaktadır. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/90; Ali Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerim'in Tefsiri ve Ma'âni'l-Kur'ân Müelliflerinin Kur'ân Tefsirine Getirdikleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 6/10 (2002), 49.

²² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/198; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/177, 178.

nılarak yazdırılması âyetlerin tefsiri hakkında karşılaşılan sorunlara özellikle mana odaklı ve klasik Arap kelimeleri ve şiiri doğrultusunda bir cevap aramaya çalıştığını göstermektedir.²³ Nitekim bazı tefsirlerde nahivcilerle (النحويون) beraber geçen ehlü'l-ma'ânî (أهل المعاني) tabirinden Ferrâ gibi Kur'ân'ı Kerim'i dönemin yaygın kültüründen yararlanarak yorumlayanların kast edildiği açıkça anlaşılmaktadır.²⁴

Öte yandan müellifin söz konusu eseri en eski Meâni'l-Kur'ân'lardan birisi addedilmiştir. 1955, 1980 ve 1983 yıllarında Ahmed Yusuf Necâti ve Muhammed Ali en-Neccâr tarafından üç cilt şeklinde Beyrut'ta neşredilmiştir.²⁵ Eser Kûfe ekolüne ait en hacimli çalışma olmasının yanı sıra ilgili ekole mensup dilci ve gramercilerin sıklıkla başvurduğu kavramların derli toplu yer aldığı ilk kaynak olarak da ön plana çıkmaktadır.²⁶

2. Ma'âni'l-Kur'ân'da Dil-Kültür İlişisini Yansıtan Örnekler

Kuşkusuz Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması noktasında yazılmış olan eserler gerek yazarlarının biyografileri gerekse kaleme alındıkları dönemin kültürel boyutunu yansıtmaları bakımından önem arz etmektedirler. Arapça olarak indirilen Kur'ân-ı Kerim'in ihtiva ettiği mesajların mükemmel ahengi ve organizasyonu başka bir ifadeyle aktarılma üslubu beşer üstüdür ama bu onun anlaşılacak düzeyde bir kitap olduğunu göstermez. Zira her açıdan düzene sokulmak istenen bir topluma anlamayacakları dilde hitap etmenin yararsız olacağı aşîkârdır. Binâenaleyh, dilciler, gramerciler ve edebiyatçılar tarafından yazılmış olan eserler özellikle Arap kelimelerine yabancı olan kesimler

²³ Durmuş Ali Kayapınar, "Me'ani'l-Kur'an İle İrabü'l-Kur'an'ların Karşılaştırılması", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4, (1991), 105.

²⁴ Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf*, thk. Ahmed b. Salih el-Hamâdî (Suudi Arabistan, Silsiletü'r-Resâilî'l-Câmi'iyye, 1430/2010), 3/515, 516; Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (b.y. Dârü't-Türâs, 1984), 1/291; Muhammed b. Ahmed b. Said İbn Ükayle, *ez-Ziyâdetu ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Safa Hakkî-Fehd Ali el-Andes-İbrahim Mahmud (el-İmârtü'l-Arabiyye, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1427/2006), 9/91, 92.

²⁵ Ali Bulut, "el-Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân'ında Kûfe Dil Okulu'na Ait Terimler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002), 326.

²⁶ Bulut, "el-Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân'ında Kûfe Dil Okulu'na Ait Terimler", 327; Ali Sevdî, "Ebu'l-Abbâs Sa'leb'in "el-Mecâlis" Adlı Eserinde Kûfe Dil Ekolü ile İlgili Kullandığı Kavramlar", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, (2020), 80.

için birer kolaylaştırma faaliyeti ve meramın doğru bir şekilde anlaşılmasının sağlanılmasına yöneliktir. Bu gibi faaliyetler Arapların kültürünü özellikle de dilini çok iyi bilen âlimler tarafından gerçekleştirildiğinde ise daha cezbedici ve tatminkâr olabilmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi *Ma'âni'l-Kur'ân* adlı eserin imlası esnasında Ferrâ'yı dinlemeye gelenler arasında seksenden fazla bölge Kâdısının bulunması²⁷ bunun çarpıcı bir örneğidir. Bu yüzden "Kur'ân-ı Hz. Peygamberin anladığı gibi anlama hususunda güveneceğimiz ve başvurabileceğimiz güvenli hiçbir kaynak yoktur"²⁸ diyen araştırmacıların yaklaşımları, Kur'ân'ın indiği dönemdeki dilin kapasite ve muhtevasını verebilecek eserlerin yok denecek kadar az olmasından kaynaklı bir yakınmanın ötesinde kanıttan uzak ve yüzeysel bir değerlendirmedir. Zira Ferrâ'nın *Ma'âni'l-Kur'ân*'ı bu alanda başlı başına bir şaheserdir.

Çalışma makale düzeyinde bir araştırma olduğu için Ferrâ'nın *Ma'âni'l-Kur'ân*'ında sadece dil-kültür ilişkisini en bariz hatlarıyla yansıtan bir takım örneklerin verilmesiyle yetinilecektir.

Örnek 1: Ferrâ, Fâtîha suresinin ilk ayetinin الحمد لله şeklinde okunması hususunda Kurrâlar arasında bir görüş birliği olduğunu aktardıktan sonra şöyle der: Bu cümle bedeviler tarafından الحمد لله (el-Hamde li'l-lâh), الحمد لله (el-Hamdi li'l-lâh) ve الحمد لله (el-Hamdu lu'l-lâh) şeklinde de okunmaktadır. Birinci okuyuşa göre الحمد kelimesi masdar olduğu için, yerine fiil gelebilen masdarların mansûb okunabileceği kuralından hareketle mansûb okunması caizdir. Nitekim فاَضْرِبُوا الرِّقَابَ فَاِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَضْرِبُوْا الرِّقَابَ "Kâfirlerle (savaştâ) karşılaştığımızda boyunlarını vurun/hemen öldürün"²⁹ mealindeki ayette yer alan فَضْرِبُوا الرِّقَابَ yerine الرِّقَابَ denilebildiği için söz konusu kelime de mansûb okunabilmektedir. Kurrâların ittifak ettiği okuyuşta حمد kelimesinin sonunda bulunan dâl harfinin dammeli, hemen sonrasında lafzatullah (الله) isminin başında bulunan cer harfinin ise esreli olması dile ağır geldiği için söz konusu cümle حمد kelimesinin sonunda bulunan dâl harfinin esresiyle beraber lafzatullah isminin başında bulunan lâm harfinin de esreli okunması veya her iki harfin ötreli okunmasının yolunu açmaktadır. Tek kelimedede sonu esreli olan bir harften sonra baş-

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 16/224; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/178.

²⁸ Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: Kur'an Araştırma Merkezi Yayınları, 2017), 19.

²⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 13 Mayıs 2020), Muhammed 47/4.

ka esreli bir harfe geçilebildiği gibi sonu ötre ile biten bir harften sonra da ötre ile okunan başka bir kelimeye geçişin örneklerine sıklıkla rastlanıldığı için diğer her iki okuma biçiminin caiz olacağı yargısına varılabilir. Zira بابا kelimesi gibi الحمد لله ya da الحمد لله ifadeleri bir tek kelime olarak değerlendirilmektedir ki bunun örnekleri toplumda oldukça fazladır.³⁰ İbn Cinnî (ö. 392/1002) de الحمد لله cümlesinin mübtedâ ve haberden oluşması bu cümlenin tıpkı tek bir sözcük olan عُنُق ve اِطْل gibi okunmasına engel teşkil etmediğini söyleyerek bir ifadenin toplum tarafından çok fazla dillendirilmesi neticesinde uğrayacağı doğal değişimi olağan karşılamaktadır.³¹

Örnek 2: Ferrâ “Böylece Âdem’e rabbinden bazı kelimeler ulaştı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu”³² anlamına gelen فَتَلَّقَىٰ أَدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ şeklinde de okunabileceğini söyler. Ferrâ, âyette yer alan fail ve mefulün yer değiştirmesinde bir mahsur görmediğini لَأَنْ مَا لَقِيكَ فَقَدْ لَقِيْتَهُ “Sana ulaşan bir şeye şüphesiz sen de ulaşmışsın” diyerek bir eylemi yapan ile o eylemden herhangi bir şekilde etkilen(en)lerin anlaşılmasında bir karışıklığın bulunmaması durumunu anlam üzerinden okumaya çalışır.³³ Aynı şekilde “Vaadim zalimleri kapsamaz (zalimlere erişmez)” anlamındaki لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ “Zalimler vaadime erişemez” şeklinde okunup yorumlanabileceğini aktaran Ferrâ bu tür bir yaklaşımı da tıpkı bir önceki âyet gibi “Sana erişen bir şeye şüphesiz sen de erişmişsin” şeklinde açıklamaya çalışır.³⁴

Aslında İbn Mâlik et-Tâî'nin (öl.672/1274) وَرَفَعَ مَفْعُولٌ بِهِ لَا يَلْتَبِسُ / مَغْ نَصَبٌ فَاعِلٌ “Gramerciler, anlam karışıklığına sebebiyet vermeyen bir meful bih (öğesinin), mansub bir fâille beraber merfû okunabileceğini rivayet etmişlerdir fakat buna kıyaslama yapmayasın”³⁵ şeklindeki açıklamasına bakılırsa toplum tarafından gayet anlaşılır olan cümlelerde fâil ve me’fûl konumunda olan öğelerin nahiv

³⁰ Ferrâ, *Ma’âni’l- Kur’ân*, 1/3, 4.

³¹ Osmân b. Cinnî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzî’l-kurâ’ât ve’l-îzâh’ anhá*, thk. Ali en-Necdî Nâsif-Abdülhalim en-Necâr (Kahire: 1415/1994), 1/37.

³² *Kur’an Yolu* (Erişim 10 Mayıs 2020), el-Bakara 2/37.

³³ Ferrâ, *Ma’âni’l- Kur’ân*, 1/41, 28.

³⁴ Ferrâ, *Ma’âni’l- Kur’ân*, 1/76.

³⁵ Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyyeti’s-Şâfiyye*. thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcut (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1420/2000), 1/273, 274.

normlarına göre irâb almasının bir zorunluluk olmadığı anlaşılır. Nitekim bu durumun izahı için genelde خرق الثوب المسمار cümlesinden örnek verilir. Çünkü ثوب kelimesinin merfu okunmasıyla çivinin mi elbiseyi deldiği ya da elbisenin mi çiviye deldiği şeklinde bir anlam karışıklığının oluşmayacağı muhakkaktır.³⁶ Bu durumda Ferrâ'nın mana gibi bir etkenin salt gramer kurallarının gölgesinde bırakılmaması gerektiğine farklı kıraatler üzerinden dolaylı olarak işaret ettiği söylenebilir.

Örnek 3: Ferrâ, وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاجِدْ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنَ بَيْطَانِهَا وَجَذَابِهَا وَعَدْسِهَا وَبَصَلَهَا قَوْمًا لَنَا فَوَمُوا لَنَا "Hani, "Ey Mûsâ! Biz bir tür yemeğe kesinlikle sabredemeyiz/katlanamayız. Bu yüzden bizim için Rabbine dua et de, o bize yerden biten sebze, kabak, sarımsak (veya buğday), mercimek, soğan versin" demiştiniz."³⁷ mealindeki âyette yer alan قوم kelimesinin kökeninin çok eskiye dayandığını belirterek bunun toplum nezdinde 'ekmek' anlamına geldiğini söyler. Arapça konuşan bazı kesimlerin فوموا لَنَا "Bize ekmek pişirin" şeklindeki ifadelerini gerekçe olarak sunan Ferrâ, قومها kelimesinin Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) tarafından ثومها (peltek se) şeklinde okunduğunu aktardıktan sonra, sebze, kabak, mercimek ve soğan ürünlerinin zikredildiği âyette atf kuralına göre sarımsak anlamına gelen ثوم ifadesinin daha uygun düşeceği yönünde bir kanaat da bildirir. Öte yandan Ferrâ, bu görüşün daha isabetli olduğunu bazı kelimelerde bulunan fe (ف) harfinin yöre halkı tarafından peltek se (ث) harfine dönüştürülerek okunmasına bağlar.³⁸

Arap dilinin önde gelen dil âlimlerinden Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923) söz konusu kelimenin buğday anlamına geldiğini, bununla birlikte bazı gramerciler tarafından kelimeye sarımsak (ثوم) anlamının da verildiğini aktardıktan sonra şöyle bir açıklamaya yer verir: "Fûm kelimesinin buğday anlamında olduğu hususunda tüm dilciler hemfikirdir, ayrıca kelimenin sarımsak anlamına geldiği de görülmemiştir. Aksine asıl gıda olması hasebiyle

³⁶ Rifat Akbaş, "Arap Dilinde Mananın Sentaktik Etkisi Üzerine", *Turkish Studies-Comparati ve Religious Studies*, 14/3, (2019), 425.

³⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Mayıs 2020), el-Bakara 2/61.

³⁸ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/41, 42. İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem (öl. 711/1311), والعرب وتبدل الفاء ثاء "Araplar fe harfini peltek se harfine tebdil ederler" diyerek bu durumun lehçe bazında değerlendirmez. bk. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "fûm", 12/460.

Hız. Musa'dan yiyecek isteyenlerin ekmek istemesi daha mantıklıdır.”³⁹ Zeccâc'ın bu değerlendirmesi âyette yer alan kelimelerin atıf kuramı vasıtasıyla birbirleriyle uyumundan ziyade daha çok dil ve kavram odaklı olduğu söylenebilir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî de (öl. 310/923) ilgili âyette yer alan kelime hakkında te'vil ehlinin buğday-ekmek veya sarımsak anlamları doğrultusunda iki farklı görüş benimsediğini aktardıktan sonra hangi görüşü tercih ettiğini belirtmeden sadece Ferrâ'dan bazı alıntılar yapar.⁴⁰ el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî (öl. 516/1122) ve Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi rivâyet ve dirâyet tefsir uzmanlarının da belirttiği gibi⁴¹ فوم kelimesine sadece ekmek ya da sadece sarımsak manasının verilmemesi yönündeki yaklaşım klasik kaynaklar bağlamında daha makul görünmektedir.

Aslında fe (ف) harfi ve peltek se (ث) harfinin birbirinin yerine sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir.⁴² Ayrıca Temim oğulları lehçesinde özellikle peltek se (ث) harfinin fe (ف) olarak okunduğu aktarılmıştır.⁴³ Bu bağlamda bir takım âyetlerin tahlili yapılırken telaffuzunda netlik bulunmayan sözcüklerin yöre halkının konuştuğu dil ve lehçe üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutulması dil-kültür ilişkisi çerçevesinde daha rasyonel bir adım olacaktır.

Örnek 4: Ferrâ *بَسْمًا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا* “İnkâr karşılığında kendilerini harcamaları ne kötü şeydir!”⁴⁴ mealindeki âyette bulunan اشترى fiiline باع fiilinin kar-

³⁹ İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1408/1988), 1/143.

⁴⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki-Abdussened Hasan Yemâme (Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001), 2/15-20.

⁴¹ el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî: Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Dümeyriyye-Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâr-u Tîbe, 1409/1989), 1/10; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Riyâd: Mektebetü'l-Abikân, 1418/1988), 1/275.

⁴² Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkîl İbnü's-Sikkîl, *el-Ḳalbü ve'l-ibdâl: Kenzü'l-luğavî fi'l-lisâni'l-'Arabî*, thk. August Haffner (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâtülikiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'îyyin 1903), 34; Ebü't-Tayyib Abdülvehid b. Alî el-Lügavî, *Kitâbü'l-İbdâl*, thk. İzzeddin et-Tenühî (Dımaşk: 1379/1960), 1/181.

⁴³ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1389/1969), 1/154.

⁴⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 11 Mayıs 2020), el-Bakara 2/90.

şladığı anlamın verilmesini daha doğru bulduğunu belirttikten sonra şöyle der: " باع ve اشترى fiilleri birbirlerinin yerine çok kullanılırlar.⁴⁵ Bundan dolayı بَعْتُ التُّوبَ cümlesi "elbiseyi sattım" veya "elbiseyi satın aldım" şeklinde tercüme edilebilir ki Temîm ve Rabî'a kabilelerinin lehçelerinde bu oldukça yaygındır."

وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَبِعْ لَهُ / بَتَاتًا وَلَمْ تَضْرِبْ لَهُ وَقْتُ مَوْعِدِ

"Kendisine yolculuk azağını satın almadığın ve sana getireceği haberlerin zamanını belirlemediğin kişi (bir gün) haber getirecektir."⁴⁶ beytini delil gösteren Ferrâ beyitteki مَنْ لَمْ تَبِعْ مِنْ لَمْ تَشْتَرِ şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini söyler.⁴⁷

Ferrâ'nın dikkat çekmeye çalıştığı mananın "Ġarîbü'l-Ġur'ân" başlıklı eserlerde de ön plana çıkartıldığı görülmektedir. Nitekim İbn Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889) "Ġarîbü'l-Ġur'ân" adlı eserinde شَرِيْثُ الشَّيْءِ cümlesinin "sattım" veya "satın aldım" anlamını karşıladığını belirttikten sonra kelimenin ezdâdlardan olduğunu söyler.⁴⁸ Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) es-Sicistânî (öl. 330/941) "Ġarîbü'l-Ġur'ân" adlı eserinde Bakara suresinin 102. ve Yûsuf suresinin 20. âyetini örnek vererek شَرَوْا ifadesinin 'satın aldılar' değil 'sattılar' (باعوا) şeklinde yorumlanması gerektiğini söyler.⁴⁹ Bu durumda مَا وَلَيْسَ مَا وَلَيْسَ وَمَا يَعْلَمُونَ وَشَرَوْهُ بِمَنْ بَحَسَ دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ âyeti "Kendilerini karşılığında sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bilselerdi!"⁵⁰ anlamına gelmektedir. Aynı şekilde وَمَا مَعْدُوْدَةٍ âyeti "Onu (Yûsuf'u) yok pahasına, birkaç dirheme sattılar"⁵¹ şeklinde çevrilmelidir. Beşinci yüzyıl âlimlerinden Hüseyin b. Muhammed er-Râgîb el-

⁴⁵ Bk. Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân, *Kitâbü'l-'Ayn müratteben alâ ħurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), "şeriye", 2/328.

⁴⁶ Beyit muallaka şairlerinden Tarafe b. el-Abd'a aittir. نَعِ yerine تَضَعِ fiiliyle de söylenmiştir. bk. Kureşî, *Cemheretu eş'âri'l-Arab*, 342.

⁴⁷ Ferrâ, *Ma'âni'l- Ġur'ân*, 1/56, 57.

⁴⁸ Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Tefsîru Ġarîbü'l-Ġur'ân*, thk. es-SeyyidAhmed Sakr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978), 60.

⁴⁹ Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) es-Sicistânî, *Ġarîbü'l-Ġur'ân*, thk. Muhammed Edib Abdülvahid Cemrân (Kahire: Dâru Kuteybe, 1416/1995), 284.

⁵⁰ Kur'an Yolu (Erişim 11 Mayıs 2020), el-Bakara 2/102.

⁵¹ Kur'an Yolu (Erişim 11 Mayıs 2020), Yusuf 12/20.

İsfahânî'nin de "el-Müfredât fi ġarîbi'l-Kur'ân" isimli eserinde aynı yaklaşımı benimsediği görülmektedir.⁵²

Örnek 5: Ferrâ *إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتُوفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ* "Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni yanıma yükselteceğim"⁵³mealindeki âyeti açıklarken herhangi bir isim belirtmeden "âyette takdim ve tehir olduğu söylenmiştir" şeklinde bir ifadeden sonra âyetin, yüce Allah Hz. İsa'yı önce yanına yükseltip bu makamla şereflendirdikten sonra tekrar dünyaya göndereceği ve orada onu vefat ettireceği şeklinde bir bilgi verdiğini söyler. Bu te'vilin zaten daha sonra dünyaya gönderilecek olan Hz. İsa'nın önce vefat ettirilip daha sonra yüce Allah nezdine yükseltilmesinin anlaşılabilir olmadığı üzerine yapıldığı söylenebilir. Fakat Ferrâ'ya göre âyette ism-i fail kipi ve ona bitişen muhatap zamir ile birlikte *مَتُوفِّيكَ* şeklinde yer alan bu ifadeye "Seni tutacağım/alacağım" manasının verilmesi takdim ve tehire gerek bırakmayacaktır. Bu hususta *تَوَفِّيْتُ مَالِي مِنْ فُلَانٍ* "Malımı/hakkımı falancadan aldım." cümlesini örnek gösteren Ferrâ *تَوَفَّى* fiili ve müştaklarının/türevlerinin vefat manası dışında da kullanılabilmesine işaret eder.⁵⁴

Aslında âyette takdim-tehir veya *تَوَفَّى* fiili ve türevlerinin sadece vefat manasını yansıtmadıkları yönündeki yaklaşımlar tamamen Arap toplumunun konuşma tarzı ve üslubuyla örtüşmektedir.⁵⁵ Bu da Ferrâ'nın söz konusu yaklaşımının reddedilemeyeceğini göstermektedir. Nitekim İbn Kuteybe ed-Dineverî (öl. 276/889) ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) "Arapların konuşma dilinde mecâz, isti'âre, hazf, tekrar, takdim, tehir, umum ve husus gibi ifade tarzları bulunmaktadır, şüphesiz ki Kur'ân'ı Ker'im bu

⁵² Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ġarîbi'l-Kur'ân*, (b.y. Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1/343.

⁵³ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Mayıs 2020), Âl-i İmrân 3/55.

⁵⁴ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/219. Deġâikü't-taşrif'in yazarı İbnü'l-müeddib *تَوَفِّيْتُ مَالِي مِنْ فُلَانٍ* ve *تَوَفِّيْتُ مَالِي مِنْ فُلَانٍ* cümlelerini "hakkımı aldım" manasında olduğunu söyledikten sonra ilgili âyeti örnek verir. Takdim ve tehirin de olabileceğini söyleyen İbnü'l-Müeddib bu hususta Kur'ân ve Arap şiirinde çok fazla örnek var" der. bk. Muhammed b. Said el-Müeddib, İbnü'l-Müeddib, *Deġâikü't-taşrif*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1425/2004), 341.

⁵⁵ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/219.

tarz ve uygulamaları dikkate alarak inmiştir" şeklindeki değerlendirmeleri⁵⁶ bunu teyit etmektedir. Binâenaleyh Ferrâ'nın takdim-tehir yorumunu reddetmeden Arap toplumundan yaygın kullanılan bir ifade tarzını öne sürme amacı, birçok hadisin de işaret ettiği Hz. İsa'nın kıyametten önce gökten indirilerek tekrardan dünyaya gönderileceği hususunu daha tutarlı bir zemine taşıma isteğine bağlanabilir. Zira Hz. İsa'nın dünyaya gönderileceğine inananların başka bir ifadeyle karşıt görüşte olanların ikna edilmesi için ilgili âyetin "seni tutup yanıma alacağım" şeklinde yorumlanması " seni vefat ettirip yanıma alacağım" tarzındaki bir yorumdan daha makul ve tutarlı görünmektedir. Böylece yukarıda da ifade edildiği gibi "tekrardan dünyaya gönderilecek olan bir peygamberin neden vefat ettirildiği" şeklinde bir sorunun önüne geçilmiş olur.

Örnek 6: Ferrâ *شَقَاوِ الَّذِينَ شَفُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيْقٌ* "Şakî/Bedbaht olanlar ateştedirler, orada onlar her nefeste acıdan inleyip feryat ederler."⁵⁷ mealindeki âyetten hemen sonra gelen *خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ* "Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Rabbin gerçekten istediğini yapar."⁵⁸ Mealindeki âyete "Rabbinin ekleyeceği süre dışında onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Rabbin gerçekten istediğini yapar." şeklinde de anlam verilebileceğini söyler. Biraz daha açmamız gerekirse Ferrâ, âyette yer alan *إِلَّا* edâtına gramer ilmindeki istisna manasıyla birlikte *سِوَى* / *سِوَى* edâtının karşıladığı anlamın yani "hariç", "haricinde", "dışında" gibi anlamların da verilebileceğini söyler. Bir şeyin ya denginden ya da daha üstü bir şeyden istisna edilmesi durumunda istisnanın normal anlamının dışına çıkabileceğini belirten Ferrâ *لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ إِلَّا أَلْفَيْنِ* cümlesini örnek verir.⁵⁹ Çünkü iki bin binden daha fazla olduğu için bu cümleyi kullanan birisi aslında muhatabına "iki bin haricinde bin liram daha sendedir" demekte ve muhatabının kendisine toplam üç bin borçlu olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923) ile en-Nehhâs olarak tanınan Arap dili âlimi Ebû Ca'fer Ahmed

⁵⁶ Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâri'ü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1928/2007), 20- 22; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/12, 13.

⁵⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Mayıs 2020), Hüd 11/106.

⁵⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Mayıs 2020), Hüd 11/107.

⁵⁹ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 2/28.

b. Muhammed b. İsmâîl'in (öl. 338/950) Ankebût suresinin 14. âyetini yorumlarken فَمَا اسْتَنْتَاءُ نَصْفِ الشَّيْءِ فَقَبِيحٌ جَدًّا söyleminin yanlışlığını "Yarı yarıya bir istisnaya gelince bu gerçekten nahostur ve Araplar bu şekilde konuşmazlar"⁶⁰ şeklindeki gerekçelendirmelerine bakılırsa Ferrâ'nın "istisna edilmeye çalışılan şeyin denginden ya da daha üstü bir şeyden istisna edilmesi durumunda kendi normal anlamının dışına çıkabileceği yönündeki tespiti doğru görünmektedir.

Ferrâ'nın tevhid üzerine ölmemiş kişilerin cehennemde ebedî kalacakları görüşüne aykırılık arz etmemesi için böyle bir değerlendirme yaptığı söylenebilir. Zira ilgili âyette yer alan لَا edâtına istisna manası verildiğinde daha önce ebedî olarak cehennemde kalacakları bildirilen bazı kişilerin istisna edildiği anlaşılmaktadır. Ferrâ'nın bu değerlendirmesinin aynısı dil ve edebiyat bilgini İbn Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889) tarafından da yapılmıştır. O, bazı âyetler üzerinden yapılan katı eleştirilere cevap mahiyetinde kaleme aldığı *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde ilgili âyette yer alan لَا edâtının سوى anlamının verilebileceğini aktardıktan sonra toplumda kullanılan لَأَسْكُنَنَّ فِي هَذِهِ الدَّارِ حَوْلًا إِلَّا مَا لا يذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا لا يذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا ile âyetinde⁶³ bulunan إِلَّا edâtı da سوى manasındadır.⁶⁴ Buna göre ilk âyete "Orada, ilk ölümün dışında başka ölüm tatmazlar" anlamı verilirken ikinci âyete "Geçmişte, (İslâm'dan önce) olan (nikâhlamalar) bir yana babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhınızın altına almayın" anlamı verilmelidir.

Örnek 7: Ferrâ *Ne yeryüzünde ne de gökte Allah'ı çaresiz bırakabilirsiniz.*"⁶⁵ Mealindeki âyeti yorumlarken şöyle der: "Âyet *Sizler yeryüzünde Allah'ı çaresiz bırakamazsınız, gökyüzündekiler de Allah'ı çaresiz bırakamaz*" şeklinde anlaşılmalıdır.

⁶⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 4/163, 164; Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Zühayr Gâzî Zâhid (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1405/1985), 3/251.

⁶¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 76-78.

⁶² ed-Duhân 44/56.

⁶³ en-Nisâ 4/22.

⁶⁴ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/44.

⁶⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 12 Mayıs 2020), el-Ankebût 29/22.

Başka bir ifadeyle Ferrâ, atıf edatından sonra ikinci bir öznenin bulunduğunu belirtmektedir. Ferrâ'nın, anlam üzerinden giderek bir gizli öznenin olması gerektiğini belirtmesi büyük bir olasılıktır. Bu yönde değerlendirmeler ilk bakışta anlamı muğlak olan bazı beyitler için de yapılmıştır. Nitekim Hassân b. Sâbit'in (öl. 60/680) وَيُصْرُهُ سَوَاءٌ أَمَّنْ يَهْجُو رَسُولَ اللَّهِ مِنْكُمْ وَيَمْدَحُهُ "Sizlerden Allah resulünü söven, metheden ve yardım eden(ler) bir midir?" beytinde de gizli bir öznenin olduğu kaydedilmiştir.⁶⁶ Çünkü beyitte Hz. Peygamberi söven, öven ve metheden(ler)in aynı kişi veya kişiler olduğu düşünülemez. Bu yüzden Hassân aslında iki zümreye hitap etmeyi amaçlamıştır.

Bu bakış açısıyla âyete bakıldığında Allah'ın hem yeryüzündekilere hem de gökyüzündekilere (melekler ve cinlere) bir hitabı söz konusudur. Bu üslubun Arap dilinin kapalılıklarından biri olduğuna vurgu yapan Ferrâ, bir kişiden kendisine gelen bir şahıs ile babasının yanına gelen diğer bir şahsa ikramda bulunmasının talep edilmesi وَأَتَى أَبَاكَ وَأَكْرَمُ مَنْ أَتَاكَ "Sana ve babana gelene ikramda bulun" cümlesiyle yapıldığını da sözlerine ekleyerek âyetlerin doğru anlaşılması noktasında toplum dilinin önemine açıkça atıfta bulunur.

Taberî, tefsirinde ilgili âyete "gökyüzünde bile olsanız Allah'ı aciz bırakamazsınız" mealinin verilmesi durumunda bunu kabul edeceğini ama âyetin hem yeryüzü hem de gökyüzündekilere hitap ettiği yönündeki açıklamanın daha makul olduğunu belirttikten sonra tıpkı Ferrâ gibi Hassan b. Sâbit'in beytini örnek gösterir. Bazı Basralı dilbilimcilerin âyete bu minvalde meal verdiklerini aktaran Taberî bu gibi ifadelerde ikinci cümledeki zamirin gizli olmasından kaynaklı oluşan anlam kapalılığına dikkat edilmesi gerektiğini de sözlerine ekler.⁶⁷

Basra ekolünün tanınmış simalarından olan ve Ferrâ'nın çağdaşı Ahfeş el-Evsat'ın (öl. 215/830) ilgili âyetin tefsirinde أَيُّ لَا تُعْجِزُونَنَا هَرَبًا فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ "Yani ne yere (doğru) ne de göğe (doğru) kaçışınız bizi çaresiz bırakmaz"⁶⁸ şeklindeki açıklaması Taberî'nin mesafeli durduğu ama ihtiyati olarak reddetmediği yaklaşımların kaynağı olsa gerektir. Nitekim Taberî ile aynı dönemi pay-

⁶⁶ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 2/315.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/378, 379.

⁶⁸ Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmud Kurâ'e (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1411/1990),2/473.

laşan ve Kur'ân âyetlerini ağırlıklı olarak dilbilimin esasları doğrultusunda yorumlayan Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Nehhâs'ın açıklamalarında bunu görmek mümkündür.⁶⁹

Kısacası salt gramer kurallarına riayet edilerek yapılan âyet tahlillerinde anlam açısından bir eksiklik kalabilir. Bu eksikliğin giderilmesi noktasında toplum dilindeki benzer ifadelerle bakılmasının yararlı olacağı inkâr edilemez elbette. Zira bir cümlede herhangi bir sebepten dolayı öznenin zikredilmemesi asla olmadığı anlamına gelmez. Türkçeden örnek verilecek olursa sözgelimi bir grup yolcuya hitaben “sizlerden İzmir’e, İstanbul’a giden benimle beraber terminale gelsin diyen bir şoför, tüm yolcuların hem İzmir’e hem de İstanbul’a değil bazılarının İzmir’e, bazılarının da İstanbul’a gideceğini kast etmektedir. Dolayısıyla burada ikinci bir öznenin olmaması bir anlam muğlaklığına sebebiyet vermemektedir.

Örnek 8: Ferrâ Zuhruf suresinde yüce Allah'ın zikrinden yüz çevirenlere yönelik yer alan *حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا آئِتُ بِنَبِيِّ وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَيُنْسِ الْقَرِينِ* “Ta ki o yoldan çıkan kimse, bize geldiği zaman (kötü arkadaşına) der ki: “Keşke benimle senin aranda, iki doğu (doğu batı) uzaklığı (kadar mesafe) olsaydı. Sen ne kötü arkadaşmışsın.”⁷⁰ şeklinde meal verilen âyet hakkında şöyle der: İkil olan *الْمَشْرِقَيْنِ* ifadesi güneşin kış ve yaz mevsimlerinde doğduğu iki ayrı noktayı göstermektedir. Bununla birlikte *الْمَشْرِقَيْنِ* ifadesinden doğu-batı da kastedilebilir ki bana göre bu daha makul bir yaklaşımdır. Zira Araplar (bazen aralarında bir münasebetin bulunması kaydıyla) iki şeyden birinin lafzını öbürüne tercih edip (tağlib) her iki şey için de kullanırlar.⁷¹

Aslında Ferrâ ilgili âyetin yorumunda tağlib sanatının⁷² bulunduğunu söylemeye çalışır. Yani ona göre *الْمَشْرِقَيْنِ* iki doğu olarak değil doğu-batı şeklinde tercüme edilmelidir. Nitekim söylediklerine gerekçe olarak Emevî dönemi şairlerinde olan ve Ferezdak lakabıyla meşhur Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib et-Temîmî'nin (öl. 114/732) *أخذنا بأفاق السماء عليكم / لنا قمرها والنجوم الطوالع* “Size

⁶⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 4/165, 166; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 3/253.

⁷⁰ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Haziran 2020), ez-Zuhrûf 43/38.

⁷¹ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/33.

⁷² Tağlib sanatı için bk. M. Edip Çağmar, “Arap Dilinde Tağlib”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, (2002).

karşı (o kadar üstünüz ki) gökyüzü ufuklarını (bile) tuttuk/elimize geçirdik. Onun (gökyüzünün) iki ayı (ay ve güneşi), tüm parlayan yıldızları (da) sadece bizindir"⁷³ beytini verir. Çünkü Ferrâ'ya göre beyitteki قمرها ifadesinden iki ay değil ay ve güneş kast edilmiştir. البصرتان ikilinden Basra ve Kûfe, الموصولان ikilinden de Musul diyarı ve el-Cezire bölgesinin kast edildiğini aktaran Ferrâ bu hususta da klasik Arap şiirlerinden dayanak gösterir.⁷⁴ Binâenaleyh toplum diliyle özdeşleşmiş kalıp ifadelerin anlamları göz ardı edilerek sadece belli bir tekilin ikil kipi üzerinden hareket edilmesi yanlış bir adım olacaktır.

Örnek 9: Ferrâ مَسَاكِنُهُمْ إِلَّا يَأْتِي إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ "Sonunda sadece evlerinin kalıntılarının görüldüğü bir hale geldiler."⁷⁵ mealindeki âyette مسانن kelimesinin gayr-ı âkil kırık çoğul⁷⁶ olması hasebiyle يَأْتِي fiilini تَأْتِي olarak okunması gerektiğini belirtenlerin olduğunu söyler. Fakat bu yaklaşıma katılmadığını belirterek şöyle der: Müennes bir fâile nispet edilen bir fiil إِلَّا edâtından önce bulunuyorsa yaygın olarak müzekker kipiyle telaffuz edilir. Bu yüzden Arap toplumunda مَا قَامَتْ إِلَّا مَا جَارَيْتُكَ şeklinde bir ifade tarzına neredeyse rastlanılmaz. Zira doğru telaffuz مَا جَارَيْتُكَ إِلَّا جَارَيْتُكَ şeklindedir.⁷⁷

⁷³ Beyit için bk. Hemmâm b. Gâlib et-Temîmî Ferezdak, *Dîvânü'l-Ferezdak*, haz. Ali Faûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 361.

⁷⁴ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/33, 34. Âyetlerin tefsirini dilbilimsel olarak yapan âlimlerden Zeccâc ve Zemahşerî de bu âyeti sadece tağlîb doğrultusunda yorumlarlar. Başka bir ifadeyle onlara göre المَشْرُقَيْنِ doğu-batı anlamına gelmektedir. bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 4/412; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haķā'iki ğavâmizi't-tenzil*, 5/444.

⁷⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Haziran 2020), el-Ahkâf 46/25.

⁷⁶ خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ "Gözlerini korku bürümüş halde etrafa yayılmış çekirgeler gibi kabirlerinden çıkaracaklar." (el-Kamer 54/7) mealindeki âyette bulunan ve kırık çoğul olan خُشَعًا kelimesinin خَائِبَةً ve خَائِبَةً şeklinde de okunabileceğini söyleyen Ferrâ burada da kırık çoğul üzerinden şöyle bir açıklama yapar: "Cümle başında olması koşuluyla akılsız varlıkların kırık çoğuluna isnad edilen fiil türevlerinin kırık çoğul yanında müfred müzekker veya müfred müennes olarak gelmeleri gramer açısından bir problem teşkil etmez. *Yüzleri İbâd b. Nizâr b. Ma'd'dan güzel olan nice genç var.*" beyti de bunu göstermektedir." Çünkü beyitte أُجُهْ kelimesi kırık çoğul olmasına rağmen öncesinde yer alan ve ona nispet edilen حَسَن kelimesi tekildir. bk. Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/105.

⁷⁷ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/55, 105. İbn Mâlik (öl. 672/1274) meşhur Elfiyye'sinde bu durumu مع فصلٍ بآلآ فضلآ كمآ زكآ إآ فتآة ابن العلا beyytle izah eder. bk. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâîbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, thk. Süleyman b. Abdülaziz el-Uyûni (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, ts.), 99. Ferrâ, tekilleri müzekker olsa bile kırık çoğullara isnad

Aslında Ferrâ'nın benimsenegelmiş nahiv kurallarına aykırı olarak⁷⁸ hakiki ve mecâzî fark etmeksizin müennes kabul edilen bir fâile nispet edilen bir fiilin müzekker kalıbıyla gelmesini fiil ve fâilin art arda gelmemesine bağladığı söylenebilir. Nitekim وَقَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نَتَّخِطُفَ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَمْ نُمْكِنْ لَهُمْ حَرَمًا أَمِنًا يُجَبَىٰ إِلَيْهِ تَمَرَاتٌ كُلُّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ "Seninle birlikte doğru yolu izlersek yurdumuzdan sökülüp atılırız" diyorlar. O halde biz onları dokunulmaz, güvenli, katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünlerinin orada toplandığı bir yere yerleştirmedik mi? Fakat çoğu bunun bilincinde değildir."⁷⁹mealindeki âyette müennes olan ثمرات kelimesine isnad edilen يجبى fiilinin müzekker olarak zikredilmesini her ikisi arasında bulunan cer harfi ve muttasıl zamirin (إليه) varlığına bağlayan Ferrâ bu hususta إِنَّ امْرَأًا غَرَّهُ نَمَكْنٌ وَاحِدَةٌ / بعدي و بعدك في الدنيا لمغرور "Siz kadınlardan birisi dünyada benden ve senden sonra (herhangi) bir kişiyi kandırırsa mutlaka o kişi aldanmıştır." beytini delil gösterir.⁸⁰ Böylece Ferrâ beyitte غر fiili ile onun fâili konumundaki واحدة kelimesi art arda gelmediği için ilgili fiilin müzekker kalıbıyla gelmesinde bir sakınca görmediğini açıklamaya çalışmaktadır.

Örnek 10: Kâf suresinde bulunan عَنِيْدٍ كَفَّارٍ جِهَنَّمَ كُلِّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ "İkiniz her inatçı ve nankörü cehenneme atın"⁸¹âyeti her ne kadar birçok çağdaş mealci ve müfessir tarafından gramer kuralları perspektifinde yorumlanmış olsa da Ferrâ tesniye olan أَلْفِيَا emir fiiline müfred bir anlam verip bunu Araçların genelde tesniye kipiyle müfred bir şahsa hitap etmelerine bağlar.⁸² Ferrâ Ebû Serevân künyeli birisinin kendisine عَزْضًا مُمْتَعًا / وَإِنْ تَدْعَانِي أَحْمَ عَزْضًا مُمْتَعًا "Affân oğlu! Eğer beni engellemeye çalışırsan ben de seni engellerim; beni bir başıma koyarsan (elbette ki) korunması gereken şerefimi korurum" şeklinde bir beyit inşâd ettiğini söyleyerek sahip olduğu görüşü beyitte yer alan تَدْعَانِي ve تَرْجُرَانِي tesniyeleriyle

edilen fiillerin mutlaka müzekker ya da mutlaka müennes olma şartını da aramamaktadır. Bk. Kıyasettin Arslan, *el-Ferrâ'nın Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eserinin Dil Bilim Açısından İncelenmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 61.

⁷⁸ Fâilin hakiki müennes olması durumunda art arda olmasalar bile fiilin müzekker kalıbında zikredilemeyeceği görüşü müteahhirin olarak addedilen gramerciler arasında daha yaygındır. bk. Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, haz. İmîl Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/358, 359.

⁷⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Temmuz 2020), el-Kasas 28/57.

⁸⁰ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 2/308.

⁸¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Temmuz 2020), Kâf 50/24.

⁸² Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/78.

desteklemeye çalıştıktan sonra kendince şöyle bir yorumda da bulunur: "Yol arkadaşlığı genelde üç şahıs ile gerçekleştiği için söylenen bir söz iki arkadaşaya yönelik söylenmiş sayılır. Görmüyor musunuz şairlerin çoğu (bir kişiye hitaben) "ey iki arkadaşım" (يا صاحبي), "ey iki dostum" (يا خليلي) der."⁸³ Ferrâ *فَيَأَيَّ الْأَيَّ* رَبِّكُمْا تُكذِّبَان "Artık rabbin(iz)in nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz"⁸⁴ âyetini yorumlarken *العرب تخاطب الواحد بفعل الاثنين* "Araplar tesniye ile bir kişiye hitap ederler"⁸⁵ deyip âyetteki hitabın insan ve cinlere yönelik olduğunu savunanların görüşlerine karşı çıkmamakla birlikte Arap toplumunda yaygın bir geleneğin göz ardı edilmemesi gerektiğine de işaret eder. Ferrâ'ya göre, Arap şii-riinde benzer kullanımların varlığına binâen Rahmân suresinin 46. âyetinde yer alan *جنتان* ifadesi de müfred anlam verilerek yorumlanabilir.⁸⁶

Arap dili ve edebiyatı âlimi Hatîb et-Tebrîzî (öl. 502/1109) Arap toplumunda bu tür yaklaşımların olabileceğini aktardıktan sonra gramer kurallarına bağlılıklarıyla bilinen Basralı âlimlerin tesniye kipiyle müfred bir şahsın kast edilmesine karşı çıktıklarını belirtir.⁸⁷ Kûfe dil ekolüne mensup olan İbn Fâris'in (öl. 395/1004) Arap dilinin incelikleri ve ifade tarzlarına yönelik yazdığı *eş-Şâhibî fi fikhî'l-luğa adlı eserinde* *العرب بلفظ أمر الواحد* "Tesniye emir kipiyle müfred (şahsa) emir yapılabileceği (hususundaki) bâb"⁸⁸ başlığından da anlaşıldığı üzere bu tür kullanımların salt gramer normlarına bağlanması hem konuşma diline zıt hem de zorlama bir yorumdan öteye geçmeyecektir.

Ferrâ'nın gerek farklı kıraatler gerek anlam değişikliği gerekse gramatik tahlillere atfen zikrettiği Hicâz ehli (أهل الحجاز), Mekke ehli (أهل مكة), Medine ehli (أهل المدينة), Necd ehli (أهل نجد), Irak ehli (أهل العراق), Kûfe ve Basra ehli (أهل الكوفة والبصرة), Araplar (العرب), bazı Araplar (بعض العرب), Dilbilimciler (أهل العربية), bazı nahivciler (بعض النحويين), ilk gramerciler (النحويون الأولون), Medineli gramerciler (بعض الفقهاء), bazı tefsirciler (بعض المفسرين), bazı fıkıhçılar (بعض الفقهاء), bazı

⁸³ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/78, 79.

⁸⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 17 Temmuz 2020), er-Rahmân 55/13.

⁸⁵ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/114.

⁸⁶ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/118.

⁸⁷ Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâ'idi'l-'aşr*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Mısır: Mektebetu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâduh, ts.), 48.

⁸⁸ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fikhî'l-luğa*. thk. Ömer Faruk et-Tabbâ' (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1414/1993), 222.

hadisçiler (بعض المحذّثين), Abbasoğullarından bazıları (بعض بني عباس), Hârisoğullarından bazıları (بعض بني الحارث), Esedoğullarından bazıları (بعض بني أسد), Süleymoğullarından bazıları (بعض بني سليم) gibi açıklamalarıyla birlikte⁸⁹ Arapçayı bilmeyen bir kesim (بعض مَنْ لا يُبصر) , Arapçayı kavramayanlar (مَنْ لا يُبصر) şeklindeki eleştirileri⁹⁰ özellikle dilin gelişmesi perspektifinde toplum dilinde görülen kıraat farklılıkları, ses zenginliği, anlam değerleri, tasvirler ve uylaşımın rolünü teyit etmekte ve ortak kabul edilen bir dile bölgesel diyalektlerin uyumu üzerinden bakılmasını zorunlu kılmaktadır.

Öte yandan Ferrâ *وَالْقُرْآنُ لَا يَقْرَأُ بِكَلِّ مَا يَجُوزُ فِي الْعَرَبِيَّةِ، فَلَا يَقْبَحَنَّ عِنْدَكَ تَشْنِيعٌ مَشْنَعٌ مِمَّا لَمْ يَقْرَأْ الْقُرْآنُ مِمَّا يَجُوزُ* "Kıraatçılar Arap dilinde caiz olan tüm okuma vecihlerini (dikkate alarak bir) okuma yapmazlar. Bundan dolayı okunması caiz olan (fakat) Kıraatçılar tarafından okunmadığı (dikkate alınmadığı) için bir kınayanın kınamasını asla kabahat olarak görme."⁹¹ diyerek farklı fikhî hükümlerin ortaya çıkmasına neden olan kıraatlerin toplum diline bir hâkimiyet sağlamaması gerektiğine dikkat çekmiş ve anlam değişikliğine sebebiyet veren farklı kıraatler hususunda *وقول العربيه العوام أقوى في قياس العربية "Arap dili kıyasında (bilinenden hareketle bilinmeyi kavrama durumunda) toplum nezdindeki ifade (tarzları) daha güçlüdür."*⁹² şeklinde oldukça cüretkâr bir duruş sergilemiştir. Bir takım gramer normları dışında Arapçanın değişken (hetorejen) bir dil olduğu⁹³ ve üst dili bozmaması kaydıyla kabilelerin kullandıkları lehçelerin kabul gördüğü⁹⁴ gerçeği göz önünde bulundurulursa Ferrâ'nın bu yaklaşımında bir haklılık payının olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Arap dilinin beyan üsluplarıyla birlikte muktezâ-ı hâl, hazf, ibdâl, takdim-tehir gibi özelliklerinin bilinmeden âyetlerin tefsirine ve

⁸⁹ Ferrâ, *Ma'âni'l- Kur'ân*, 1/34, 37, 72, 75, 80, 89, 102, 107, 123, 124, 132, 145, 151, 161, 171, 173, 203, 215, 217, 237, 245, 246, 286, 307, 319, 323, 353, 382, 398; 2/7, 8, 19, 22, 42, 56, 59, 74, 78, 81, 90, 91, 155, 164, 170, 184, 191, 200, 210, 211, 220, 242, 255, 287, 300, 310, 320, 328, 344, 365; 3/10, 14, 15, 20, 26, 27, 29, 35, 43, 61, 70, 100, 102, 111, 122, 131, 134, 136, 137, 139, 142, 155, 156, 170, 178, 182, 192, 204, 205, 207, 209, 223, 232, 234, 237, 241, 250, 251, 254, 257, 282, 295.

⁹⁰ Ferrâ, *Ma'âni'l- Kur'ân*, 1/8; 2/362,

⁹¹ Ferrâ, *Ma'âni'l- Kur'ân*, 1/245.

⁹² Ferrâ, *Ma'âni'l- Kur'ân*, 3/281.

⁹³ Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 132.

⁹⁴ Mehmet Şirin Çıkar-Abdulhadi Timurtaş, "Mardin Yöresi Arapçasının Temel Özellikleri", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 12/34 (2012), 113.

tahliline kalkışılmaması uyarısında bulunan âlimlerin söylemleri⁹⁵ de bizi aynı sonuca götürmektedir.

Sonuç

Dil, sürekli gelişen ve toplum ile ayrılmaz bir bağı olan canlı bir varlıktır. Dili şekillendiren kültür ise özellikle yazı dilinin oluşumunda en önemli kaynak ve söz varlığının en büyük hazinesidir. Bu bağlamda dil kültürden bağımsız, kültür de dilden ayrı bir şekilde değerlendirilemez.

Dilin rolü, her toplumun tarih içinde oluşturduğu tüm yazılı ve sözlü kaynaklarının oluşumu üzerinden de idrak edilebilir. Özellikle yazılı kaynaklar perspektifinde elde edilen dînî veya kültürel bilgilerin bir sistem dâhilinde kayda geçirilmesi ve sınıflandırılması noktasındaki rolü hayatidir. Bu bağlamda bir yazılı kaynak gerek yazarının bilgi seviyesini gerekse yaşadığı dönemin kültürel hareketliliğini yansıtmaya açısından sözlü kaynaklara oranla daha güvenilirdir.

Bir yazılı kaynak olarak Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın "Ma'âni'l-Kur'ân" adlı eseri klasik Arap edebiyatının en önemli dînî-yazılı kaynaklarından biri olması hasebiyle Arap dili özelinde dil-kültür etkileşimini en bariz hatlarıyla ortaya koyacak düzeydedir. Ferrâ, farklı kıraatler üzerinden bir semantik tahlil yaptıktan sonra özellikle toplumun benimsediği bir kullanımın göz ardı edilmeyeceğine ve yeri geldiğinde mana gibi bir etkenin salt gramer kurallarının gölgesinde bırakılmamasına bazen doğrudan bazen dolaylı olarak işaret etmiştir. Özellikle Hicâz, Mekke, Medine, Necd, Irak, Kûfe, Basra gibi bölgelerin halkından sıklıkla söz eden Ferrâ, zaman zaman nahivciler, tefsirciler ve fıkıhçıların açıklamalarına da yer vererek belli bir kesimin normatif yaklaşımlarına bağlı kalmadığı gibi belli bir yörenin dil ölçütleriyle de kendisini sınırlandırmamıştır.

Ferrâ, ele aldığı âyetlerin gramatik ve semantik tahlilleri esnasında toplumda bir yönüyle de olsa kabul gören kullanışlara değindikten sonra özellikle klasik Arap şiirinden çokça örnekler sunarak dilin toplumsal dinamizmden

⁹⁵ Ali Sevdî, "İslâm Dininin Anlaşılmasında Arap Dilinin Önemi ve Rolü", Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu, ed. İlyas Altuner-Osman Bayraktutan, (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 365.

kopuk bir şekilde ele alınmaması gerektiğine işaret etmiştir. Yeri geldiğinde Kıraatçıların okuyuş tarzları ile toplum dilindeki kullanışları mukayese eden Ferrâ açık bir şekilde kıraatlerin toplum diline bir hâkimiyet sağlamaması gerektiğine dikkat çekmiş ve toplum nezdindeki ifade tarzlarının asla bir kenara bırakılmaması gerektiğinin altını çizmiştir.

Kaynakça

- Abdüttevab, Ramazan. *Buhûsun ve mekâlâtun fi'l-luga*. Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1403/1982.
- Ahanov, Kaken. *Dil Bilimin Esasları*. çev. Murat Ceritoğlu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 2. Basım, 2013.
- Ahfeş el-Evsat, Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. HüdaMahmudKurâ'e. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1411/1990.
- Akbaş, Rifat. "Arap Dilinde Mananın Sentaktik Etkisi Üzerine", *Turkish Studies-Comparati ve Religious Studies*, 14/3, (2019), 415-439. <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.36870>
- Akdemir, Salih. *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. İstanbul: Kur'an Araştırma Merkezi Yayınları, 2017.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Arslan, Kıyasettin. *Dil-Tefsir ve el-Ferrâ*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayını, 2020.
- Arslan, Kıyasettin. *el-Ferrâ'nın Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eserinin Dil Bilim Açısından İncelenmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Begavî, el-Huseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Begavî: Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Dümeyriyye-Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Riyad: Dâr-u Tîbe, 1409/1989.

- Bulut, Ali. "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı", *Kur'an ve Tefsir Akademisi, Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul, 2008), 313-331.
- Bulut, Ali. "el-Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân'ında Kûfe Dil Okulu'na Ait Terimler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002), 323-340.
- Çağmar, M. Edip. "Arap Dilinde Tağlib", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, (2002), 95-111.
- Çıkar, Mehmet Şirin-Timurtaş, Abdulhadi. "Mardin Yöresi Arapçasının Temel Özellikleri", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 12/34 (2012), 103-118.
- Ebü't-Tayyib el-Lügavî, Abdülvâhid b. Alî. *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetu Nahdeti Mısır, ts.
- Eroğlu, Ali. "Kur'ân-ı Kerim'in Tefsiri ve Ma'âni'l-Kur'ân Müelliflerinin Kur'ân Tefsirine Getirdikleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 6/10 (2002), 41-52.
- Ferezdak, Hemmâm b. Gâlib et-Temîmî. *Dîvânü'l-Ferezdak*, haz. Ali Faûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Ma'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr, 3 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 3. Basım, 1403/1983.
- Göçer, Ali. "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Dil Kültür İlişkisi Üzerine Görüşleri: Fenomenolojik Bir Araştırma". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/2, (2013), 25-38.
- Gündüzöz, Soner. "Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2, (2005), 215-229.
- Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbü'l-Ayn müratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Hatîb et-Tebrîzî, Yahyâ b. Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-kaşâ'idi'l-aşr*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Mısır: Mektebetu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâduh, ts.
- İbn Cinnî, Osmân b. Cinnî. *el-Muhteseb fî tebyîni vüicûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh'anhâ*. 2 Cilt. thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalim en-Necâr. Kahire: 1415/1994.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa*. thk. Ömer Faruk et-Tabbâ', Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1414/1993.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1397/1977.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Tefsîru Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1928/2007.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Elfiyyetu İbn Mâlik*. thk. Süleyman b. Abdülaziz el-Uyûnî. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, ts.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiyye*. thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcut. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Ükayle, Muhammed b. Ahmed b. Said. *ez-Ziyadetu ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Safa Hakkî-Fehd Ali el-Andes-İbrahim Mahmud. 10 Cilt. el-İmârtü'l-Arabiyye, Merkezü'l-Buhûsve'd-Dirâsât, 1427/2006.
- İbn Yaiş, Yaiş b. Alî b. Yaiş b. Muhammed. *Şerhu'l-Mufaşşal*. haz. İmîl Bedî Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.

- İbnü'l-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Mennâr, 3. Basım,1405/1985.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâvût-Muhammed el-Arnâvût, 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1408/1988.
- İbnü'l-Kıftî, Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Kıftî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986.
- İbnü'l-Müeddib, Muhammed b. Said el-Müeddib. *Değâikü't-taşrif*. thk. Hatim Salih ed-Dâmin. Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 1425/2004.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*, 2 Cilt. Londra: Müessestü'l-Furkânli't-Turâsi'l-İslâmî, 1340/2009.
- İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît. *el-Kalbü ve'l-ibdâl: Kenzü'l-luğavî fi'l-lisâni'l-'Arabî*. thk. August Haffner. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâtûlikiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'ıyyîn 1903.
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Degah Yayınları, 36. Basım, 2019.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an-ı Anlamaya Katkısı: Hicri İlk Üç Asır*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Kayapınar, Durmuş Ali. "Me'ani'l-Kur'an İle İrabü'l-Kur'an'ların Karşılaştırılması", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4, (1991), 95-112.
- Kur'ân Yolu, Erişim 4 Nisan 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Küzeci, Deniz. "İlişkiler Bağlamında Dil, Yazın, Kültür, Toplum ve Eğitim". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39, (2018), 109-124.
- Lügavî, Ebû't-Tayyib Abdülvâhid b. Alî. *Kitâbü'l-İbdâl*. thk. İzzeddin et-Tenûhî. 2 Cilt. Dımaşk: 1379/1960.

- Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Züheyr Gâzî Zâhid. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 2. Basım, 1405/1985.
- Oğuz, Esin Sultan. "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı", *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28/2, (2011), 123-139.
- Pei, Mario Andrew. *Invitation To Linguistics*. çev. Ahmed Muhtar Ömer. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 8. Basım, 1419/1998.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. b.y. Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz. 2 Cilt. ts.
- Sâmîrrâ'î, İbrahim. *Fıkhü'l-lugati'l-muĥârın*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1983.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1397/1977.
- Sevdi, Ali. "İslâm Dininin Anlaşılmasında Arap Dilinin Önemi ve Rolü". *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*. ed. İlyas Altuner-Osman Bayraktutan. 359-369. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sevdi, Ali. "Ebu'l-Abbâs Sa'leb'in "el-Mecâlis" Adlı Eserinde Kûfe Dil Ekolü ile İlgili Kullandığı Kavramlar". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, (2020), 71-107.
- Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr). *Ġarîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edib Abdülvahid Cemrân. Kahire: Dâru Kuteybe, 1416/1995.
- Sönmez, Mustafa. "Kelâmcılara Göre "Dillerin Kaynağı Problemi" ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 8/1, (2010), 183-210.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buġyetü'l-vu'ât fıtabakâti'l-luġaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. b.y. 2. Basım, 1399/1979.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdussened Hasan Yemâme. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.

- Temel, Ali. *Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrü'l-basîf*. thk. Ahmed b. Salih el-Hamâdî. 25 Cilt. Suudi Arabistan: Silsiletü'r-Resâilî'l-Câmi'iyye, 1430/2010.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1389/1969.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1408/1988.
- Zeccâcî, Abdurrahmân b. İshâk. *Mecâlisü'l-'ulemâ*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1984.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Abikân, 1418/1988.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. b.y. Dârü't-Türâs, 1984.
- Zübeydî, Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh. *Ṭabaķâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Maârif, 2. Basım, ts.

**Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî'nin Fetû'l-galak fi't-tevhîd Adlı Eseri:
Değerlendirme ve Tenkitli Neşir**

Nâşir al-Dîn al-Samarqandî's Fatḥ al-ghalaq fi al-tawḥîd: Critical Edition and Evaluation

Özkan ŞİMŞEK

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kalam Anabilim Dalı
Research Assistant, Bingöl University Faculty of
Theology, Department of Kalam.
Bingöl/TURKEY
zkansimsek@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6688-9143

Yusuf ARIKANER

Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi, Kalam ve Mezhepler Anabilim Dalı
Research Assistant, Çankırı Karatekin University
Faculty of Theology,
Department of Kalam and History of Sects.
Çankırı/TURKEY
y.arikaner@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4200-6403

DOI: 10.47424/tasavvur.809647

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Şimşek, Özkan – Arıkaner, Yusuf. “Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî'nin Fetû'l-galak fi't-tevhîd Adlı Eseri: Değerlendirme ve Tenkitli Neşir”.
Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 6/2 (Aralık 2020): 1329-1397.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kur'ân ve hadislerde geçen müteşâbih ifadelerin nasıl anlaşılacağına dair kelâm geleneğinde ciddi tartışmalar yaşanmış ve farklı ekollere mensup âlimler tarafından birçok eser yazılmıştır. Mâtürîdî bir âlim olan Nâsırüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161) de bu çalışmada tenkitli neşri sunulan *Fethu'l-galak fi't-tevhîd* adlı eseri kaleme almıştır. Günümüze ulaşan Arapça elyazması Süleymaniye Kütüphanesi Fatih koleksiyonunda 3142 demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla müteşâbih ifadelerin nasıl anlaşılacağına dair günümüze ulaşan tek müstakil Mâtürîdî eser olma özelliğine sahiptir. Akıl ve şeriaten hareketle yapılması gerektiğini savunduğu te'vîlin belirli ilkeler çerçevesinde özellikle de luğavî anlamın dışına çıkmadan müteşâbih ifadelerin muhkemlere hamlederek yapılması gerektiğini belirtmektedir. Bu noktada çizdiği çerçevede olmayan ve uç noktalar olarak gördüğü Bâtinîlerin ve Hanbelîlerin te'vîl anlayışlarını da eleştirmektedir. Müteşâbih ifadeleri te'vîl etmeyi uygun gören Hanefî-Mâtürîdî geleneğin yaklaşımını ortaya koymasının yanında geç bir dönemde yazılan eser bu konuda ele alınan ifadelerin yorumuna dair zengin ve bilgilendirici bir içerik sunmakta ve müteşâbihlerin bütünsel anlaşılması yönünde imkân sağlamaktadır. Bu çalışma kapsamında müteşâbihe dair bir giriş, Semerkândî'nin hayatı ve eserin tenkitli neşri dikkatlere sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdîlik, Müteşâbih, Te'vîl, Nâsırüddîn es-Semerkindî, *Fethu'l-galak fi't-tevhîd*.

Abstract

There have been fundamental debates in the tradition of Kalâm regarding how to understand the allegorical and ambiguous expressions (mutashâbih) expressions that are mentioned both in the Qur'ân and hadîths. Many scholars who are of different orientations and schools are known to have written a number of works on the issue at stake. One

of whom is a Māturīdī scholar, Abū al-Qāsim Nāşir al-Dīn Muḥammad b. Yūsuf al-Ḥasanī al-Madanī al-Samarqandī (d.556/1161), critical edition of whose work entitled as *Fath al-ghalaq fī al-tawḥīd* is presented in this study. His extant Arabic manuscript is conserved at the library of Süleymaniye, in the collection of Fatih, under the heading number 3142. The work's distinguishing characteristic is that it is the only known extant work within the Māturīdī theological school. The author of the mentioned work is of the opinion that ta'wīl shall be conducted within certain principles that are drawn both from Qur'ān and reason together. And especially by abiding the principle that one should not digress the linguistic meaning and hence he should attribute mutashābih expressions to muḥkam again abiding by the same principles. At this point, he goes on to criticize ta'wīl methods of both Bāṭinis and Ḥanbalīs, whose engagements with ta'wīl run against the frame the author had drawn previously and therefore he see them as representing the edges in the issue at stake. In addition to revealing the approach of the Ḥanafī-Māturīdī tradition, as a late period work, the book under study offers a rich and informative content about the interpretation of the statements discussed in this subject, and provides a holistic understanding of the mutashābih. Within the scope of this study, a brief introduction to mutashābih, life and works of al-Samarqandī and a critical edition of his book are to be presented to the attention of researchers.

Keywords: Kalām, Māturīdiyya, Mutashābih, Ta'wīl, Nāşir al-Dīn al-Samarqandī, *Fath al-ghalaq fī al-tawḥīd*.

A. Araştırma ve Değerlendirme

Giriş

İlahi dinlerde beşer tecrübesini aşan, peygamberler aracılığıyla müteâl varlık Tanrı insanın diliyle beşerî dilin kalıpları içerisinde ve insanın algı seviyesince iletişime geçer. Tanrıdan insana bilgi aktarımı beşer tecrübesinin ötesinde ve sınırlı olan beşerî dilin imkanlarını zorlayan

bir olgudur. Bu kapsamda Kur'ân vahyi de Arapça indirilmiş ve Allah, yeri geldiğinde insanlar için kullanılan bazı fiilleri kendisi için kullanmış ve insana ait özelliklerle kendisini nitelendirmiştir. Şâhid âlemde gözlemlenmeyen ve bilinmeyen cennet ve cehenneme, kıyamete, yenden dirilmeye dair gaybî aktarımlarda bulunmuştur. Bu yapılırken müşahade edilen olgularla bir ilişki kurulmuş, bu doğrultuda temsiller kullanılmış veya mecâza başvurulmuştur. Hz. Muhammed'in vefatından kısa bir süre sonra dinî metinlerde özellikle Kur'ân ve hadislerde kullanılan söz konusu dilin anlaşılması noktasında Müslümanlar arasında çok zengin bir muhtevada tartışmalar meydana gelmiştir.

Bu tartışmalar bazen hitaptan bazen de muhatap kitleden kaynaklanmıştır. Beşere yönelik bir ilahî hitap oluşunun yanında zamanla bir hitap olma keyfiyetinden bir metne dönüşmesi; mecâz, teşbîh, temsil gibi söz sanatlarıyla bezenen bir dile sahip olması ve edebî sanatlarının çok yoğun kullanımda olduğu sözlü kültürün hakimiyetindeki bir toplumda onlara bu yönüyle meydan okuyarak inmesi; farklı bilgi ve kültür seviyesine sahip muhatap kitlesinin olması ve sürekli olarak kendisine ihtida ederek inanan kitlede artışla birlikte vahyin inzâl zamanı ve nüzûl ortamıyla insanlar arasında mesafenin genişlemesi gibi nedenler Kur'ân dilinin ve Hz. Peygamber'e (sav) nispet edilen sözlerin anlaşılması noktasında bazı güçlüklerin ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerdir. Bu çerçevede nassların sıhhatli bir şekilde anlaşılması amacıyla kelâm, usûl-i fıkıh ve tefsîr ilimleri inşa olmuş, bu disiplinler tarafından usûl ve kurallar geliştirilmiştir.

Bu anlamda dinî metinlerin içerdiği sembolik, dolaylı ifadeleri, farklı anlamlara muhtemel, birden fazla anlama gelebilen ve delalet açısından açık olmayan (mecâz, hafî, mücmel, müteşâbih, müşkil, mücmel, mübhem, muhtelif, hâs vs.) lafızların anlaşılma ve yorumlama ihtiyacından ötürü belirli yönelimlerin ve farklı okumaların oluştuğu görülmektedir. Nassların literal olarak anlaşılmasını savunan ve müteşâbih olarak gördüğü ifadelerin olduğu gibi kabul eden ve keyfiyetini

sorgulamayan Ehl-i hadis, teşbîh ve tecsîme varacak şekilde bir söyleme sahip Gulât Şîa'sı, Kerrâmiyye ile Müşebbihe ve Mücessime olarak adlandırılan başka gruplarla¹, literal anlamın ötesinde dilin ve aklın gerektirdiği şekilde başka anlamlara hamletme tavrıyla ön plana çıkan Mu'tezile² arasında haberî sıfatlar, âyet ve hadislerde Allah için kullanılmasından ötürü bilgi sahibi olduğumuz nitelendirmeler çerçevesinde teşbîh, tefvîz ve tenzîh açısından önemli tartışmalar yaşanmıştır.

Sünnî kelâm zamanla keyfiyeti meçhul ve keyfiyetsiz olarak bilme başka bir ifadeyle tefvîz ya da tevakkuf³ diyebileceğimiz tavrının yanında haberî sıfatları Mu'tezile gibi yorumlama yoluna girmiştir. Sünni anlayışta te'vile başvurmada ilk zamanlar hoş karşılanamamıştır. Ashâb-ı hadis ve ilk dönem Ehl-i sünnet söz konusu niteliklerin varlığını kabul etmekle birlikte keyfiyetinin bilinemeyeceğini ve anlamlarının Allah'a havale edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁴ İmam Mâlik'in "istiva malumdur, keyfiyet meçhuldür, îmân edilmesi vaciptir ve hakkında soru sormak bidattir"⁵ sözleri aslında söz konusu kimselerin tavrını yansıtmaktadır. Çokça bilindiği üzere Gazzâlî (ö. 505/1111) selef diye nitelendirdiği sahâbe ve tâbîîn neslinin tavrını takdîs, tasdîk, aczini itiraf,

¹ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn* İlk Dönem İslam Mezhepleri, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 35, 61-67, 237; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 100-102.

² Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûni'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer-Darü'l-Feth, 2018) 241-249; Ebü Tâhir Rüknüddin et-Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Ma'hadü Mahtûtâtü'l-Arabî, 2015) 173-313; Ebü Ali el-Cübbâi, *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Özkan Şimşek vd., (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019) 58-64.

³ Ebü Mutî' Mekhûl b. Fadl, *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bid'a ve'l-ehvâi*, thk. Seyit Bahçıvan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 253.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabşîratü'l-edille fi' usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/186-246; Fahreddîn er-Razî, *Te'sisü't-Takdîs* (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh 2011), 229.

⁵ Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 85.

sükût, imsâk ve marifet ehline teslim gibi yedi temel esas olduğunu belirtmektedir.⁶

Bu minvalde Ebû Hanîfe ve onu takip eden bazı Hanefîlerin özellikle Buhârâ Hanefîleri “bilâ keyf” olarak sıfatları kabul ettiği görülmektedir.⁷ Semerkant âlimlerinde ise İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) ile başlayan süreçte Hanefîlerin te'vîl yapmaya başladıkları ve teşbîhe düşmeme amacıyla te'vîli caiz gördükleri bilinmektedir.⁸ Hanefîler arasındaki bu ihtilafa dikkat çeken Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) kendi meşâyihlerinin bir kısmının müteşâbihleri zâhirleri üzere kabul ettiklerini ve te'vîliyle ilgilenmediklerini ancak bir kısmının ise lafızların muhtemel ve tevhid inancına zarar vermeyen anlamlarından hareketle âyetlerin ne dediğini bilebileceklerini ancak delili olmamasından ötürü murâd-ı ilâhîyi kesin olarak belirleme yoluna gitmediklerini belirtmektedir.⁹ Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) selef metodunun daha selametli (eslem) olmakla birlikte halef metodunun ise daha muhkem olduğunu belirtmesi¹⁰ Mâtürîdî ekol açısından gelişmeyi yansıtmaktadır. Zira ilk dönem Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden bazılarının müteşâbihleri yorumlamama gerektiği noktasında bir tavra sahip oldukları ancak İmâm Mâtürîdî ile birlikte müteşâbihlerin te'vîl edilebileceği hatta literal anlamda anlaşılması durumunda bazı sakıncaların olacağından te'vîli zorunlu gördükleri görülmektedir. İmâm Mâtürîdî haberî

⁶ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîm*, thk. Meşhed Allaf (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 37-38.

⁷ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe li'l- İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. İlyas Çelebi (İstanbul: İfav, 2014), 50-52; Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl, *Kitâbu'r-red*, 226, 245, 254; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Beyrut: Dâru İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 140-142.

⁸ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd*, 140. Hanefîler arasındaki fakih Hanefîler ya da mütekellim Hanefîler de denilen Buhârâ ve Semerkad Hanefîleri şeklindeki bu ayrışmaya dair detaylı bilgi için bk. Abdullah Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-* (05-07 Mayıs 2017) 1: 643-658.

⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabşîratü'l-edille*, 1/240.

¹⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 84.

sıfatları te'vîl etmiştir. Kendinden sonra gelen âlimler de onu izlemişlerdir.¹¹

Fethu'l-ğalak fi't-tevhîd adlı eserde Ebü'l- Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161) müteşâbih, haberî sıfatlar ve tev'îlini ele almaktadır. Müteşâbih ifadelerin nasıl anlaşılacağına dair Hanefî-Mâtürîdî literatürde önemli bilgiler olmakla birlikte bu konuya hasredilmiş olan *Fethu'l-ğalak fi't-tevhîd'in* günümüze ulaşan tek müstakil eser olduğu söylenebilir. Te'vîlin nasıl yapılması gerektiğine dair bazı ilkelerden bahseden müellif bu çerçevede luğavî anlamın dışına çıkmadan müteşâbih ifadelerin muhkemlere hamledilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu noktada çizdiği çerçevede olmayan ve uç noktalar olarak gördüğü Bâtinîlerin ve Hanbelîlerin te'vîl anlayışlarını da eleştirmektedir. Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin müteahhir dönem ürünlerinden olan *Fethu'l-ğalak* mensubu olduğu tenzihçi çizgiyi devam ettirmektedir. Müteşâbih ifadeleri te'vîl etmeyi uygun gören tenkitli neşrini sunacağımız söz konusu eser bu konuda ele alınan ifadelerin yorumuna dair zengin ve bilgilendirici bir içerik sunmakta ve müteşâbihlerin bütünsel anlaşılması yönünde imkân sağlamaktadır.

1. Müellifin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Mâverâünnehir Mâtürîdî ve Hanefî geleneğın mensubu olan Ebü'l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hasenî (Hüseyinî) el-Medenî es-Semerkindî'nin hayatı hakkında kaynaklar sınırlı bilgiler sunmaktadır. Ancak kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla adı Muhammed b. Yûsuf¹² olan müellif Nâsirüddîn lakabına ve Ebü'l-

¹¹ Detaylı bir inceleme için bk. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017).

¹² Ebü Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Dekken: Matba'attü Meclis-i Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmıyye, 1914), 3/409; Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaattü's-Saâde, 1906), 220.

Kâsım künyesine sahiptir.¹³ Taşköprüzâde (ö. 968/1561) kendisinden Kâsım b. Yûsuf olarak bahseder ki¹⁴ o künyesini adına dahil etmiş gözükmektedir. Bunun gibi tahkikini yaptığımız eserde Ebü'l- Kâsım b. Yûsuf el-Hüseynî es-Semerkindî şeklinde kaydedilmiştir.¹⁵

Kendisinin ehl-i beyt soyundan (cemâlül-ître) olduğu belirtilmektedir.¹⁶ Bundan dolayı el-Alevî,¹⁷ Hz. Hasan soyundan geldiği için de el-Hasenî nisbesiyle anılmaktadır. Bazı kaynaklarda bu nisbe el-Hüseynî şeklinde geçmektedir.¹⁸ Elimizdeki eserin girişinde de el-Hasenî nisbesiyle anılmıştır.¹⁹ Semerkant'lı olduğu için Semerkandî nisbesiyle meşhurdur. Bununla birlikte el-Medenî nisbesine sahip olduğu da belirtilmiştir. Ayrıca Semerkant'ta hapsedilerek öldürüldüğünden²⁰ dolayı kendisine eş-Şehîd de denilmiştir.²¹ Kaynaklarda öldürülmesine dair ayrıntılı bilgi verilmese de ulemayı şiddetli eleştirmesi öldürülmesine neden olarak gösterilmektedir.²² Bazı kaynaklarda "İbn Kutn" künyesiyle de anılmaktadır.²³

Nâsirüddîn es-Semerkindî'nin doğum tarihi ve yeri hakkında kaynaklar hiçbir bilgi vermemektedirler.²⁴ Hicri 556 senesinde²⁵ vefat etti-

¹³ Kureşî, *Cevahirü'l-mudîyye*, 2/263; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1/565.

¹⁴ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kutubi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 8/126.

¹⁵ Nâsirüddîn es-Semerkindî, *Fethu'l-ğalak fi't-tevhîd* (Süleymaniye Ktp: Fatih nr. 3142) 2a.

¹⁶ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Müştasfâ fi şerhi'n-Nâfi'* (Süleymaniye Ktp: Fatih nr. 1841) 4a.

¹⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 409; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 220.

¹⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 219.

¹⁹ Semerkandî, *Fethu'l-ğalak*, 2a.

²⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 409; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 220.

²¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 219; Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't- Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/168.

²² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 409; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 220.

²³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 2/94.

²⁴ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 220.

ği²⁶ genelde kabul görse de vefatı ile ilgili ise farklı tarihler bulunmaktadır.²⁷ Hicri 556 bilgisi yanında Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), *Fıkhü'n-nâfi* isimli eserinden bahsettiği bölümde Semerkândî'nin 656 yılında vefat ettiği ve bu eseri 655 senesinin rebülevvel ayının sonlarına doğru kaleme almaya başladığını ifade etmektedir.²⁸ Ancak diğer kitaplarını tanıttığı yerlerde başka kaynaklarda da 556 tarihinde öldüğünü söylemektedir.²⁹ Bununla birlikte *el-Mülteka't fi'l-fetâvâ* adlı eserinin sonunda müellifin hicri 599 senesinin muharrem ayında vefat ettiği bilgisi verilmektedir.³⁰ Ancak onun hayatına dair verilen bazı ayrıntılar düşünüldüğünde 556 senesinde vefat ettiği ihtimalinin daha güçlü olduğu söylenebilir. Zira kendisinin 542 yılında Hicâz'a hac yapmak amacıyla bir yolculuk yaptığı ve Hicâz'dan dönüşünde Bağdâd'da bir müddet ikamet ettiği bilinmektedir.³¹ 535 yılında Merv'e Hicâz'a giderken uğradığı daha sonra ise Bağdâd'da bir süre ikamet ettiği ifade edilir. Kureşî (ö. 775/1373), Semerkândî'nin 543 yılında Hicâz'dan döndüğünde Merv'e geldiği bilgisini paylaşmaktadır.³² *el-Câmi'u'l-kebîr fi'l-fetâvâ*'nın 508 yılının cemâziyülevvel ayında *el-Mülteka't fi'l-fetâvâ*'nın ise 549 yılının şaban ayının sonlarında tamamlandığı Semerkândî'nin ağzından kaydedilmektedir.³³

²⁵ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ila tabakati'l-fuhûl*, thk. Mahmud el-Arnâvut (İstanbul: İrcica Yay., 2010), 3:25; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/565; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/94.

²⁶ Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin: 2002), 7/149.

²⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 220.

²⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 220.

²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/565, 2/1813, 2/1580.

³⁰ Nâsirüddîn es-Semerkândî, *el-Mülteka't fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*, nşr. Mahmûd Nassâr-Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 467.

³¹ Zirikli, *el-A'lâm*, 7/149; Ahmet Özel, "Muhammed b. Yûsuf es-Semerkândî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Kasım 2020).

³² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 409.

³³ Semerkândî, *el-Mülteka't fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye*, 467; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/570.

Hanefî fakîhi olan³⁴ Semerkandî'nin *el-Mültekaţ* isimli eserindeki bir ifadesinden hareketle Kādîhan'ın (ö. 592/1196) dedesi olan Kadı Mahmûd b. Abdülazîz'in es-Semerkandî'nin onun üstadı olduğu ifade edilmiştir.³⁵ "Üstadımız" şeklindeki ifadesi hoca ve öğrencilik ilişkisi olduğuna kesin olarak delalet etmese de çağdaş oldukları düşünülürken hocası olabileceği ihtimali güçlenmektedir. Kureşî de Semerkandî'nin Muhammed b. Ca'fer el-Becelî'den rivayette bulunduğunu söylemektedir.³⁶ Üstadları, öğrencileri ve çağdaşı olduğu âlimlerle ilişkileri hakkında tabakât kitaplarında edindiğimiz bilgiler bunlarla sınırlıdır.

Kendisinden övgüyle bahseden tabakât kaynakları ondan tefsir, fıkıh, hadis âlimi olarak bahsetmektedir.³⁷ Hayatı hakkında sınırlı bilgimiz olsa da kendisinin bu alanlarda kaleme aldığı birçok eseri ve eserleri üzerine yapılan şerhler günümüze ulaşmıştır. Bibliyografik kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır:

1. *Hulâşatü'l-müftî fi'l-fürû*³⁸
2. *Riyâzü'l-aḥlâk*³⁹
3. *el-Mültekaţ fi'l-fetâvâ*⁴⁰
3. *el-Câmi'u'l-kebîr fi'l-fetâvâ*⁴¹
4. *Fethu'l-galak fi't-tevhîd*⁴²

³⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/565, 717.

³⁵ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 76.

³⁶ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 76; Ahmet Özel, "Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî".

³⁷ Kureşî, *Cevahirü'l-mudîyye*, 2/143; Zirikli, *el-A'lâm* 7/149.

³⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/717; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/94

³⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/94.

⁴⁰ Başka bir adı *Meâlü'l-Fetâvâ* olan bu eserin 549 yılında imlası tamamlanmıştır. bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1813. *el-Mültekaţ fi'l-fetâvâ* Mahmud Nassâr ve es-Seyyid Yusuf Ahmed tahkikiyle Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2000 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

⁴¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/565.

5. *Fıkhû'n-nâfi*⁴³
6. *Kânûn fi'l-fürû*⁴⁴
7. *el-İhkâk/İhkâf*⁴⁵
8. *Meşâbîhu's-sebîl/sübül*⁴⁶
9. *el-Mensûr fi'l-fürû*⁴⁷
10. *Mebûtu'l-İmâm/fi'l-fürû*⁴⁸
11. *Kitâbü'l-aḥsâf*⁴⁹
12. *Bülûgü'l-ereb min tahkîki isti'ârâti'l-'arab*⁵⁰
13. *Târîku Belḥ*⁵¹
14. *el-Miṣdâk*⁵²

⁴² Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 2/168.

⁴³ Hanefî fûrû' fikhuna dair olan bu esere Ebû'l-Berekât en-Nesefî tarafından *el-Mustasfa* adıyla bir şerh yazılmıştır. *Fıkhû'n-nâfi* İbrâhim Muhammed b. İbrâhim el-Abbud tarafından iki cilt olarak tahkik edilmiştir Hakeza bu şerhin Dr. Hasan Özer ve Mehmet Çaba tarafından yapılan tahkiki de 2017 yılında İrşad Yayınları tarafından neşredilmiştir. bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1921; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/94; Nasirüddin Ebû'l-Kâsim Muhammed b. Yûsuf Haseni es-Semerkindî, *Fıkhû'n-nâfi*, thk. İbrâhim Muhammed b. İbrâhim el-Abbud (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2000).

⁴⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1313; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/94.

⁴⁵ Tefsirle ilgili olan eserin Berlin Kütüphanesinde 728 numarayla kayıtlı olduğunu İbrâhim Muhammed b. İbrâhim el-Abbud ifade etmektedir. bk. el-Abbud, "Mukaddime", 1/23.

⁴⁶ Hanefî fûrû' fikhuna dair iki ciltlik bir eser bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/697; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/94.

⁴⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1861; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/94.

⁴⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1580; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/94.

⁴⁹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 220.

⁵⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/94

⁵¹ Böyle bir eserin olduğunu *Fıkhû'n-nâfi*'nin muhakkiki *Meşâjihü Belḥ mine'l-Hanefiyye* adlı kitaptan aktarmaktadır. bk. el-Abbud, "Mukaddime", 1/43.

⁵² Hüsâmeddîn es-Signâki, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz (İstanbul: Marmara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016) 183.

2. *Fethu'l-ğalak fi't-tevhîd* Adlı Eserin Özellikleri

2.1. Eserin Adı ve Müellife Nispeti

Eserin yazma nüshasının kapağında eserin ismi *Kitâbu Keşfi Mâ İştebehe* şeklinde yazılmıştır. Devr-i Hamîdî kataloglarında da “Kitâbu Keşfi Mâ İştebehe ‘Ala's-Sâmi'în mine'l-Âyi ve'l-Ahbâr” şeklinde kaydedilmiştir. Muhtemelen bu isim eserin içeriğine yönelik yazarın ifadelerinden hareketle verilmiştir. Kaynaklarda Semerkândî'nin bu isimle bir eseri bulunmamaktadır. *İdâhü'l-Meknûn*'da *Fethu'l-ğalak fi't-tevhîd* isimle bir kitabının olduğu bilgisi paylaşılmakta ve “el-Ĥamdü lillâhi münezzilü'l-berahîni'l-kâhireti ve'l-âyâti'l-bâhireti ilĥ.” (أوله الحمد لله منزل (البراهين القاهرة والآيات الباهرة إلخ) ifadeleriyle başladığı ifade edilmektedir.⁵³ Elimizdeki yazma nüshanın da bu ifadelerle başladığı görülmektedir.

Yazar üzerinde çalıştığımız bu eserde kelâm kitabı olduğu anlaşılan *el-Mişdâk* isimli başka bir kitabına iki defa atıfta bulunmaktadır.⁵⁴ Her ne kadar tabakât kitaplarında böyle bir eserinden bahsedilmese de Siğnâkî (ö. 714/1314) *el-Mişdâk*'dan yaklaşık on beş yerde müellifin ismini vererek nakilde bulunmaktadır.⁵⁵ Bütün bu bilgiler ışığında edisyon kritiğini yaptığımız eserin kaynaklarda *Fethu'l-ğalak fi't-tevhîd* adıyla geçen kelâm eseri olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Eserin Konusu ve Önemi

Mâtürîdîlerin te'vîl metodunu benimsedikten sonra bu konuya hasredilen müstakil kitaplar kaleme alındığını belirten Sâbûnî⁵⁶ bu noktada bize ek bilgi vermemektedir. Bildiğimiz kadarıyla bu alanda müstakil kaleme alınmış olup günümüze ulaşan tek Mâtürîdî eser olma özelliğine sahip eser *Fethu'l-ğalak*'tır. Eserde müteşâbihler, haberî sıfatları ve

⁵³ Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 2/168.

⁵⁴ Nâsırüddîn es-Semerkandî, *Fethu'l-ğalak*, 4a, 5a.

⁵⁵ Siğnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, 183, 203, 205, 239, 309, 457, 547, 884, 907, 916, 917, 921, 924, 926, 936.

⁵⁶ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 85.

te'vîlini irdelemektedir. O bu eserinde muhkem ve müteşâbihin mahiyeti, müteşâbihlerin kim tarafından bilineceği, teşbîhi nefyetmenin gerekliliği ve müteşâbih ifadelerin nasıl yorumlanması gerektiği gibi konuları giriş mahiyetinde ele almakta daha sonra ise eserin hutbesinde dile getirildiği üzere işiten kimselere müteşâbih gözüken ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat aleyhine delil getirilen âyet ve hadisleri hem âyet hem de hadislerdeki müteşâbih ifadeleri te'vîlini ortaya koymaktadır.⁵⁷

Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin müteahhir dönem ürünlerinden olan *Fetħu'l-ğalak* mensubu olduğu tenzihçi çizgiyi devam ettirerek teccîm ve teşbîh çağrışımında bulanık lafızları te'vîl etmiştir. Müteşâbihin ne olduğuna dair bilgi verirken ilk olarak müteşâbihin yalnızca hurûf-ı mukattaalar olup âyet ve hadislerin zâhirlerinin te'vîl ile bilinebileceğini; ikinci olarak müteşâbihlerin yalnızca Allah'ın bilebileceğini ve üçüncü olarak da âyette geçen ilimde derinleşenlerin (ve'r-râsihûne) öncesine atfedildiğini ve onların da müteşâbihlerin anlamını bilebileceklerini savunan üç farklı yaklaşımın olduğunu aktarmakta ve ilk yorumun Âl-i İmrân suresinin 7. âyetinin zâhirine en yakın olduğunu savunmaktadır.⁵⁸ Bununla birlikte sünnî ulemeden te'vîlle iştigal edenler olduğu gibi te'vîl etmeyeninin de olduğunu altını çizmektedir.⁵⁹

Te'vîlin farklı seviyeleri olduğunu; kesin olan te'vîllerin az bulunduğunu, muhtemel te'vîllerin hoş görüleni olduğu gibi hor görüleni olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Bu noktada te'vîl konusunda insanların aşırılığa kaçtığını ifade eden Semerkândî bir uç olarak Bâtinîleri diğer bir uç olarak da Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve benzerlerini görmektedir.⁶¹ Ona göre Bâtinîler Kur'ân-ı Kerim'in zâhirini tahrîf etmekte bunu yaparken de bir zorunluluk halinde hareket etmemekte yani herhangi bir

⁵⁷ Nâsîrüddîn es-Semerkândî, *Fetħu'l-ğalak*, 2a-2b.

⁵⁸ Nâsîrüddîn es-Semerkândî, *Fetħu'l-ğalak*, 2-b3b.

⁵⁹ Nâsîrüddîn es-Semerkândî, *Fetħu'l-ğalak*, 4b.

⁶⁰ Nâsîrüddîn es-Semerkândî, *Fetħu'l-ğalak*, 4b.

⁶¹ Nâsîrüddîn es-Semerkândî, *Fetħu'l-ğalak*, 2b.

karineye dayanmamaktadırlar. Ahmed b. Hanbel ise zâhirî anlama tutunma noktasında aşırıya gitmiştir. Ancak Semerkandî, İmam Ahmed'in bu tutumunun kendisini zora soktuğunu öyle ki "Hacerü'l-esved Allah'ın sağ elidir." şeklindeki rivayeti te'vîl etmek zorunda kaldığını belirtmektedir.⁶² Aynı şekilde tenzîh ve takdîs konusunda insanların farklı görüşlerde olduğuna dikkat çeken müellif, Filozoflar ve Bâtınîler'in tenzîh konusunda aşırıya gittiklerini; öyle ki "ne var ne yok", "ne işiten ne işitmeyen" gibi çelişik bir seviyeye geldiklerini de zikretmektedir. Hanbelîler'in ise teşbihde aşırıya kaçtıklarını, yaratılmışların niteliklerini Allah için ispat ettiklerini ve bu durumlarının Yahudiler'den kötü olduğunu savunmaktadır.⁶³ İnsanî niteliklerin bazen Allah için kullanılmasının Ehl-i sünnet açısından sıkıntılı bir durum olmadığını ancak tevâtu' yoluyla yani bir iştirak söz konusuymuş gibi bir izlenim uyandıran kullanımın kesinlikle caiz olmayacağını savunur.⁶⁴

Semerkindî, eser boyunca temelde zâhirî anlamı sonradan yaratılmış varlıkların niteliklerini çağrıştıran ifadeleri te'vîl etmektedir. Genel bir ilke olarak âyet ve hadisin zahîrî ifade arasında bir ihtilafın bulunması durumunda müteşâbih muhkeme ve mücmelin, mufassala hamedilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁶⁵ Haberlerin mütevâtir ve âhâd olduğuna, haber-i vâhidin zorunlu ilim gerektirmediğinden dolayı Kur'ân'ın muhkemleriyle çatıştığında Kur'ân'ın muhkemiyle amel edilmesi gerektiğine dikkatleri çekmektedir.⁶⁶ Genel olarak ifade edersek o, ifadeleri te'vîl ederken çoğunlukla muhtemel anlamları sıralamakta ve karîne ile hangisinin uygun hangisinin sakıncalı olduğuna işaret etmektedir. Bir karîne olmaksızın yapılan bazı te'vîllere şiddetle karşı çıkmakta hatta tahrîf olarak değerlendirmektedir. Te'vîl esnasında

⁶² Nâsırüddîn es-Semerkindî, *Fethu'l-ğalak*, 2b.

⁶³ Nâsırüddîn es-Semerkindî, *Fethu'l-ğalak*, 5a-5b.

⁶⁴ Nâsırüddîn es-Semerkindî, *Fethu'l-ğalak*, 5b.

⁶⁵ Nâsırüddîn es-Semerkindî, *Fethu'l-ğalak*, 2b-3a.

⁶⁶ Nâsırüddîn es-Semerkindî, *Fethu'l-ğalak*, 4a.

belagat sanatları, kelimenin günlük dildeki ve örfteki kullanım gibi dilsel karîne ve delillere başvurmaktadır. Şiir ve deyimlerden istişhâdlarda bulunmaktadır. Yeri geldiğinde bazı âyetlerde geçen harf-i cerlerin ya da kelimelerin tefsîrini vererek söz konusu müteşâbih ifadeyi âyetteki kullanımla birlikte değerlendirmektedir. Ele aldığı bazı hadislerde râvî hakkında zayıf olduğu ya da hüccet olmadığını söyleyerek değerlendirmede bulunmakta veya hadisin merfû' ve sâbit olmadığını söylemektedir. Bazen de hadisin farklı tariki olduğunu belirterek yorumlamaktadır. Râvî değerlendirmesi yaptığı kimi yerlerde yine hadisin te'vîlini belirtmektedir. Bunlarla birlikte bazı hadis yorumlarında isrâiliyyat olgusuna dikkat çekmektedir.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin mensubu olduğu halde geleneğin kurucu isimlerine eserde bir atıf ya da onlardan bir alıntı yapmamıştır. Bu söylediğimizin istisnası olarak zikredebileceğimiz iki önemli Hanefî âlim vardır. O, bir yerde İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) ve üç yerde de Muhammed b. Şuca' es-Selcî'nin (ö. 266/880) kanaatlerini aktarmaktadır.⁶⁷ Ayrıca *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*'in müellifi olan İbn Kuteybe'den (ö. 276/889) de nakilde bulunmaktadır.⁶⁸ Bu iki isimin ve kendilerinden aktarılan hususların bu konuda müstakil bir eser yazarak genelde Eş'arîlikte te'vîlin kendisiyle başladığı söylenen İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Müşkilü'l-hadîs*'inde yer alması ilginç bir durum arz etmektedir. Yaptığımız bazı kıyaslamalar sonucu hem te'vîller hem yapılan şiir alıntıları noktasındaki benzeşim gözlerden kaçmamaktadır. Son olarak ifade etmek gerekirse söz konusu eserin, Eş'arî âlim İbn Fûrek'in *Müş-*

⁶⁷ Nâsîrüddîn es-Semerkindî, *Fethu'l-ğalak*, 6a, 9b, 33b.

⁶⁸ Nâsîrüddîn es-Semerkindî, *Fethu'l-ğalak*, 8b.

kilû'l-hadis'inden istifadeyle yazıldığı şeklinde bir izlenim verdiğini söylemek mümkündür.⁶⁹

2.3. Yazma Nüsha

Tenkitli neşirini yaptığımız *Fetħu'l-ğalak fi't-tevhîd*'in bilebildiğimiz kadarıyla tek yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. Günümüze ulaşan bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Fatih koleksiyonunda 3142 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kataloğuna *Kitâbu Keşfi Mâ İştebehe 'Ala's-Sâm'în mine'l-Âyi ve'l-Ahbâr* şeklinde kaydedilmiştir. Ferâğ kaydında istinsah tarihine yer verilmemiştir. Ancak temme kaydında müstensihin Yûsuf b. Abdullah adında bir zat olduğu belirtilmiştir. 53 varak olan eser 13 satır olarak çok açık bir nesih hattı ile yazılmıştır.

Nüshanın zahriyye sayfasında “Bû kitâb tarikatçı Emîr Efendi'nindir.” şeklindeki temellük kaydından bu eserin Sultan Mehmed Camii dersiâmı Tarikatçı Emir Mustafa b. Abdullah el-Osmancıkî'ye (ö. 1143/1730)⁷⁰ intikal ettiği anlaşılmaktadır. Kapakta ayrıca Sultan Mahmud'un vakıf kaydı ve mührü yer alır.

3. Tenkitli Metin Neşrinde İzlenilen Yöntem

Eserin tek bir yazma nüshası olması hasebiyle başka nüshalarla mükabele imkânı bulunmadığından tenkitli neşir tek nüsha üzerinden gerçekleştirilmiştir. Metnin yazımı modern Arapça imlasına göre gerçekleştirilmiş olup metnin anlaşılmasına yardımcı olacak noktalama işaretleri kullanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde köşeli parantez içerisinde metne eklemeler yapılmıştır. Metinde geçen âyetlerin bulunduğu sure ismi ve numaraları belirtilip hadislerin tahriçleri yapılmıştır. İstiş-

⁶⁹ Krş.: Bekr Muhammed İbn Fûrek, *Kitâbu Müşkili'l-hadîs ev Te'vîlü'l-ahbârî'l-müteşâbih*, thk. Daniel Gimaret (Dimaşk: el-Ma'hedu'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 2004).

⁷⁰ Tarikatçı Emîr'in ölüm tarihi hakkında farklı bilgiler mevcuttur. Kâtib Çelebi 1160 ve Bursalı Mehmed Tahir ise 1143 tarihini vermektedir. bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1112; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M.A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBA, 2016), 1/368.

had olarak kullanılan şiirler için şairlerin divanlarındaki yerlerine işaret edilmiştir. Divanlarda tespit edilmediği durumlarda ikincil kaynaklarda geçtiği yerler gösterilmiştir. Metinde eser ve müellif ismi verilerek yapılan nakillerin ilgili eserlerdeki kaynağı tespit edilmiştir.

B: Tenkitli Neşir

فتح الغلق في التوحيد

لأبي القاسم ناصر الدين محمد بن يوسف الحسيني المدني السمرقندي

بسم الله الرحمن الرحيم

/[1ظ] الحمد لله منزل البراهين القاهرة، والآيات الباهرة، ومظهر الحجج الزاهرة، مُنطِقُ الحيوان، وخالق الإنسان، علّمه البيان، والصلاة والسلام على مُبلِّغ الرسالة، ومُوضِّح الدلالة، ذي الكرم والنجدة والأصالة، والجود والفضل والبسالة، وعلى آله الكرام، وأصحابه مصاييح الإسلام.

قال السيد الإمام ناصر الحق والدين، وارث علوم المرسلين،/[2و] أبو القاسم بن يوسف الحسيني السمرقندي تغمده الله بغفرانه، وأسكنه بجاييح جنانه: هذا الكتاب لكشف ما اشتبه على السامعين من الآي والأخبار، مما يحتج به أهل الزيغ على أهل السنة والجماعة، وإعلام المراد بها بالدليل المقتضي لذلك من غير تغيير اسم أو استخراج عن رسم أو استكراه لمعنى، وبالله التوفيق.

فصل: [الاختلاف في المتشابهات]

لا اختلاف بين الأمة مع اختلاف مقالاتها، في هداها وضلالاتها، أنّ مما أنزل الله تعالى في محكم كتابه، وقال النبي عليه السلام في خطابه، كلمات لا يراد بها ظواهرها، ولا يكتفي/[2ظ] منها على مفهومها، والناس في حمل ألفاظها على غير مرادها الظاهر على أقسام، من مبالغ في التحريف عن مواضعه نحو الباطنية، حتى حرّفوا ظواهر التنزيل إلى بواطن التأويل من غير ضرورة؛ طيّاً لبساط الشرائع على ظنهم، والله متم نوره ومتكفل بظهوره ولو كره المشركون، ومن مبالغ في الجري على الظواهر نحو أحمد [بن حنبل] وذويه، ولعمري لقد أعياه هذا المذهب حتى أوّل قوله عليه

السلام: «الْحَجَرُ يَمِينُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ»⁷¹.

ونحن معاشر أهل السنة نعمل بالأدلة القاطعة، فإن سنح لنا من الآيات والأخبار ما يكون ظاهره مخالفاً للصريح المحكم نرد/[3و] متشابهه إلى محكمه ومجمله إلى مُبَيَّنّه، لا تركاً للعمل به، لكن تحكيماً للمحكم المفصل على المتشابه الجمل، علماً بأن الله تعالى منجز وعده في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿[القيامة: 18، 19].

فصل: [الحروف المقطعة هي المتشابهات فقط]

قال بعضهم: المتشابه هو هذه الحروف المقطعة فقط، وأما الآيات والأخبار المعلومة ظواهرها فهي مأولة لا متشابهة، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: 22] ونحوه، وقيل: الكل متشابه، والخلاف في العبارة غير مجدٍ، والمعنى مطوع لهما.

فصل: [من يعلم المتشابهات؟]

من قائل: إنه لا يعلم المتشابه إلا الله، ووقفوا على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ﴾/[3ظ] تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴿[آل عمران: 7]، ثم قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: 7] ابتداءً وخبراً.

ومن قائل: إن قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ [آل عمران: 7] معطوف، فدل على علم الراسخين بالمتشابه، والأول إلى ظاهر اللفظ أقرب.

⁷¹ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله أبو معاذ - محسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة 1415هـ/1995م، 177/1، رقم الحديث: 563؛ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، جنوب أفريقيا 1390هـ/1970م، 39/5، رقم الحديث: 8919.

فصل: [الأدلة النقلية والعقلية على نفي التشبيه]

صريح قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] دلّ على انتفاء صفات المخلوقين ونعوت المحدثين عن الله تعالى من التجزيء والتبعض والمماثلة في الجسمية، وقوله تعالى في ذكر أسمائه الحسنى: ﴿الْقُدُّوسُ﴾ [الحشر: 23]؛ لأن فُعُولًا وفَعِيلًا يدلان على المبالغة، والقدس الطهارة، فاقترضى تقدُّسه على أبلغ ما يكون من صفات الحدث ونعوت البشر.

والأدلة / [4و] العقلية الصادقة دالة على الله تعالى يتعالى عن المكان والتجزيء والتبعض والتركب والجسمية على ما سارت به الرفاق، ونطق به *كتاب المصدق*، تعالى واحد لا شريك له، ولا يجوز علمه التجزيء والكثرة بالنص المحكم الذي لا ريب فيه وبدليل العقل.

فصل: [المتواتر والآحاد]

من الأخبار ما يكون متواترًا موجبًا للعلم، وأما غير المتواتر فلا يوجب العلم، فإذا جاء مخالفًا للنص المحكم من القرآن كان النص المحكم أولى بالعمل به من حديث الواحد الذي يحتمل الخطأ والباطل على النقلة والرواة عمدًا وخطأً.

وأما القرآن فلا يأتيه / [4ظ] الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا ظاهر لمن أنصف.

فصل: [التأويل في المتشابهات]

علماء السنة على قولين: منهم من آمن بهذه الآيات والأخبار ولم يشتغل بتأويلها، وقال: إنما أنزلت المجملات للإيمان. ومنهم من اشتغل بالتأويل، ثم التأويل إما أن يكون قاطعًا، وهذا يقلُّ وجوده، وإما أن يكون على الاحتمال، وللاحتتمال درجات على التفاوت إلى أن يبلغ حد الاستكراه، فيكون ذكر التأويل ذكر احتمال في اللفظ، إلا أن يجيء الدليل المبيِّن.

فصل: [الله تعالى منزهة عن الحوادث]

لا يجوز على الله تعالى مماسة المحدثات، ولا مجاورتها؛ لأنه إثبات أمر حادث عليه / [5و] تعالى، والله تعالى يتعالى عن الحوادث؛ لأن محل الحوادث يكون حادثاً، وإذا ثبت قدمه بالأدلة القاطعة استحال أن يكون محل الحوادث، ألم تسمع إلى ما قيل: ما لا يسبق الحادث حادث. وتجد لهذا شرحاً شافياً في كتاب المصدق.

فصل: [اختلاف الآراء في التنزيه والتشبيه]

الناس في التقديس والتنزيه ونفي التشبيه على درجات، فالمبالغون في التنزيه حتى يبلغ حد التعطيل الباطنية والفلاسفة، حتى قالوا: لا موجود ولا غير موجود، ولا سميع ولا غير سميع، وهذا مع أنه تعطيل تناقض.

وقسم بالغوا في التشبيه كما يذهب إليه الحنابلة، فأثبتوا / [5ظ] له تعالى جميع صفات المخلوقين، وقولهم أفبح من قول اليهود؛ لأن اليهود لعنهم الله يُشَبِّهون بمُعْظَم في الأفهام، والحنابلة يُشَبِّهون بمُسْتَحْفٍ تعالى الله عن الكل علواً كبيراً.

وأهل السنة لم يمتنعوا عن تسمية الله تعالى بأسماء يسمى المخلوق بها نحو "العزیز"، قالوا ليوسف: ﴿يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ﴾ [يوسف: 88]، ونحو "الرحيم"، قال الله تعالى: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 128]، وهذا لا يجوز على طريق التواطؤ، فتعالى الله عن معاني المخلوقين علواً كبيراً، وامتنعوا من التشبيه وإثبات القول بالمكان والجهة والجسم تعويلاً على التنزيل فيما يثبت ويذر، فإن تناصرت الأدلة فلا / [6و] مرد لها، وإن اختلفت ظواهرها نرد المتشابهة إلى المحكم، ونحكم الصريح المبين المفصل على الجمل كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 19].

فصل: [الأخبار المتشابهة لابد أن تنقل]

ذكر محمد رحمه الله في كتاب الكسب أن الأخبار المتشابهة والمنسوخة الأولى أن لا تنقل؛ دفعًا لغوائل الاختلاف، وقطعًا لمادة النزاع، وصيانة للضعف عن الغي والضلال في العقائد والأفعال، وتعليقًا لمادة الفتن، وإتلافًا لأهل الإبطال.⁷²

فصل: [سبب تأليف الكتاب]

قال العبد الضعيف أبو القاسم: سرح لي مصنفات من الأولين في هذا الفن، فكان الضن بنفائث صدورهم ولقطات أقلامهم يبعثني / [6ظ] على الإحراز وصيانة أفهام أهل السنة عن وساوس أهل البدعة، يحثني على الاحتراز حتى علمت أن سبيل هذا العلم سبيل الدواء، وأنه ليس من جنس ما يعرض على سائر الآراء، بل إذا حدث أمر أو أشكل مشكل يُنظر فيه لدفع غوائل الأدواء والأهواء لاستمرار الغداء، والله المستعان، وعليه التكلان.

1.1. باب الأخبار

حديث: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته»⁷³ وفي رواية: «على صورة الرحمن»⁷⁴ وأكثر

⁷² الإمام محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الكسب، تحقيق: عبدالفتاح أبوغدة، دار البشائر، لبنان 1417هـ/1997م، ص 156. قول الإمام محمد هكذا: «ثم إنما يفترض بيا ما فيه منفعة للناس، وهو الناس من الآثار الصحيحة المشهورة، فأما المنسوخ فلا تجب روايته، وكذا الشاذ فيما تعم به البلوى، فإنه ليس في روايته منفعة للناس، وربما يؤدي إلى الفتنة، والتحر عن الفتنة أولى».

⁷³ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، دمشق - بيروت 1423هـ/2002م، 6227؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق: نظر بن محمد الفارياي أبو قتيبة، دار طيبة 1427هـ/2006م، 2612.

⁷⁴ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، 430/12، رقم الحديث: 13580.

النقطة على أن الرواية الثانية غلط.

وفي الحديث: «رأيت ربي في أحسن صورة».⁷⁵

قيل: مرَّ النبي صلى الله عليه وسلم على رجل يضرب / [7و] إنساناً ويلطم وجهه، ويقول: قَبَّحَ اللهُ وجهك ووجه من أشبه وجهك، فقال عليه السلام: «إذا ضرب أحدكم فليترك الوجه؛ فإن الله تعالى خلق آدم على صورته». وقد نُقلت هذه القصة بطولها، وقوله عليه السلام: «على صورته» يعني: المضروب.

الثاني: هاء الكناية ترجع إلى آدم، وذلك أن الله تعالى عاقب الحية فشوّه خلقها، وسلب قوائمها وجعلها تأكل التراب، وشوّه رجل طاووس ولم يشوّه من صورة آدم شيئاً، فبيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى خلق آدم على صورته التي كان عليها / [7ظ] لم يتغير منه شيء ولم يمسح، بخلاف إبليس والحية وطاووس.

الثالث: أن الدهرية يقولون: لم يكن إنسان إلا من نطفة، فبيّن عليه السلام أن الله تعالى خلق آدم على صورته، وما كان من نطفة، بل من حمأ مسنون وصلصال كالفخار كما شهد به الوحي.

الرابع: أن أهل الطبائع والنجوم يقولون: إن الخلاق آدم بقضية الطبع والنجوم، فبيّن عليه السلام أن الله تعالى خلقه على صورته من غير توليد عنصر ولا تأثير طبع وتغيير فلك.

وقيل: الهاء تنصرف إلى بعض المشاهدين، والفائدة في الخبر أنه لم يكن طوله وقامته كما يذكر؛ لأن ذلك من وهب [بن منبه] وكعب [الأحبار] / [8و] ومستنده الكتاب المبدل.

⁷⁵ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الكبير)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، 1996م، 3234.

الطريق الثاني: أن هاء الكناية تنصرف إلى الرب تعالى، وتأويل قوله: «على صورته» أي: صفته، يعني: إن الله تعالى أعطاه نعوت الكمال وصفات التعالي من الكمال والشأن والعظمة والجلال.

قال العبد الضعيف أبو القاسم رحمه الله: لا أرضى بذلك؛ إذ لا مشاركة في صفات الله تعالى. وجه آخر: إن هذه إضافة تشريف كإضافة البيت والناق، فهذه صورة مشرفة بالإضافة كما أن البيت مشرف بالإضافة والناق مشرفة بالإضافة.

ومن الناس من قال: إن الرواية فيما يذكر «إن الله تعالى خلق / [8ظ] آدم على صورة الرحمن» لا تصح؛ لأنه يجب أن يكنى عن الله تعالى، فيقال: إن الله تعالى خلق آدم على صورته، وهذا فاسد؛ لأن مثله يصح في العربية، من ذلك قول عدي بن زيد:

لا أرى الموت يسبق الموت شيءٌ
نَعَصَ الموتُ ذا الغنى وَالْفَقِيرَا⁷⁶

ووجه آخر: تكذيب القدرية أن آدم خلق على صورته، يعني صفته، وهم يقولون: إن الصفة غير مخلوقة لله تعالى، يعني: خلق على أنه يكون منه الزلة كما سبق به قضاء الله تعالى.

وعن القتيبي⁷⁷ أنه قال: لله صورة لا كالصور،⁷⁸ وأنه رجل يعرف العربية ومع ذلك يقول فيه:

⁷⁶ عبد القادر بن عمر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، 1418هـ/1997م، 379/1.

⁷⁷ هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة 276هـ.

⁷⁸ لبن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: أبو أسامة سليم الهلالي، دار ابن القيم، الرياض 1430هـ/2009م، ص 415 | قول ابن قتيبة هكذا: والذي عندي والله تعالى أعلم؛ الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع

فأين هو من علم التوحيد / [9و] والكلام، وقد خلق الله للحروب رجالاً، ورجالاً لقصعة وثرید، وقوله عليه السلام: «رأيت ربي في أحسن صورة» يعني: وأنا في أحسن صورة، يقول: "رأيت الأمير على حمار"، يعني: وأنا على حمار، أو رأيت ربي وأنا في أحسن صفة، يذكر به حسن حاله عند الله، فإن قوله: "رأيت الأمير راكباً" يحتمل ركوب الأمير، ويحتمل ركوب الرائي، وإن كان المراد به الله تعالى، يعني أنه في أحسن صفة، فهو الجميل وله الجمال كله، وله التعالي والجلال.

وقيل: كان ذلك رؤيا منام، وتعسّف بعضهم فقال: المراد ربي وهو عبد لعثمان / [9ظ] رضي الله عنه بكسر الراء، ولا حاجة إلى هذا التحريف البارد.

وقيل: ربي، وهو التابع من الجن، وأنه لا يصح، وأنى يكون للنبي عليه السلام تابع، وهو عليه السلام بريء من الكهانة، ويحتمل: رأيت ربي بقلبي في أحسن صورة، يعني: استدلالاً بأحسن صورة العالم العلوي، كما قال تعالى: ﴿سُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ﴾ [فصلت: 53]، وكما قيل: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه.

وما يروى: «أتاني ربي في أحسن صورة» قال محمد بن شجاع الثلجي⁷⁹: رواه أبو يحيى عن أبي زيد بن سلام، وإن صح فمعناه: أتاني ربي بأحسن صورة.

عن ابن / [10و] عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210]، يعني: بظلل من الغمام. وقيل: في الصورة مدبراً لها، وهذا غلط؛ لاستحالة المكان على الله تعالى.

الإلف لتلك لحيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد.

⁷⁹ هو أبو عبد الله محمد بن شجاع بن الثلجي، من فقهاء الحنفية، أحد تلامذة أبي الحسن اللؤلؤي. توفي سنة 266هـ.

وأما حديث ابن عباس رضي الله عنه: «أتاني ربي في أحسن صورة، فقال: يا محمد. قلت: لبيك وسعديك. قال: فيم يختصم الملاء الأعلى؟ قلت: يا رب، لا أدري. قال: فوضع كفه بين كتفي، فوجدت بردها بين ثديي».⁸⁰

قال العبد: الكف يحتمل معنى القدرة كما قيل:

وَهَوْنٌ عَلَيْكَ فَإِنَّ الْأُمُورَ بِكَفِّ الْإِلَهِ مَقَادِيرُهَا⁸¹ / [10ظ]

ويحتمل النعمة التي أوصل إلى قلبه من لطفه وبره.

وروي: «بين كنفني» تقول: أنا في كنف في فلان وجنابه وفنائه.

قوله: «فوجدت بردها» يعني: برد النعمة.

وفي رواية ثوبان: «حتى وجدت برد أنامله في صدري»، فالأنامل على معنى الأصابع، والأصبع

الأثر الحسن، كما قال الشاعر:

ضَعِيفُ الْعَصَا بَادِي الْعُرُوقِ تَرَى لَهُ عَلَيْهَا إِذَا مَا أَجَدَبَ النَّاسُ إِصْبَعًا⁸²

أي: أثرًا حسنًا في الصحاح. فيأتيهم في صورة غير الصورة التي يعرفونها، فيقول: «أنا ربكم»

فيقولون: نعوذ بالله منك. يعني: بصورة، كما / [11و] قال ابن عباس رضي الله عنه: ﴿فِي ظُلَلٍ﴾

[البقرة: 210] أي: بظلل، تقول: الحركة في المتحرك، وتقول: بالمتحرك. والإتيان يُؤلّ بظهور فعله،

⁸⁰ الترمذي، السنن، 3235.

⁸¹ ديوان الإمام علي بن أبي طالب، تحقيق: عبد العزيز الكرم، دار الكتاب العربي، بيروت 1409هـ/1998م، ص 49.

⁸² أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار

الكتب العلمية، بيروت 1422هـ/2001م، ص 250.

قال الله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: 26]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: 22]، و﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5].

وقوله: «غير صورته» يعني بأشكال هائلة من أهوال القيامة.

وقوله: «أنا ربكم» امتحاناً لهم، و﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: 27].

وقولهم: "فإذا جاءنا عرفناه"، يعني: إذا ظهر لنا فعله.

وقوله: "فيأتيهم في الصورة التي يعرفون"، فمعنى الإتيان ما مر.

وقولهم: "ربنا علامة" / [11ظ] فذلك معرفتهم به، وأنه يريهم ذاته في العقبي، ويحتمل الصورة

بمعنى الصفة.

خير: «ما شخص أحب للغيرة من الله تعالى» فالغيرة الزجر والتحريم، ولذلك قال: «ومن غيرته حرم الفواحش»، وأما لفظ: "الشخص" فغير ثابت سنده، والرواية: «لا أحد» واستعمال لفظ "الشخص" مجاز، ولا يجوز إطلاق اسم الشخص عليه تعالى؛ لأن الأمة أجمعت على المنع منه، ولأنه ينيء عن الشخص، وهو القيام والركيب.

وقوله: «فوجدت برده بين ثديي فعلمت ما بين المشرق والمغرب»، وروي: «بين السماء والأرض» / [12و] فقال: «فيم يختصم الملاء الأعلى؟ قلت: لا أدري» هذا تواضع بترك التعالم، كما يقولون يوم القيامة: لا علم لنا، ويحتمل ما بين المشرق والمغرب بأن أري ذلك كما قال عليه السلام: «زويت لي الأرض، فأريت مشارقها ومغاربها».⁸³

وما روي: «إن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض»⁸⁴ فتأويلها القدرة، تقول: هذا في قبضتي. ويحتمل اجتماع الجملة في قبضته، ويحتمل قبضة خارجة لبعض الملائكة، أضيفت إلى الله تعالى بإضافة الحوادث، كما يقال: "ضرب الأمير اللص"، و"بني الأمير الدار" // [12ظ] قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَتُوبَافَكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة: 11]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾ [الزمر: 42]، وأما ما روي: «إن الله تعالى خمر طينة آدم أربعين صباحًا، ثم خلطها بيده فخرج كل طيب يمينه وكل خبيث بشماله، ومسح إحدى يديه على الأخرى»⁸⁵ فالتخمير تغييرها إلى هيئة أخرى، والمراد به بعض ملائكته، وأضيف إلى الله تعالى كما يقال: "ضرب الأمير اللص"، فيكون المراد يمين الملك وشماله.

وقوله: "خلطها بيده"، أي: بملكه وقدرته، ويحتمل في قوله: "ومسح إحدى اليدين على الأخرى" أن الطيب في يمين الملك والخبيث في [13و] شماله، فخلطها خلطًا آخر، فيلد الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر.

وما روي: «لما قبض الذرية من ظهر آدم بكفيه قال: خذ أيها شئت، فقال: أخذت يمين ربي، وكلتا يديه يمين، ففتحتها فإذا فيها صورة آدم وذريته»⁸⁶ قال الثلجي: انفرد بروايته جابر بن إسماعيل، وكان ضعيفًا، والمقبري وكان يدلّس، فإن صح فقوله: "قبض" قبض قدرة، و"الكف" في معنى القدرة

⁸⁴ أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، السنن، دار السلام، الرياض 1420هـ/1999م، 4693.

⁸⁵ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1387هـ/1967م، 93/1.

⁸⁶ أبو الحسن عز الدين علي بن محمد الشيباني، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت 1407هـ/1987م، 44/1.

والنعمة، والصحيح أن لا يقال: إن يده قدرته أو نعمته؛ لأن إبطال الصفة، ولكن اليد صفته بلا كيف.

وقوله: // [13ظ] «أخذت يمين ربي» يعني: أهل اليمين، وهم أهل الشهادات، ويحتمل البركة، كما قال [الشَّمَاخ بن ضرار]:

[إِذَا مَا زَابَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ] تَلَقَّاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ⁸⁷

قال ابن شجاع: يعني رددت أمري إلى ربي.

وقوله: «وكلتا يديه يمين» أي: يد صفة لا يد جارحة؛ إذ ذلك ضرورة الجهة، ولأن اليسار تنقص في القوة، فالمراد به نفي النقص عن صفاته تعالى، ويحتمل أنه وصف الله تعالى بغاية الجود والكرم. وقال الفرزدق: كلتا يديه يمين غير مختلفة.

وما روي: «يمين الله سحاء لا يغيضها شيء»⁸⁸ يعني: عطايا الله كثيرة، كما قال الشاعر:

// [14و]

وَإِنَّ عَلَى الْأَوَانَةِ مِنْ عَقِيلٍ فَتَى كِلْتَا الْيَدَيْنِ لَهُ يَمِينٌ⁸⁹

وما روي أنه قال: «المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن» يعني: يمين عرش الرحمن بطريق الإضمار، قال الله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] أي: أهلها،

⁸⁷ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة 1417هـ/1997م، 1/108.

⁸⁸ البخاري، الصحيح، 4684.

⁸⁹ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 398.

﴿وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: 93] أي: حبه، وفي الشعر:

[نَبْتُ أَنْ النَّارَ بَعْدَكَ أَوْقَدْتُ] وَأَسْتَبَّ بَعْدَكَ يَا كَلْبُ الْمَجْلِسِ⁹⁰

أي: أهل المجلس، ويحتمل المحل العظيم، كما قال الشاعر:

أَقُولُ لِنَاقَتِي إِذْ بَلَّغْتَنِي لَقَدْ أَصْبَحَتْ عِنْدِي بِالْيَمِينِ⁹¹

أي: بالحل الجليل، وما روي: «الحجر الأسود/[14ظ] يمين الله في أرضه، يصفح بها من شاء من خلقه»،⁹² يعني به نعمة عظيمة من نعم الله تعالى، ولأنه يُقْبَلُ تعظيمًا لله تعالى على هيئة تقبيل يد الملك عند التحية.

وما روي: «إنه تعالى لما قضى خلقه استلقى ثم وضع إحدى رجليه على الأخرى»،⁹³ وعن كعب أنه نهي الأشعث بن قيس عن أن يضع إحدى رجليه على الأخرى، وقال: «إنها جلسة الرب»، يقال: بنى فلان داره واستلقى على ظهره، يعني: أتم البناء، ويحتمل: استلقى أي: ألقى بعضها على بعض، فجعل السماء/[15و] أطباقًا فوضع إحدى رجليه على الأخرى، أي: خلق الحلق صنفين فرفع بعضها على بعض، والمراد بالرجل الجماعة، تقول: جاءني رجل من جراد، والإضافة بطريق الملك والفعل كما أضيف إليه روح آدم، وإنما نهي الأشعث لأنه جلسة الجبابرة.

⁹⁰ ديوان مهلهل بن ربيعة، تقديم: طلال حرب، الدار العالمية، ص 44.

⁹¹ أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادى، 161/2.

⁹² الطبراني، المعجم الأوسط، 177/1، رقم الحديث: 563؛ عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، 39/5، رقم الحديث: 8919.

⁹³ البيهقي، الأسماء والصفات، 198/2-199. قال البيهقي فيه: فهذا حديث منكر.

وعن الحكم بن عيينة عن أبي مجلز قال: سألته عن الرجل يجلس فيضع إحدى رجله على الأخرى، قال: لا بأس به، إنما كره ذلك أهل الكتاب؛ زعموا أن الله تعالى خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش يوم السبت، فجلس تلك الجلسة فأنزل/[15ظ] الله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: 38]، وقال الحسن: إنما ذلك شيء كذبت اليهود، فلما جاء المسلمون أنكروا ذلك.

وعن عبد الله بن زيد قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مستلقياً في المسجد واضعاً إحدى رجله على الأخرى، وكان أبو بكر وعمر رضي الله عنه يفعلان ذلك.

وما روي: "أن جهنم لن تمتليء حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول: قط قط"⁹⁴ وفي رواية: «يضع الجبار رجله فيها فتزوي»، وهذا حديث صحيح السند عن النضر بن سُمَيْل أن القدم ههنا الكفار الذين سبق العلم أنهم أصحاب/[16و] النار، تقول العرب للشيء المتقدم: "قدم" و"قديم"، قال الله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: 2].

قال ابن الأعرابي: القَدَم [هو] المتقدم في الشرف والفضل، والقَدَم [هو] القديم وإن لم يكن له شرف. قال وضاح اليمن:

صَلَّ لِيذِي الْعَرْشِ وَأَخَذَ قَدَمًا تُنْجِيكَ يَوْمَ الْعِثَارِ وَالزَّلِيلِ⁹⁵

وقال آخر:

قَعَدَتْ بِهِ قَدَمُ الْفِخَارِ فَعُودِرَتْ أَسْبَابُهُ مِنْ فِضَّةٍ وَحَالِقِ⁹⁶

⁹⁴ البخاري، الصحيح، 4850؛ مسلم، الصحيح، 2848.

⁹⁵ ديوان وضاح اليمن، تحقيق: محمد خير البقاعي، دار صادر، بيروت 1996، ص 71.

قيل: القدم خلق من خلق الله تعالى، والإضافة بطريق الفعل والمملك. وقيل: المراد: قَدَم بعض خلقه، كما قيل: "ضرب الأمير / [16ظ] اللص".

وقوله: "الجبار" يحتمل جنس الجبابة، ويحتمل إبليس وجنوده، ولفظ "الرجل" لا يثبت، وإنما الصحيح من الرواية لفظ "القدم"، ويحتمل رجل بعض خلقه، ويحتمل الجماعة، تقول: "مرَّ بنا رجل من جراد"، أي: جماعة، وكما قال الشاعر:

[فَمَرَّ بِنَا رِجْلٌ مِّنَ النَّاسِ وَأَنْزَوَى] [إِلَيْهِ مِّنَ الْحَيِّ الِّيمَانِينَ أَرْجُلًا]⁹⁷

أي: جماعات.

وما روي: "أن كثافة جلد الكافر في النار تبلغ أربعين ذراعًا بذراع الجبار"⁹⁸ يعني المملك، وكان العرب والعجم يعرف ذراع المملك -يعني: كسرى- ومنه مساحة الأرضين بالعراق زمان عمر رضي الله عنه، قالوا: الجرب ستون ذراعًا / [17و] في ستين بذراع المملك، وذراعه تزيد على ذراع العامة بقبضة، ويحتمل "الجبار" يعني طويل اليد، تقول: نخلة جبارة.

وما روي عن عبيد بن عمير: "أن الله تعالى يقول لداود عليه السلام: مُرَّ بين يديه، فيقول: إني أخاف أن تدحضني خطيئتي، فيقول: مُرَّ من خلفي، فيقول: إني أخاف أن يدحضني من خطيئتي،

⁹⁶ أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: محمد حسن جبل، دار الصحابة، 1416هـ/1995م، 59/2.

⁹⁷ القرطبي، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، 62/2.

⁹⁸ الترمذي، السنن، 2577.

فيقول: خذ بقدمي، فيأخذ بقدمه فيمر، فتلك الزلفي، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ﴾⁹⁹
[ص: 25]

اعلم أن عبيد بن عمير لا يُحتج بقوله، والأدلة الناطقة بالتنزيه أولى، ويحتمل [17ظ] "بين يدي": حاسب نفسك.

وقوله: "خذ بقدمي" أي: بما قدّمْتُ لك من العفو والغفران، كما تقول: خذ بحسنائي عليك، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: 101].

وما روي: «يضحك الله تعالى إلى رَجُلَيْنِ...»¹⁰⁰ يحتمل أن يظهر لهما الرضا، وفي المثل السائر: البشر عنوان الكرم، وقد روي الضحك في ألفاظ كثيرة، وفي أخبار مشهورة تقول العرب: "ضحكت الأرض بالنبات" إذا ظهر زهرها، ويقال: الضحك لما انشق عنه كافوره، وضحكت الطلعة بهذا المعنى، فمعناه ظهور ما كان مستورا، [18و] ومنه قول الشاعر:

يُضَاحِكُ الشَّمْسَ مِنْهَا كَوَكْبٌ شَرِقٌ [مُؤَزَّرٌ بِعَمِيمِ النَّبْتِ مُكْتَهَلٌ]¹⁰¹

وأنشد ابن الأعرابي في الربيع:

أما ترى الأرضَ قد أعطتك زهرتها مخضرةً، واكتسى بالنور عاريها

⁹⁹ أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت، ص 206.

¹⁰⁰ البخاري، الصحيح، 2826؛ مسلم، الصحيح، 1890. تمام الحديث: " ... يَفْتُلُّ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ، يَدْخُلَانِ الْجَنَّةَ؛ يُقَاتِلُ هَذَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُ، ثُمَّ يَثُوبُ اللَّهُ عَلَى الْقَاتِلِ فَيَسْتَشْهَدُ"

¹⁰¹ ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد حسين، مكتبة الآداب، ص 57.

فَلِلسَّمَاءِ بُكَاءٌ فِي جَوَانِبِهَا، وَلِلرَّبِّيعِ ائْتِسَامٌ فِي نَوَاحِيهَا¹⁰²

وَأُنشِدُ [الحسين بن مطير الأسدي] أَيْضًا:

كَلَّ يَوْمٍ بِأَفْحَوَانٍ جَدِيدٍ تَضْحَكُ الْأَرْضُ مِنْ بُكَاءِ السَّمَاءِ¹⁰³

وتقول العرب: "ضحك المزن ثم بكى" فمعناه -والله أعلم- البيان والظهور لما استتر من نعمة، فييدي للمقتولين نعمه وتوفيقه، و"ضحكت لضحك ربي"، أي: لإظهار ربي نعمه.

وعن أبي رزين العقيلي قال: يا رسول الله، أضحك الرب؟ قال: «نعم»/[18ظ] قال: لن نعدم من ربك يضحك خيرًا.¹⁰⁴ أي: ييدي من فضله ومنه، بخلاف الأصنام.

وما روي: "إن الله خلق الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما"،¹⁰⁵ هذا برواية عبد الله بن عمرو، ولم يرفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قيل: إن عبد الله بن عمرو أصاب وسقين من الكتب يوم اليرموك، وكانوا يقولون: إذا حدثت لنا حدثنا ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تحدثنا من وسقيك. واليهود أهل تشبيه قبيح، وكذلك من يذكر من كتبهم العلم.

ويروون/[19و] في الكتب أن دانيال عليه السلام لما علا إلى السماء السابعة وانتهى إلى

102 هذان البيتان لابن المعتز. انظر: دوان ابن المعتز، تحقيق: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ص 471.

103 يموت بن المزعج البصري العبدى، أمالي، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق 1421هـ/2001م، ص 438.

104 محمد بن يزيد الربيعي القزويني، أبو عبد الله، ابن ماجه، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 181.

105 البيهقي، الأسماء والصفات، 178/2.

العرش رأى شخصاً ذا وفرة، وإنما كان ذلك إبراهيم عليه السلام.

وروى أسامة ولم يقل: "من نور ذراعيه وصدرة"، بل قال: "من نور الذراعين والصدر" مطلقاً غير مضاف، فعله ذراعاً الأسد المذكور في النجوم، ولعله بعض خلق الله تعالى، ورواية الإضافة تحتل الملك والتشريف، كما قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29]

قال ابن شهاب إذ روى هذا الحديث: والأذرع كلها لله تعالى، والأصابع [19ظ] كلها لله تعالى على معنى الملك.

وما روي: «مرضت فلم تعدني» يقول الله تعالى يوم القيامة: «يا ابن آدم، مرضت فلم تعدني. فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟»¹⁰⁶ أضاف مرض وليه إلى ذاته الكريم تشريفاً وتكريماً، وهذه طريقة معتادة في العربية والعجمية: ﴿يُحَارِبُونَ اللَّهَ﴾ [المائدة: 33]، ﴿يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: 57]، ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ [محمد: 7].

وقوله: «لو عدته وجدتني عنده» أي: وجدت رحمتي وفضلي، كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] أي: أهلها، ﴿وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: 93] أي: حبه، [ومثاله أيضاً قوله عليه السلام في أحد: «أحدٌ جبل [20و] يحبنا ونحبه».¹⁰⁷

وما روي: «إن المؤمن يدنو من ربه يوم القيامة حتى يضع الجبار كنفه، فيقره بذنوبه، فيقول: هل تعرف ذنب كذا؟ فيقول: ربي أعرف، فيقول عز ذكره: إني سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها

106 مسلم، الصحيح، 2569.

107 مسلم، الصحيح، 1392.

لك». ¹⁰⁸ الإِدْنَاءُ من رحمته وكرامته، يقول في العرف: هذا قريب إلى فلان بهذا المعنى، ومنه قوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: 9] قرب الكرامة، ﴿وَوَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16] بمعنى العلم والقدرة، "كنفه" بمعنى القرب من الكرامة، و"كتفه" بالتاء تصحيف، وإنما هو بالنون، والله الموفق.

وما روي / [20ظ] أن جارية عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم مما أريد عتقها في الكفارة، فقال النبي عليه السلام: «أين الله؟» فأشارت إلى السماء، فقال النبي عليه السلام: «اعتقها فإنها مؤمنة»، ¹⁰⁹ نقول: بين الرئيسين أين فلان من فلان؟ يريدون المنزلة لا المنزل، والمكانة لا المكان، فلعله استعلام لقدرة الله تعالى عندها، والإشارة إلى السماء إخبار عن رفعته عندها وكانت خرساء فأشارت، كما تقول: أمرنا في السماء، وكما قال النابغة الجعدي، شعر:

بَلَعْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنًا وَجُدُودُنَا
وَإِنَّا لَنَرْجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَطْهَرًا ¹¹⁰

وكما قال / [21و] الفرزدق:

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا،
دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ ¹¹¹

ومن ذلك ما روي أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أين كان ربنا قبل أن

108 البخاري، الصحيح، 6070.

109 أبو داود، السنن، 3284.

110 يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار الجليل، بيروت 1412هـ/1992م، ص 1516.

111 ديوان الفرزدق، تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت 1407هـ/1987م، ص 489.

يخلق السماء؟ فقال رسول الله عليه السلام: «كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء».¹¹²
 "العماء" بالمد السحاب الرقيق، وبالقصبة من العمى شبه العدم بالغمى، فكأنه قال: لم يكن شيء
 سواه.

و"ما" كلمة نفي، يعني: ولا هواء، و"في" يحتمل "فوق"، قال تعالى: ﴿أَأْمِنْتُمْ مَنْ فِي
 السَّمَاءِ﴾ [الملك: 16]، ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: 2] يعني فوقها.

وما روى أنس قال: كان جبريل عليه السلام عند النبي صلى الله / [21ظ] عليه وسلم فأتاه
 ملك، فقال: أين تركت ربنا؟ قال: في سبع أرضين. ثم جاء آخر فقال: أين تركت ربنا؟ فقال: في
 سبع سموات. فجاءه آخر فسأله عن مثل ذلك فقال: في المشرق. فسأل آخر فقال: في المغرب.¹¹³

ذهب الثلجي في تأويله إلى أن الله تعالى في كل مكان كما قال النجار والمعتزلة. قال الله تعالى:
 ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: 84]، ويحتمل على، قال تعالى: ﴿فِي
 جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: 71] أي: "على"، وأنشد:

هُم صَلَبُوا الْعَبْدِيَّ فِي جِدْعِ نَخْلَةٍ
 فَلَا عَطَسَتْ شَيْبَانُ إِلَّا بِأَجْدَعًا¹¹⁴

أي: "على"، فقله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: 84]
 أي: "على" بمعنى "فوق"، / [22و] ﴿فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 18] أي: قاهر لهم مستول عليهم
 لبيان التنزه عن المجانسة مع خلقه.

¹¹² الترمذي، السنن، 3109.

¹¹³ أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص 240.

¹¹⁴ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشؤون
 الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1415هـ/1994م، 318/2.

وما روي عن النعمان بن بشير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله تعالى أفرح بتوبة العبد من العبد إذا ضلت راحلته في أرض فلاة في يوم قائظ، وراحلته عليها زاده ومزاده، فلما ضلت راحلته أيقن بالهلاك، فإذا وجدها فرح بذلك، فالله تعالى أشد فرحاً من هذا العبد لوجود راحلته». ¹¹⁵

وما روى أبو هريرة رضي الله عنه يرفعه: «لا يطاء الرجل المساجد للصلاة والذكر إلا تبشيش الله حتى يخرج [22ظ] كما يتبشيش أهل الغائب بغائبهم إذا قدم عليهم»، ¹¹⁶ فالفرح بمعنى السرور، ﴿وَفَرِحُوا بِمَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ﴾ [يونس: 22] والفرح بمعنى البطر، ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [القصص: 76]، ﴿إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾ [هود: 10]، ﴿وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديد: 23]، وكما قال الشاعر:

وَلَسْتُ بِمَفْرَاحٍ إِذَا الدَّهْرُ سَرَّنِي وَلَا جَزَعٍ مِنْ صَرْفِهِ المِتَّقَلِبِ ¹¹⁷

والفرح أيضاً الرضا، ﴿كُلُّ حَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 53]، فالمراد به الرضا ههنا؛ لأنه اللائق بصفات الربوبية، وكذلك التبشيشة الرضا والاستعارة بهذه العبارات الواقعة في الأفهام [23و] تبجيلاً للتوبة وإظهاراً لمذلتها عند الله، ومما يناسبه ما روي مرفوعاً: «عجب ربكم من شاب ليست له صبوة»، و«عجب ربكم من إلكم وقنوطكم»، ¹¹⁸ وقريء: ﴿بَلْ عَجِبْتَ﴾

¹¹⁵ مسلم، الصحيح، 2744.

¹¹⁶ ابن ماجة، السنن، 800.

¹¹⁷ ديوان هدية بن الخشرم العذري، تحقيق: يحيى الجبوري، دار القلم، الكويت 1406هـ/1986م، ص 74.

¹¹⁸ مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الاثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر احمد الزاوي -

محمود محمد الطاحي، 1383هـ/1963م، 3/ 184.

[الصفات: 12]، «عجب ربنا من أقوام يقادون إلى الجنة بالسلاسل»،¹¹⁹ و«ثلاثة يعجب الله إليهم»،¹²⁰ وفي حديث الإيثار: «لقد عجب الله من صنعكما البارحة».¹²¹ العجب منا استعظام ما نعجب منه، ومن الله تعالى تعظيمه مع علمه به وبما يكون منه في المستقبل في الأزل.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ [ص: 5]، بل عجبت على طريقة العرب في الجزاء، قال تعالى: / [23ظ] ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، وإن لم يكن الجزاء سيئة. وقال عمرو بن كلثوم:

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا
فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ¹²²

ويحتمل "عجبت" بمعنى: "يحاربون الله"، "يؤذون الله"، وهو الإضافة إلى الله تعالى تشريعاً لحال العبد، وكما قال: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا﴾ [الزخرف: 55]، أي: أغضبوا أوليائنا.

قال سفيان: قرأت عند شريح: ﴿بَلْ عَجِبْتَ﴾ [الصفات: 12]، فقال: إن الله تعالى لا يعجب من شيء، إنما يعجب من لا يعلم، فذكرت ذلك لإبراهيم فقال: إن شريحاً شاب يعجبه علمه، وعبد الله بن مسعود أعلم منه، وكان يقرأ {بل عجبث} بضم التاء. وقيل: / [24و] قل يا محمد: بل عجبث، فأضمر الأمر، كما قيل:

¹¹⁹ البخاري، الصحيح، 3010.

¹²⁰ ابن أبي عاصم، كتاب السنة، تحقيق: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت 1400هـ/1980م، ص 247. رواية ابن أبي عاصم: ثلاثة يضحك الله إليهم، الرجل إذا قام من الليل يُصلي، والقوم إذا صفوا للصلاة، والقوم إذا صَفُّوا للقتال.

¹²¹ مسلم، الصحيح، 2054.

¹²² ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العربي، بيروت 1411هـ/1991م، ص 78.

[وَدَّعَ فَوَاهَا هُنَّ مِنْ مُوَدَّعٍ] قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْخَيْارِ تَدَّعِي
عَلَيَّ ذَنْبًا كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعِ مِنْ أَنْ رَأَتْ رَأْسِي كَرَأْسِ الْأَصْلَعِ
مَيَّزَ عَنْهُ فُنَزَعًا عَنْ فُنَزَعِ مَرَّ اللَّيَالِي إِبْطِيي أَوْ إِسْرِعِي¹²³

وما روي: «إني لأجد نَفْسَ ريكَم من قبل اليمن»،¹²⁴ «لا تسبوا الريح فإنها من نفس الرحمن»،¹²⁵ «هذا نفس ري أجده بين كتفي»،¹²⁶ لا يجوز من التنفس أنه تعالى عن الجسمية، والمشبهة يسلمون أن الله تعالى ليس بأجوف؛ لأنه صمد، والمراد منه التنفيس يقول: نَفَّسْتُ عَنْ فلان أُنِي فَرَّجْتُ / [24ظ] عنه، وبالريح يفرج الله الغموم والحر الشديد، ونصر نبينا صلى الله عليه وسلم بالصبا، وأهلكت عاد بالدبور، قال تعالى: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾ [الذاريات: 41]، وتقول العرب: اعمل وأنت في نفس من أمرك، والريح تنشيء السحاب، ويكون بشرى بين يدي الغيث، ومنها لواقح الأشجار، وتزِيل هموم القلوب، وتذكر الأحباب كما قيل:

أَلَا يَا صَبَا نَجِدِ مَتَى هَجَّتِ مِنْ نَجْدٍ لَقَدْ زَادَنِي مَسْرَاكِ وَجَدًّا عَلَى وَجْدٍ¹²⁷

ويزيل الهموم والأحزان، كما قيل:

¹²³ ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد، مجمع اللغة العربية، دمشق 1427هـ/2006م، ص 255-256.

¹²⁴ أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص 252.

¹²⁵ ابن ماجة، السنن، 3727.

¹²⁶ أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص 254.

¹²⁷ ديوان أبي السري ابن الدمينة الخنعمي، تحقيق: محمد الهاشمي البغدادي، مطبعة المنار، مصر 1337هـ/1918م، ص 29.

وَإِنَّ الصَّبَّاءَ رِيحٌ إِذَا / [25و] مَا تَنَسَّمَتْ عَلَى كَبِدٍ مَهْمُومٍ بَجَلَّتْ هُمُومُهَا¹²⁸

وعن بعض العرب قال: رأيت أخصب واد بين جبلين ووجوه أهلها مهاجرة، فسألتهم فقال شيخ: ليس لنا ريح، والأنصار هم أهل اليمن، وقد وعد صلى الله عليه وسلم بتنقيس الكروب بأهل اليمن، والله الموفق.

والإضافة إلى الله تعالى من طريق الملك والتدبير، وما روي في المشهور رواه الأثبات والثقات: «ينزل الله إلى السماء الدنيا في كل ليلة»،¹²⁹ وفي بعضها: «في نصف الليل من شعبان»، فالنزل يذكر / [25ظ] للانتقال، تعالى الله عن ذلك، وبمعنى الإعلام: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: 193]، وبمعنى القول: ﴿سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 93] إليك، وبمعنى الإقبال على الشيء، يقال: نزل فلان من مكارم الأخلاق إلى سفاسفها: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحديد: 25] قبل خلقنا، وأنزل السكينة في قلوب المؤمنين، فمعنى الحديث: إما إقبال الله تعالى على أهل الأرض بالرحمة والاستعطاف، فيقول: «هل من مستغفر...» الحديث. أو المسامحة، تقول: إسناد نازل، ويقول البائع: أبيع بألف، فيقول المشتري: أنزل منه، / [26و] يعني: يسامحهم في الليالي، كما قال: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: 17]، ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ﴾ [الذاريات: 17] الآية، ويحتمل نزول غير الله تعالى، والإضافة كما يقال: "ضرب الأمير اللص" فيرسل ملائكة ينادون فيقولون: هل من مستغفر؟ وروي: "ينزل" بضم الياء، وقد ضُبط من الثقات. وأما قوله تعالى: ﴿فَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: 26]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر:

¹²⁸ ديوان قيس بن الملوح مجنون ليلي، تحقيق: يسري عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت 1420هـ/1999م، ص 134.

¹²⁹ البخاري، الصحيح، 1145.

[22]، ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: 210] فيحتمل أتى الله بنيانهم أي: استأصله، كما تقول: أتى السلطان بلد كذا فخرّبه وإن لم يحضر بنفسه / [26ظ]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: 22] أي: أمر ربك، فطمسنا على أعينهم، أي: أمرنا الملائكة بذلك.

وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: 210] يعني بالعذاب ﴿فِي ظُلْمٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210].

وقيل: يراد به بظلم من الغمام، ويحكى عنهم استعمال في مكان الباء، قرأ بعض القراء: ﴿وَمَنْ شَرَّ النَّفَّاثَاتِ بِالْعُقَدِ﴾ [الفلق: 4]، ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج: 1] قالوا: عن عذاب واقع، والتعاقب بين حروف الجر مشهور، وبنحوه ما روينا عن ابن عباس رضي الله عنه قال: يأتهم بوعدة ووعيده.

وما روي عن أبي موسى الأشعري يرفعه: «إن الله / [27و] تعالى لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يُرْفَعُ إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل الليل، حجابُه النور لو كشفها لأحرقت سُُبُحَاتِ وجهه كل شيء أدركه بصره».¹³⁰ الحجاب علينا، وتعالى الله أن يحجبه شيء، قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15]، والحجاب المنع، وأما المحتجب فمنهم من منع ذلك، ومنهم من أثبت جوازه، أما لا يجوز أن يسمى محجوبًا.

وروى عبد الرحمن بن أبي ليلي عن علي رضي الله عنه أنه مرَّ بقصاب وهو يقول: / [27ظ] لا والذي احتجب بسبعة أطباق. فقال له علي رضي الله عنه: ويحك يا قصاب، إن الله لا يحتجب عن خلقه. وفي بعض الروايات: علاه بالدرة، فقال: يا لكع، إن الله لا يحتجب عن خلقه بشيء،

¹³⁰ مسلم، الصحيح، 179.

ولكن يحجب خلقه عنه. وفي بعض الروايات: قال القصاب: أفلا أكفر إذاً عن يميني؟ فقال: لا؛ لأنك حلفت بغير الله. رواه عطاء عن أبي البحتري عن علي رضي الله عنه.

وقوله: «لأحرقت سبحات وجهه» أي: محاسن وجه المحجوب، والهاء كناية عن المحجوب.

وقوله: «حجابه النور» ما مرّ، وكذلك / [28و] ما يروى عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: "احتجب الله من خلقه بأربع: بنار، وظلمة، ونور، وظلمة"، يعني: حجب خلقه عن ذاته وآياته بما يريد من خلقه.

وما روى الجهم الغفير: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»¹³¹ بتشديد الميم وتخفيفها، و«تضارون» بتشديد الراء وتخفيفها من الضر والضير المراد به التشبيه في العيان لا تشبيه المرئي بالمرئي، تعالى الله عن التشبيه بالمخلوقين علواً كبيراً، وما أولت المعتزلة أن المراد به العلم فباطل؛ لأن الرؤية / [28ظ] بمعنى العلم، يتعدى إلى مفعولين، يقول: رأيت زيداً عالماً، فأما إذا قال: رأيت زيداً، يراد به رؤية البصر.

وما روي: "إن الله يبرز كل جمعة لأهل الخير على كتيب من كافور [فيكونون في القرب على قدر تكبيرهم إلى الجمعة ألا فسارعوا في الخيرات]"¹³² قال ابن شجاع: إن هذا مما تفرد بروايته المنهال بن عمرو، وهو ضعيف جداً، والمراد بالبروز التجلي على ما يليق به.

وقوله: "فيكونون في القرب على قدر تكبيرهم إلى الجمعة ألا فسارعوا في الخيرات"، فالمراد قرب

¹³¹ البخاري، الصحيح، 554.

¹³² أبو الحسن علي بن عمر بن البغدادي الدارقطني، رؤية الله، تحقيق: إبراهيم محمد العلي، مكتبة المنار، الأردن

1411هـ/1990م، 166.

المنزلة لا قرب المسافة، ومن ذلك ما روي: «من تقرب مني شبرًا تقربت منه ذراعًا»¹³³ والمراد قرب رحمته وكرامته وعلمه، قال / [29و] تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ [الواقعة: 85]، ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [النجم: 9]، ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: 19]، وتعالى الله عن القرب الجسماني علوًا كبيرًا.

وما روي: «ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه يوم القيامة يكلمه ليس بينه وبينه ترجمان»¹³⁴ يعني: يفرد حتى يظن أنه لا يحاسب غيره، فأما الخلوة التي تنبئ عن التناهي والتحديد فتعالى الله عن ذلك، وفي حديث ابن عمر رضي الله عنه: «وأما المؤمن فيدني من ربه حتى يضع عليه كنفه»¹³⁵ ويحتمل أنه يفرد بالتعريف يوم القيامة حتى لا يسمع غيره / [29ظ] ما سمعه، ولا يعرف سواه رحمة منه بالمؤمنين من عباده، وقيل: إنه يحاسب المؤمن عتابًا والكافر عقابًا.

وأما قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29]، وفي أحاديث كثيرة إضافة النفخ إلى الله تعالى، فالإضافة إلى الله تعالى بالملك والفعل، والإضافة بالتخصيص للتشريف، والأرواح كلها لله تعالى، فخصَّ بعضها بالإضافة إليه كما في البيت والناقة.

وقوله: «سبقت رحمتي غضبي»¹³⁶ أي: أثر الرحمة الواصل إلى آدم عليه السلام.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ [30و] الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: 56]، فأما الرحمة

التي هي من صفات الربوبية فتعالى عن السبق والتأخر.

¹³³ البخاري، الصحيح، 7405.

¹³⁴ البخاري، الصحيح، 3595.

¹³⁵ البخاري، الصحيح، 2441.

¹³⁶ البخاري، الصحيح، 7453.

وقولنا في الدعاء: "اللهم ارض عنا واغفر لنا" نسأله إحداث ما يتعلق بالمغفرة والرضا، ومثله: "اللهم اغفر علمك فينا وشهادتك علينا"، وإنما تتعلق المغفرة بالمعلوم.

وقوله عليه السلام في الحديث: «تَمَّ رَجَع آدم إلى ربه»¹³⁷ يعني بالسؤال والخطاب لا بالمكان، قال الله تعالى: ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: 28]، وما روي في المرفوع: «إن الله تعالى يطوي المظالم يوم القيامة فيجعلها / [30ظ] تحت قدميه، إلا ما كان من أجر الأجير وعقر البهيمة وفض الخاتم»¹³⁸ في المتعارف تستعمل هذه اللفظ للإبطال وترك المناقشة والمطالبة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح: «كل دم كان في الجاهلية فقد جعلت تحت قدمي»¹³⁹ فالمراد به العفو عما سوى هذه الثلاثة الأشياء، ويحتمل الستر.

وما روي: «إن أحدكم إذا تصدق بالتمره من الطيب ولا يقبل الله إلا الطيب، يجعل الله ذلك في كفه فيريها كما يري أحدكم فلوه أو فصيله حتى يبلغ / [31و] بالتمره مثل أحد»¹⁴⁰ قيل: الكف الملك، كما قال الأخطل شعر:

أَعَاذِلْ إِنَّ النَّفْسَ فِي كَفِّ مَالِكٍ إِذَا مَا دَعَا يَوْمًا أَجَابَتْ لَهُ الرُّسُلَا¹⁴¹

يعني أنها تقع في ملكه وسلطانه، وأنه الآخذ، وعن عمر رضي الله عنه أنه كان كثيرًا ما ينشد هذين البيتين:

¹³⁷ الترمذي، السنن، 3368

¹³⁸ أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص 301.

¹³⁹ مسلم، الصحيح، 1218.

¹⁴⁰ البخاري، الصحيح، 1410.

¹⁴¹ ديوان الأخطل، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1414هـ/1994م، ص 280.

هَوِّنْ عَلَيْكَ، فَإِنَّ الْأُمُورَ بِكَفِّ الْإِلَهِ مَقَادِيرُهَا
فَلَيْسَ بِأَتِيكَ مَنُهِئُهَا وَلَا قَاصِرٌ عَنكَ مَأْمُورُهَا¹⁴²

أي: في سلطانه وقدرته، ويحتمل معنى النعمة، يعني أن الصدقة تقع بنعمة التوفيق وبحسن إنعامه / [31ظ] وألطفاه، ومن ذلك قول ذي الأصبع في هذا المعنى:

وَبَانَ بِهِ لِلَّهِ كَفٌّ كَرِيمَةٌ عَلَيْنَا وَنَعْمَاهُ بَيْنَ يَسِيرٍ

وما روي: «إن قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الله»¹⁴³ يعني والله أعلم في ملكه وقدرته، فإن المبادي من القلب، والقلب في قبضة الله، والإصبع النعمة، أي: بين نعمتين من نعم الرب، كما قيل:

ضَعِيفُ الْعَصَا بِأَدْيِ الْعُرُوقِ تَرَى لَهُ عَلَيَّهَا إِذَا مَا أَجْدَبَ النَّاسُ إِصْبَعًا¹⁴⁴

وقيل: بين أثرين من آثار الله تعالى، وهو الفضل والعدل، وتقول في الإخبار عن كمال القدرة: ما فلان / [32و] إلا بين إصبعي، ويروى أن رجلاً من أهل الكتاب جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: يا أبا القاسم، إن الله يمسك السموات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، ثم يقول: أنا الملك الجبار، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه، ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر:

¹⁴² ديوان الإمام علي بن أبي طالب، ص 49.

¹⁴³ مسلم، الصحيح، 2654.

¹⁴⁴ ديوان الراعي النميري، تحقيق: واضح الصمد، دار الجليل، بيروت 1416هـ/1995م، ص 165.

قال الثلجي: يحتمل أن ذلك اسم خلق من خلق الله تعالى، ويحتمل أن هذا الضحك من رسول الله صلى الله عليه وسلم رد على القائل ذلك / [32ظ].

وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر: 67]، أي: ما عظموه حق عظمتهم، وأن الذي قاله هذا الكتابي ليس يوافق التعظيم.

وما روى ابن عمر رضي الله عنه يرفعه، قال: «يأخذ الجبار سماؤه وأرضه بيديه، ثم يقبضهما ويبسطهما ويقول: أنا الجبار، أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟»¹⁴⁶ هذا عبارة عن كمال القدرة، و"قبض الله روح فلان"، أي: أفناه.

"ثم يبسطهما" أي: يعيدهما على الوجه الذي يريد، وفي القرآن: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67] أي: / [33و] يعني السموات والأرض بقدرته، وقيل: بيمينه أي: بقسمة التي أقسم بها، والقبض والبسط من الله ما يفعل في خلقه بصيرورة المحل مقبوضاً أو مبسوطاً، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾ [البقرة: 245]، وقال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: 26].

وما روي عن أنس يرفعه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: 143]، ثم قال هكذا، وأخرج طرف الخنصر.

قال حماد بن سلمة: فقلت لثابت: ما يريد بهذا؟ فضرب / [33ظ] بيده في صدري وقال:

¹⁴⁵ مسلم، الصحيح، 2786.

¹⁴⁶ مسلم، الصحيح، 2788.

أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول لي: ما يريد بهذا؟

الثلجي: ظهور الشيء، وقد يظهر بالحس وقد يظهر بالدلالة، تقول: تجلى لي الأمر حتى عرفته.

قال بعضهم: خلق رؤيته في الجبل حتى رأى ربه، والإشارة بطرف الخنصر أنه أظهر أصغر آية من آياته بالإضافة إلى الآيات الكبرى، والله أعلم.

وروى عكرمة: تجلى مثل طرف الخنصر.

قال الثلجي: هذا الحديث ضعيف، ذكره حماد بن ثابت، ولم يروه غيره من أصحابه، وقيل: إن حماد أخرج / [34و] إلى عبادان وإن ابن أبي العوجاء الزنديق أدخل أصوله ألفاظاً وأحاديث افتعلها في آخر عمره، فرواها لغفلة ظهرت منه.

وما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 58] الآية، قال: فوضه أبو هريرة إجماعه على أذنه والتي تليها على عينه، وقال: هكذا سمعت رسو الله صلى الله عليه وسلم يقرأها ويضع أصبعيه هكذا.¹⁴⁷

يحتمل أنه إشارة إلى السمع والبصر لله تعالى لا إلى الجارحة / [34ظ]، تعالى الله عن ذلك، ولو صح بفعله الإشارة كان بياناً للسمع والبصر فقط كما قال النابغة:

كَأَنَّكَ شَمْسٌ وَالْمَلُوكُ كَوَاكِبٌ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوَكَبٌ¹⁴⁸

¹⁴⁷ أبو داود، السنن، 4728.

¹⁴⁸ دوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ص 74.

وكما قيل:

النَّشْرُ مِسْكٌ وَالْوُجُوهُ دَنَا نَيْرٌ وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنَّمْ¹⁴⁹

ويحتمل أن الإشارة أريد بها سمعنا وبصرنا أنهما أمانتان من الله تعالى، وأنه يجب أداء الأمانة فيهما، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36].

وما روي: «إن الدجال أعور، وإن ربكم ليس بأعور»¹⁵⁰ نفي لصفات النقص، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وما روي / [35و] عن ابن عباس رضي الله عنه: "إذا أرد الله أن يخوف أهل الأرض أبدى عن بعضه، وإذا أراد أن يدمر عليهم تجلى لها"¹⁵¹ أي: عن بعض آياته المخوفة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: 59]، وإذا أراد أن يهلكهم أظهر من الآيات أكثر، وقال القائل: تجلى لنا بالمشرفية والغنى، أراد ظهور القوم بالحرب عليهم. وأصل التجلي الظهور، وكما قال [زهير بن أبي سلمى]:

فَإِنَّ الْحَقَّ مَقْطَعُهُ ثَلَاثٌ يَمِينٌ أَوْ نِفَارٌ أَوْ جِلَاءٌ¹⁵²

و[منه] الانجلاء عن الأوطان.

¹⁴⁹ ديوان ابن عبد ربه، تحقيق: محمد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة، بيروت 1399هـ/1979م، ص 162.

¹⁵⁰ ابن ماجه، السنن، 4077.

¹⁵¹ أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص 341.

¹⁵² ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت 1408هـ/1998م، ص 18.

وما روي في حديث البحتره: «ساعد الله أشد من ساعدك، وموساه أحد من موساك»¹⁵³
/[35ظ] المراد بالساعد القدرة، تقول: فعلت ذلك بقوة ساعدي، أي: أمره أنفذ من أمرك،
وقدرته أتم من قدرتك، وموساه أحد، أي: قطعه أسرع من قطعك، وقوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾
[ص: 75] إن الله تعالى لا يُشَبَّهُ بخلقه ولا يُمَثَّلُ بنعوت المحدثين، تعالى وتقدس.

ما روي في المرفوع: «إذا قام العبد في الصلاة فإنه بين عيني الرحمن، وإذا التفت قال له الرب:
إلى من تلتفت؟ إلى من هو خير لك مني تلتفت؟ أقبل إليّ فإني خير لك ممن تلتفت إليه»¹⁵⁴
فالعين يراد به المشاهدة، كقول القائل: أنت على عيني، واضع/[36و] هذا المتاع على عينك،
وتقول: أنت بعين الله، أي: في حفظه، وعلى هذا أول قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ بِأَعْيُنِنَا﴾
[الطور: 48] أي: في حفظنا، ويذكر للدليل، تقول: هذا عين الروم، أي: دليلهم
وسماعهم، وعين الشيء خياره، فيحمل على الحفظ والكلاءة لأنه اللائق بصفاته جلّت عظمته.

وقوله تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: 37] أي: بحفظنا، وقيل: بأوليائنا وخيار
خلقنا، وقيل: بمراى منا ومشهد في حفظنا وكلاءتنا.

واختلف الناس في إطلاق اسم العين على الله تعالى، منهم من جَوَّز/[36ظ] ذلك بالسمع
كاليد على ما أراد الله تعالى من نفي التشبيه، وقيل: أراد به البصر.

وما روي عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى بُصَاقًا في جدار
القبلة فحكّه ثم أقبل على الناس فقال: «إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه؛ فإن الله تعالى

¹⁵³ أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص 343.

¹⁵⁴ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري، كتاب مشكل الحديث، تحقيق: دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي، دمشق

قِيلَ وجهه إذا صلى»¹⁵⁵ وفي رواية أبي ذر: «لا يزال الله تعالى مقبلاً على عبده ما لم يلتفت، فإذا صرف وجهه انصرف عنه»¹⁵⁶ معناه: ثواب الله، كما روي: «يجيء القرآن بين يدي صاحبه يوم القيامة»¹⁵⁷ أي: ثوابه، / [37و] وفي الحديث: «من قرأ ثلث القرآن أُعطي ثلث النبوة»¹⁵⁸ أي: ثلث علم النبوة، «من عال ثلاث بنات في عياله كنَّ له حجاباً من النار»¹⁵⁹ أي: كان ثواب ذلك حجاباً من النار.

وقال جويرية: قدم عمر رضي الله عنه مكة فجعل يدور في السكك ويقول: قُمُوا أفنيتمكم، فمرَّ بأبي سفيان وقال له ذلك، فقال لعمر رضي الله عنه: حتى يجيء مهاننا، قال: ثُمَّ مرَّ به بعد ذلك فقال له: ألم أقل لكم قُمُوا أفنيتمكم؟ فقال لعمر رضي الله عنه: حتى يجيء مهاننا، فعلاه عمر رضي الله عنه بالدرة فخرجت هند فقالت: أتضربه؟ أما والله رُبَّ يوم / [37ظ] لو ضربته لاقشعرت بك بطن مكة. فقال عمر رضي الله عنه: صدقت والله، ولكن الله عز وجل رفع بالإسلام أقواماً. أي: اقشعرت بك أهل بطن مكة.

وقوله: «لا يزال الله مقبلاً على عبده» أي: لا يزال توفيقه وخيره مقبلاً عليه.

قوله: «فإذا صرف وجهه انصرف عنه» قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ﴾ [التوبة: 127] أي: صرف الله قلوبهم لما انصرفوا، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾

¹⁵⁵ مسلم، الصحيح، 547.

¹⁵⁶ الترمذي، السنن، 2863.

¹⁵⁷ الترمذي، السنن، 2915.

¹⁵⁸ ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 136.

¹⁵⁹ ابن ماجه، السنن، 2974.

[الصف: 5] يعني: أزاع الله قلوبهم لما زاغوا.

وما روي: «لا ينظر الله إليهم» وذكر في التنزيل. وفي الحديث: «ثلاثة لا ينظر الله / [38و] إليهم» يوم القيامة: شيخ زان، ومملك كذاب، وعائل مستكبر»¹⁶⁰ وفي الحديث: «إن الذي يجز إزاره خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة»¹⁶¹ المراد به نظر التعطف والرحمة، يقال في الدعاء: "انظر إلينا نظرة ترحمنا بها".

وفي الحديث: «إن الله تعالى ينظر في خلقه كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة، يخفض فيها ويرفع، ويعز ويذل، ولم ينظر إلى الدنيا منذ خلقها»¹⁶² أي: لم يجل قدرها، يعني أن المتغلبين بها والمحبين لها حرموا من اللطف والتوفيق / [38ظ].

وما روي: «تكلفوا من العمل ما تطيقون، فإن الله تعالى لا يعمل حتى تملوا»¹⁶³ يعني: لا يغضب حتى تركوا العمل.

الثاني: إن الله لا يعمل وإن مللتم، نحو قولك: هذا الفرس لا تفتخر الخيل، وفي الشعر:

صَلَيْتَ مِنِّي هُدَيْلٌ بِحَرْبٍ لَا تَمَلُّ الشَّرَّ حَتَّى تَمَلَّوْا¹⁶⁴

وما روي: «لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر»¹⁶⁵ كانت العرب تضيف الأشياء إلى الدهر،

¹⁶⁰ مسلم، الصحيح، 107.

¹⁶¹ أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الحميري المدني، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث

العربي، بيروت 1406هـ/1985م، اللباس، 9.

¹⁶² ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 142.

¹⁶³ البخاري، الصحيح، 43.

¹⁶⁴ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 632.

قال الله تعالى خيراً عنهم: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24]، وكانوا يلعنون الدهر ويضيفون إليه الخير والشر، وقال أبو ذؤيب:

أَمِنَ الْمُنُونِ وَرَبِّهِ نَتَوَجَّعُ
وَالدَّهْرُ لَيْسَ بِمُعْتَبٍ مِّنْ يَجْرَعُ¹⁶⁶ / [39و]

والمنون الدهر، فقلوله: «فإن الله هو الدهر» يعني على ظنكم أنه الذي يصيبكم بالمصائب ويأتيكم بالنوائب ويقدر الخير والشر والنفع والضر، وهذا كرجل يسمى زيداً، وله عبد يسمى بكرًا، فضرب العبد رجلاً فسبوا بكرًا، فقال لهم عاقل: لا تسبوا بكرًا، فإن زيداً هو بكر.

وقيل: هذا مختصر، اختصره الراوي.

وأما الحديث فما روى الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال الله تعالى: «يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر، وإن الدهر بيدي، أقلب الليل» [39ظ] والنهار، وأنا الدهر»¹⁶⁷ ويروى "الدهر" بالنصب، أي: أقلب الليل والنهار وأقلب الدهر، ويروى بالضم.

وما روي: «إن آخر وطأة وطئها الله بوج»¹⁶⁸ أي: بالطائف، يعني: إن آخر ما أوقع الله بالمشركين بالطائف، وكان في آخر الغزوات، أو آخر غزاة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان سفيان بن عيينة يقول: هذا كما قال النبي عليه السلام: «اللهم اشدد وطأتك على مضر

¹⁶⁵ مسلم، الصحيح، 2247.

¹⁶⁶ ديوان الهذليين، تحقيق: أحمد الزين - محمود أبو الوفا، دار الكتب المصرية، 1385هـ/1965م، 1/1.

¹⁶⁷ البخاري، الصحيح، 4726.

¹⁶⁸ عبد الله بن الزبير الحميدي، المسند، تحقيق: حسين سليم أسد، دار السقا، دمشق 1417هـ/1996م، 336.

وابعث عليهم سنين كسني يوسف»¹⁶⁹ تقول: وطئهم السلطان وطاً ثقيلاً، وكما قيل:

وَوَطَّئْتَنَا وَطّاً عَلَى حَقِّقٍ وَطْءَ الْمُقَيَّدِ يَأْبَسَ الْهَزْمُ¹⁷⁰ / [40و]

الهزم نبت ضعيف.

وما روي: «اهتز العرش لموت سعد»¹⁷¹ فلا يستحيل تحرك العرش لأنه جسم قابل للتحرك.

وقيل: المراد به السرير الذي عليه سعد، ولا فضيلة في التحرك. وقيل: المراد به السرور، يقال: إن فلاناً إذا سئل أرز، وإذا ادعى اهتز. وكما قيل:

وَتَأْخُذُهُ عِنْدَ الْمَكَارِهِ هَزَّةٌ كَمَا اهْتَزَّتْ تَحْتَ الْبَارِحِ الْعُصْنُ الرَّطْبُ¹⁷²

ويحتمل: استبشر به حملة العرش كما قال الله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾

[الدخان: 29] أي: أهل السماء والأرض.

وما روي: «لو جعل القرآن / [40ظ] في إهاب ثم ألقى في النار ما احترق»¹⁷³ أي: مَنْ مَنْ

الله عليه بالقرآن وقاه عذاب النار.

وفي حديث أبي أمامة رضي الله عنه: «إن الله تعالى لا يعذب قلباً وعى القرآن»¹⁷⁴ ومثل ذلك

¹⁶⁹ البخاري، الصحيح، 6940.

¹⁷⁰ ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 148.

¹⁷¹ مسلم، الصحيح، 2466.

¹⁷² ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت 1418هـ/1998م، ص 49.

¹⁷³ عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي أبو محمد الدارمي، السنن، تحقيق: نبيل بن هاشم بن عبد الله الغمري آل باعلوي، دار البشائر الإسلامية، مكة 1434هـ/2013م، 3628.

¹⁷⁴ الدارمي، السنن، 3638.

عن أبي عبيد، والإهاب عنده الجلد ما دام على بدن الحيوان.

وقيل: لو كتب في جلد لم تحرقه النار، وكذلك الكان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إظهارًا لصدق نبوته.

وقيل: إن تأويله أن المحترقة هو المداد والقرطاس دون القرآن.

وهذا كما روي أن الله تعالى أوحى إليه: «إني أنزل عليك كتابًا / [41و] لا يغسله الماء»¹⁷⁵ كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: 42]، وقد كتّموا فقالوا: ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 23]، ولكن معناه: لا يكتُمون على الحقيقة، ومثل هذا ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا ينبغي لمن حمل القرآن أن يجهل مع من جهل وفي جوفه كلام الله»¹⁷⁶

وما روى أبو أمامة رضي الله عنه يرفعه قال: «ما تُقرب إلى الله تعالى بمثل ما خرج منه»¹⁷⁷ يعني: القرآن. هذا مثل ما يقال: خرج لنا من كلامك خير كثير، أي: ظهر لهم / [41ظ] منافع منه، ويحتمل ما خرج منه، يعني العبد وهو الذكر.

وعن عكرمة أنه شهد جنازة مع ابن عباس رضي الله عنه، فجعل رجل يقول عند القبر: يا رب القرآن اغفر له، فقال ابن عباس رضي الله عنه: أما علمت أن القرآن منه؟ قال: فغطى الرجل رأسه كأنه أتى كبيرة. يعني أنه الصفة القائمة به.

¹⁷⁵ مسلم، الصحيح، 2865.

¹⁷⁶ أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1422هـ/2002م، 2028.

¹⁷⁷ الترمذی، السنن، 2911.

وما روي عن عمرو بن دينار قال: أدركت مشايخنا يقولون منذ سبعين سنة: إن كلام الله منه خرج وإليه يعود. يعني أنه تكلم به وسأل عنه، ولا نحب هذه العبارة،/[42و] وليس يلزمنا أقوال بعض الناس؛ لأنه الصمد المنزه عن الجوف.

وما روي: «إن الله تعالى قرأ طه ويس قبل أن يخلق آدم بألفي عام»¹⁷⁸ أي: أظهر وأسمع وأفهم.

وما روى سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه قال: «دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة»¹⁷⁹

وعن ابن عمر رضي الله عنه: «احتجب الله من خلقه بأربع: بنار وظلمة ونور وظلمة»¹⁸⁰

فالحجاب لغيره، والخلق عنه محجوبون، وتعالى الله أن يحجبه شيء. وقال الثلجي: إن الله تعالى عرفنا نفسه بآياته ودلائله بما خلق من/[42ظ] النور والظلمة، وإن له آيات تبهر العقول، قال الله تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ [الشعراء: 4]، فجعل الأشياء الأربعة الأربعة حجاباً عن تلك الآيات.

وما روي: «إن الله تعالى ليستحي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفراً من غير شيء»¹⁸¹

¹⁷⁸ أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهبان، دار الرشد، الرياض 1414هـ/1994م، 403/1.

¹⁷⁹ ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، 50/1.

¹⁸⁰ أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي، تحقيق: الشوامي الأثري أبو عاصم، مكتبة الإسلامية، القاهرة 1433هـ/2012م، ص 297.

¹⁸¹ الترمذي، السنن، 3556.

وقد روي لفظ الاستحياء في أحاديث، وفي رواية: «إن الله يستحي أن يعذب المتورع» فقالوا: يا رسول الله، وما المتورع؟ قال: «الذي يحاسب نفسه»¹⁸² الحياء: الترك والامتناع.

وما روي: «إن الله تعالى حيي ستير»¹⁸³ أي: ستر على / [43و] عباده كثيرًا من عيوبهم وذنوبهم.

وما روى حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه يرفعه قال: «إن رجلاً أسرف على نفسه، فلما حضره الموت أوصى بنيه فقال: أنا إذا مت فأحرقوني ثم ذروني في الريح في اليم لعلي أضل الله، فوالله لئن قدر عليّ ربي ليعذبني عذابًا ما عذب أحدًا، ففعلوا» فقال عليه السلام: «فيقول الرب عند البعث: ما حملك على ما صنعت؟ فيقول: خشيتك، فيغفر الله تعالى له»¹⁸⁴

فقله: "أضل" أي: أنساه، يعني: لا يعثني، من قولهم: ضلّ / [43ظ] الماء في اللبن، وهذا غاية الإشفاق، وكما يقال في الدعاء: اللهم إن كنت كتبتني شقيًا فامحني واكتبني سعيدًا.

قال بعضهم: هذا غاية الإشفاق، حيث يسأل ما لا يكون.

قوله: "لئن قدر عليّ" من التقدير لا من القدرة، كما قال تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ [المسلمات: 23]، وفي قصة يونس عليه السلام: ﴿فَطَّلْنَا أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: 87] من التقدير، وقال صخر الهذلي:

¹⁸² ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 160.

¹⁸³ أبو داود، السنن، 4012.

¹⁸⁴ ابن ماجه، السنن، 3451.

وَلَا عَائِدٌ ذَاكَ الزَّمَانُ الَّذِي مَضَى تَبَارَكْتَ مَا تُقَدِّرُ يَقَعُ وَلَكَ الشُّكْرُ¹⁸⁵

وما روي: «إن الرحم شجنة معلقة بمنكي الرحمن، يقول الله تعالى: من وصلك / [44و] وصلته»¹⁸⁶ المراد به والله أعلم الاستجارة وطلب الأمان، تعالى الله عن المنكب الجارحة، وكيف تتعلق الرحم، وهو معنى موهوم، ومثله قول الشاعر:

تَعَطَّيْتُ مِنْ دَهْرِي بِظَلِّ جَنَاحِهِ فَعَيْنِي تَرَى دَهْرِي، وَلَيْسَ يَرَانِي¹⁸⁷

وما روي: «إن صلة الرحم تزيد في العمر»¹⁸⁸ وقال الله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]، وقالت أم حبيبة: "اللهم متعني بأبي سفيان وأخي معاوية، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لقد سألت الله تعالى في آجال مضروبة وفي [44ظ] أرزاق مقسومة»¹⁸⁹

وفي حديث ابن مسعود رضي الله عنه أنه "يُكْتَبُ لِلْمَوْلُودِ فِي بَطْنِ أُمِّهِ رِزْقُهُ وَسَعَادَتُهُ"¹⁹⁰ قيل: الزيادة في الرزق الغني، والفقر هو الموت الأكبر، ويروى أن الله تعالى أعلم موسى موت السامري ثم رآه ينسج الخوص، فقال: يا رب، وعدتني أن تميتته، فقال: أفقرته. وكما قيل:

¹⁸⁵ ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 164.

¹⁸⁶ البخاري، الصحيح، 5988.

¹⁸⁷ دوان أبي نواس، تحقيق: بهجت عبد الغفور الحديثي، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي 1431هـ/2010م، ص 362.

¹⁸⁸ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 386.

¹⁸⁹ مسلم، الصحيح، 2663.

¹⁹⁰ البخاري، الصحيح، 3208.

لَيْسَ مَنْ مَاتَ فَاسْتَرَاحَ بِمَيِّتٍ إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ¹⁹¹

إنما الميت من يعيش كثيبًا كاسفًا باله قليل الرخاء. وقيل: الزيادة في العمر نفي الآفات عنه والزيادة في الأفهام/[45و] والعقول، وقول الله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر: 11]، ولأن ما ذكرتم من زيادة الرزق وزيادة العقل فهو أيضًا نقص التقدير الأزلي، ولا فرق بين أن يزداد في الحياة المقدرة أو في الرزق المقدر، وإذا لم يكن بُد من ذلك فالعمل بما نص عليه الوحي أولى.

وقال بعض أهل السنة: إن الله علم في سابق علمه ما يكون بأسباب خفية وأسباب ظاهرة، فقَدَّر الأسباب والمسببات، ويُعَلِّق الأسباب بالمسببات، فقَدَّر زيادة العمر بناءً على صلة/[45ظ] الرحم سوقًا إلى ما هو المعلوم في الأزل، والمحو والإثبات يعني يمحو الذنب بالتوبة. وقيل: بمحو بياض النهار وتثبيت سواد الليل.

ومثله ما روي: "إن الدعاء يرد البلاء"، و"إن الصدقة تدفع القضاء المبرم"¹⁹² وهذا على تقدير السبب والمسبب، نحو الجوع المؤلم المفضي إلى الموت، فإذا أكل لم يمت.

وقال عمر رضي الله عنه لما رجع من الجابية ولم يدخل الشام، وكان بما طاعون، فقيل له: أتفر من قدر الله؟ قال: أفر من قدر الله بقدر الله. وفي رواية: إلى قدر الله.

وأما ما روى أبو/[46و] هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن موسى

¹⁹¹ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 387.

¹⁹² ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 388.

عليه السلام لطم عين ملك الموت فأعوره»¹⁹³ فأهل النقل صححوا هذا، وأهل الزيغ أنكروه وشنعوا وقالوا: لو جاز ذلك لموسى عليه السلام لجاز لعيسى عليه السلام؛ لأنه كان يقول: "اللهم إن كنت صارفًا هذه الكأس عن أحد فاصرفها عني"، والحق أن الملائكة يتصورون بصورة وحيه والأعرابي، وفي التنزيل: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ۗ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾ [مریم: 17، 18] قالوا: التقى اسم رجل/[46ظ]، ثم قيل: إن الصورة التي يُتصور فيها تخييل لا حقيقة لها.

وقيل: لطم عين ملك الموت مجاز كما قال علي رضي الله عنه: "أنا فقأت عين الفتنة"، والمراد به إلزام الحججة على ملك الموت، ولا يبعد أن يكون ذلك بأمر الله تعالى ابتلاءً.

وما روي: «الكبرياء إزارى والعظمة ردائي»¹⁹⁴ أي: صفتي الخاصة، كما يقال: فلان الورع شعاره ودثاره، وتقول العرب: فلان غمر الرداء إذا كان كثير العطية وإن كان قصير الرداء، قال كُثَيْبٌ:

عَمْرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا غَلَقْتُ لِضِحْكَتِهِ رِقَابَ الْمَالِ¹⁹⁵

والرداء/[47و] الحسن والنِّصَارَة، كما قال:

وَهَذَا رِدَائِي عِنْدَهُ يَسْتَعِيرُهُ فَيَسْلُبُنِي نَفْسِي أَمَالُ بُنْ حَنْظَلٍ¹⁹⁶

وعن علي رضي الله عنه أنه قال: من أراد البقاء، ولا بقاء فليباكر الغداء، وليخف الرداء، وليقل غشيان النساء. أراد بخفة الرداء الدين.

¹⁹³ البخاري، الصحيح، 1339.

¹⁹⁴ أبو داود، السنن، 4090.

¹⁹⁵ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: الشربيني شريفة، دار الحديث، القاهرة 1428هـ/2007م، 420/2.

¹⁹⁶ سيبويه، الكتاب، 246/2.

وما روي: «من تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً»¹⁹⁷ المراد منه سرعة الإجابة، والتقرب يراد به قرب المنزلة والمكانة، لا قرب المنزل والمكان.

وما روي: «من أتاني يمشي أتيته هرولة»¹⁹⁸ المراد: الإسراع في الإجابة، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا / [47ظ] مُعَاجِزِينَ﴾ [الحج: 51] يراد به الإسراع إلى المعاصي.

وما روي: «إذا ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم وأفضل»¹⁹⁹ أي: من أخفى لي الذكر أخفيت ثوابه، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: 17]، والنفس اسم مشترك بين الجسم والدم والذات، وقال الله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: 54]، وقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: 28] أي: إياه، وقيل: عقوبته، وقوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116] أي: غيبك، وقيل: أي: نفسي، نسبت إلى / [48و] الله تعالى بالخلق. "في ملأ" أي: ذكرته عند الملائكة وأعلمهم بذلك.

وما روي: «عليكم بالجماعة، فإن الله مع الفسطاط»²⁰⁰ يعني: المدينة، وقوله تعالى: ﴿عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا﴾ [يس: 71] بمعنى الذات، وكذلك قوله تعالى: ﴿مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النور: 33]، و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10] أي: نصرته ومعونته مع الجماعة، وقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75] ليس بمعنى الذات؛ لأنه لو كان كذلك لم يكن تفضيلاً لآدم

¹⁹⁷ البخاري، الصحيح، 7405.

¹⁹⁸ البخاري، الصحيح، 7405.

¹⁹⁹ مسلم، الصحيح، 2675.

²⁰⁰ أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص 457.

على إبليس، وقد سبق الكلام لهذا.

وما روي في الحديث المرفوع: «إن فلاناً هجاني وهو يعلم أي لست بشاعر فأهجه، اللهم والعنه عدد / [48ظ] ما هجاني»²⁰¹ يعني: جازه على الهجاء، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 194]، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ﴾ [الشورى: 40].

والثاني: لا يكون اعتداءً ولا سيئة، ولو قيل: المراد بالهجاء الذم كان صحيحاً.

وما روي: «إن الله تعالى جميل يحب الجمال»²⁰² الجميل المجل، كما قيل:

أَمِنْ رَحْمَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ [يُؤَزِّقُنِي وَأَصْحَابِي هُجُوعٌ]²⁰³

أي: المسمع، وقيل: هو الإحسان، كما قيل:

وَكُلُّ امْرِئٍ يُؤَلِي الْجَمِيلَ مُحَبَّبٌ وَكُلُّ مَكَانٍ يُنْبِتُ الْعِزَّ طَيِّبٌ²⁰⁴

ويحتمل الجمال المتعلق بالأفعال كجمال حاتم في جوده، وأبي حنيفة رضي الله عنه في فقهه،

[49و] والله يقال منه كل إحسان.

وما روي: «يقادون إلى الجنة بالسلاسل»²⁰⁵ يعني: سلاسل القهر رياضة أو بالمقادير

²⁰¹ أبو بكر محمد بن هارون الروياني، المسند، تحقيق: أمين علي أبو يماني، مؤسسة قرطبة، 1416هـ/1995م، 382.

²⁰² ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 187.

²⁰³ شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، تحقيق: مطاع الطرايشي، مجمع اللغة العربية، دمشق 1405هـ/1985م، ص 140.

²⁰⁴ ديوان المتنبي، تحقيق: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1403هـ/1983م، ص 468.

²⁰⁵ البخاري، الصحيح، 3010.

المتسلسلة.

وما روي: «إن الله تعالى رفيق يحب الرفق»²⁰⁶ أي: إنه ليس بعجول، وقيل: الرفيق بمعنى المرفق، وقيل: الحلیم الذي لا يعجل بالعقوبة مع استحقاقها، وقيل: الذي لا يسفه.

وما روى محمد بن كعب القرظي "إن الله تعالى يأتي في ظلل من الغمام والملائكة فيقف على أدنى أهل الجنة درجة فيسلم عليهم ويردون السلام، ثم يرجع إلى مكانه"²⁰⁷

قيل: هذا ضعيف/[49ظ]، ومحمد بن كعب وصل إليه من كتب بني قريظة اليهود شيء، فكان يروي عنه، والذي يروي عنه زمعة وسلمة بن زهراء، وهما ضعيفان، وعكرمة أضعف فهاً.

والمراد به: يأتي بظلل من الغمام، كما روينا عن ابن عباس رضي الله عنه. والرجوع إلى المكان هو إظهار أفعال وآثار كانت من قبل كما هو المعنى في الثواب.

وما روي أنه قال: «دخلت على ربي في جنة عدن شاباً جعداً في ثوبين أخضرين»²⁰⁸ هذا كما يقول الحاج: أتيناك ربنا.

وقوله تعالى خيراً عن إبراهيم عليه السلام:/[50و] ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [الصفات: 99]، ويقال: دخل في أمرك البركة.

و"شاباً جعداً" نعت الداخل، تقول: دخلت دار فلان راكباً. نعتٌ للداخل.

²⁰⁶ مسلم، الصحيح، 2593.

²⁰⁷ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة 1422هـ/2001م، 469/19.

²⁰⁸ نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي، ص 281.

وما روي عن مجاهد أنه قال: يقول الله تعالى لداود يوم القيامة: «ادنه» فيدنو حتى يمسه. هذا قول مجاهد، ولا يكون حجة إذا خالف الدليل القاطع، ولو صح فالمراد به أقرب القرب، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ [ص: 25].

وعن مجاهد قال في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: 79]: إنه يقعده معه على العرش، تأويله / [50ظ] أنه يقعده على سرير يليق بمنصبه وكرامته، ويحتمل أنه يقعده على سرير لا يكون مثله لغيره من الأنبياء والمرسلين، والدليل على هذا ما روي في آخر هذا الحديث يغط به الأولون والآخرين، وفي ذلك إشارة إلى ما أولناه، ويحتمل أن يكون العرش في هذا الحديث عبارة عن عرش معنوي لا جسماني، وهو مقام الشفاعة، والله أعلم.

وقوله: "معه" بمعنى قوله تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: 40]، وقول موسى عليه السلام: ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: 62]، ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ / [51و] مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: 128]، يعني عالم بكم سامع لكلامكم أو ناصر لكم.

وما روي عن الشعبي أن الله تعالى ملأ العرش حتى أن له أطيظاً كأطيظ الرجل الجديد، علمت أن قول الشعبي لا يقوم بمقابلة الأولية القوية.

ثم قوله "ملأ العرش" لا يدل على ذاته تعالى، فلعله ملأها بآثار جلاله وهيئته، أو بالحملة.

وما روي أن حماداً زاد: "ووضع ساقه على ركبته اليسرى" أراد أنه المتفرد بمثل هذه العظمة، كما تقول: ملأت قلبك فرحاً، وتقول: ملأ فلان هذا البلد علماً.

وما روي: "إن العرش يثقل" / [51ظ] على كواهل حملته من ثقل الرحمن²⁰⁹ ينسب إلى الله

²⁰⁹ ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 197.

تعالى بالخلق والتكوين، تعالى ذاته عن أن يوصف بالثقل، ويحتمل أن الله تعالى جعل ثقل العرش على الحملة أمانة إظهار العقوبة لقوم.

وما روي في الحديث المرفوع: «إني وجدت ربي يصلي»²¹⁰ أي: يثني ويمدح أقوامًا، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 56]، وروي: إن بني إسرائيل سألو موسى عليه السلام: أيصلي ربك؟ فأوحى الله تعالى إليه: «أبلغهم أني أصلي كما تغلب رحمتي غضبي، لولا ذلك لهلكوا»²¹¹ [52]و]

وفي حديث المعراج: «لما وصل إلى السماء السابعة أتاه جبريل فقال: رويدك يا محمد فإن ربك يصلي، فقلت: وإن ربي يصلي؟ قال: نعم. قلت: فأي شيء يقول؟ قال: سبوح قدوس، سبقت رحمتي غضبي»²¹² المراد به الثناء والحمد، قال تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 103] أي: ادع لهم وأثن عليهم.

والمراد بقوله: "سبقت رحمتي" أي: آثارها، والصلاة المكاء والتصدية، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: 35].

وما روى عبد الله بن عمر رضي الله عنه في حديثه: [52ظ] «ثم يتجلى للخلق فيلقاهم فيقول: من تعبدون؟ فيقولون: ربنا. فيقول: هل تعرفون ربكم؟ فيقولون: إذا اعترف لنا عرفناه»²¹³

²¹⁰ ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 198.

²¹¹ ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 198.

²¹² ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، ص 198.

²¹³ أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي، كتاب الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي،

دار الكتب العلمية، بيروت 1434هـ/2014م، 314/2.

وفي بعض الألفاظ: «إذا عَرَّفَ لنا نفسه عرفناه» قال: فعند ذلك يكشف عن ساق، فلا يبقى مؤمن إلا خَرَّ لله ساجداً.

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: 42] ولم يضيف إلى أحد، والمراد به الشدة كما قال الشاعر:

[قَدْ سَنَّ أَصْحَابُكَ ضَرْبَ الْأَعْنَاقِ] وَقَامَتِ الْحَرْبُ بِنَا عَلَيَّ سَاقٍ²¹⁴

وقوله تعالى: ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾ [القيامة: 29]، قال الحسن: ساق الدنيا بساق الآخرة، وهو قول / [53] الضحاك.

والله المستعان، وعليه التكلان، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وقع الفراغ من تحريره على يد العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة ربه اللطيف يوسف بن عبد الله عفا الله عنهما وعزَّ كافة المسلمين، آمين يا رب العالمين.

²¹⁴ علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت 1410هـ/1995م، 237/28.

Kaynakça

- Abbud, İbrâhim Muhammed b. İbrâhim. “el-Mukaddime”. *el-Fıkhü'n-nâfi*. mlf. Nasırüddîn Ebü'l- Kâsım Muhammed b. Yûsuf Haseni es-Semerkindî, 7-36. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2000.
- Demir, Abdullah. “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefiler Örneği”. IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu – Hanefîlik-Mâturîdîlik- 05-07 Mayıs 2017. Ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç & Yusuf Koçak. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017, I: 643-658.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münife li'l- İmâm Ebî Hanîfe*. nşr. İlyas Çelebi. İstanbul: İfav, 2014.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M.A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: TÜBA, 2016.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Çelebi, Kâtib. *Süllemü'l-vusûl ila tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud el-Arnâvut. İstanbul: İrcica Yay., 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l- kelâm*. thk. Meşhed Allaf. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- İbn Fûrek, Bekr Muhammed. *Kitâbu Müşkili'l-hadîs ev Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbih*. thk. Daniel Gimaret. Dimaşk: el-Ma'hedu'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 2004.

- Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûni'lMesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer, Amman: Dâru'l-Feth, 2018.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Dekken: Matba'atü Meclis-i Dâireti'l-Me'ârifî'n Nizâmiyye, 1914.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1906.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabşıratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl. *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bid'a ve'l-ehvâi*, thk. Seyit Bahçivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *el-Müştasfâ fi şerhi'n-Nâfi'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1841, 1b-199a.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Özel, Ahmet. "Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-muhammed-b-yusuf>
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Beyrut: Dâru İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Semerkandî, Nâsırüddîn Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf Haseni. *Fethu'l-galak fi't-tevhîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3142, 1b-53a.

- Semerkandî, Nâsırüddîn Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf Haseni. *el-Fıkhü'n-nâfi*. thk. İbrâhim Muhammed b. İbrâhim el-Abbud. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2000.
- Semerkandî, Nâsırüddîn Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf Haseni. *el-Mültekat fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*. nşr. Mahmûd Nassâr-Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Siğnâkî, Hüsâmeddîn. *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhûd*. thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. İstanbul: Marmara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Razî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Te'sisü't-Takdîs*. Lübnan: Dârü Nûri's-Sabâh, 2011.
- Tureysisî, Ebû Tâhir Rüknuddin et-. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire: Ma'hadü Mahtûtâtî'l-Arabî, 2015.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müteşrikîn*. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1399-1439

Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım: Şevkizâde Süleyman Efendi'nin Duhân Risalesi A Moderate Approach to Smoking: The Treatise of Duhân by Shavki-zâde Suleymân Efendi

Şenol SAYLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Assistant Professor, Trabzon University Faculty of Theology
Department of Islamic Law
Trabzon, Türkiye
ssaylan@trabzon.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0618-4907

DOI: 10.47424/tasavvur.810828

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim / October 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Aralık / December 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Saylan, Şenol. "Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım: Şevkizâde Süleyman Efendi'nin Duhân Risalesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1399-1439.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

18. yüzyılın başlarında vefat ettiği düşünülen Şevkizâde Süleyman Efendi, tütün kullanımının yaygınlaştığı ve şiddetli yasaklamalar sonrası yasakların gevşediği bir dönemde yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Bu dönem, Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi'nin (ö. 1064/1654) tütünün mubahlığına dair verdiği fetvası ve devletin tütünü resmen vergilendirmesi (1688) sonrasına teka-bül eder. Söz konusu dönemde tütün kullanmanın hükmüyle ilgili tartışmalar yoğun bir şekilde devam etmekte olup, lehte ve aleyhte pek çok risâle kaleme alınmıştır.

Konuyla ilgili risale kaleme alan müelliflerden biri olan Şevkizâde risalesinde, tütün kullanımı ile ilgili tartışmalarda uygun olmayan deliller ve hakarete varan sert bir üslup kullanıldığı, tütün içilmesine engel olmak ve fitneyi önlemek üzere bu eserlerde konu ile ilgili nass bulunmadığı ve kıyasla hüküm istihraç etmenin ihmal edildiği gibi pek çok asılsız iddialarda bulunduğu belirtilir. Söz konusu tartışmaların ise insanları kafa karışıklığı içinde bıraktığını, bu nedenle Kitap, sünnet ve müçtehitlerin görüşleri ışığında mesele ile ilgili doğruları ortaya koymak üzere kısa bir risale telif ettiğini belirtir. Tütünün hükmüyle ilgili genelleme yapmaktan kaçınan Şevkizâde risalesinde; tütün kullananların mescide gelmekten menedilmesi, tütünün habâisten olup olmadığı, devlet başkanının tütün hakkındaki emrinin hükmü ve bağlayıcılığı, tütün kullanmanın haramlığını ve mubahlığını savunanların bazı iddialarının değerlendirilmesi ve tütün içmenin oruca etkisi gibi meselelere ayrı ayrı temas eder.

Bu makalede, Şevkizâde'nin tütün hakkındaki risâlesi tanıtıldı ve incelendi, ayrıntılı olarak muhtevasına temas edildi ve son olarak risâlenin tahkikli metnine yer verildi.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Osmanlı, Tütün, Şevkizâde Süleyman, *Nübze Min Hükmi'd-Duhân*.

Abstract

Shavki-zâde Suleymân Efendi, who was thought to have died in the early 18th century, is an Ottoman scholar who lived in a period when tobacco use became widespread and prohibitions were relaxed after severe prohibitions.

This period corresponds to the fatwa of Shayh al-Islam Bahâi Mehmed Efendi (d. 1064/1654) regarding the permissibility of tobacco and the state's official taxation of tobacco (1688). During this period, discussions on the provision (*hukm*) of tobacco use continued intensely, and many treatises were written for and against.

Shavki-zâde is one of the authors who wrote a treatise on the subject. He states that in discussions about the use of tobacco are used improper evidence and insulting style. He states that in order to prevent smoking and to prevent chaos, many unfounded claims have been made in these works, such as the absence of narration (*nass*) on the subject and neglecting judgment by analogy. He says that these discussions left people in confusion, therefore, wrote a short treatise to reveal the truth about the issue in the light of the Book (*Qur'ân*) and the Sunnah and the views of the mujtahids.

Shavki-zâde avoids a generalist provision about tobacco and he deals with the following issues separately in the treatise: Prohibition of tobacco users from coming to the mosque; whether tobacco is one of the dirty things (*habâith*); the provision and bindingness of the head of state's order on tobacco; evaluation of some of the claims of those who defend the prohibition (*hurmat*) and permissibility (*ibâha*) of using tobacco; the effect of smoking tobacco on fasting.

In this article, Shavki-zâde's treatise about tobacco was introduced and its content was discussed in detail, and finally, edition critical text of the treatise was included.

Keywords: Fiqh, Ottoman, Tobacco, Shavki-zâde Suleymân, *Nubza min hukm al-duhân*.

Giriş

Patlıcangiller ailesinden olan tütün bitkisinin Anavatanı Güney Amerika'dır. Buranın yerlileri tarafından çeşitli amaçlarla kullanılan tütün, 16. yüzyıl başlarında tüccarlar eliyle Avrupa'ya getirilmiş, bu yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'nın tamamıyla beraber Uzakdoğu, Hindistan, Sibirya ve Afrika'ya kadar yayılmıştır. 17. ve 18. yüzyıllarda üretimi ve tüketimi gittikçe

artan tütün ve mamülleri,¹ ticareti bizzat devlet eliyle yapılan bir ürün haline dönüşmüş, ona bir pazar oluşturma ve bu pazarı genişletme gayretiyle keyif verici özelliğinin yanında bazı hastalıkları tedavi edici faydalarının bulunduğu propagandasıyla kısa sürede toplumun tüm kesimleri arasında kullanımı yaygınlık kazanmıştır.²

Tütün ve mamulleri 17. yüzyılın başından itibaren İslam dünyası ve Osmanlı topraklarında da yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu yaygınlaşma ile beraber tütün kullanmanın hükmü konusunda tartışmalar başlamış, akabinde yasaklamalar gündeme gelmiştir. I. Ahmed döneminde (1609) yürürlüğe giren ilk yasaklar IV. Murat döneminde (1631) tüm bölgeleri kapsayan bir yasağa dönüşmüştür. 1633 yılında İstanbul'da gerçekleşen büyük yangın sonrası tütün yasağı sıkı bir şekilde uygulamaya konmuş, şiddetli cezalandırmalara başvurulmuştur. Ancak bu yasaklamalara rağmen tütün kullanımına olan rağbet azalmamıştır. IV. Murat'ın ölümü ile yasaklarda gevşeme dönemine girilmiş, kendisi de tütün kullanan Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi'nin (ö. 1064/1654) tütünün mubah olduğuna dair fetvası ile beraber uygulamada yasaklar göz ardı edilmeye başlanmıştır. İlerleyen dönemde ticarî boyutu öne çıkan tütün, Osmanlı yöneticileri tarafından hem üretimi hem de ticaretinden yüksek vergi elde edilen bir ürün olarak görülmeye başlanmıştır.³

İslam dünyasında tütün kullanımının yaygınlaşmasıyla beraber onun dinî ve hukukî hükmü ile ilgili günümüze kadar devam eden yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Hükmü nasslarda açıkça yer almayan nevâzil niteliğindeki bu mesele, taklidin hâkim olduğu ileri sürülen ve dinî ıslah çağrılarının yapıldığı

¹ Tütün ve mamülleri için Arapçada yaygın olarak "duhan (دخان), tâbâg/tâbaga/tâbâgo (تبع، تاباغ، طابغة، تاباق، تاباغ)، Farsçada tönbâk/tönbeki/tömbâk (تمباك، تنبک، تمباک)، Türkçede ise tütün (تنن) lafızları kullanılır.

² Jordan Goodman, *Tobacco in History: The Cultures of Dependence* (London: Routledge, 1993), 3; Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasi ve Ekonomik Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 2.

³ Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, 17-19; Mehmet Kalaycı & Eyüp Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Numân Efendi ve Tahlilü'd-Duhân Adlı Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 11.

bir dönemde, fikhî düşünceye canlılık getirmiş,⁴ fikhî açıdan farklı görüş ve yaklaşımların ortaya konduğu eserlerden müteşekkil bir literatürün doğmasına neden olmuştur.⁵ Tütün konusunda sayıları yüzü aşan irili ufaklı birçok risâle⁶ telif eden âlimler, çeşitli argümanlarla görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu eserlerde âlimler genel olarak tütünü mubah, mekruh veya haram olarak nitelemişler, bazı âlimler ise hüküm vermemeyi (*tevakkuf*) tercih etmiştir.⁷

Tütün kullanmanın mubahlığını savunan âlimler arasında Mer'i b. Yusuf (ö. 1063/1624), Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi (ö. 1064/1654), Nureddin el-Uchûrî (1066/1656), Ebu'l-Vefâ el-Urzî eş-Şafîî (ö. 1071/1661) ve Abdülgâni en-Nablûsî (ö. 1143/1731) sayılabilir. Tütün kullanmanın haram olduğu görüşü ile öne çıkan âlimler arasında ise İbrahim el-Lekânî (ö. 1041/1631), Ahmed er-Rumi el-Akhisârî (ö. 1041/1631) ve Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) zikredilebilir.

Bazı âlimler ise her iki grubun da bazen uygun olmayan delillerle ve yer yer hakarete varacak bir tarzda iddialarını ortaya koyduklarını söyleyerek mutedil bir üslupla konuyu değerlendirmeye çalışırlar. Bu tarzı benimseyen âlimlerden biri de Şevkizâde Süleyman Efendi'dir. Şevkizâde, konuyla ilgili yazdığı risâlesinde, tütün kullanmanın hükmü ile ilgili ileri sürülen iddiaları ve delillerini, inat ve taassuptan uzak bir şekilde değerlendirdiği iddiasındadır. Bu makalede onun söz konusu iddialarının ortaya konması hedeflenmektedir. Bu amaçla öncelikle risale tanıtılacak ve muhtevası tahlil edilecek, ayrıca risâlenin tahkikli metnine yer verilecektir.

⁴ Kaşif Hamdi Okur, "17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fikhî Argümantasyonunu (Mehmed Fikhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği)", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar-Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 381-393.

⁵ Şükrü Özen, "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/5.

⁶ Telif edilen risalelerin geniş bir listesi için bkz.: Zeynüddin Mer'i b. Yusuf el-Kermî el-Hanbelî, *Tahkiku'l-burhân fi şe'ni'd-duhân ellezi yeşrabuhü'n-nâsü'l-ân*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 93-108.

⁷ Mubah ve haram diyenlerin listesi için bkz.: Özen, "Tütün", 5-6.

1. Şevkizâde Süleyman Efendi'nin *Nübze min Hükmi'd-Duhâni'l-Hâdis fi Âhiri'z-Zamân* Adlı Risâlesi

1.1. Risâlenin Müellifi ve Müellife Nispeti

Gerek risalenin mukaddimesinde gerekse nüshanın sonundaki istinsah kaydında eserin Şevkizâde Hacı Süleyman Efendi'ye ait olduğu belirtildiği için risâlenin müellife nispeti ile ilgili bir sorun görünmemektedir. Yaptığımız tüm araştırmalara rağmen maalesef müellifle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Bu nedenle müellifin hayatı ile ilgili çok fazla söz söyleme imkânına sahip değiliz. Tespit edebildiğimiz tek nüshasında müstensih, nüshayı müellif nüshasından 1132/1720 yılında istinsah ettiğini belirtir. İstinsah kaydında müstensihin, müellif için kullandığı “مدّ الله ظلّه علينا” ifadesinden hareketle nüshanın müellifin hayatta olduğu bir zamanda yazıldığı söylenebilir. Ayrıca risalenin kaynakları incelendiğinde yaşadığı dönem itibarıyla atıf yapılan en son kişinin Vâni Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) olduğu görülmektedir. Bu bilgilerden hareketle Şevkizâde'nin 1720 yılından sonra vefat ettiği söylenebilir.⁸

Tabakât ve fihrist eserleri ile katalog kayıtlarında yaptığımız araştırmalarda Şevkizâde Süleyman Efendi'ye nispet edilen başka bir eser tespit edilememiştir. Ancak Melik Faysal İslâmî Araştırmalar Merkezi Kütüphanesi Kataloğunda 4-03901 numarada, müellifi “Şevkizâde” olarak kayıtlı *Hâşiye ale'r-Risâleti'l-Hüseyniyye fi âdâbi'l-bahs* adlı bir eser zikredilmektedir. Katalog kaydında ferağ veya istinsah kaydı belirtilmediği ve eseri görme imkânı bulama-

⁸ Gerek vefat tarihi gerekse risalede kullandığı kaynaklar ve üslubu Şevkizâde Süleyman'ın, Ayasofya kürsi şeyhi, vaiz ve muhaddis Fazıl Süleyman b. Ahmed b. Mustafa Efendi (ö. 1134/1722) olma olasılığını akla getirmektedir. Kaynaklarda, Fazıl Süleyman Efendi'nin Kâdî Beyzâvî'nin *Envarü't-tenzîl*, Ferra el-Begavî'nin *Mesâbihü's-sünne*, Radyuddîn es-Sâgânî'nin *Meşârikü'l-envâr*, ve Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserlerini defalarca okuttuğu belirtilir. Bkz.: İbrahim Hatipoğlu, “Süleyman Fâzıl Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/86-87. Risalede kullanılan kaynaklara bakıldığında söz konusu eserlerin ve onların şerhlerinin Şevkizâde tarafından sıkça kullanıldığı görülecektir. Ayrıca meseleleri ortaya koyarken ve delillendirirken kullandığı üslup da Fazıl Süleyman Efendi'nin üslubu ile benzerlikler göstermektedir. Ancak Fazıl Süleyman Efendi'nin Şevkizâde nisbesi ile anıldığına dair kaynaklarda hiçbir işaret yoktur.

duğumuz için söz konusu haşiyenin Süleyman Efendiye aidiyeti ile ilgili bir değerlendirmede bulunmak mümkün görünmemektedir.

1.2. Risâlenin Adı, Telif Sebebi ve Tarihi

Müellif eserde risâleyi nasıl isimlendirdiğini belirtmemektedir. Ancak risalenin mukaddimesinde yer alan “هذه نبذة من حكم الدخان الحادث في آخر الزمان” / “bu, ahir zamanda ortaya çıkan tütün içmenin hükmü konusunda kısa bir risaledir” şeklindeki ifadeler katalog kaydına risalenin ismi olarak kaydedilmiştir. Biz de makalede risalenin adını bu şekilde kullanmayı tercih ettik.

Müellif risalenin mukaddimesinde ilk olarak telif sebebine değinir. Yaşadığı dönemde tütün kullanımıyla ilgili tartışmaların yoğunlaştığını belirten Şevkizâde, tütün kullanmayı haram ve mübah kılan birçok kimsenin bu konudaki delillerinin uygun olmadığını ve hakaret ve küfürleşmeye varan bir üslup kullandıklarını belirtir.. Söz konusu tartışmaların insanları kafa karışıklığı içinde bıraktığını, bu konuda nass bulunmadığını söylemeye ve kıyasla hüküm istihraç etmeyi ihmal etmeye yol açtığını, oysa bunun tütün içilmesini ve fitneyi önlemeye yönelik ağızlarda dolaşan bir söz olduğunu ifade eder. Tütünün hükmü konusundaki bu kısa risaleyi, söz konusu bağlamda, kitap, sünnet ve müçtehitlerin görüşleri ışığında doğruyu ortaya koymak üzere yazdığını belirtir.⁹

Elimizdeki nüshada eserin telif tarihi ile ilgili bir açıklama yer almamaktadır. Ancak nüshanın müellif nüshasından müellif hayatta iken Cemaziyelevvel 1132/Mart 1720 tarihinde istinsah edildiği dikkate alındığında risalenin bu tarihten önce telif edildiği anlaşılmaktadır.

1.3. Risâlenin Nüshaları

Yaptığımız araştırmalarda, Şevkizâde'nin duhân risâlesinin sadece tek bir nüshasını tespit edebildik. Bu nüsha Trabzon İl Halk Kütüphanesi 448 numarada kayıtlı, çeşitli konularda yazılmış dört risâlenin yer aldığı bir mecmua içinde, ikinci risale olarak yer alır. Mecmuadaki eserlerin tamamının müstensihisi Mustafa b. Muhammed b. Ali'dir. Mecmuadaki risaleler 1131, 1132/1719, 1720 yıllarında istinsah edilmiştir. Mecmuada ilk olarak (1b-121b) *Müntehâb*

⁹ Şevkizâde, *Nübze min hükmî'd-duhân* (Trabzon İHK, 448), 122b.

min Kimyâi'l-ğınâ şerhu esmâi'l-hüsnâ adlı bir eser, daha sonra (122b-129b) Şevkizâde'nin duhân risalesi yer alır. Risaleden sonraki sayfada (130a) tütün bitkisinin aslı hakkında İbrahim el-Lekân'ın (ö. 1041/1631) duhân risalesinden Arapça bir rivayet, tütünün İslam dünyasında yayılışı ile ilgili Kadızâde Mehmed Efendi'den (ö. 1045/1635) Türkçe kısa bir alıntı¹⁰ ve hamışte tütün ile ilgili bazı beyitler yer alır. Sonraki iki sayfada (130b-131a) Vâni Mehmed Efendi'nin (ö. 1096/1685) tütün ile ilgili Türkçe fetvası zikredilir. Takip eden iki sayfada da (131b-132a) Şeyhülislam Bahaî Mehmed Efendi (1064/1654) ve Zekeriyâzâde'nin (ö. 1053/1644) tütünle ilgili fetvalarından alıntıları ve bazı beyitleri içeren fevâidler bulunur. Mecmuada son olarak (132b-170b) *Menâkıbu'l-hâifîn mine'l-lahi teâlâ* adlı bir eser yer alır. İçeriği göz önüne alındığında, başta ve sonda yer alan iki eser dışında, mecmuanın tütüne dair muhtelif görüşleri bir araya getiren ve tütünün dini hükmünü öğrenmek isteyen kimse- nin ihtiyacını gidermek üzere oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

Trabzon İHK nüshası, müellif nüshasından Cemaziyelevvel 1132/Mart 1720 tarihinde muhtemelen müellif hayatta iken istinsah edilmiştir. Nesih hattıyla yazılmış 204x155 ebatlarında 8 varaktan müteşekkil nüshanın sayfalarında 21 satır bulunur. Varak sırasını takip etmek üzere varak sonlarında yer alan son kelime sonraki sayfa başında tekrar edilir. Fasıl ve hadis başları ile ayetlerin üzeri çizilidir. Sayfa kenarlarında müstensih hattıyla yazılmış tashih ve talikler yer alır. Nüshanın sayfalarında herhangi bir fiziksel tahribat görülmemektedir.

1.4. Risâlenin Kaynakları

Risâlede kırka yakın kaynağa atıf yapılmaktadır. Aşağıda adları belirtilecek eserlerden de anlaşılacağı üzere bu kaynakların çoğunluğu Hanefî fûru fıkıh eserleridir. Daha sonra ise hadis kaynakları dikkat çekmektedir. Hadis kaynakları içinde de *el-Mesâbîh* ve onun üzerine yapılan çalışmalar öne çıkar. Bunların yanında birkaç tefsir ve fetâvâ eserinden yararlanılmıştır. Risâlede, doğrudan duhân konusu ile ilgili birkaç risale ve fetvaya da atıf yapılmıştır. Diğer birçok duhân risalesi ile karşılaştırıldığında kaynak çeşitliliği bakımından eserin oldukça zengin olduğu söylenebilir.

¹⁰ Fethullah Çiftçi, *Kadızâde Mehmed Efendi Mebhas-ı İmân: Dil İncelemesi-Tenkitledi Metin-Dizin* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 201-202.

Yapılan alıntıların bir kısmı doğrudan alıntı iken bazıları ise özetlenerek alınmıştır. Yapılan atıflarda bazen sadece müellif adı zikredilmiş kaynak adı belirtilmemiştir. Biz bunlardan kaynağını tespit edebildiklerimize tahkiki metinde ve aşağıdaki kaynak listesinde işaret etmeye çalıştık. Risâlede adları zikredilen eserler ve müellifler kronolojik sıraya göre şu şekildedir:

1- *Sahîh-i Buhârî*: Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö.256/870).

2- *Sahîh-i Müslim*: Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875).

3- *Sahîh-i Tirmizî*: Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892).

4- *Mu'cemü's-sağîr*, *Mu'cemü'l-evsat*: Taberani (ö. 360/971).

5- *Mesâbîhü's-sünne*: Ferra el-Begavî eş-Şafîî (ö.516/1122).

6- *Nevâbiğu'l-kelim*: Zemahşerî (ö. 538/1144).

7- *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*: Kâdî İyâz (ö. 544/1149).

8- *Câmiü'l-fetâvâ*: Hem Muhammed b. Yusuf es-Semerkindî el-Hanefî (ö. 556/1161) hem de Kırk Emre Mehmed b. Mustafa El-Hamîdî el-Karamanî'nin (ö. 880/1475) bu adla bir eseri vardır. Ancak metinde hangi eserin kastedildiğine dair bir karine tespit edilememiştir.

9- *Meşârikü'l-envâri'n-Nebeviyye min sihâhi'l-ahbâri'l-mustafaviyye*: Radyuddîn es-Sâğânî (ö.650/1252).

10- *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*: Kurtubî (ö. 671/1273).

11- *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*: Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286).

12- *el-Kâfi fi şerhi'l-Vâfi*: Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn en-Nesefî el-Hanefî (ö.710/1310).

13- *el-Mefâtîh fi şerhi'l-Mesâbîh*: Muzhiruddîn ez-Zeydânî (ö. 727/1327).

14- *Hızânetü'l-muftîn*: Hüseyin b. Muhammed es-Semenkânî/Semnekânî (ö. 740/1339' dan sonra).

15- *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân fi şerhi'l-Hidâye*: Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-İtkânî (ö. 758/1357).

- 16- *Sirâcü'l-vehhâc şerhu muhtasari'l-Kudûrî*: Ebubekir el-Haddâd el-Hanefî (ö. 800/1397).
- 17- *et-Ta'rîfât*: Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413).
- 18- *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*: İbn Melek (ö.821/1418'den sonra).
- 19- *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîli'l-Buhârî*: Bedreddîn el-Aynî (ö.855/1451).
- 20- *Remzü'l-hakâ'ik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*: Bedreddîn el-Aynî (ö.855/1451).
- 21- Celaleddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî eş-Şafiî (ö. 864/1459).
- 22- *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*: Molla Hüsrev (ö.885/1480).
- 23- *Zahîratü'l-ukbâ hâşiye ala Şerhi'l-Vikâye*: Ahîzâde Yusuf b. Cüneyd et-Tokadî el-Hanefî (ö. 905/1500).
- 24- *Mefâtihü'l-cinân ve mesâbihü'l-cenân şerhu Şir'ati'l-İslâm*: Yakub b. Seyyid Ali el-Bursevî (ö. 931/1522).
- 25- *Haşiye ala Envâri't-tenzîl*: Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Kocevî (ö.950/1543).
- 26- *Mülteka'l-ebhur*: İbrahim el-Halebî el-Hanefî (ö. 956/1549).
- 27- *Câmiu'r-rumûz*: Şemsüddin el-Kuhistânî el-Hanefî (ö. 962/1555).
- 28- *el-Eşbâh ve'n-nezâîr*: Zeynüddîn İbn Nuceym el-Hanefî (ö.970/1563).
- 29- Yunus b. Abdülvehhab el-İsâvî ed-Dımaşkî eş-Şafiî (ö. 978/1570).
- 30- *Minehu'l-gaffâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*: Timurtaşî el-Gazzî el-Hanefî (ö. 1006/1598).

31- *Mecâlisü'l-ibrâr ve mesâlikü'l-ahyâr*: Ahmed er-Rumi el-Akhisarî (ö. 1041/1631).

32- *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*: Şeyhülislam Yahya Efendi, Zekeriyâyâde (ö. 1053/1644).

33- Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi (ö. 1064/1654).

34- Ebu'l-İhlâs eş-Şürünbülâlî el-Hanefî (ö. 1069/1659).

35- *Cenî cennânü'l-cenân fî tecvîzi isti'mâli'd-duhân*: Ebu'l-Vefâ el-Urzî el-Halebî eş-Şafîî (ö.1071/1661).

36- *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*: Abdurrahmân Şeyhîzâde Dâmâd Efendî (ö.1078/1667).

37- *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*. Hayrettin er-Remli el-Hanefî (ö. 1081/1671).

38- *Risâle-yi Duhân*: Vâni Mehmed Efendi (ö. 1096/1685).

1.5. Risâlenin Muhtevâsı

Şevkizâde risalede eserin bölümleriyle ilgili herhangi bir açıklama yapmamış ve bölümlerin başlıklarına yer vermemiştir. Sadece üç yerde “fasıl” başlığını atarak konular arasını ayırmaya çalışmıştır. Ancak risale incelendiğinde eserde temel olarak altı meselenin ele alındığı söylenebilir. Bu meseleler sırasıyla şunlardır:

- a) Tütün kullananların mescide gelmekten menedilmesi.
- b) Tütünün habâisten olup olmadığı.
- c) Sultanın tütün hakkındaki emrinin hükmü ve bağlayıcılığı.
- d) Tütün kullanmanın haramlığını savunanların bazı iddialarına cevaplar.
- e) Tütün kullanmanın mubahlığını savunanların bazı iddialarına cevaplar.
- f) Tütün içmenin oruca etkisi.

Birinci bölümde, tütün kullananların mescide gelmelerinin nehyedilmesi meselesini ele alan Şevkizâde bu konuda asıl olan hadisleri zikrederek konuya giriş yapar. Burada soğan, sarımsak vb. rahatsız edici kokuları olan yiyecekleri yiyenlerin Hz. Peygamber tarafından mescitten men edilmeleri ile ilgili hadislere yer verir. Söz konusu rivayetlerdeki yasaklamanın illetinin müçtehitler tarafından “buradaki insanlara ve meleklerle eziyet verme” olarak tespit edildiğini belirterek müçtehitlerin bundan hareketle yaptığı çıkarımları zikreder. Rahatsız edici kokusu olan yiyecekleri tüketen, hastalık (cüzzam, iltihaplı yara), meslek (balıkçı, kasap gibi) vb. nedenlerle kötü kokan insanların, ayrıca bu mekânlarda genel olarak sözleri ve davranışları ile insanları rahatsız eden herkesin müçtehitler tarafından yasak kapsamına dâhil edildiğini belirtir. Müellif, söz konusu yasağın cemaate gelmenin kendisine değil, cemaate gelmeyi engelleyen eziyet verici unsura yönelik olduğunu söyler. Dolayısıyla bu durumda cemaate katılmaya engel olan şeyin kullanımı yasaklanmış olur, ancak yasaklanan şeyi kullanması nedeniyle kişinin cemaate gelmesinin de yasaklanmış olacağını ifade eder. Sonuç olarak Şevkizâde herhangi bir mazet olmadıkça tütün kullananların mescide ve hayırlı işler için toplanılan mekânlara girmelerinin yasaklandığını, girenlerin de bu ortamlardan çıkarılması gerektiğini belirtir.¹¹ Benzer bir bakış açısı yalnız yapılan zikirler için de işlettir. Ona göre halvette zikirten geri durmayan kimselerin zikre katılması muhtemel meleklerle eza vermemek için tütünden uzak durmalarının evlâ olduğunu belirtir.¹²

Müellif, burada ortaya koyduğu açıklamaların aynı zamanda şeriatın tütün kullanmanın hükmü konusunda bir açıklama yapmadığı ve müçtehitlerin bu konunun hükmünü naslardan çıkarsamada eksiklik gösterdiği veya ihmal

¹¹ Şevkizâde, *Nübze min hükmî'd-duhân* (Trabzon İHK, 448), 122b-123b.

¹² Şevkizâde bu açıklamadan sonra “Ey insafa çağırın kardeşim, zikir erbabı bir kimse olarak zikir için gerekli hazırlıklardan (tütünün terki) yoksun olmak ve ömrün büyük bir kısmını kötü kokan biri olarak geçirmek senin gibi birine layık mıdır?” ifadesiyle bir kişiye tütünden uzak durma tavsiyesinde bulunur. Bu kişinin, müellifin çağdaşı olan ve *Risâletü'l-insâfiyye fî bahsi'd-duhâniyye* adıyla tütünün mubahlığını savunan bir risale yazmış, Kalendarî meşreb bir müderris ve şâir olan Ahmed Devletî Efendi (ö. 1117/1706) olması muhtemeldir. Bkz.: Şenol Saylan, “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası: Ahmed Devletî'nin *Risâletü'l-İnsâfiyye fî Bahsi'd-Duhâniyye* Adlı Risâlesi”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 28-58.

ettiği şeklindeki iddialara da bir cevap olduğunu söyler. Ayrıca tütünün mubahlığı görüşünde olanların dayandığı “eşyada asıl olan ibâhadır” ilkesinin kötü kokan kimselerin hayırlı işler yapılan mekânlara girmesinin mubahlığını gerektirmeyeceğini, ancak bu mekânlara girmeyecek kimselerin tütün kullanmasının ise yasak kapsamına girmeyeceğini belirtir.¹³

Şevkizâde ikinci bölümde kısaca tütünün habâisten olup olmadığı meselesine değinir. Tayyibât-habâis ifadelerinin yer aldığı ayetleri zikrettikten sonra müellif, tayyib ve habis kavramı ile ilgili birkaç görüşe yer verir. Ardından selim tabiatın arzu ettiği lezzetin tayyib, kötü gördüğü ve hoşlanmadığı şeyin habis olduğu şeklindeki görüşü tercih eder. Ayrıca ayet ve hadislerde habis kavramının farklı anlamlarda kullanıldığını, ayette kastedilen anlamın umum olmadığını belirtir. Tütünün selim tabiatın habis gördüğü ve hoşlanmadığı bir şey olduğunu, zira onu ilk defa kullanan selim tabiatlı bir kimsenin ondan hoşlanmadığını, onu içip bağımlılık kazanarak tabiatı bozulana kadar ondan hoşlanmamaya devam ettiğini söyler. Tütünün fâsid tabiatı ıslah ettiği şeklindeki iddiaya ise bunu kabul etmenin, Hz. Peygamber döneminden tütün kullanımının yaygınlaştığı döneme kadar selim tabiatlı bir kimsenin olmadığı sonucunu doğuracağını, bunun ise mümkün olamayacağını belirterek karşı çıkar. Aynı şekilde burada sadece kerih kokusu nedeniyle tütünü haram kılmanın da doğru olmadığını, sarımsak ve soğan örneklerinden hareketle tek başına kerih kokunun haramlığı gerektirmediğini ifade eder.¹⁴

Üçüncü olarak devlet başkanının tütün hakkındaki emrinin hükmü ve bağlayıcılığı meselesine temas eden müellif, Şeyhülislam Yahya Efendi'nin (ö. 1053/1644) konuyla ilgili fetvasına yer verir. Kamu işleri ile ilgili meselelerde devlet başkanının emirlerinin maslahata uygunluğu açısından değerlendirileceğini belirten müellif, tütün kullanma yasağının da maslahata uygun olduğunu dolayısıyla söz konusu yasağa riayet etmek gerektiğini belirtir. Mesele ile ilgili ikinci bir tartışma olan devlet başkanının emrinin, o öldükten sonra devam edip etmeyeceği hususunda müellif, fukahânın bu konudaki görüşlerini değerlendirdikten sonra önceki hükmü ortadan kaldıran yeni bir emir vârid olana kadar eski emrin geçerliliğini sürdürdüğünü kanaatini izhar eder.

¹³ Şevkizâde, *Nübze min hükmî'd-duhân* (Trabzon İHK, 448), 124a.

¹⁴ Şevkizâde, *Nübze min hükmî'd-duhân* (Trabzon İHK, 448), 124b-125b.

Hâkimin devlet başkanının vekili olduğu kabulüne dayanan ve sultan öldükten sonra emrin bağlayıcı olmayacağı görüşünü ise farklı müçtehitlerden zikrettiği görüşlerle reddeder.¹⁵

Dördüncü bölümde müellif, Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî (ö. 1041/1631) üzerinden tütün kullanmanın haramlığını savunanların bazı iddialarını ve delillerini değerlendirir. Akhisârî'nin altı maddede ifade edilebilecek iddiaları ve bu iddialar ile ilgili Şevkizâde'nin değerlendirmeleri şu şekildedir:¹⁶

a) Tütün kullanmanın haramlığını delillendirmek üzere “onun abesle iş-tigal (العبيث), oyun (اللعب) ve boş bir iş (اللهو) olduğu ve bunların Kur'an'da zemedildiği” şeklindeki iddianın¹⁷ faydasız olduğunu, zira tütün kullananların onu aslı yemeğe ek olarak alınan meyve vb. ilave nimetlenme (التفكّه) kabîlinden saydıklarını¹⁸ söyler.

b) Tütün içmenin aslen bir gıdalanma ve tedavi olmadığı ve oruçlunun kullanmasının kefaret gerektirmeyeceği iddiasına,¹⁹ onda bir fayda ve tedavi edicilik bulunması nedeniyle bazı fakihlerin kefareti gerektirdiği görüşünde olduklarını belirterek fıkıh kitaplarından bununla ilgili görüşlere atıf yapar. Ayrıca tütün ve genel olarak dumanların oruca etkisini, risalenin sonunda müstakil olarak ele alır.

c) Dumanın mutlak olarak zararlı olduğu iddiasına²⁰ ise bilakis öd ağacı, anber gibi bazı bitkilerin dumanlarının güzel kokuları nedeniyle şer'an ve örfen methedildiğini söyler. Bu iddiayı temellendirmek üzere İbn Sînâ ve Galenos'un dumanın zararlı olduğu ile ilgili görüşlerini delil getirmenin faydasız olduğunu söyleyen Şevkizâde, Molla Hüsrev'den naklen İslam filozoflarının “âlemde mutlak zararlı bir şey olmadığı zararın izâfî olduğu” şeklindeki görüşüne yer verir.

d) Tütün tedavi maksatlı olarak kullanılsa bile hastalık ortadan kalktıktan sonra ilacın kullanımının caiz olmadığı iddiası ve onun haram kılınan israf

¹⁵ Şevkizâde, *Nübze min hükmî'd-duhân* (Trabzon İHK, 448), 125b-126b.

¹⁶ Şevkizâde, *Nübze min hükmî'd-duhân* (Trabzon İHK, 448), 126b-127b.

¹⁷ Akhisârî, “er-Risâletü'd-duhâniyye”, 96.

¹⁸ Devletî, *Risâletü'l-insâfiyye*, (Kasıdecizâde, 672), 32b.

¹⁹ Akhisârî, “er-Risâletü'd-duhâniyye”, 95.

²⁰ Akhisârî, “er-Risâletü'd-duhâniyye”, 95.

kapsamında olduğu iddiasının,²¹ tütünün şer'an ruhsat verilmiş "tefeküh" kabîlinden olduğu görüşüyle cevaplandırılabilirliğini belirtir.

e) Tütünün aslının odunla karışık ateş olduğu, ateşten meydana gelen bir şeyin de onun gibi haram olacağı iddiasına²² karşı ise, ateşin aynı zamanda temizleyici bir madde olduğunu söyleyerek cevap verir. Buna tezek vb. necis maddelerin ateşte yanıp başkalaşım geçirerek küle dönüşmesi ve külün de temiz kabul edilmesi örneğini delil gösterir. Bu nedenle tütünün aslı necis kabul edilse bile necisliğin dumanına sirayet etmeyeceğini belirtir.²³

f) Tütünün azap aracı olan ateşten oluşması nedeniyle haram olacağı iddiasına ise Hz. Peygamber'den günümüze kadar hiç kimsenin ateşin pişirme vb. faydalı işlerde kullanılmasına karşı çıkmadığını belirterek cevap verir. Muhassar vadisi gibi azap yerlerinden uzak durmanın gerekliliğini ifade eden hadislerden hareketle aynı şekilde azap aracı olan şeylerden de uzak durmanın gerekli olduğu iddiasına²⁴ ise bu vadiden hızlı geçmenin haccın vaciplerinden değil sünnetlerinden olduğunu belirterek cevap verir.

Şevkizâde bir sonraki fasılda, Ebü'l-Vefâ el-Urzî (ö.1071/1661) örneğinden hareketle tütün kullanmanın mubahlığını savunanların görüşlerini değerlendirir. Ebü'l-Vefâ'nın dört maddede toplanabilecek iddiaları ve bunlarla ilgili Şevkizâde'nin değerlendirmeleri şu şekildedir:²⁵

a) Şeyh Ebü'l-Vefâ, tütün kullanmak ve kahve içme arasında fark olmadığını, her ikisinin de keyif ve coşkunluk verdiğini, bu nedenle de bazı âlimler tarafından kahvenin de haram kılındığını, Sultan Süleyman tarafından da kahvenin yasaklandığını, oysa artık kahve mubah görülürken tütünün haram kılındığını belirtir ve tütün kullanmanın da kahve gibi mubah olduğunu ortaya koymaya çalışır. Şevkizâde bu iddiaya keyif ve coşkunluk vermenin tek

²¹ Akhisârî, "er-Risâletü'd-duhâniyye", 92, 94.

²² Akhisârî, "er-Risâletü'd-duhâniyye", 91.

²³ Tütün necis kabul edildiğinde dumanına sirayet edip etmeyeceği ile ilgili tartışmada Pirizâde'nin değerlendirmeleri için bakınız: Hasan Özer-Mustafa Ateş, "17. Yüzyılda Nevâzil Türü Bir Mesele Olarak Tömbeki: İbrahim b. Ebî Seleme ve Pirizâde İbrâhim'in Tömbeki Risâleleri - Neşir ve Tahlil -" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35, (2020), 626-630.

²⁴ Akhisârî, "er-Risâletü'd-duhâniyye", 91, 92.

²⁵ Şevkizâde, *Nübze min hükmü'd-duhân* (Trabzon İHK, 448), 127b-128b.

başına haramlık sebebi olmadığı, haramlığı gerektiren şeyin sarhoşluk olduğunu belirterek, sadece bu özelliklerinin ortak olması nedeniyle kahve ve tütün kullanmanın hükümlerinin aynı olduğunun iddia edilemeyeceğini söyler. Ayrıca daha önce ifade edildiği gibi sultanın emrinin maslahata uygun olması durumunda bağlayıcı olacağını, oysa hüsün ve tayyib oluşu açık olan kahvenin yasaklanmasında bir maslahat bulunmadığını belirtir. Bu nedenle ona göre tütünün aksine, kahve konusundaki sultanın yasağına itibar edilmez.

b) Tütünün birçok yiyecekten daha çok arzu edilen iştah duyulan bir şey olduğu iddiasına karşı müellif, bu arzunun, tamahkarlıktan sonra ve bağımlılığın etkisi ile oluştuğunun sabit olduğunu söyler. Selim tabiatlı kimsenin ondan hoşlanmadığını ve lezzet almadığını, kullanmaya devam edip alışkanlık kazanıp tabiatı bozulmadıkça ondan tiksindiğini ve midesinin bulandığını belirtir.

c) Ebü'l-Vefâ'nın, habisliğin haramlığı gerektirmediğini ispatlamak üzere istidlalde bulunduğu, Hz. Peygamber'in sarımsak için söylediği "bu habis bitki nedeniyle haram olduğunu zannettiler" şeklindeki rivayet hakkında Şevkizâde, hadis kaynaklarında "habis" ifadesinin bulunmadığını "müntine" ifadesinin yer aldığını söyleyerek cevap verir. Ayrıca sarımsağın temiz rızıklardan olduğunu belirten rivayeti zikreder. Bu nedenle sarımsağın habis olarak nitelendirilmesine rağmen haram kılınmadığının, dolayısıyla tütün habis olarak nitelendirilse bile haram olmayacağını iddia edilmesinin doğru olmadığını belirtir.

d) Şeyh Ebü'l-Vefâ, tütün kullanmanın soğan ve sarımsak yemeye benzediği, tütünün kokusunun habis olmadığı bilakis tayyib olduğu, tütün kullandıktan sonra bir şey yiyip içmenin onun kokusunu giderdiğini iddia eder. Şevkizâde tütün kullanan ve dimağı onunla dolan kimsenin kerih ve tayyib kokuyu ayırt edemeyeceğini, bu ayırımı ancak tütün kullanmayan kişilerin yapabileceğini söyler. Şeyhin dimağının tütün kokusu ile dolu olduğunu söyleyerek müellif, tütün kullanması nedeniyle onun kerihliğini hissedemeyeceğini bilakis onu lezzet bulduğunu belirtir. Müellife göre ise tütünün kokusunun kerihliği ve kullanmayanlara verdiği eza apaçık bilinen bir husustur ve insaf sahibi kimsenin onu reddetmesi muhtemel değildir. Hatta onun kötü kokusu şiddetlidir ve kokusunun giderilmesi soğan, sarımsak kokusunun

giderilmesinden zordur. Ayrıca soğan ve sarımsak gibi yiyeceklerin tütün gibi bağımlılık yapma etkisi yoktur. Tütün kullanmayı alışkanlık edinen kimsenin ağızındaki kötü kokuyu ortadan kaldırmak üzere onu terk etmesi de mümkün değildir. Ona bir kere dokunan kişiden defalarca onu gidermeye çalışsa bile belli bir süre kokusu gitmez. Bu durumla ilgili kendisinden örnek veren müellif, bir keresinde bir tütün çubuğunu kırdığını ve ardından elini sabunla üç defa yıkadığını, buna rağmen kendisine yaklaşan tütün kullanmayan bir kişinin kötü bir koku hissettiğini kendisine söylediği belirtir.

Şevkizâde risalede son olarak tütün içmenin oruca etkisine temas eder. Konuyla ilgili Şeyhülislam Yahya Efendi'nin fetvası ve bazı fıkıh kitaplarından rivayetleri zikrettikten sonra bilinen şekliyle tütün kullanımının orucu bozacağını aynı zamanda da ramazan orucu için kefarete sebebi olduğunu belirtir. Ancak havadaki tütün dumanının solunmasının -kasıtlı olarak içeri çekilmedikçe- orucu bozmayacağını söyler. Nitekim tiryakilerin de havadan solunan dumanı muteber kabul etmediklerini belirtir.²⁶

1.6. Tahkikte takip edilen yöntem

Eserin tahkikinde genel olarak İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) benimsenmiştir. Metnin yazımında ise günümüz imlâ kuralları dikkate alınmıştır.

Asıl nüshada derkenarda yer alan tashihler metne ilave edilmiş ve dipnotta buna işaret edilmiştir. Tashihler dışındaki diğer açıklamalar dipnotta “ في هامش ” açıklamasıyla belirtilmiştir. Metne tarafımızdan ilave edilen tüm açıklamalar köşeli parantez [] içinde belirtilmiştir. Eserde zikredilen şahıslar ve kitaplarla ilgili açıklamalar ilk geçtikleri yerlerde dipnotta verilmiştir. Matbu eserlerden yapılan alıntılarının ve hadislerin kaynaklardaki yerlerine dipnotta işaret edilmeye çalışılmıştır. Metindeki noktalama işaretleri ve paragraflar tarafımızdan konulmuştur. Tahkikli metnin dipnotlarında kullanılan kaynaklar için ayrı bir kaynakça oluşturulmamış, bu kaynaklar da dirâse kısmında yer alan kaynakçada gösterilmiştir.

²⁶ Şevkizâde, *Nübze min hükmî'd-duhân* (Trabzon İHK, 448), 128b-129b.

Sonuç

17. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında tütün kullanmanın hükmü ile ilgili yoğun tartışmalar yaşanmış konuyla ilgili irili ufaklı pek çok müstakil risale kaleme alınmıştır. Bu dönemin sonlarında yaşayan ve 18. yüzyılın başlarında vefat ettiği düşünülen Şevkizâde Süleyman Efendi, yazdığı risale ve yaptığı değerlendirmeler ile bu tartışmalara katkıda bulunan âlimlerden biridir. Meselenin hükmü ilgili yapılan tartışmalarda uygun olmayan delillere yer verildiği, aslı olmayan dedikodularla insanların kafalarının karıştırıldığı, inat ve taassup nedeniyle hakaretleşmeye varan bir üslubun kullanıldığı gerekçesiyle eserini kaleme aldığını belirten Şevkizâde, risalede nasslar ve müçtehitlerin görüşleri ışında tütün kullanımı ile ilgili görüş ve iddiaları değerlendirir.

Risalede meselelere yaklaşımı dikkate alındığında Şevkizâde'nin tütün kullanmanın hükmü ile ilgili genellemeci (tütün kullanmak haramdır veya mubahtır gibi) iddialarda bulunmak yerine, tütün kullanımı ile ilişkili olan her bir meselenin hükmünün ayrı ayrı ele alınmasının ve değerlendirilmesinin gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca görüşlerini ortaya koyarken çatışmacı bir üslup yerine uzlaşmacı bir üslubu benimsediği söylenebilir. Ancak az da olsa bazı meselelerde muhataplarına yönelik sert ve küçümseyici ifadeler de kullanılmaktadır. Bu çerçevede farklı meseleler ile ilgili farklı kanaatler belirtmekle beraber genel olarak tütün kullanma meselesinde, onun kullanımını hoş karşılamadığı, bazı durumlarda zorunlu bazı durumlarda ise tavsiye olarak terk edilmesi gerektiğini belirtir. Her ne kadar açık bir ifade kullanmasa da, kullanımının haram olduğunu düşündüğü durumlar dışında, tütün kullanımını mekruh gördüğü söylenebilir.

Müellif, meselelerin temellendirilmesinde çoğunlukla klasik fıkıhın metodolojisine uygun kaynak ve yöntemleri kullanmakta, meseleleri tutarlı bir şekilde ele almaktadır. Bu çerçevede konuyla ilişkili olduğunu düşündüğü nassların yanında daha çok Hanefi füru fıkıh ve fetâvâ eserlerine başvurmuştur. Görüşlerini temellendirirken rivayet malzemesinin yanında fikhî kaideler ve aklî çıkarımlara da yer verir. Ancak tütün kullanımının ilave nimetlenme (*tefekkih*) kabîlinden olduğu ve meleklere eziyet verdiği gibi bazı görüşleri tercihi eleştiriye açıktır.

Müellif risalede genel olarak; tütün kullananların mescide gelmekten menedilmesi, tütünün habâisten olup olmadığı, kamu otoritesinin tütün hakkındaki emrinin hükmü ve bağlayıcılığı, tütün kullanmanın haramlığını ve mubahlığını savunanların bazı iddialarının değerlendirilmesi ve tütün içmenin oruca etkisi şeklinde ifade edilebilecek meselelere temas eder. Şevkizâde'nin bu meselelerle ilgili kanaatleri özetle şu şekilde ifade edilebilir:

İnsanları rahatsız edecek tüm koku, söz ve davranış sahiplerinin mescit ve hayırlı işler için toplanılan mekânlara gelmeleri nehyedilmiştir. Tütün, selim tabiatın tiksindiği/hoşlanmadığı, onu içip bağımlılık kazanarak tabiatı bozulana kadar da ondan hoşlanmamaya devam ettiği habis şeylerdendir. Ancak sadece kerih kokusu nedeniyle tütünü haram kılmak doğru değildir. Tütün abes, oyun, boş iş ve israf değil ilave nimetlenme (tefeküh) kabîlidir. Dumanın mutlak olarak zararlı olduğu iddiası doğru değildir, mutlak zararlı olan bir şey yoktur, zarar izafidir. Tütünün aslının ateş olması ve ateşin azap aracı olması onun haram kılınmasını gerektirmez. Her ikisinin de keyif ve coşkunluk vermeleri nedeniyle kahve ve tütün kullanmanın hükmünün aynı olması gerekmez. Tütünün birçok yiyecekten daha çok arzu edilen iştah duyulan bir şey olduğu iddiası doğru değildir, bu bağımlılığın etkisi ile oluşur, selim tabiatlı kimse ondan hoşlanmaz. Tütün kokusunun soğan ve sarımsak kokusuna benzediği iddiası doğru değildir, tütün kokusunun kerihliği ve kullanmayanlara verdiği eza apaçık bilinen bir husustur. Ayrıca tütün onlardan farklı olarak bağımlılık yapar. Kamu işleri ile ilgili meselelerde devlet başkanının emirleri maslahata uygunluğu açısından değerlendirilir, tütün kullanma yasağı maslahata uygundur dolayısıyla bu konuda vazedilecek bir yasağa riayet etmek gerekir. Bilinen şekliyle tütün kullanımı orucu bozar, aynı zamanda da ramazan orucu için kefarete sebepdir.

Netice olarak, günümüzde hala devam etmekte olan tütün kullanmanın hükmü ile ilgili tartışmalarda, çalışma konusu bu risale gibi meseleyle ilgili yazılmış önceki literatürün gözden geçirilmesi, buralardaki iddia ve değerlendirmelerin incelenmesi önem arz etmektedir. Bugün, tütün kullanımının hükmünü tespit ile ilgili yapılacak çalışmalarda, bu değerlendirmeler ve günümüzde sahip olunan yeni bilgilerin dikkate alınması, sorunla ilgili daha sağlıklı sonuçlara ulaşmayı mümkün kılacaktır.

Kaynakça

- Akhisârî, Ahmed. “er-Risâletü’ d-duhâniyye”. *Tütün İçmek Haram mıdır?*. mlf. Yahya Michot. 91-96. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 6. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. 1431/2010.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ. *Mesâbîhü's-Sünne*. nşr. Yûsuf Abdurrahmân el-Maraşlî vd. 1. ve 2. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Çiftçi, Fethullah. *Kadıızâde Mehmed Efendi Mebhas-ı İmân: Dil İncelemesi-Tenkitli Metin-Dizin*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Damad, Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizade. *Mecmaü'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 1. Cilt. thr. Halil İmran el-Mansur. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419.
- Devletî, Ahmed. *Risâletü'l-insâfiyye fî bahsi'd-duhâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasıdecizâde Koleksiyonu, 672, 24b-32b.
- Goodman, Jordan. *Tobacco in History: The Cultures of Dependence*. London: Routledge, 1993.
- Haddâdî, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidî. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 1. Cilt. İstanbul: Maḩbaa-i ḩayriyye, 1322/1905.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Hatipoğlu, İbrahim. “Süleyman Fâzıl Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/86-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülazîz b. Emireddin. *Mebârikü'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*. 1. ve 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1415/1995.

- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubi. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*. 2. Cilt. thk. Yahyâ İsmail. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kalaycı, Mehmet & Öztürk, Eyüp. "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebü Sehl Numân Efendi ve Tahlılu'd-Duhân Adlı Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 1-45.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, [t.y.].
- Kermî, Zeynüddîn Mer'i b. Yusuf el-Hanbelî. *Tahkîku'l-burhân fi şe'ni'd-duhân ellezi yeşrabuhü'n-nâsü'l-ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Lekânî, İbrahim. *Nasîhatü'l-ihvân bi-ictinâbi'd-duhân*. thk. Ahmed Mahmud Âli Mahmud. Bahreyn: y.y., t.y.
- Mollâ Hüsrev, Muḥammed b. Ferâmerz b. Alî. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-aḥkâm*. 1. Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- Okur, Kâşif Hamdi. "17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fikhî Argümantasyonu Mehmed Fikhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar-Ali Fikri Yavuz. 381-393. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Özen, Şükrü. "Tütün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/5-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özer, Hasan - Ateş, Mustafa. "17. Yüzyılda Nevâzil Türü Bir Mesele Olarak Tömbeki: İbrahim b. Ebî Seleme ve Pîrîzâde İbrâhîm'in Tömbeki Risâleleri - Neşir ve Tahlil -". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 599-637.
- Remli, Zeynüddin Hayreddin b. Ahmed el-Eyyubi. *el-Fetava'l-Hayriyye*. 2. Cilt. Der. Muhammed İbrâhîm. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 2. Basım, 1882.

- Saylan, Şenol. "17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaaası: Ahmed Devletî'nin *Risâletü'l-İnsâfiyye fî Bahsi'd-Duhâniyye* Adlı Risâlesi". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 28-58.
- Seyyid Ali, Yakub b. Seyyid Ali el-Bursevî. *Mefâtîhü'l-cinân ve mesâbîhü'l-cenân şerhu Şir'ati'l-İslâm*. thk. Ahmet Hâdi el-Kassâr. Lübnan: Kitâb Naşirûn, 1432/2011.
- Şerîf Curcânî, Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1405/1985.
- Şeyhzade, Muhyiddin Mehmed Kocevi. *Hâşiye ala Tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî*. 2.-8. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Şürûnbülâlî, Hasan b. Ammar Ali. *Merâkı'l-felâh fî şerh-i Nûri'l-izâh*. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-Arabî, 1983.
- Yılmaz, Fehmi. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasi ve Ekonomik Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Zeydânî, Muzhirüddin el-Hüseyyin b. Mahmud. *el-Mefâtîh fî şerhi'l-Mesâbîh*. 2. ve 3. Cilt. thk. Nureddin Talib. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.

2. Tahkikli Metin: Nübzetiün min Hükmi'd-Duhâni'l-Hâdis fî Âhiri'z-Zamân.

رسالة نبذة من حكم الدخان الحادث في آخر الزمان

شوكي زاده الحاجي سليمان أفندي (ت. بعد 1720/1132)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمكمل الدين بالتبيان، والصلاة على من أحاط شرعه حكم كل شيء ببيان، وعلى آله وأصحابه هداه طريق الجنان. وبعد؛

فيقول مستمدّ التوفيق من المئان العبد الفقير الحاج سليمان: هذه نبذة من حكم الدخان الحادث في آخر الزمان، عملتها لمتحري الصواب بالسنة والكتاب وأقوال المجتهدين في الباب؛ إذ كم من محرّم أو مبيح لا جدوى من أدلتهم أو تشاتم وتسائب، لو صادفوا الحقّ أسرعوا عن أخذه بالنواجذ إلى وسالوس الوسواس، أوقع ذلك الناس في الالتباس حتّى أدّى إلى تجاسرهم بالخواص؛ بأنّه مع عدم النصّ أهملوا في استخراجها بالقياس، ذلك قولهم بأفواههم دفعًا للتشريب عنهم أو فتنّة للناس. فما أنا أشرع في المقصود بتوفيق الله الودود:

[كون استعمال الدخان منهيًا لمن يريد دخول المسجد ومجامع الخير]

«روي عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم أنّه قال: من أكل البصل والثوم والكرّاث فلا يقربنّ مسجدنا؛ فإنّ الملائكة تتأذّى ممّا يتأذّى منه بنو آدم.»²⁷

وفي رواية أخرى: «من أكل ثومًا أو بصلاً فليعتزلنا، أو فليعتزل مسجدنا، أو فليقعّد في بيته. وزاد في رواية مسلم "الكرّاث"، وزاد في رواية الطبراني في الأوسط والصغير "والفجل".»²⁸

وفي رواية أبي سعيد: «أته عليه الصلاة والسلام لما قال: "من أكل من هذه الشجرة فلا يقربنّ مسجدنا ولا يؤذينا بريح الثوم"، قال الناس: حُرِّمت، قال عليه الصلاة والسلام: "أيّها الناس ليس لي تحريم ما أحلّ الله ولكنّها شجرة أكره ريحها".» كما في المشارق.²⁹

ووقع في المصابيح:³⁰ «قال عليه الصلاة والسلام: "من أكل هذه الشجرة المُنْتَنَة فلا يقربنّ مسجدنا؛ فإنّ الملائكة تتأذى ممّا تُأذى منه الإنس"... وبرواية معاوية بن قرّة عن أبيه: [123و] أنّه عليه الصلاة والسلام قال في حقّ البصل والثوم: "من أكلهما فلا يقربنّ مسجدنا"، وقال: إن كنتم لا بدّ من أكلهما فأميتوهما طبخًا."»³¹ انتهى.

فالجمهور على أنّ "مسجدنا" عامّ لكلّ مسجد، والتقدير "مسجد أهل ملّتنا" لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث آخر: «فلا يقربنّ المساجد»؛³² ولأنّ العلّة وهي فإنّ الملائكة تتأذى، توجد في سائر المساجد، فيعمّ الحكم بل ألحقوا به كلّ مجمع الخير كمجلس العلم، ومصلّى العيد والجنّازة، ورحبة المسجد، ومكان الوليمة وغيرها. وقاسوا على أكلها كلّ من معه رائحة كريهة من المأكولات وغيرها، وإتّما خصّ الثوم والكرّاث في الحديث لكثرة أكلهم بها. وكذا ألحق به من بقمه أبحر أو به جرح له رائحة، وكذلك القصاب والسّمّاك والمجنوم والأبرص أولى بالإلحاق. وألحق بالحديث من أذى الناس بلسانه في

²⁸ صحيح البخاري، الأذان 160؛ صحيح مسلم، مساجد 74.

²⁹ أي مشارق الأنوار النبوي من صحاح الأخبار المصطفى لرضي الدين حسن بن محمد الصاغانى (ت. 1252/650). | المبارك لابن الملك، 217/2.

³⁰ أي مصابيح السنة للإمام حسين بن مسعود الفراء البغوي الشافعي (ت. 1122/516).

³¹ مصابيح السنة للبغوي، 1/284، 297.

³² في هامش: يعني من أكل شيئاً له رائحة كريهة، كره له أن يدخل المسجد؛ كيلا يتأذى برائحته الملائكة، ومن حضر من الإنس، مفاتيح. | المفاتيح للزيداني، 52/2.

المسجد، وبه أفتى ابن عمر، وهو أصل في نفي كلّ من يتأذى به، كما في المبارك³³ وشرح البخاري للعيني³⁴ وشرح الشريعة³⁵.

وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أنّ النبي صلى الله تعالى عليه وسلّم أخرج من المسجد رجلاً كان في فمه ريح الثوم والبصل إلى البقيع، وقال: "من أكلهما فليمتهما بالطبخ"».

فقال الفقهاء: كلّ من وجد فيه رائحة يتأذى بها الإنسان يلزم إخراجها من المسجد ولو بمجرّه من يده أو رجله دون لحيته وشعر رأسه بل قاسوا عليه حكم المؤذي بمطلق الأذى غير الرائحة الكريهة.

فأفتى صاحب المنح³⁶ بنفي شرّير يؤذي المسلمين بيده ولسانه من بلدة لقطع شرّه استناداً بما قال شيخ الإسلام العيني³⁷ في شرح هذا الحديث من البخاري أنّه ينفي وأصله من أكل ثوماً أو بصلاً فلا يقربن مسجدنا فينفي من أذى الناس بالمسجد عن المسجد بأن يخرج منه ومن أذى الناس مطلقاً فينفي عن البلدة ... قالوا هذا اللفظ [123ظ] في قوله عليه الصلاة والسلام: «من وجد سعة فلم يُضحّ فلا يقربن مصلّانا.» يفيد الوجوب كما في الدرر،³⁸ فتركه يكون مكروهاً كراهة تحريم؛ لكن هذا الجزاء وارد هناك على وجه الإبعاد، وهنا ورد على وجه بيان الحكم، نعم تبيده عليه السلام إياه إلى البقيع بعد إخراجها من المسجد لا يبعدان أن يفيد ذلك.

³³ أي مبارك الأزهار في شرح مشارق الأنوار لمحمد بن عبد اللطيف بن فرشتا الكرمانى الرومى الحنفى، الشهير بابن الملك (ت. بعد 1418/821). | المبارك لابن الملك، 77/1.

³⁴ أي عمدة القاري شرح صحيح البخاري لأبو محمد محمود بن أحمد العيني الحنفى، الشهير ببدر الدين العيني (ت. 1451/855). | عمدة القاري للعيني، 146/6.

³⁵ أي مفاتيح الجنان في شرح شرعة الإسلام ليعقوب بن سيّد علي البروسوي (ت. 1522/931).

³⁶ أي منح الغفّار شرح تنوير الأبصار لشمس الدين محمد بن عبد الله بن أحمد بن تمرناش الغزي الحنفى (ت. 1598/1006).

³⁷ عمدة القاري للعيني، 146/6.

³⁸ أي درر الحكام شرح غرر الأحكام لمحمد بن فرامرز الحنفى الشهير بمنلا خسرو (ت. 1480/885). | درر

الحكام لمنلا خسرو، 367/1.

وفي شرح البخاري للعيني: «ولا يبعد أن يعذر من كان معذورًا بأكل ما له ريح كريهة، لرواية ابن حبان عن المغيرة بن شعبة: انتهيت إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوجد مني ريح الثوم فقال: من أكل الثوم؟ قال: فأخذت يده فأدخلتها، فوجد صدري معصوبا فقال: إن لك عذر. وفي رواية الطبراني في الأوسط: اشتكيت صدري فأكثته. وفيه: فلم يعنفه صلى الله تعالى عليه وسلم.»³⁹ انتهى.

في البخاري: «سأل رجل عن أنس رضي الله عنه: ما سمعت نبي الله في الثوم؟ فقال: قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: من أكل من هذه الشجرة فلا يقربنا ولا يصلين معنا.»

وفي شرحه للعيني: «يستفاد منه: أن من أكل الثوم لا يقرب أحدًا حتى لا يتأذى برايحته، سواء في الصلاة أو خارجها، وجواز ترك الجماعة في المسجد وغيره.»⁴⁰ انتهى. ثم هذا النهي راجع إلى تناول ما يمنع عن دخول المسجد وحضور الجماعة لا عن نفس الدخول، فيكون استعمال ما يمنع عن دخول المسجد منهيًا لمن يريده، وبواسطته يكون دخول المسجد به منهيًا أيضًا.

فإذا تقرّر هذا في ذهنك، ظهر لك كون استعمال الدخان الذي حدث واشتهر في هذا الزمان بلا عذر منهيًا لمن يريد دخول المسجد ومجامع الخير، كمجلس العلم، ومصلى العيد والجنائز. وكون دخول من به ننتة وأذى المسجد ومجامع الخير أيضًا منهيًا ما دام به ننتة، ويلزم إخراجه من المسجد وسائر مجامع الخير بمجرد من يده أو رجله، هكذا قرّر [124و] أحمد الرومي في المجالس،⁴¹ وهو المسموع أيضًا من الأساتذة المتّصّفين والمشايخ الممتازين

³⁹ عمدة القاري للعيني، 147-146/6.

⁴⁰ عمدة القاري للعيني، 150/6.

⁴¹ أي مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومحائق البدع ومقامع الأشرار لأحمد بن عبد القادر الرومي الحنفي الأقفصاري (ت. 1632/1041). | انظر: المجالس للأقفصاري، المجلس السادس والتسعون: في بيان النهي من أكل ما فيه رائحة كريهة من دخول المسجد. | الرسالة الدخانية للأقفصاري، ص 92.

بالإقتناء في حكم استعمال الدخان. وبذلك ظهر لك أنّ الشرع لم يهمل حكم استعمال الدخان، وأنّ المجتهدين لم يقصروا في استخراجهم من النصوص. وعلى هذا التقرير لا يفيد الخصم ولا يضرنا إثبات إباحة استعماله؛ إذ على تقدير تسليم إباحته أيضاً يكون حضور مستعمليه المساجد ومجامع الخير منهياً ما دام فيه ننته كما في الثوم والبصل بحكم الحديث.

فقول البهائي⁴² وأبي الوفاء العرضي⁴³ ومن تابعهما بإباحته بناء على "أنّ الأصل في الأشياء الإباحة" لا يستلزم إباحة حضور مجامع الخير لمن ننته كما هو المدعى.

وأما استعمال الدخان لمن لا يريد دخول المسجد ومجامع الخير مدة بقاء ننته فيه وإن لم يكن منهياً بهذا الحديث؛ لأنّ علّة الكراهة المفهومة من الحديث تأذي بني آدم أو تأذي الملائكة الحاضرين بمواضع العبادات لا الملازمين للإنسان في جميع الأوقات، كما في المبارك⁴⁴ وغيره؛ لكنّ التترّز عنه أولى لمن لا يخلو عن ذكر الخلوة لئلا يؤذي الملائكة الحاضرين ذكر الخلوة، كما يحترز النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم نفيه عن الثوم حيث قال لرجل من أصحابه في حقّ الثوم: "كلّ فائتي أناجي من لا تناجي"، وليكون مستعداً⁴⁵ متنبّهاً لحضور مواضع العبادات.

فيا أيّها الأخ المدعى للانصاف⁴⁶ هل يليق بمثلك أن يخلو مجلس من مجالسه عن التأهّب والاستعداد للذكر كما خلا عن نفس الذكر وتغدو لذات رائحة كريهة معظم مدة عمرك.

42 أي شيخ الإسلام محمد بن عبد العزيز البهائي الحنفي (ت. 1654/1064).

43 أي أبو الوفاء محمد بن عمر الحلبي العرضي الشافعي (ت. 1660/1071).

44 المبارك لابن الملك، 77/1.

45 في النسخة "مستعداً" هو تصحيف، والصواب "مستعداً".

46 انظر: رسالة الإنصاف لآحمد دولتي، 32ظ.

في المصاييح: «قال النبي صَلَّى اللهُ تَعَالَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "من اضطجع مضجعاً لم يذكر الله فيه، كان عليه تِرَةٌ [124ظ] يوم القيامة، ومن قعد مقعداً لم يذكر الله فيه، كان عليه ترة يوم القيامة". وقال: "ما من قوم يقومون من مجلس لا يذكرون الله فيه إلا قاموا عن مثل جيفة حمار وكان لهم حسرة". وقال: "ما جلس قوم مجلساً لم يذكروا الله فيه ولم يصلوا على النبي إلا كان عليهم ترة يوم القيامة إن شاء عفا عنهم وإن شاء أخذهم."»⁴⁷ انتهى.

"التِرَةُ" على وزن العدة النقصان، والمراد ههنا التبعة، وهي المؤاخذة بجرم، ذلك لتركة الشكر على استيفاء حظ من زمان ومكان، هذه زبدة ما في المفاتيح.⁴⁸

[استخبثات الدخان]

وأما قوله تعالى في أوائل المائدة: ﴿...أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ...﴾ [المائدة، 4/5]، أي ما لم تستخبثه الطباع السليمة ولم ينتقِرْ عنه؛ إذ الطيب⁴⁹ في اللغة هو المستندّ المنتهى، والحلال المأذون فيه سَمِي أيضاً طيباً تشبيهاً له بالمستندّ لجامع انتفاء المضرة، ولا يمكن هنا إرادة حلّ المحلّلات لغة ركيك، فيحمل على المستندّ المنتهى كما في شيخ زاده،⁵⁰ فانفهام حرمة الخبائث من هذه الآية بطريق المفهوم كما في البيضاوي،⁵¹ وهو ليس بدليل عند الحنفية بل عند الشافعية.

⁴⁷ مصاييح السنة للبخوي، 149/2-150.

⁴⁸ أي المفاتيح في شرح المصاييح لمظهر الدين حسين بن محمود بن الحسن الزيداني المظهري الحنفي (ت. 1237/727). المفاتيح للزيداني، 144/3.

⁴⁹ في هامش: اعلم أنّ الطيب من الفعل ما استحسّن شرعاً، ومن القول ما يعجب السامع، ومن الإنسان من يتخلّق بالأخلاق الحميدة، ومن الأموال ما يكون حلالاً لذيقاً، وإذا وصف الله سبحانه بالطيب أريد من أنّه منزّه عن النقصان والعيب، شرح المصاييح.

⁵⁰ أي حاشية على أنوار التنزيل لشيخ زاده محي الدين القوجوي الحنفي (ت. 1543/951). | حاشية لشيخ زاده، 476/3.

⁵¹ أي أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي الشافعي (ت. 1286/685).

وأما قوله تعالى في الأعراف: ﴿...وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...﴾ [الأعراف، 157/7] إن حمل على معنى أنّ ما يحكم الشرع بحله فهو حلال وما يحكم بحرمة فهو حرام، فلا يفيد حكماً مبتدأ في الحلّ والحرمة. وإذا أريد بالطيّبات ما يستطيبه الطبع السليم ويستلذّه، وبالخبائث ما يستخبثه الطبع السليم ويتنفّر عنه، وهو الظاهر تكون الآية دليلاً على أنّ الأصل في كلّ ما يستطيبه الطبع السليم الحلّ، وفي كلّ ما يستخبثه الطبع السليم ويتنفّر عنه الحرمة، كما في شيخ زاده؛⁵² لكن أهمل عن تقييد الطبع بالسليم اعتماداً [125و] على تقييد البيضاوي إياه به في الآية الأولى.

وفي ذبائح الكافي⁵³ قوله تعالى ﴿... وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...﴾ [الأعراف، 157/7]: والخبيث ما يستخبثه الطبع السليم، انتهى.

والظاهر أنّ هذا الدخان ليس ممّا يستطيبه الطبع السليم بل يستخبثه ويتنفّر عنه؛ إذ كلّ من مصّه أوّل استعماله وسلامة طبعه يقيء ما في مطبوعه إلى أن يعتاد ويفسد طبعه، فيكون الأصل فيه الحرمة، فالجواب عنه مشكل ولو ادّعت إصلاح الدخان الطبع الفاسد وكون التنفّر حال الفساد، والاستلذاذ حال السلامة، يلزم عدم وجود صاحب الطبع السليم من لدن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم إلى حدوث استعمال الدخان، والاعتقاد به أن يشهد وجدانك على عموم إيرات الدخان غشيان من استعماله أوّل وهلته فضلاً عن الاستلذاذ.

وقد ادّعى العالم الربّاني الواعظ السلطاني محمد الواني⁵⁴ حرمة لدخوله تحت الخبائث من جهة رائحة الكريهة؛ لكن حديث حلّ الثوم يردّه لإفادته عدم اقتضاء كراهة الرائحة الحرمة.

⁵² حاشية لشيخ زاده، 308/4.

⁵³ أي الكافي في شرح الوافي لأبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي الحنفي (ت. 1310/710).

⁵⁴ أي محمد بن مصطفى الواني الرومي الحنفي (ت. 1685/1096).

فإن قلت: قال عليه الصلاة والسلام: «ثمن الكلب خبيث وكسب الحجام خبيث»،⁵⁵ مع أنه عليه الصلاة والسلام أذن لأنصاري بإعلاف ناضحه من كسب حجامته، ولآخر بإطعام عياله من كسب الحجامه. وفي المبارك جواز أبو حنيفة بيع الكلب، وأجاب بأن لفظ الخبيث لا يدل على الحرمة، فهذا يخالف آية حرمة الخبائث.

قلت: في الرمز: ⁵⁶ أن النبي عليه السلام نهى عن بيع الكلب إلا كلب صيد وما شبهه، وفي رواية إلا كلب الغازي والمعلم، والنهي عن بيع الكلب مطلقاً محمول على ابتداء الإسلام. وفي الغاية: ⁵⁷ النهي في كسب الحجامه انتسخ بإذنه [125ظ] عليه الصلاة والسلام المذكور.

وأيضاً الخبيث ما يكره لرداءته وخسّته، وتستعمل للحرام أيضاً من حيث كراهة الشارع واسترداءه، كما في شرح الشرعة،⁵⁸ وهو في الحديث باعتبار حصوله من أدنى المكاسب كما في المبارك. فما أريد بالخبيث في الحديث غير ما أريد به في الآية فلا يعمّهما الآية.

[ورود أمر السلطاني عن استعمال الدخان]

فلما تقرّر الرأي السلطاني من جهة تأذي المسلمين من إنتنان مستعمليه في المساجد، وتضرّر مستعمليه أنفسهم أيضاً باستعماله من وجوه شتى واستلزامه بطالة المستعمل حيث يضادّ مصّته الذكر اللساني ولتأثير اعتياده لا يستطيع هو من تركه، فيصرف إلى مصّته وتهيئة آلاته معظم أوقاته، على أن المصلحة في المنع عنه، ورد النهي من طرف سلطان مراد خان عليه الرحمة

⁵⁵ صحيح مسلم، المساقاة 1567. ونصّه: «ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ، وَمَهْرُ الْبُغْيِ خَبِيثٌ، وَكَسْبُ الْحَجَامِ خَبِيثٌ».

⁵⁶ أي رمز الحقائق في شرح كنز الدقائق لأبو محمد محمود بن أحمد العينتأبي الحنفي، الشهير ببدر الدين العيني (ت. 1451/855).

⁵⁷ أي غاية بيان ونادرة الأقران في شرح الهداية لقوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الإتقاني الحنفي (ت. 1357/758).

⁵⁸ مفاتيح الجنان لسيد علي، ص 275.

والغفران عن استعماله مطلقًا كما يدلّ عليه فتوى يحيى أفندي⁵⁹ شيخ شيوخ الإسلام في زمانه بالتركيّة هكذا:

بين الناس استعمالي شائع اولان دخان مكروهي استعمال ايدنلر جوامع ومساجده واردفقرنده اغزلرينك وبدنلرنك رائحي كريهه سندن يانلرنده اوتوران مسلمين متقين متآذي اولوب، واستعمالنه معتاد اولنلره وجوه شتي ايله ضرر اولديغندن ما عدا اول مكروه ايله تفيد، موجب بطالت اولمق ايله بادشاه اسلام -خُد الله خلال رائفته على مغارق الأنام- حضرتلري طرف باهر اشرفلريندن من بعد استعمال اولنميه ديو أمر عالي وارد اولدقده، ممنوعلر اولميوب ينه استعمال ايدنلره [126و] شرعًا نه لازم اولور؟
الجواب: حضرت خليفه ربّ العالمين -خُد الله ملكه وأيد سلطنته- محضا عباد الله شفقة ودين مبيني بدع قبيحه دن حمايه اول مكروهك استعمالندن خلقي نهى خصوصنده وارد اولن أمر عالي موافق شرع شريف اولوب، محائف أعمال حسنه لرنده ثابت اولناجق عمل خير اولمق ايله عامّة مؤمنينه وكافّة مسلمينه امثال لازم اولور، حسن قبول ايله قبول ايدنلر فوائد دينيه وأخرويّه سني بفضل الله تعالى مشاهده ايده لر، قبولدن امتناع ايدوب ينه اول مكروهي استعمال ايدنلر تعزير بليغه مستحق اولورلر، زجر شديد ومنع اكيد ايله زجر ومنع اولنملري لازمدر، انتهى.

فمن جهة ورود الأمر السلطاني على وفق المصلحة حرم استعماله. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ [النساء، 59/4].

وفي جامع الرموز:⁶⁰ إنّ الطاعة الإمام فرض، وإنّ الإمام لا يطاع في معصية الله بالنصّ والإجماع. وهذا كما أفتى العلماء الحنفيّة والشافعيّة بحرمة

⁵⁹ أي شيخ الإسلام يحيى أفندي بن زكريا بن بيران الرومي الحنفي (ت. 1644/1053).

⁶⁰ أي شرح مختصر النقاية لشمس الدين محمد القهستاني (ت. 1555/962).

البنج، وهو الحشيش لعموم بلية بغلبة السفاهة على العقل بسبب أكله، وأمروا بتأديب باعاته وتشديد آكله، كما في **جامع الفتاوى**.⁶¹ ولكن أورد أبو السعود⁶² في **فتاواه**: قال النبي صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أكثر فساد أمتي من الحشيش الأخضر" رواه ركن الإسلام، انتهى.

فإن قلت: في **الأشباه**:⁶³ «تصرّف الإمام على الرعيّة منوط بالمصلحة... وإذا كان فعل الإمام مبنياً على المصلحة فيما يتعلّق بأمر العامّة لم ينفذ أمره إلا إذا وافقه»⁶⁴

قلت: فقد تحقّق موافقة هذا الأمر [126ظ] السلطان على المصلحة على ما سمعته من فتوى شيخ الإسلام يحيى رحمه الله عليه. وأمّا استمرار حكم أمر سلطان بعد موته أو عدم استمراره، فلم أفر بأصل ما قاله الفقهاء فيه؛ لكن مساق فتاوى المشايخ الإسلاميّة: إنّ حكم الأوامر السلطانيّة مستمرّ إلى ورود أمر يخالفه وينسخه. وأمّا قول خير الدين الرملي في **فتاواه**⁶⁵ بعدم استمرار منع السلطان قضاته عن سماع دعوى مضى عليه خمس عشرة سنة بعد موت ذلك السلطان، بناء على أنّ القاضي وكيل السلطان، فمخالف لما في **الفصول الأستروشنية**⁶⁶ وغيره من أنّ موت السلطان لا يوجب عزل القاضي حتّى لو مات الخليفة وله أمراء وقضاة فهم على حالهم وليس هذا كالوكالة، انتهى.

سمعت أنّ مباحثة العالم الربّاني ذي الشأن السامي محمّد الواني مع الشيخ أبي الوفاء في حلب لما انتهت إلى أنّ استعمال الدخان خلاف أمر السلطان.

⁶¹ ينسب اسم هذا الكتاب للمألّفين الأوّل لأبي القاسم ناصر الدين محمد بن يوسف السمرقندي الحنفي (ت. 1161/556)، والثاني لوزق أمرّه محمد بن مصطفى الحميدي القرماني الحنفي (ت. 1475/880).

⁶² أي شيخ الإسلام أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي (ت. 1574/982).

⁶³ **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان** لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري الحنفي (ت. 1563/970).

⁶⁴ **الأشباه لابن نجيم**، ص 104، 106.

⁶⁵ أي **الفتاوى الخيرية** لخير الدين بن أحمد بن علي الرملي الأيوبي العليمي الحنفي (ت. 1670/1081). | **الفتاوى الخيرية للرملي**، 6/2.

⁶⁶ لأبي الفتح مجد الدين محمد بن محمود الأستروشن الحنفي (ت. بعد 1240/637).

قال أبو الوفاء: إنّ ذلك السلطان قد مات فلا يستمرّ حكمه بعد موته، بهت الواني ثمّ إنّ الواني عند مراجعته إلى كتبه في قسطنطينية لما وقف على القول ببقاء أمر السلطان بعد موته، تأسّف على عجزه عن الجواب في المباحثة المذكورة.

فصل: [الردّ على محرّمين استعمال الدخان]

وأما استدلال أحمد الرومي على حرمة استعمال الدخان عند عدم إرادة إتيان المسجد أيضاً؛ بأنّه إمّا من قبيل العبث⁶⁷ الذي لا لذة فيه ولا فائدة أو اللعب الذي فيه لذة ولا فائدة أو اللهو الذي فيه زيادة حظّ النفس بحيث يشتغل به عمّا يهتمّه، والكلّ حرام لذكرها في القرآن على طريق الذمّ،⁶⁸ انتهى، فغير مفيد لأنّ ادّعاء مستعمليه أنّه من قبيل التفكّه⁶⁹ [127و].

وفي ذخيرة العقبي:⁷⁰ التفكّه وإن كان في العرف أكل نحو التفّاح والبطيخ والمشمش وكذا العنب والرطب والرمان أيضاً؛ لكنّه في اللغة التمتع والتنعم والتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن من الغذاء الأصلي حتّى سمّي النار فاكهة والمزاح فاكهة لوجود زيادة التنعم منهما.

وفي الملتقى⁷¹ وخزانة المفتين:⁷² ولا بأس بالتفكّه بأنواع الفواكه، وتركه أفضل؛ لأنّلا ينتقص درجته ويدخل قوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا...﴾ [الأحقاف، 20/46].

⁶⁷ في هامش: العبث هو كلّ لعب لا لذة فيه، فأما الذي فيه لذة فهو لعب، سراج الوهاج. العبث لعب لا لذة فيه واللعب هو الذي فيه لذة، حلبى. انظر: الجوهرة النيرة للحدادي، 63/1.

⁶⁸ الرسالة الدخانية للأقحصاري، ص 96.

⁶⁹ رسالة الإنصافية لأحمد دولتي، 32ظ.

⁷⁰ أي ذخيرة العقبي حاشية على شرح الوقاية ليوسف بن جنيد التوقادي الرومي الحنفي الشهير بأخي زاده (ت. 1500/905).

⁷¹ أي ملتقى الأبحر لإبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي (ت. 1549/956). | ملتقى لإبراهيم الحلبي، ص 180.

⁷² أي خزانة المفتين لحسين بن محمد السمنقاني الحنفي (ت. بعد 1339/740).

وأما ادّعاؤه إنّ استعمال الدخان لا يصلح لشيء من الغذاء والدواء أصلاً⁷³ فيستلزم كون استعماله في صوم رمضان غير موجب للكفّارة مع أنّ شيخ الإسلام يحيى وشيرين بلال⁷⁴ أفْتيا بإيجابه الكفّارة بناء على وجود النفع والتداوي فيه كما سيأتي تحقيقه منّا.

وأما ادّعاؤه كون مطلق الدخان مضرّاً،⁷⁵ فغير مفيد؛ لأنّ دخان نحو العود والعنبر ممدوح عرفاً وشرعاً، ولو فرض له نوع من الضرر نحو التشبيب الكائن في عامّة المعطّرات، كما في نوابغ الكلم للزمخشري،⁷⁶ فلا يعتبر لدخوله في عموم الطيب المندوب استعماله في الأعياد والمجامع، ولورود الأحاديث في مندوبيّة التّطيب.

وأما استدلاله على ضرره بقول ابن سينا وجالينوس،⁷⁷ فلا يفيد أيضاً لما قال مولانا خسرو في تفسير قوله تعالى: ﴿... خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾ [البقرة، 29/2]: قال حكماء الإسلام: ليس في العالم شيء ضارّ بالإطلاق، وإنّما الضارّ باعتبار الإضافة.

وأما قوله على دوائيّته، إنّ الدواء لا يجوز استعماله بعد زوال المرض⁷⁸ [127ظ]، وكذا إدخاله في الإسراف المحرّم،⁷⁹ فمدفوع بما سبق منّا من أنّه من قبيل التفكّه المرخص شرعاً لو لا المحذور الذي ذكرنا.

وأما استدلاله على حرمة بقوله المالكيّة ذلك لتولّده من الخشب الممزوج بأجزاء من النار المحرمة استعمالها.⁸⁰ فأقول قول الفقهاء: دخان النجاسة إذا

⁷³ الرسالة الدخانية للأقحصاري، ص 95.

⁷⁴ أي أبو الإخلاص حسن بن عمّار الشرنبلالي الوفائي المصري الحنفي (ت. 1659/1069).

⁷⁵ الرسالة الدخانية للأقحصاري، ص 95.

⁷⁶ أي أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الشهير بصاحب الكشّاف (ت. 1144/538). لم نقف عليها في الكتاب.

⁷⁷ الرسالة الدخانية للأقحصاري، ص 95.

⁷⁸ الرسالة الدخانية للأقحصاري، ص 94.

⁷⁹ الرسالة الدخانية للأقحصاري، ص 92.

أصاب الثوب أو البدن فيه اختلاف، الصحيح أنّه لا ينجسه، كما في سراج الوهّاج.⁸¹ ويظهر نحو الروث والعذرة بالحرق حتّى يصير رمادًا عند محمّد، هو المختار لاستحالاته طبعًا وصورة، فصار كالخمر إذا تخلّل، كما في الملتقى وشرحه،⁸² يدلّ على كونه النار مستعملًا للتطهير وإن نجاسة أصل الدخان لا تسري إلى الدخان.

وأما استدلال على حرمة الدخان بكون النار السبب له من جنس ما يعذب به،⁸³ فأبعد؛ إذ لم ينكر أحد استعمالها من زمن الرسول إلى يومنا هذا في الطبخ وسائر المهمّات.

وأما قوله: بوجود الفرار عنه محلّ العذاب كوادي محسّر.⁸⁴ فأقول: الإسراع في وادي محسّر معدود في المناسك من السنن لا من الواجبات.

فصل: [الردّ على مبيحين استعمال الدخان]

وأما قول الشيخ أبي الوفاء العرضي: ما الفرق بين استعمال الدخان وبين شرب قهوة البن حتّى حرّمتم الأوّل دون الثاني مع أنّ شيخ الإسلام الجلال المحلّي⁸⁵ والشيخ يونس العيثاوي⁸⁶ حرّموا القهوة أيضًا بسبب إعطائه طربًا ونشأة، والسُلطان سليمان خان نهى عن استعمالها أيضًا.

⁸⁰ الرسالة الدخانية للأقحصاري، ص 91.

⁸¹ أي سراج الوهّاج شرح مختصر القدوري لرضي الدين أبي بكر بن علي الحدّادي الحنفي (ت. 1398/800).

⁸² أي مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لعبد الرحمن بن محمد الحنفي المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد (ت. 1677/1078). | مجمع الأنهر لداماد، 61/1.

⁸³ الرسالة الدخانية للأقحصاري، ص 91-92.

⁸⁴ الرسالة الدخانية للأقحصاري، ص 91.

⁸⁵ أي جلال الدين محمد بن أحمد المحلّي الشافعي (ت. 1459/864).

⁸⁶ أي شرف الدين يونس بن عبد الوهاب بن أحمد الدمشقي الشافعي (ت. 1570/978). فقيهه، خطيبه، ناظم، وعقدوا عليه مجلسًا عند سنان باشا نائب الشام بسبب تحريمه القهوة وألزموه بحلّها، فلم يرجع واستمرّ مصرًا. ومن آثاره: توضيح التصحيح في فروع الفقه الشافعي، قول أهل السنة في تحريم القهوة. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، 350-349/13.

فأقول: إن ثبت هذان الأمران فالجواب: إن مجرد إعطاء الطرب لا يوجب [128و] الحرمة؛ إذ موجب الحرمة هو السكر وهو غفلة تعرض بغلبة السرور على العقل بمباشرة ما يوجب من الأكل والشرب، كما في تعريفات السيد الشريف،⁸⁷ وحيث لا غلبة فيها على العقل لا سكر. وأمر السلطان مقيد بالمصلحة، كما في الأشباه، ولا مصلحة في نهي عن قهوة البن لبداهة حسنة وطيبه، فلم يعتبر نهيّه بخلاف الدخان.

وقول المتجنبين عن شرب القهوة: إننا نتركه احتياطاً؛ إذ لا محذور في ترك المباح. بردهم: أن عبد الله بن سلام وأصحابه لما أسلموا أعظموا السبت، وكرهوا لحوم الإبل وألبانها على حكم التوراة، وقالوا: ترك هذه الأشياء مباح في الإسلام ونحن نتركها احتياطاً، فنزلت: (يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً...) [البقرة، 208/2]، كما في شيخ زاده⁸⁸ في سورة البقرة. أيضاً قال في سورة التحريم: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يحرم على نفسه حلالاً بل امتنع من الانتفاع به مع اعتقاد كونه حلالاً له، فعوتب لقوله تعالى: (لَمْ تُحْرَمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ...) [التحريم، 1/66]⁸⁹ انتهى. ملخصاً. فيستفاد أن ترك الانتفاع بالمباح بالكلية بحيث يوهم المعاملة به معاملة الحرام منهي عنه.⁹⁰

وأما قوله: لا شبهة أن الدخان مما يستطيبه النفوس وتشتهيه غاية الاشتناء بحيث صار مقدماً على كثير من الأطعمة.

فأقول: هذا الاشتناء بعد الضراوة، وتأثير الاعتياد مسلم؛ لكنك أيها الشيخ ما تقول فيمن لم يعتد وهو سليمة النفس بعد؛ بل هو يستخبثه ويأخذه غثيان إلى

⁸⁷ أي التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين السيد الشريف الجرجاني الحنفي (ت. 1413/816). |

التعريفات لسيد الشريف، ص 130.

⁸⁸ حاشية لشيخ زاده، 503/2.

⁸⁹ حاشية لشيخ زاده، 253/8.

⁹⁰ صح في الهامش: وقول المتجنبين ... المعاملة به معاملة الحرام منهي عنه.

أن يتأثر فيفسد طبعه ولا يحتمل أن يستلذّ ويشتهي قبل فساد طبعه بمداومة استعماله، وهذا من اليقينيّات الجليّة؟

ومعنى قوله تعالى: (...أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ...) [المائدة، 4/5] ما لم تستخبثه الطباع السليمة كما مرّ بحثه. وما أورده ذلك الشيخ لإثبات عدم استلزام الخبائثة الحرمة من أنّه ذكر القرطبي: ⁹¹ أنّه عليه الصلاة والسلام لمّا قال عن الثوم: "هذه الشجرة الخبيثة" ظنّوا أنّه حرام. قلت: قد تتبّعنا كتب الأحاديث ولم نجد توصيفه عليه السلام الثوم بالخبائثة فيما تتبّعنا، وإنّما وصفه بالمنتنة، فلعلّ في نسخة أبي الوفاء الخبيثة مصحّفة من المنتنة، كيف وقد أورد العيني في شرح البخاري: «عن الترمذي عن محمد بن حميد عن زيد بن خباب عن أبي خلدة عن أبي العالية قال: الثوم من طيبات الرزق.» ⁹² انتهى.

وأما قول الشيخ أبي الوفاء حاشا وكلاً: أن يكون استعمال الدخان يشبه البصل والثوم والكراث [128ظ] فإنّ رائحته طيبة غير مستخبثة بل بمجرد ما شرب الإنسان شربة أو أكل لقمة في الحال تذهب رائحته.

فأقول: لا يعرف ولا يفرّق بين كراهة رائحة وطيبها من هو ملابس بها قد امتلأ دماغه منها. وإنّما يعرف ويفرّق بينهما من لم يلبس ولم يمتلئ دماغه منها؛ ولذا خصّ القاضي عياض ⁹³ كراهة حضور المسجد لأكلي نحو الثوم بما إذا كان معهم غيرهم، وأمّا إن كان كلّهم أكلوه فلا، كما في شرح البخاري للعيني. ⁹⁴ فلعلّ هذا الشيخ دماغه ممتلئ برائحة الدخان مغمور متأثر سنّها من أوان شعور نفسه إلى هذا الآن؛ ولذا لا يحسّ كراهته بل يستلذّه وإلا فكراهة رائحة هذا الدخان، وأذاؤه لغير المستعملين من أجلى اليقينيّات لا يحتمل

⁹¹ أي في الجامع لأحكام القرآن لأبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت. 1273/671). تفسير القرطبي، 426/1.

⁹² عمدة القاري للعيني، 146/6.

⁹³ أي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى السبتي المالكي (ت. 1149/544). إكمال المغنم بفوائد مسلم للقاضي عياض، 497/2.

⁹⁴ عمدة القاري للعيني، 146/6.

لمنصف إنكارها بل هو أشد كراهة وأصعب زوالاً من رائحة الثوم والبصل، وليس لنحو الثوم والبصل تأثير الاعتياد، وأمّا الدخان فمن اعتاد استعماله لا يمكن له أن يتركه إلى زوال رائحته الكريهة من فيه، ويحتاج إلى استصحاب ودقه وآلاته، ولا يزول مماسته مرّة رائحته زماناً ولو عالجه مراراً. وأنا الفقير كسرت مرّة عود استعماله ثمّ غسلت يدي بالصابون ثلاث مرّات، ثمّ لمّا قربت رجلاً غير مستعمل إياه قال لي: إنّي أجد منك رائحة منكرة غير معهودة، يعني رائحة الدخان، فاعتذرت إليه ببيان واقع الحال.

فصل: [إيجاب استعمال الدخان للقضاء والكفارة]

اعلم: أنّ استعمال هذا الدخان من العود على الوجه المعهود مفطر للصوم وموجب للكفارة أيضاً في صوم [129و] رمضان لما في فتاوى شيخ شيوخ الإسلام يحيى بالتركيّة هكذا:

حالا أكثر ناس استعمالنه مبتلا ومعتاد دخان سيراغتك حالا استعمال واحترافنده دخانك رطوبتنه مثوبه مرارتي جوف مستعمله داخل اولوب وعامه مسلمين دوائنته معترف ومثقق اولدوقلري متعين ايكن زيد صائم نهاري رمضانده اول دخاني استعمال وجوفنه عمداً إدخال ايلسه زيد صومني إفطار اتمش اولورمي؟ الجواب: اولور. صورة مزبورده زيد إفطار اتمش اوليجق اوزرينه كفارت دخي لازمه اولورمي؟ الجواب: اولور، انتهى.

هذا في استعمال الدخان بالمصّ من آلتّه المعهودة من العود متحقّقاً لا شبهة فيه.

وأما قول سراج الوهّاج: أنّ قوله عليه الصلاة والسلام: "الفطر ممّا دخل"، حديث مشهور خصّ منه الغبار والدخان.⁹⁵ وقول المتون: وإن دخل

⁹⁵ في هامش: ولو تشاوب فرفع رأسه فوق في حلقه قطرة من مطر أو ماء انصبّ من ميزاب فسد صومه. ولو دخل حلقه غبار الطاحونة أو طعم الأدوية أو الدخان أو ما سطع من غبار التراب بالريح أو بحوافر الذباب

حلقه غبار أو دخان أو ذباب لا يفطر، وتعليل الشروح بالاستحسان عدم القدرة على الامتناع عنه؛ إذ لا يستطيع الاحتراس عن دخولهما من الأنف إذا طبق الفم، فإنما هو في دخول نفس الدخان من الأنف بلا رطوبة المذكورة؛ إذ تلك الرطوبة إنما توجد وتحسّ في مصّه من عود استعماله من لقربه الورق المحترق، ولا تحسّ في الاستنشاق من الخارج إلى الهواء؛ لكن المحقق شيرين بلال قال: «يفسد إذا أدخل دخانًا بصنعه متعمّدًا إلى جوفه لوجود الفطر، وهذا في دخان غير العنبر والعود، وفيهما لا يبعد لزوم الكفارة أيضًا للنفع والتداوي، وكذا الدخان الحادث شربه وابتدع [129ظ] بهذا الزمان.»⁹⁶ انتهى.

يستفاد من سرده الأدخنة على نهج واحد، إنّ إدخال نفس الدخان بلا رطوبة ولو بالاستنشاق من الهواء مفطر، سواء كان من نار الحطب أو من نار نحو العود والعنبر أو ورق الدخان، وفي الأخيرين موجب للكفارة أيضًا، فكأنّه أخذ من مفهوم تعليل⁹⁷ الشروح؛ إذ ما عدا مقدار الضرورة وهو الإدخال إلى الجوف عمدًا غير معفوّ بل مفطر؛ لكن الظاهر أنّ الدوائيّة في الدخان المبتدع شربه في هذا الزمان، إنّما هي في مثوبه برطوبة المذكورة لا في نفس الدخان الخالص عنها؛ ولذا ترى مستعمليهم لا يفيدهم ولا يغنيهم الدخان الذي استنشقه من الهواء، وإنّما يفيدهم ما مصّوه من آتته المعهودة، وهو مختلط بالرطوبة المذكورة.

هذا آخر ما أورده إيراده من البحث في حكم الدخان بالانصاف الخالي عن التعصّب المؤدّي للفتن والخذلان الجافي إليه الإلحاح من المنصفين أو المتعتّين الطعّان. فكيف ينهر عن نهر الشرع عطشان أو ريّان، فالمأمور من

وأشبه ذلك لم يفطر؛ لأنّ هذه الأشياء لا يمكن الاحتراز عنها، سراج الوهاج. انظر: الجوهرة النيرة للحدّادي، 138/1.

⁹⁶ مراقي الفلاح للشرنبلالي، ص 254.

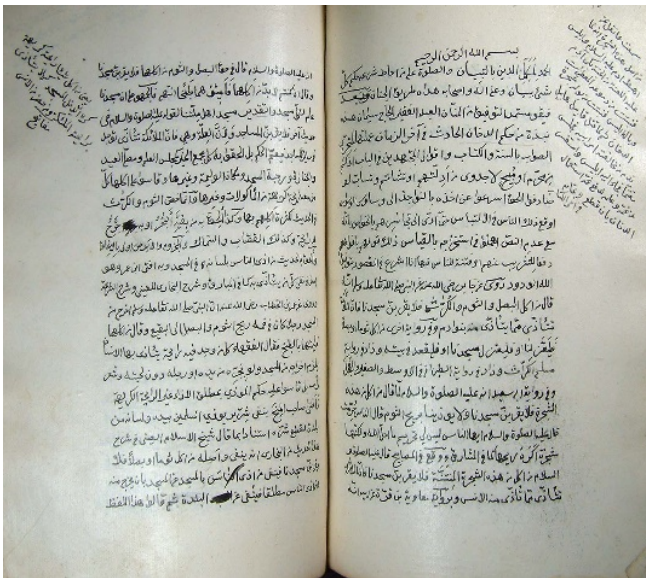
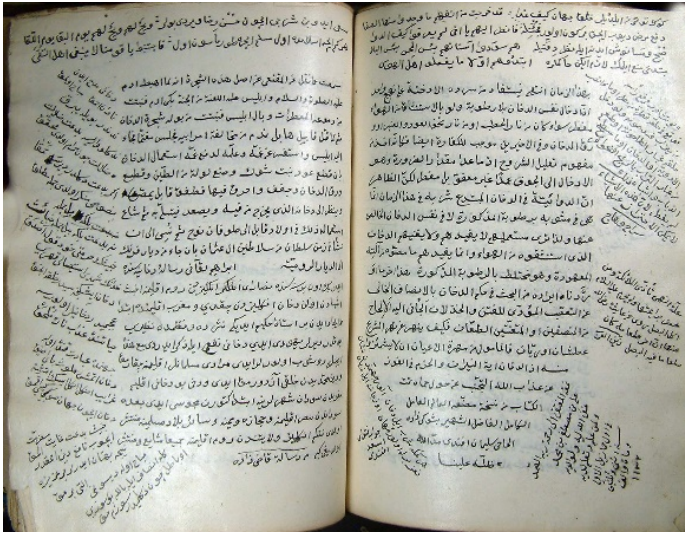
⁹⁷ في هامش: علّة النهي تأذي الملائكة ومن حضر برائحتها، ولم يحرم عليه السلام أكل البصل، روي عن عائشة رضي الله عنها: أنّ آخر طعامه كان طعامًا ما فيه البصل، زين العرب.

مهرة الأعيان أن لا يشمئزوا منه؛ إذ الدخان آية النيران والحزم في الفوز عن عذاب الله التجنّب عن حول حماه.⁹⁸

تمت الكتاب من نسخة مصنّفه العالم العامل الكامل الفاضل الشهير بشوكي زاده الحاجي سليمان أفندي مدّ الله ظلّه علينا. نمّقه المفتقر إلى رحمة ربّه الصمد علي بن مصطفى بن محمد، غفر الله له ولوالديه ولمن علّم وتعلّم لديه. في أوّل جماديل الأولى سنة اثني وثلاثين ومائة وألف، 1132.

⁹⁸ في هامش: هر كمه شرب ايلر دخان، آلور جهّمَدن نشان. تعزير له أولور مهان، أوز جاننه ايلر زيان، جواب فتوى أسعد أفندي.

Ek 2: Trabzon İl Halk Kütüphanesi 448 nüshası ilk ve son sayfalar:





tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1441-1490

Kur'ân ve Hadislerde Fıtrat Kavramının Anlamı Üzerine On the Meaning of the Qur and the Concept of Fıtrat in Hadith

Muhammet Ali TEKİN

Öğretim Görevlisi Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Lecturer Dr., Tekirdag Namık Kemal University,

Faculty of Theology,

Tekirdag /Turkey

muhammetalitekin@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6823-790X

DOI: 10.47424/tasavvur.807157

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Tekin, Muhammet Ali. "Kur'ân ve Hadislerde Fıtrat Kavramının Anlamı Üzerine". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1441-1490.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Kavramlar doğru anlamlandırılmadığı takdirde meselelerin anlaşılması noktasında yanlış sonuçlara varmanın kaçınılmaz olduğu bir hakikattir. Fitrat kavramı bu manada insanın mahiyeti bağlamında başat kavram olarak hala önemini korumaktadır. İnsanın, gerek kendisini var eden Allah ile olan ilişkisi gerekse hemcinsleriyle ve içerisinde yaşadığı âlemle ilişkisi çerçevesinde bu kavramın anlam alanının tespiti yine ait olduğu dünya üzerinden yapıldığı zaman konu hakkında doğru sonuçların elde edilmesine imkân tanıyacaktır. İslâm ilim geleneğinde söz konusu kavram hakkında -çoğu zaman dönemin daha çok itikâdî tartışmalarının da etkisiyle- farklı değerlendirmeler söz konusu olabilmektedir. Çalışmada amaçlanan; bugün de birçok vesileyle kullanılan fitrat kavramının tarihsel süreçte hangi anlamlarda ele alındığı ve ne tür tartışmalara yol açtığı vb. konularda bir durum tespiti yapmak ve gelinen noktada nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığının görülmesini sağlamaktır. Kur'ân ve hadislerde yerini bulan fitrat kavramının anlamına yönelik bir çalışmada söz konusu kavramın, gerek yer aldığı Kur'ân âyetinin gerekse hadis metinlerinin, kendi iç bütünlükleri ve birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında ele alınması en sağlıklı yol olacaktır. Bu düşünceden hareketle bu çalışmada söz konusu kavramın önce sözlük anlamı, türevleri üzerinden ele alınmış daha sonra Kur'ân ve hadislerde geçtiği durumları, belirtilen usûl üzerinden değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu yapılırken tefsir literatüründen, hadis musannefâtından, şerh geleneğinden, garîbü'l hadis edebiyatından ve konu ile ilgili çalışmalardan mümkün olduğunca istifade edilmiştir.

Sonuç olarak sözlük anlamı da dikkate alınarak fitrat kavramı ile Kur'ân'da; insanın Allah'la ilişkisine, hadislerde ise -Kur'ân'daki anlamından tamamen bağımsız düşünülme-sizin- insanın doğasındaki sâfiyete ve bu yönüyle hak din İslâm'ı kabullenmeye yatkın olduğuna ve ayrıca onun insanlarla olan ilişkisindeki etkileşim yönüne vurgu yapıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

* Bu çalışma 04/11/2013 tarihinde sunduğumuz "Hadis tekniği açısından fitrat hadisin inşası" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "The Building of fitrath hadis in the viewpoints hadis technics", (Master's Thesis, Cumhuriyet University, Sivas/2013).

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'ân, Fıtrat, İnsan, Din, Yarattılış

Abstract

It is a proven fact that if not ascribed the proper meaning to concepts, reaching wrong conclusions is inevitable in terms of understanding subject matters. Qua principal concept within the context of the whatness of (hu)man, in that sense, the concept of *fitra* [from the Arabic فطرة /instinct, creation; natural, primordial purity'] has still maintained its importance. Ascertaining the semantic vicinity of this concept – within the frame of man's relationship both with his creator and with the fellow creature of the same kind and the universe alike, wherein he lives – when done, again, through the world he is part of could allow yielding correct conclusions as to this subject. In the tradition of Islamic scholarship, on the concept in question – mostly due to the prevailing discussions of the time vis-à-vis the creedal religious persuasion –, there could be multifarious assessments. What is aimed in this study is to ascertain the questions of in what sense the concept *fitra*, which is often used even today because of various reasons, has, in the course of history, been addressed and to what kind of discussions it has led, etc.; to present how it is understood and interpreted at present. For a research into the meaning of the concept *fitra* that finds its place in The Quran [Arabic: القرآن, Romanised: *al-Qur'ân*] and Aḥādīth [Arabic: حديث *ḥādīṭ*, pl. أحاديث, *ahādīṭ*], it would be the healthiest way to treat the concept at issue within the context of the inner integrity of the texts, both of the Quranic verses and Ḥadīth, as well as the relationship between them. Moving forward with this thought in mind, in this study, first the lexical meaning of the concept via derivatives thereof was addressed and later, by way of the mentioned method, the cases within which it passes in The Quran and Aḥādīth were elevated. Whilst being done so, drawn upon were, so far as possible, exegesis literature, Hadīth Musannafāt, gloss tradition, *gharīb al-hadīth literature and works pertaining to the subject*. As a consequence, with its lexical meaning having also been taken into account, it was sought to be presented that by the concept of *fitra* in The Quran, man's relationship with Allah is emphasised and, as far as Aḥādīth are concerned – absent consideration of it being entirely free from the meaning thereof in The Quran –, the purity in nature of man and, with this aspect, his innate propensity for Islam, the true religion and also the interaction aspect in his relationship with men.

Keywords: Hadîth, Quran, Fitra, Human, Religion, Creation

Giriş

İnsan, var olduğu günden bu yana sürekli olarak içinde yaşadığı dünyayı ve evreni tanımaya ve anlamaya çalışmış ancak bu çabası içinde en az tanıyabildiği varlık yine kendisi olmuştur.¹ En gelişmiş canlı olan insanın yine kendisi tarafından incelenmiş olması, bunun başlıca nedeni olsa gerektir.² Alexis Carrel'in de ifade ettiği şekliyle; "modern bilimlere dayalı olarak maddi alanda muazzam ilerlemeler kaydedilmesine rağmen, insan kendi oluşturduğu âlemde bir yabancıdır. Bu dünyayı kendi tabiatına uygun olarak tesis etmeyi bilememiştir, çünkü kendi yapısına dair müspet bilgisi yoktur. Sırf akla dayalı olarak kurulan dünyada insan bedbahttır, ahlâken ve dimâğen dejenere olmaktadır".³

İnsanın kendisine has yaradılışı olarak nitelenebilecek "fitrat" kavramı, onun anlaşılmasında kilit rolü üstlenecektir denilebilir. Aşağıda inceleneceği üzere bu kavramın ilk defa Kur'ân'da geçtiğine dair bilgiler ve hadis musanefâtında yer alan rivâyetlerde geçtiği durumlar ve İslâm ilim ve düşünce geleneğinde bunlara verilen manaların tespiti çalışmamızın ana eksenini oluşturacaktır.

I. Fitrat Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

"Fitrat" kelimesinin anlamının sağlıklı bir şekilde ortaya konabilmesi ait olduğu dünyanın referanslarına başvurarak sağlanabilir. Bu başvuru işleminde öncelikle kelimenin aslının hangi anlam alanını muhtevî olduğunu öğrenmek gerekmektedir.

I.1. Sözlük Anlamı

¹ Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'an ve İnsanın Anlam Arayışı", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: 2000), 5.

² Engin Geçtan, *İnsan Olmak* (İstanbul: 1989), 5.

³ Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul* (İstanbul: 1973), 47-8.

Arapça'da⁴ f-t-r harf grubunun bir araya gelmesi ile oluşan "Fatır" ve bunun isim mastarı olan "fıtrat" kelimeleri için Arap dili lügatlerinde muhtelif anlamlar söz konusudur. Burada tespit edilen anlamları sunarken "fatır" kelime grubunun çeşitli türevlerini de "fatır" olarak ifade ettiğimizi belirtelim.

"Fatır" kelimesi, sözlükte, bir şeyi yarmak anlamında kullanılır. Buradaki yarılmanın boyuna/uzunlamasına olduğuna dikkat çekilir.⁵ Bunun yanında başlangıçta yarmak, yarılmak, yarıp çıkarmak gibi anlamları da zikredilir.⁶

"Fatır" sözcüğü devenin azı dişinin damağın etini yarıp görüldüğü ilk hâli için de kullanılır.⁷ Arapların, devenin dişinin ilk çıkışı esnasında diş, eti yarıp çıktığında "devenin dişi fatretti/ilik defa çıktı" sözü buna delil getirilebilir.⁸ Burada "fatır", ilk defa ortaya çıkışın ifadesidir.

⁴ "Fatarâ"nın aslının Arapça olmadığı, onun Habeş dilinden Arap diline geçen kelimelerden biri olduğu ve daha sonra muarrepleşerek Arap diline dahil olduğu iddiası için bkz.; D. B. Macdonald, çev. Adnan Adivar ve arkadaşları, *MEB. İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1964), 4: 627. Bu görüşün tenkidi ve kelimenin Arapça olduğuna dair analizi için bkz: Ayhan Nişancı. *Kur'an-ı Kerim'de Fıtrat-Mısak Münâsebeti* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 7-10.

⁵ Ebu'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davûdî (Beyrut ve Dimeşk: 1418/1997), 640; eş-Şeyh Ahmed b. Yusuf es-Semîn, *Umdetü'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrafî'l-Elfâz*, thk: Muhammed et-Tancı (Beyrut: 1993), 3: 284.

⁶ İsmail b.Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhi'l-Arabîyye*, thk. A. Abdulğafur Attar (Mısır: trs.), 2: 781; Ebu'l-Fadl Cemâluddin İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: trs.), 5: 55; Mecduddin Muhammed b. Yakup el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: trs.), 2: 114; eş-Şeyh Ahmet Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa* (Beyrut: 1960/1379, 4, 426; Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Beyrut: 1981), 1: 187; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları* (İstanbul: 1990), 130.

⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 4: 417; Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, (Beyrut: 1992), 476; a.mlf. *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Muahmmed Ebu'l-Fadl İbrahim, 3:128; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2: 114; a.mlf., *Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: trs.), 4, 200; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 55; Ebu Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdi İbn Dureyd, *Cemheretü'l-Luğa* (Beyrut: trs.), 2: 370; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2: 781.

⁸ Murtaza Mutahharî, *Fıtrat Üzerine*, çev. Ömer Çiçek (İstanbul: 1992), 16.

Memeden parmakla süt sağlamak,⁹ hamuru mayalandırmadan pişirmek,¹⁰ deriyi tabaklamadan hazırlamak¹¹ ve kuyuyu ilk defa kazmak, açmak¹² manalarını da ifade için “fatr” kullanılır.

“Fatr” kelimesi, herhangi bir şeyin -otun, mantarın- toprağı yarıp dışarı çıkması anı için de kullanılır.¹³ Toprakta biten şeylerin, toprağı yarıp ilk defa dışarı çıktıkları anda toprak “fatedildi” denir. Ayrıca ağacın yapraklandığı, yapraklarla yarıldığı ve süslendiği ilk durumu¹⁴ ve üzümün baş vermeye başladığı ilk anı¹⁵ ifade etmek için de “fatr” kullanılır. Bunu yanında “fatr” sözcüğü bir şeyi başlangıcında örneksiz yaratmak ve ilk defa yoktan var etmek¹⁶ manalarına da gelir. Burada “fatr” kelimesi ilk defa ortaya çıkışın, varoluşun ve yaradılışın ilk olma hâlini ifade eder.

Şimdi de “fatr” kelime grubunun isim türevlerine göz atılacaktır. Bu yapılırken de yine her bir isim türevine yüklenen anlamı verilecek ve isim olarak da “fatr” formu kullanılacaktır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Orucun açılması¹⁷ ve orucun kendisiyle açıldığı yiyecek¹⁸ “fatr” olarak isimlendirilirken, yırtılmış elbise,¹⁹ ağız çatlamış kılıç²⁰ için de “fatr” kullanılır. Burada yarmak, yarılmak anlamları vardır.

⁹ Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, 640; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 55; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2: 114; Cevherî, *Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhi'l-Arabiyye*, 2: 782.

¹⁰ Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, 640; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 476; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2: 114; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 2: 370; Cevherî, *Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhi'l-Arabiyye*, 2: 782.

¹¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2: 114; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 130.

¹² Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, 4: 200.

¹³ Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, 640, Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 476; *Besâiru Zevi't-Temyîz*, 4: 200; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 130.

¹⁴ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 476; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 130.

¹⁵ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 55; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2: 114.

¹⁶ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 476; Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, 640; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2: 114; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa* (Beyrut: trs.), 2: 370; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2: 781; Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar* (Ankara: 1990), 65; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 130.

¹⁷ Ahmed Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, 4: 426; Semîn, *Umdetu'l-Huffâz*, 3: 285.

¹⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 56; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2: 112.

¹⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 56.

²⁰ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2: 781; Ahmed Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, 4: 426.

Meziye ilk oluşu ve çıkıştaki azlığı sebebiyle²¹ “fatr” denilirken; hayvandan süt sağılırken sütün ilk çıkan kısmı²² ve göğüsten çıkan ilk süte de²³ “fatr” ismi verilir. Bununla ilgili olarak Ebu Bâsir diyor ki: ‘Hz. İmam ile beraberdim. Deve etinden yapılmış bir yemek getirdiler, yedik. Sonra süte benzer bir şey getirdiler. İmam ondan içti ve benim de içmemi emretti, ben de içtim. Onu değişik bir tatta buldum. Ve ona, onun ne olduğunu sordum. O da; “Fatır” dır dedi ve ekledi: ‘O, yeni doğurmuş devenin koyulaşmış sütüdür.’²⁴ Burada “fatr” ismi, ilk oluşu ve başlangıcı ifade eder.

Ekilmeden ve kul emeği karışmadan hüdâyı nâbit yeri yarıp çıkan²⁵ mantara/dolamana;²⁶ mayalanmadan önceki yoğrulmuş hamura²⁷ ve fırında olgunlaşmadan -pişmeden- alınan ekmeğe²⁸ “fatr” isminin kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Burada ise “fatr”ın, benzersiz bir varoluşun ve bunun şekil verilmeksizin ki ilk durumunun ifadesi olarak kullanıldığını görmek mümkündür.

Tespit edilebilen çeşitli fiil ve isim türevlerine ait anlam alanının ifadesini bulduğu “fatr” kelime grubuna dâhil “fitrat” kelimesine gelince, kelimenin çoğulu “Fıtar, fıtarât veya fatrât” şekillerinde olup “yaradılış, tıynet, tabiat ve

²¹ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbu'l-Hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becavî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 3: 128; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cafer, *Garîbu'l-Hadis*, thk. Abdulmuti Emin Kal'acî (Beyrut: 1985), 2: 200; İbnü'l-Esîr Mecdû'd-Dîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, thc. ve tlk. Ebû Abdurrahmân Salâh (Beyrût: 2002), 3: 408; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 56.

²² İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 56.

²³ Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, 16; İbn Kayyim'in şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir; 'Sütün en kaliteli zamanı sağıldığı zamandır. Sonra giderek değeri azalır'. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: 1990), 5: 99.

²⁴ Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, 16.

²⁵ Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif, *Tecrîd-i Sarîh*, tercüme ve şerh, Kâmil Miras (Ankara: 1980), 11: 163.

²⁶ Semîn, *Umdetu'l-Huffâz*, 3: 285; Ahmed Rıza, *Mu'cem*, 4: 426.

²⁷ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 55; Ahmed Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, 4: 426; Muhammed b. Ebi Bekr Abdu'l-Kâdir er-Râzi, *Muhtâru's-Sihâh*, (Beyrut: 1995), 212.

²⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 2: 114; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa* (Beyrut: trs.), 2: 370; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2: 782.

huy manalarına gelir.²⁹ “Fitrat” müenneslik ta’sı ilâve edilen bir isim veya nev-i mastardır.³⁰ İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210), “fitrat”ın vezin itibari ile cilse ve rikbe gibi olup “fatr”dan türetilmiş bir hâl olduğunu yani yaratma ve yaradılış biçimi, hâli manasını ifade ettiğini söyler.³¹ Buna göre “fitrat”ın anlamı, bir tür yaratma, bir çeşit yaratma ve yaradılış hâli, biçimi demek olur. Masterların yerine göre malûm ve meçhûl manası ifade edeceği göz önünde bulundurularak buradaki anlamı yaradılış şeklinde olacağı kabul edilmektedir. Nitekim Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), “fitrat”ın yaradılışın ilk tarz ve hey’etini ifade ettiğini söylemiştir.³²

Ayrıca “fitrat”ın; hiçbir kusurun/ayıbın olmadığı selim bir tabiat³³ olarak isimlendirilmesi ve Allah’ın bir şeyi var etmesi, herhangi bir fiile yatkın/adapte olabilecek bir durum/tarz üzerine benzersiz bir şekilde yaratması³⁴ için de kullanılması oldukça dikkat çekicidir.

“Fitrat” kelimesi bundan başka sadaka-i fitr,³⁵ din, millet³⁶ anlamına da gelmekte olup; sonraları bu kelime özellikle hak dini kabullenecek yaratılış tarzına isim olarak kullanılmıştır.³⁷

I.2. Terim Anlamı

²⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 56; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2: 114; Râzi, *Muhtârü's-Sihâh*, 212; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebu'l-Feth el-Ba'li, *el-Matla' ala Ebvâbi'l-Mukanna'*, thk. M. Beşir el-Edlebî (Beyrut: 1981), 1: 137; Ebu Ubeyd, *Garîbu'l-Hadis*, 1: 184; Ebu Ceyb Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-Fikhî*, (Dimeşk: 1988), 288.

³⁰ Zemahşerî, *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadis*, 3: 127.

³¹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3: 409; Ebu'l-Feth Burhânuddîn Nâsır b. Abdu's-Seyyid b. Ali b. el-Mutarriżî, *el-Muğrib fi Tertîbi'l-Mu'rib*, thk. Mahmud Fahûrî ve Abdu'l-Hamit Muhtâr (Halep: 1979), 2: 143-144.

³² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: trs.), 4: 3822.

³³ Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fikhî*, 288.

³⁴ Râğîb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, 640; Semîn, *Umdetu'l-Huffâz*, 3: 285.

³⁵ Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 2: 114; Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fikhî*, 288; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr* (Beyrut: 1973), 8: 14; İbn Kudâme Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: 1405), 2: 351.

³⁶ Ahmed Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, 4: 426; Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Şerhu'l-Kâmûs) (Beyrut: trs.), “ftr” md.; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, (İstanbul: 1304-1305), “ftr” md.

³⁷ Mutarriżî, *el-Muğrib*, 2: 144.

I.2.1. Kur'ân'ı-Kerim'de Fıtrat Kavramı

Tarihin belli bir noktasında başlayan Kur'ân vahyi aslında kendinden önce gelen vahiylerin bir devamı niteliğindedir.³⁸ Ancak onun bir ayrıcalığı vardır ki, bu vahiy süreci Kur'ân ile kesilmiş ve Allah ile haberleşme artık formel olarak Kur'ân vasıtası ile devam edecektir. Kendinden önceki vahiy ile aynı içeriği paylaşmak³⁹ ve Allah ile insanın, yeryüzü ile ötelere haberleşmesi bağlamında vahyin tamamlanması ve mükemmelleşmesi gibi özelliklere sahip olmakla⁴⁰ birlikte Kur'ân'ın dili, hitap ettiği çevre ve kültürel ortam itibari ile farklıdır. Kur'ân'ın kendisine muhatap seçtiği insanlarla anlaşılır, anlamlı ve etkili bir haberleşmeyi kurabilmek için ilk hitap çevresinin dilini kullanmaktan başka bir yolu seçmesi mümkün değildi.⁴¹ Yani bu son derece mantıklı ve zorunlu bir seçimdi.⁴²

Bir başka ifade ile Kur'ân'ın vahyedilmesinden önce de bölge insanları Arapça konuşuyorlardı. Doğal olarak onların konuştukları dilde kavramlar da yer almaktaydı. Kur'ân'ın bu kavramları kullandığı olmuştur.⁴³ Fakat söz konusu fıtrat kelimesinin kavramsal (isim) şeklinin ilk defa Kur'ân'da yer aldığını söylemek yanlış olmaz. Zira lügatlerde fıtrat kavramının tanımı Kur'ân'daki kullanımına dayandırılmıştır. Sadece “yeni olmaya başlamış üzüm taneleri” için “el-fıtr” denildiği yolunda Kur'ân dışı bir istişhâd vardır ki bu, kavramsal tanımlama için bir ipucu verebilir. Bu da gösteriyor ki “fıtrat”, vahiy öncesi dönemde en azından Kur'ân'daki anlamında kullanılmamıştır. İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88); “Ben daha önce “fatr”ın anlamını bilmiyordum. Ne zaman ki, iki bedevi yanıma gelip bir kuyu hakkında tartışıp da biri diğerine onu ben yaptım (fatartüha) yani ilk önce ben başladım (bede'tüha) deyince kelimenin manasını anladım” sözü⁴⁴ kelimenin ilk defa

³⁸ Nisâ 4/163; Nahl 16/123; Şûrâ 42/13.

³⁹ Şûrâ 42/3; Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7, 25.

⁴⁰ Mâide 5/3.

⁴¹ Kur'ân'ın Arapça oluşu hakkında bkz. Yûsuf 12/2; Şuarâ 26/195; Zümer 39/28.

⁴² İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı* (Ankara: 2002), 41.

⁴³ Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: 1999), 45.

⁴⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (Beyrut: 1405), 7: 139; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: 1404), 3: 11; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Abdu'l-Alîm (Kâhire: 1372, 1: 44; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*,

Kur'ân tarafından kullanıldığının⁴⁵ veya halk arasında pek yaygın olmadığı- nin delilidir.⁴⁶

Kur'ân'da bir defa ve Allah'a izâfetle kullanılması; kelimenin -özellikle Kur'ân bütünlüğü içerisinde- ne anlam ifade ettiğinin anlaşılabilmesi için ait olduğu kelime grubu -"fatr" kökü ve müştâklarının- Kur'ân'daki kullanımlarını kısaca tahlil etmemizi gerektirmektedir.

Kur'ân'da "fatr" kökü, müştâklarıyla beraber yirmi yerde kullanılmaktadır.⁴⁷ Bu da "Fa-Tı-Ra" maddesinin Kur'ân'da çok fazla zikrolunan kavramlardan biri olmadığını göstermektedir. Bu kökten türetilen sıfat, isim ve fiil şekillerinin tamamı Mekkî ayetlerde yer almaktadır.⁴⁸

Kur'ân "fatara" fiilini sadece Allah hakkında kullanmıştır.⁴⁹ Bir başka deyişle yaratmak manasına gelen "fatara" fiilinin fâili her defasına Allah, mef'ûlü ise gökler, yer ve insanlardır.⁵⁰ Bu mef'ûller içerisinde, konumuz açısından önem arz etmesi sebebiyle insanı/insanlığı ilgilendiren kullanımlarına değinmek yerinde olacaktır. Bunları da iki grupta incelemek mümkündür.

Bunlardan birincisi "fataraküm",⁵¹ "fataranî" ve "fataranâ" fiil formlarıdır.⁵² Bunların kullanıldığı yerlerde, karşı tarafa bir meydan okuma vardır.

(Beyrut: 1401), 3: 544; Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, thk. Abdulkâdir Arafat (Beyrut: 1996), 2: 396; Muhammed Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu-Fadl İbrahim (Beyrut: 1391), 1: 293; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Beyrut: 1993), 3: 255; Ebussuûd Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm Îlâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: trs.), 3: 116; Abdurrahman b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hasan fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: trs.), 1: 115; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: trs.), 2: 106; Şihâbuddin es-Seyyîd Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* (Beyrut: 1985), 7: 110.

⁴⁵ Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, 7.

⁴⁶ Çalışkan, *Kur'ân'da Din Kavramı*, 115.

⁴⁷ Bkz. Muhammed Fuâd Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: 1990), 522-523.

⁴⁸ Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet* (İstanbul: 1987), 205.

⁴⁹ Veli Ulutürk, *Kur'ân'da Yaratma Kavramı* (İstanbul 1987), 31.

⁵⁰ Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, 205.

⁵¹ İsrâ 17/51. Bu âyet-i kerime'de kullanılan "fataraküm evvele merra" ifadesindeki "evvele merra" mef'ûlü, "fatara" fiilinin anlamsal yapısını daha açık bir şekilde vermektedir. Nitekim bu âyetin tefsirinde Ebussuûd; "Örnek alabileceği (meyledebileceği) bir tarz (uslub)

Ayetler iman etmeyenlerin kendi elleriyle yaptıkları, zarar ve fayda vermeyen bir takım düzmece ilahların bir posadan ibaret olduğunu beyan ettikten sonra, gerçekten ibadete layık olanı da diyalogun hemen arkasından zihinlere yerleştirmektedir. Bütün bu cevap cümlelerinde, imân etmeyenlere ait bir düşünce-nin aczini haber verdikten sonra, kendileri ve bütün insanlar için Allah Teâlâ'nın rubûbiyyetinin şümûlüne bir işaret vardır.⁵³

“Fatır” kökünün insanı/insanlığı ilgilendiren ikinci tip kullanımı olan “fitrat” formudur. Kelimenin Kur’ân’da sadece bir defa ve tamlama şeklinde Allah’a izâfe edilerek (fitratullah şeklinde) kullanılması ona özel bir anlam yüklerken, marife formunda (el-fitrat) yer almaması da dikkat çekicidir. İbn Abbâs’tan rivayet edilen ve yukarıda alıntısını yaptığımız haberle de desteklenerek açıklandığına göre Allah, mahlûkâtı daha önce hiçbir örneği olmaksızın yeni haliyle veya tekraren yaratmaktadır. Kelimenin böyle bir anlam çerçevesini kazanması ile “fitrat”; evren ve evrendeki bütün varlıkların yaratılışındaki sürekli bir oluş ve orijinallik⁵⁴ ve başka bir şeyden taklit edilmemiş özel bir yaratılış⁵⁵ olduğunu göstermektedir. Zaten Allah’ın yaratması eksiksiz, kusursuz ve planlıdır.⁵⁶

Kavram olarak “fitrat”, Allah ismiyle tamlama şeklinde (fitratullah) aşağıdaki ayette yer almaktadır:

“[Böylece sen], batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde [hak olan] dine çevir ve Allah’ın insan bünyesine naksettiği fitrata uygun davran [ki,] Allah’ın yarattığında bir bozulma

olmadan ve herhangi bir örneğin birine uygun olmaksızın sizi ilk önce yaratan O’dur”; Sâbûnî; “Sizi ilk kez yoktan yaratıp geliştiren”; Süleyman Ateş; “İnsanları ilk defa yaratmış olan”; Hatîp eş-Şirbinî ise; “Sizi ilk olarak O yarattı”, şeklinde yorumlar yapmışlardır. Bkz. Ebussuûd, İrşâdu’l-Akli’s-Selîm, 5: 177; Muhammed Ali es-Sâbûnî, Saffetu’t-Tefâsir (Beyrut, trs.), 2: 259; Süleyman Ateş, Kur’an’ı-Kerim Tefsiri (İstanbul: 1995); Hatîp eş-Şirbinî, es-Sirâcu’l-Münîr (Beyrut: trs.), 2: 474.

⁵² Bkz. Yâsin 36/22; Zuhruf 43/27; Hûd 11/51; Tâhâ 20/77.

⁵³ eş-Şirbinî, es-Sirâcu’l-Münîr, 2: 474.

⁵⁴ Mutahharî, Fitrat Üzerine, 14; Yaşar Nuri Öztürk, Din ve Fitrat (İstanbul: 1992), 44-45.

⁵⁵ Mutahharî, Fitrat Üzerine, 15, 24.

⁵⁶ Çalışkan, Kur’an’da Din Kavramı, 115.

ve çürümeye meydan verilmesin: Bu, sahih[bir] din[in] gayesidir; ama çoğu insanlar onu bilmezler.”⁵⁷

Çoğunlukla fitratullah: İslâm, millet,⁵⁸ dînullah, yaratılış, dini ve tevhîdi kabullenmeye yatkın bir yaratılış, hakkı kabul ve anlama imkânı, ayetin devamında gelen “halkullah” da; Allah’ın dini, iman ve küfür üzere yaratılma ile yorumlanmıştır.⁵⁹ Bütün bunları din ile yorumlamanın altında; Zâriyât 51/56. âyetinin gösterdiği gibi; insan, din için yaratıldığından fitrata din denmiştir, düşüncesi yatmaktadır. Ayrıca ilerde de ele alacağımız “fitrat hadisi”ne getirilen yorumların da bu düşüncenin oluşmasına etki ettiği dile getirilmiştir.⁶⁰

Mâtûrîdî (ö. 333/944), “fitratullah” için şu üç ihtimali sayar:

1-Allah’ı bilme şuuru (ma’rifetullah)

2-Allah’ın vahdâniyetine delil olacak saf yaratılış.

3- İmtihan edilmeyi yüklenmek.⁶¹

⁵⁷ Rûm 30/30. Âyette geçen fitrat kavramının kalsik tefsirlerde hangi açılardan ele alındığının tespit edilmeye çalışıldığı ve bu hususta yapılan yorumların irdelendiği bir çalışma için bk. Adil Bor, “Din İle İlişkisi Bağlamında Fitratın Mahiyeti”, *CUID* 21, s. 3 (Aralık 2017): 1671-1704.

⁵⁸ Özellikle Tabatabaî, buradaki fitratın din olmadığına; bununla “millet”in kastedildiğine dikkat çeker. Bkz. Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur’ân*, (Beyrut: 1991), 16: 185-186.

⁵⁹ Bkz. Abdurrezzâk İbn Hemmâm San’ânî, *Tefsîru'l-Kur’ân*, thk M. Müslim Muhammed (Riyâd: 1989), 3: 103; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te’vîli Âyi'l-Kur’an*, 11: 40; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ânî'l-Azîm*, 3: 432; M. Hüseyin b. Mahmud el-Begâvî, *et-Tefsîr*, thk. Heyet (y.y.: trs.), 6: 268; Nehhâs, Ebu Cafer, *İrâbu'l-Kur’ân*, thk., Züheyr Gâzi Zâhit (Beyrut: 1983), 3: 271; Ebu Hasan Ali Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk., es-Seyyid b. Abdulmansur (Beyrut: trs.), 4: 312; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbüri, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur’ânî'l-Mecîd* (Beyrut: 1994), 3: 433; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: 1977), 3: 222; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 277; Abdulkâdir Mahmud el-Bekkâr, *el-Esâs fi't-Tefsîr* (yy.: 1989), 8: 4272; Mahmud Hafî, *el-Cedvel fi İrâbi'l-Kur’ân ve Sarfihî ve Beyânihi* (Dımeşk: 1995), 21: 42-43; Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (yy.: trs.), 21: 90-93; Ebu İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân ve İrâbuhû* (Beyrut: 1988), 184-185.

⁶⁰ Bk. Çalışkan, *Kur’an’da Din Kavramı*, 118.

⁶¹ el-Mâtûrîdî, Ebu Mansûr, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne* (yazma), H. Selim Ağa Ktp.,No.40, vr. 564’a’dan naklen Çalışkan, *Kur’an’da Din Kavramı*, 118.

Muhammed Hamdi Yazır'ın (1878-1942) konu ile alakalı değerlendirmeleri de şöyledir: "Fıtrat" ilk yaratmak demek olan "fatr" dan mastar binâ-i nev' olarak yaradılışın ilk tarz ve hey'etini ifade eder. Burada "*en-Nâsu aleyhâ*" kaydından da anlaşıldığına göre murâd; her ferdin kendine mahsûs fıtrat-ı cüz'iyyesi değil, bütün insanların insan olmak haysiyetiyle yaradılışlarında esas olan, hepsinde müşterek bulunan fıtrat-ı külliye'dir. Harici tesîr ve kesb-ü âdet gibi derece-i sâniyede vâki olan avârizdan kat'ı nazarla mülâhaza olunması lazım gelen fıtrat-ı ûlâ ve fıtrat-ı asliye dahi denilen asıl fıtrattır. İnsan tabiatı(dır)." ⁶²

Ahmed Mustafa el-Merâğî (1883-1952) de fıtrattan bahseden bu âyet-i kerimenin tefsîrini yaparken, âyetin haber cümlesi olması ile inşâ -dilek, istek-ifade eder mâhiyette olduğunu belirttikten sonra şöyle der: "Burada bir bakıma 'Allah'ın dinini şirke değiştirmeyiniz' denilmiştir. Çünkü bunun izâhı şudur: 'İnsanın fıtratı beyaz bir sayfa gibidir. Kendisine işlenecek nakışları kabul uygun ve hazırdır. Tıpkı ekilen bir toprak gibi... O kendisine ne ekilirse onu kabul eder. Bunun içindir ki; hem Ebû Cehil karpuzu bitirir hem de lezzetli meyveler; hem şifâ olacak şeyler, hem de zehir... Aynı şekilde insan ruhuna da pek çok inançlar ve bilgiler sunulur, o da onları kabul eder; fakat ona sunulanlar hayr ise, bu onun üzerinde şer ve kötülükten daha etkilidir.'" ⁶³

Fıtrat kavramı hakkında Merâğî'nin bu tefsîri, insanın ilk durumunu arz etmesi; -üzerine yazılıp çizilmemiş olması/defolu olmaması- tertemiz oluşu yönüyle beyaz bir sayfaya; ⁶⁴ müdâhale edilebilirliği ve neticede iyi bir sonuç alınabilmesi veya kötü bir sonuçla karşılaşılabilmesi bakımından ekilen bir tarlaya; etkilenebilirliği açısından da inanç yapısına dikkat çeken bir açıklama

⁶² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 3822-3823.

⁶³ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, thc. Bâsil Ayûn es-Sûd (Lübnân: 2006), 19-20-21: 276.

⁶⁴ Kimi yaklaşımlara göre insandaki fıtrat insanın adeta bir boş levha (tabula- rasa) olarak yaradılması anlamına gelmektedir. Bkz. Sadık Kılıç, *Fıtratın Dirilişi* (İstanbul: 1991), 17. Ancak bu yaklaşım fıtrat gerçeğini anlamaktan uzak bir bakış açısının uzantısıdır. Çünkü "tabula- rasa", bilginin kaynağı konusundaki tartışmalardan ortaya çıkmış bir kavramdır. J. Locke'a göre insan zihni dünyaya adeta boş bir sayfa; levha olarak gelmektedir. Ona göre bütün bilgilerimizin kaynağı; temeli duyu ve deneydir. Buradan anlaşılan "tabula-rasa" kavramı ile fıtrat arasında doğrudan bir ilişki kurmanın imkânsız olduğudur. Daha fazla bilgi için bkz. Bülent, Sönmez, *Peygamber ve Filozof* (Ankara: 2002), 61.

olarak kabul edilmelidir. Ayrıca buraya kadar edindiğimiz kanaatimize göre meseleyi açıklığa kavuşturacak nitelikteki bu açıklama, kavramın -rahmeti ve şefkati kendisine ilke edinmiş-⁶⁵ Allah'a izâfetle tamlama şeklinde⁶⁶ kullanılış tarzı ve yine kavramın gerek içerisinde bulunduğu âyetin sûre içindeki bağlamı, gerek yer aldığı âyetin içerisindeki kendi bağlamı itibariyle fitratın hayra, hakka, iyiliğe, güzelliğe daha bir açılımlı yapıyı/yaradılışı ifade ettiği söylenebilir.

Şunu hemen belirtelim ki, âyetteki fitrat (ve halk) kavram/larının din olarak yorumlanması, ne Kur'an siyâkı ne de Arapça'nın belâğatına uymaktadır. Zîra kısa bir ayette dinin dört defa peş peşe tekrar edilmesinin mantıkî bir izâhı yoktur.⁶⁷ İşaret ettiğimiz gibi burada fitrat, yaratılış olup onunla din kastedilmemiş,⁶⁸ aksine insanın özel yaratılışı, Allah'ın nazarında kabul edilecek bir din ile irtibatı⁶⁹ ve iç içe oluşu vurgulanmıştır.⁷⁰

Muhammed Esed (1900-1992) de buradaki "fitrat" kelimesinin kullanıldığı bağlama dikkat çekerek; "Fitrat terimi, bu bağlamda, insanın doğru ile yanlış, gerçek ile sahte/düzmece arasında ayırım yapabilmesine ve böylece Al-

⁶⁵ En'âm 6/12.

⁶⁶ Fitratın "Allah'ın fitratı" (fitratullah) biçiminde Allah'a nispeti, "sıbgatullah" örneğinde olduğu gibi, yüce bir fitrat olduğunu belirtmek, ona bir tür şeref vermektir. Aslında bütün yaratılmışlar Allah'ın eseri olduğuna göre, bir kısmını Allah'a nispet etmekten bütün amaç onlara bir şeref verdiğini imâdır. Bkz. İbn Âşur, Tâhir, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: 2000), 26.

⁶⁷ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 119

⁶⁸ Tabatabaî, *Tefsîru'l-Mizân*, 16: 183.

⁶⁹ Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, 14.

⁷⁰ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 119. Ayet-i kerimedeki "din"den maksat, hiç şüphesiz İslâm dinidir. Çünkü hitâb, Hz. Peygamber'edir. O ise gönderildiği dine yüzünü çevirmekle görevlidir. Yüzünü çevirmenin (ikâmetü'l-vech) anlamı, ona yönelmek ve bu konuda çaba göstermektir. "Yüz kelimesinden kasıt da, bütün varlığıdır. "Yüz" özellikle zikredilmiştir. Çünkü o, bütün hislerin ve idrak vasıtalarının toplayıcısıdır. "Hanîfen" kelimesi, cümledeki görevi bakımından "yüzünü" kelimesinden haldir (durum zarfıdır). "Hanîf" meyleden demektir. Bu ayetteki "hanîf"ten kastedilen şirk türü yabancı şeylerden dine meylettir. Bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20-21: 89-90; a.mlf., *İslâm Hukuk Felsefesi* (İstanbul: 1999), 82.; İslâm'ın fitrat olarak nitelendirilmiş olduğuna dair bkz. A.mlf. *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, 23-33.

lah'ın varlığı ve birliğini kavrayabilmesine imkân veren, doğuştan edindiği sezgisel yeteneği ifade eder.” der.⁷¹

Kanaatimize göre Kur’ân, bu ayeti ile Hz. Peygamber’in şahsında bütün muhataplarına; içerisinde yaşadıkları toplumun yeniden tevhîdî bir inşâsı için ilk ve vazgeçilemez merkez-hareket noktasına vurguda bulunmuştur. Bir başka ifâde ile insanın zamana ve mekâna göre değişmeyen yönü, diğer varlıklara benzemeyen yaradılışı olarak da tanımlanabilecek “fıtrat” kavramına dikkat çekmiştir.

“Fıtrat” kavramı burada adeta bir istikâmet açısıdır. Ayette geçen “hanîf” kavramı da bu açının korunması noktasında bir duruşu/bütün sapmalara karşı bir tavır alışını ifade etmelidir. Sonuçta ise ancak bu şekilde “*fe-Ekım Vec-heke li’-d-Din*” ifadesi mücibince insan, Allah’ın benimsenmesini istediği dine, bütün benliği ile yönelebilir.

Sonuç olarak ifâde etmek gerekirse: Kur’an’da fıtrat, yönü kendisini var eden/yaradan Allah’a olan istikâmet açısı olarak insanın yaradılışını niteleyen bir kavram; bu kavramın ifâdesini bulduğu din de İslâm’dır.

I.2.2. Hadislerde Fıtrat Kavramı

Bu başlık altında, hadis-sünnet kaynaklarında “fıtrat” kelimesinin hangi anlamlara geldiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken de fıtrat kelimesinin yer aldığı rivâyetler dört başlık altında değerlendirilecektir. Bunlar:

- 1-“Fıtrat”ın sülle sembolize edilişi.
- 2-“Fıtrat”tan kabul edilen özellikleri içeren hadisler.
- 3-“Fıtrat”ın Hz. Peygamber’e nispet edildiği rivâyet.
- 4- Fıtrat hadisi.

I.2.2.1.Fıtratın sülle sembolize edilişi

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Enes b. Mâlik’ten (ö. 93/711-12) rivayet edilen ve Hz. Peygamber’in İsrâ ve Mîrâc olayından bahseden bir kısım rivâyetlerde Rasûlullah’a, içinde süt ve şarabın bulunduğu iki kadeh, başka bir riva-

⁷¹ Bk. Esed, Muhammed, *Kur’ân Mesâjî* (İstanbul: 2000), 826.

yette de süt, bal ve şarap bulunan üç kadeh sunulmuştur. Hz. Peygamber de süt dolu kabı almış ve içmiştir. Bunun üzerine Cebrâîl (farklı rivayetlerde farklı lafızlarla) şöyle buyurmuştur: “Fitratı seçtin.”⁷², “O senin ve ümmetinin üzerinde bulunduğun fitrattır.”⁷³, “Seni fitrata sevkeden Allah’a hamdolsun.”⁷⁴

Bu rivayetlerdeki “fitrat”, şerhlerde “İslâm ve İstikâmet”, “İslâm’ın alâmeti/sembolü” ve “hak dine yönelmek (istikâmet)” olarak yorumlanmıştır.⁷⁵

Kurtubî’ye (ö. 671/1273) göre sütün “fitrat” olarak isimlendirilmesi, (yeni) doğan çocuğun karnına ilk giren ve bağırsaklarını ilk yaran/delen şey olması sebebiyledir. Peygamber’in süte yönelmesindeki sır da ona ülfetinden/âşinâlığından ve sütün kendisinden bir kötü sonucun meydana gelmeyeceğ(i bilmesin)dendir.⁷⁶

Kirmânî (ö. 786/1384) de bu hadislerdeki “fitrat”ın; “İslâm ve istikâmet” olduğunu zikrettikten sonra, Hz. Peygamberin sütü tercih etmesinin sebebinin Allah Teâlâ’nın bu ümmetin muvaffakiyetini istemesine bağlamıştır. Sütün alâmet oluşunun/sembolize edilmesinin, onun saf, temiz, leziz, içenlere lezzet ve ferahlık veren,⁷⁷ (onunla) selâmete ulaşılması sebebiyledir.⁷⁸

Muhammed Esed (1900-1992), “O, senin ve ümmetinin üzerinde bulunduğu fitrattır.” ifâdesini: “Bu hayatta tabîi olan her şeye temâyülün bir sembolüdür ve bu seni ve ümmetini temsil ediyor.” şeklinde çevirdikten sonra şöyle der: “Arapça “fitrat” terimini İngilizce’ye tercüme etmek son derece zordur. O, hayatta kazanılan özellikler ve yatkınlıkların aksine bir çocuğun dünyaya kendisiyle donanmış olarak geldiği aslî yapı ya da düzeni anlatır; bunun yanı

⁷² el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (İstanbul: 1992), “Enbiyâ”, 24; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Camiu’s-Sahîh*, (İstanbul: 1992), “İmân”, 259.

⁷³ Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensâr”, 42.

⁷⁴ Buhârî, “Eşribe”, 1; “Tefsiru’s-Sure”, 17,3; Müslim, Eşribe, 92.

⁷⁵ Bk. en-Nevevî, Ebu Zekeriyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi’n-Nevevî* (Beirut, trs.), 2: 212; İbn Hacer Ebu’l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (yy.: 1378/1959), 12: 130; Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (yy.,1392/1972), 21: 164.

⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 7: 215; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, 17: 27.

⁷⁷ Nahl 16/66.

⁷⁸ Muhammed b. Yûsuf Kirmânî, *el-Buhârî bi-Şerhi’l-Kirmânî* (Beirut: 1981), 20: 139.

sıra, bozulmamış haldeki insanda mündemiç manevî eğilime atıfta bulunmaktadır".⁷⁹

Burada süt, temiz, ak-pak yaratılışı; şarapsa onun bozulmuş, dejenere olmuş şeklini sembolize etmektedir. Gerçekten şarap hazırlanışı itibariyle tatlı bir varlığın insan eliyle acı ve tiksindirici bir hâle getirilişini çok güzel ortaya koymaktadır.⁸⁰

I.2.2.2. Fıtrattan kabul edilen özellikleri içeren hadisler

Fıtrat hadisleri olarak tabir edebileceğimiz rivayetlerde genel olarak; sünnet olmak, etek tıraşı olmak, koltuk altlarını yolmak, bıyıkları kısaltmak, tırnak kesmek, parmakların arasını yıkamak, sakalı bırakmak, misvâk kullanmak, ağza su almak, buruna su çekmek, tahâretlendikten sonra cinsel organa su serpmek, istibrâ ve itsincâ yapmak gibi ifâdeler yer alır. Bunlar çeşitli rivayetlerde muhtelif formlarda şöyle zikredilir: "Fıtrat, beştir."⁸¹, "Beş şey fıtrattandır."⁸², "On şey fıtrattandır."⁸³, "...fıtrattandır."⁸⁴

Buradaki "fıtrat" kavramına verilen anlamları şu şekilde sıralamak mümkün gözükmemektedir: Sünnet,⁸⁵ fıtratın sünneti,⁸⁶ nebîlerin sünneti, kendilerine uymakla emrolduğumuz peygamberlerin sünneti, din ve ilk yaratılıştır.⁸⁷

⁷⁹ Esed, Muhammed, *Sahîh-i Buhârî İslâm'ın İlk Yılları*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: 2000), 192.

⁸⁰ Öztürk, *Din ve Fıtrat*, 62.

⁸¹ Buhârî, *İsti'zân*, 51; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, (İstanbul: 1992), "Tahâret", 8; Müslim, "Tahâret", 50.

⁸² Buhârî, "Libâs", 63; İbn Mâce, "Tahâret", 8.

⁸³ Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (İstanbul: 1992), "Zînet", 1; İbn Mâce "Tahâret", 8; Müslim, "Tahâret", 56; Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'âs es-Sicistani, *es-Sünen* (İstanbul: 1992), "Tahâret", 29.

⁸⁴ İbn Mâce, "Tahâret", 8; Buhârî, "Libâs", 63-64.

⁸⁵ Aşağıda zikredeceğimiz kaynakların hemen hepsinin kaydettiği, Hattâbî; 'Ulemanın çoğu burada fıtrattan murat sünnettir' demiştir sözüne istinaden nakledilmiştir.

⁸⁶ İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın Hattâbî'nin yukarıda zikrettiğimiz sözünün böyle olabileceğini söylediğini nakletmiştir. Bkz. *Fethu'l-Bârî*, 10: 339.

⁸⁷ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, 3: 148; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10: 339; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 22: 45; Ahmed Davutoğlu, *Sahîhi Müslim Terceme ve Şerhi* (İstanbul: 1979), 2, 355-356.

Ayrıca âdeta bütün bu verilen manaları bir araya getirerek buradaki fitrat kavramına; 'Peygamberlerin benimsediği ve şeriatın ittifakla kabul ettiği eski bir sünnettir.' anlamının uygun görüldüğü de tespit edilmiştir.⁸⁸

Öyle anlaşılıyor ki İslâm âlimlerinin çoğu bu hadislerdeki fitrat kavramını geniş manaya alarak zikredilen bütün bu hususları peygamberlerin yerine getirdiği bir sünnet/uyguladıkları bir davranış şekli olarak kabul etmişlerdir.

I.2.2.3. Fitratın Hz. Peygamber'e Nispet Edildiği Rivâyetler

Nakledildiğine göre ashâb-ı kirâmdan Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) mescide girmiş orada namazın rükû ve secdesini doğru dürüst yapmayan bir adam görmüş ve ona ne zamandan beri böyle namaz kıldığını sormuş, adam da "kırk seneden beri" diye cevap vermiş, bunun üzerine Huzeyfe ona şöyle demiştir: "Sen gerçekte namaz kılmamışsın, eğer bu durumda ölürsen Allah'ın, Muhammed'i yaratmış olduğu fitratın dışında bir hâl üzere ölmüş olursun."⁸⁹

İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), *en-Nihâye'*sinde⁹⁰ Huzeyfe'nin burada, mensûbu olduğu İslâm dinini kastettiğini söylemiştir. Suyûtî (ö. 911/1505) de Hattâbî'den (388/998) aktarımla buradaki "fitrat"ın, millet anlamına geldiğini dile getirmiştir.⁹¹

I.2.2.4. Fitrat Hadisi

Burada fitrat hadisinden kastedilen, çocuğun fitrat üzere doğduğunu ifade eden; "Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu ya Yahûdîleşti-

⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, 10: 359.

⁸⁹ Buhârî, "Ezân", 119; Ahmed, 5: 384; Nesâî, "Sehiv", 66; Ebu Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: 1403), 2: 368, (H. No: 3732).

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3: 409.

⁹¹ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Şerhu's-Suyûtî alâ Sünen-i Nesâî*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: 1986/1406), 3: 58.

rir ya Hıristiyanlaştırır veyahut da Mecûsîleştirir. (Bu) Hayvanın yavrulatılması gibidir. Siz onda bir kusur görür müsünüz?”⁹² rivâyettir.

Söz konusu rivâyette geçen “fıtrat” kavramının manası hakkında ihtilaf edilmiştir. İbn Abdülber (463/1070), bu hadis bağlamında “fıtrat” a verilen manaları şu şekilde sıralamıştır:

1) Çocuğun, Rabbini ma’rifet/bilme kabiliyeti ve mahareti üzerine yaratılış.

2) Yukarıdaki manayı destekler ve tamamlayıcı mahiyette selamet ve istikâmet üzere yaratılış.

3) İslâm üzere yaratılış.

4) Hayat, ölüm, saâdet ve şekâvete dair, başlangıçta belirlenmiş ana ilkelere üzerine yaratılış.

5) Elest bezminde, Allah’ın Rablığını, insanlardan saâdet ehlinin isteyerek kabul etmesi; şekâvet ehlinin ise istemeyerek, zorla kabullenmesi anlamında ma’rifet ve inkâr; iman ve küfür üzere yaratılış.

6) Allah’ın Âdem’in zürriyetinden, onları dünyaya çıkarmadan önce, Âdem’in sırtından çıkararak, muhatap alıp da: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” demesi ve onların da elbette diyerek cevap vermesi anlamında Allah’ın Rablığını ma’rifet ve ikrâr üzere yaratılış

7) Allah Teâlâ’nın kulların kalplerini istediğine çevirmesi. Küfür de iman da Allah’ın takdiridir. Yani insanların bu haller üzere yaratılışdır.⁹³

Takiyüddin es-Sübki (ö. 683/1285) ise; “Âlimlerin nezdinde (söz konusu hadisteki) “fıtrat” kelimesi hakkında dört görüş vardır.” diyerek bunları şu şekilde sıralar:

⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 233. Söz konusu fıtrat hadisinin derli toplu bir şekilde sunumu ve anlam ve yorumuna dair bir çalışma için bk. Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisinin İnşâsı*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas: 2003).

⁹³ Bkz. Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdülber, *et-Temhid limâ fi’l-Muvattâ mine’l-Meânî ve’l-Mesânîd*, thk. Said Ahmed A’rab, 28: 56-97.

- 1) Dini kabul etmeye yatkın selim bir yapı üzere yaratılış.
- 2) Allah Teâlâ'yı ma'rifet ve ikrar üzerine yaratılış.
- 3) Başlangıç, saâdet ve şekâvet şeklinde insanların haklarında verilen hüküm üzere yaratılış.
- 4) İslâm üzere yaratılış.⁹⁴

Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib de "*Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*"e yaptığı tahkik, tahriç ve şerh çalışmasında "fitrat" a verilen manaları şöylece sıralar:

- 1) Fitrat, İslâm'dır.
- 2) Fitrat, Allah'ın insanların kimini cennetlik, kimini de cehennemlik olarak yaratmasıdır.
- 3) Fitrat, yaratılıştır. Yani çocuk iman veya küfrü bilmeksizin sâlim olarak doğar.
- 4) Anne-babanın fitratıdır.
- 5) Fitrat, Allah'ın insanları ma'rifet ve inkâr üzere yaratmasıdır.⁹⁵

Söz konusu hadisteki fitrat kelimesine verilmiş bu anlamların birbirleriyle olan bağlantıları da göz önünde bulundurularak dört ara başlık altında irdelelenebilir. Bunlar:

- 1- Başlangıçta imân veya küfür, ma'rifet veya inkâr, saâdet ya da şekâvet (sonuçta cennetlik yada cehennemlik olmak) üzere yaratılış.
- 2- Elest bezminde Allah'a imân üzere yaratılış.
- 3- İslâm üzere yaratılış.
- 4- Selîm bir yapı ile dini kabullenebilecek bir yapı üzere yaratılış.

Burada konu ile ilgili görüşlerin, ileri sürülen delillerin ve yapılan değerlendirmelerin kısaca verilmesi faydalı olacaktır.

⁹⁴ Takiyyüddin es-Subkî, *Küllü Mevlûdin Yûdedü ale'l-Fitra*, nşr. ve thk. Ebû Muhammed es-Seyyid İbrahim b. Ebî Amme (Tantâ: 1990/1410), 16-21.

⁹⁵ Abdulmuttalib, Rıfat Fevzî, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hureyre*, (Kâhire: 1975/1406), 261-266.

a. Başlangıçta İman veya Küfür, Ma'rifet veya İnkâr, Saâdet ya da Şekâvet Üzere Yaradılış.

İslâm âlimlerinin bir kısmı "fitrat"ı "İnsanların yaradılışındaki ana ilkelere"⁹⁶ olarak yorumlamışlar ve bununla da insanların iman veya küfür, ma'rifet veya inkâr, saâdet veya şekâvet üzere yaradılışını kastetmişlerdir.

Abdullah b Mübârek (ö. 181/797), İshâk b Râhuye (ö. 283/853), Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906) bu görüşte olanlardan bazılarıdır.⁹⁷ Bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) kendisine; "Her çocuk fitrat üzere doğar." hadisiyle ne kastedildiği sorulunca o; "Saadet veya şekavet üzere doğar" diye cevap vermiştir. Ancak Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ahmed b. Hanbel'den görüşü olarak farklı iki rivayetin bulunduğunu, onun önceleri, fitratın saâdet ve şekâvet üzere ilk yaradılış anlamına geldiğini, fakat daha sonra bu görüşünü terk edip⁹⁸ fitratın, İslâm olduğuna dair bir kanaati benimsediğini kaydeder.⁹⁹

İbn Abdülber (ö. 463/1070), bir gurubun hadisteki; "Her doğan çocuk fitrat üzere doğar." İfadesini: "Başlangıçta ne üzere yaratılmışsa o halde olmasıdır." şeklinde anladığını aktarır.¹⁰⁰ Bu, çocukların buluş çağında ebeveynlerinden ve inançlarından ayrılarak olması gerekene yönelmeleridir. Bu durum, Allah'ın kendilerini üzerine yarattığı, kendisine yönelecekleri kaçınılmaz olan bir durumdur. "Fitrat", Arap dilinde "el-Bed'e"/başlangıç, "fâtır" da başlandı, başlatandır. Böyle olunca Nebî (s) şöyle söylemiş gibidir; Her doğan çocuk Allah'ın, kendisini, sonuçta ne olacaksa başlangıçta o hal üzere yaratmıştır. Bu ya saîd ya da şakî olmaktır.¹⁰¹

⁹⁶ Akçay, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu (Fetret Ehli Örneği)* (İstanbul: 2002), 77.

⁹⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Râşid Sâlim (yy.: trs.), 8: 417-419.

⁹⁸ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 79; es Subkî, *Küllü Mevlûdin*, 18.

⁹⁹ İbn Teymiyye *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* 8: 390, 395-396.

¹⁰⁰ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 78.

¹⁰¹ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 78.

Bu görüşte olanlar İbn Abbâs'tan rivâyet edilen kuyu meselesi¹⁰² ile Allah'ın şu âyetini delil getirdiler: 'كما بدأكم تعودون' "Başlangıçta nasıl sizi yaratan O'ysa döneceğiniz kimse de O'dur..."¹⁰³ Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (?) bu ayet hakkında şunları söylemiştir: 'Allah her kimi dalâlet için yaratmışsa onun sonu sapıklıktır. O kişi sâlih ameller işlese bile bu böyledir. Her kimi de hidâyet üzere yaratmışsa -o kişi sapıkça işler yapsa da- sonu hidâyettir. Aynı şekilde sihirbazların¹⁰⁴ yaradılışında da bu durum söz konusudur. Aslında onlar hidâyet üzere yaratılmışlardır. Hayatları boyunca sapıkça davranışlarda bulunsalar da sonuçta hidâyete ermişlerdir.'¹⁰⁵

Ebû Abdillâh el-Mervezî (ö. 294/906); "Bu görüş Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) Abdullah b Mübarek (ö. 181/797)'ten aktardığı şu habere benziyor.", demiştir: 'Ona "Her doğan çocuk fitrat üzere doğar." hadisi sorulunca, o da: 'Hadisin sonunda müşrik çocuklarının durumu sorulduğunda, Hz. Peygamber: "Allah (c.c.) onların ne yapıyor olduklarını en iyi bilendir." diyerek cevap vermiştir.'¹⁰⁶

Bu görüşte olanlar şu rivâyeti de gündeme getirirler:¹⁰⁷

*"Âdemoğulları kısım kısım yaratılmışlardır. Onlardan bir kısmı mü'min doğar, mü'min yaşar ve mü'min ölür. Bir kısmı da kâfir doğar, kâfir yaşar ve kâfir ölür. Diğer bir kısmı da mü'min doğar, mü'min yaşar, kâfir ölür. Bir diğer kısım ise kâfir doğar kâfir yaşar ve mü'min ölür."*¹⁰⁸

¹⁰² et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân Te'vilu Ayi'l-Kur'ân*, 7: 139; İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, 3: 11; el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 44; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3: 544; el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, 2: 396; ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ullûmi'l-Kur'ân*, 1: 293; es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 3: 255; Ebussuûd Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kur'ân'i'l-Kerim*, 3: 116; es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hasan fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 1: 115; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2: 106; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 7: 110.

¹⁰³ A'raf 7/29.

¹⁰⁴ Burada kastedilen Taha 20/56-73. ayeti kerimeler arasında zikredilen önceleri Firavun'un emrinde olup da daha sonra hakikati görüp Hz. Musa'ya ve Allah'a iman eden sihirbazlar olsa gerektir.

¹⁰⁵ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 80.

¹⁰⁶ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 79.

¹⁰⁷ Sübkî, *Küllü Mevlûdin*, 18.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 19.

Sonuçta aynı mananın kastedildiği bir başka görüş de “Her doğan çocuğun inkâr ya da ma’rifet, iman ya da küfür üzere yaratıldığıdır.”¹⁰⁹ Bu görüşte olanlar şöyle devam ederler; Allah Âdemin zürriyetinden onları yarattığında onlardan söz aldı. Allah:

- Ben sizin Rabbiniz değil miyim? dedi. Onlar da hep birlikte:

- Belâ/elbette, sen bizim Rabbimizsin!, dediler. Fakat saâdet ehli kalpten isteyerek ve Allah’ı ma’rifet üzere evet derken; şekâvet ehli isteksiz bir şekilde, zorla evet!?, dediler. Bu olayın olabirliğinin delili şu ayettir: *وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها واليه يرجعون* “Göklerde ve yeryüzünde olan her şey isteyerek ya da istemeyerek O’na boyun eğer, çünkü her şey (sonunda) O’na dönecektir.”¹¹⁰

Aynı şekilde şu ayetler de bu görüşü destekler: “Başlangıçta nasıl sizi yaratan O’ysa döneceğiniz kimse de O’dur. O sizden bazılarını doğru yola yönelterek onurlandıracak; ama bazılarınız için de yoldan sapmak kaçınılmaz olacak...”¹¹¹

Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906): “Ben İshâk b. İbrahim’in (ö. 283/853) bu manadaki bir sözünü işittim.” demiştir.¹¹² İshâk, Ebû Hüreyre’nin, isterseniz okuyun dediği Rûm 30/30. âyetteki “Allah’ın yaratışında değişme olmaz” bölümünde de Âdemoğlunun inkâr veya ma’rifet, ya da imân veya küfür üzere yaradıldığının kastedilmiş olduğunu dile getirir.¹¹³ O, aynı zamanda mîsak ayetini¹¹⁴ de böyle anlamıştır.¹¹⁵

Buraya kadar delilleri ile beraber sunduğumuz “fitrat”ı; çocuğun ma’rifet veya küfür, ya da saâdet veya şekâvet üzere doğmak olarak yorumlayan gruba göre Allah’ın ezeli ilmiyle Müslüman olacağını bildiği kişi fitrat üzere; kâfir olacağını bildiği kişi de fitrat dışı bir hâlde yani kâfir olarak doğar.¹¹⁶ Buradan,

¹⁰⁹ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 83-84.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/83.

¹¹¹ A’râf 7/29-30.

¹¹² İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 84.

¹¹³ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 84.

¹¹⁴ A’râf 7/172.

¹¹⁵ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 84.

¹¹⁶ Muhyiddin Yahya b. Şerîf en-Nevevî,, *el-Minhâc Şerhu alâ Sahîhi Müslim*, (İrşâdü’s-Sârî kenarında) (yy.,trs.), 10: 97; Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b.Ebü Bekr Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (yy. trs.), 7: 225.

fitrat hadisinin, umum ifâde etmemekte olduğu ve söz konusu peygamberî beyanın dünyaya gelen bütün çocukların fitrat üzere bulunduğu anlamına gelmediği anlaşılmaktadır. Bilakis kâfir ebeveynin evladı, Allah ezelde onun mü'min olacağını bildiği için mü'min olarak fitrat üzere, Müslüman ebeveynin çocuğu da (Hızır'ın öldürdüğü çocuk misalinde olduğu gibi) Allah ezelde onun kâfir olacağını bildiği için fitrat dışı olarak küfür üzere doğabilmektedir. Ancak hukûkî açıdan daha sonra çocuğa, bulûğ çağına kadar ebeveynin hükmü, bulûğa erip kendi düşünce ve kanaatini bizzat beyan ettikten sonra ise kendine has bir hüküm verilir.¹¹⁷

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) de dikkat çektikleri gibi¹¹⁸ bazı selef âlimlerinin fitratı bu şekilde yorumlamaları, Kaderiyye'nin¹¹⁹ fitrat hadisiyle istidlâl edişlerini red amacını taşır. Kaderiyye'ye göre bütün insanlar "İslâm fitratı" üzere doğduğundan, küfür ve ma'siyet Allah'ın takdiriyle değil insanların kendi fiilleri ile meydana gelir. Yani Kaderiyye'ye göre Allah, insanları "İslâm fitratı" üzere yaratmış, onlar için küfrü ve ma'siyeti asla yaratmamıştır. Küfrü ve ma'siyeti insanlar kendileri yaratarak kâfir ve âsî olmuşlardır.

Ehl-i Sünnet ulemasından bazıları Kaderiyye'nin bu itirazından kurtulmak için bu "fitrat"ın "İslâm fitratı" olmadığını söylemişlerse de Kaderiyye-

¹¹⁷ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 8: 178.

¹¹⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 8: 362,377; İbn Kayyım el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr, *Şifâu'l-Alîl fi Mesâilî'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl*, nşr. El-Hassâni Hasan Abdullah (Kâhire, trs.), 600-601

¹¹⁹ Sözlükte Kaderiyye "kadere mensup olan, kader taraftarı" manasındaki kaderîden gelmekle birlikte ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine, sorumluluk doğuran fiillerle ilgili ilâhî kaderi reddedenleri ifâde etmek üzere kullanılmıştır. Kelimenin bu kullanılışı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, söz konusu gurubun ilâhî kaderi inkâr etmekle birlikte her şeyi insanın irâde ve kudretine bağlayarak bir bakıma kaderî kula nisbet ettiği için bu isimle anıldıklarını söylerken bir kısmı da dildeki kullanımlarda bazı şeylerin karşıtı ile adlandırılmasının söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Bir diğer görüş ise bu grubun kader meselesi üzerinde yoğunlaşp kendini nihâî doğruya ulaşmış görmesi ve diğer gruplar yanlıs bulmasına dayanmaktadır; bunlara kaderiyye denilmesi kader konusunu merkeze almaları sebebiyledir. Bkz. Ebû Zehre, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kâhire: 1394/1974), 112; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Deori*, trc.E. Rûhî Fığlalı (Ankara 1981), 143-144'den naklen İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (İstanbul: 2001), 24: 64.

ye'nin fikrî tutarsızlıklarını ispat için böyle bir te'vile hiç ihtiyaç yoktur. Çünkü seleften gelen rivâyetlerin hepsi de buradaki fitrattan maksadın İslâm fıtratı olduğuna delâlet etmektedir. Bu fıtratın İslâm fıtratı olduğunu kabul etmek Kaderiyye'yi tasdik etmek anlamına gelmez. Çünkü metinde geçen "anne-babası onu Yahûdî ve Hıristiyan yapar" cümlesi "Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla onu ya Yahûdî ya da Hıristiyan yapar" demektir. Nitekim Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) Kaderiyye'nin fitrat hadisiyle istidlâl ettiği söylenince o: 'Öyleyse siz de onlara karşı hadisin sonu olan "Allah onların ne yapacaklarını en iyi bilendir,"¹²⁰ ifâdesini delil getirin' şeklinde cevap vermiştir.¹²¹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere hadisin ele alındığı dönemdeki sosyo-kültürel ortamın fitrat kelimesine verilen anlam ve getirilen yorumlar üzerinde oldukça etkili olduğu görülür. Tamamen tepkisel içerikli olduğu kanaatine vardığımız bu görüş İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn Abdülber (ö. 463/1070), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), Aynî (ö. 855/1451) gibi ciddi âlimler tarafından eleştirilerek zayıf görülmüştür.

İbn Abdülber, fıkıh ve nazar ehlinden bir gurubun, çocuğun küfür, iman, ma'rifet ve inkâr üzere yaratıldığını kabul etmediklerini belirterek, bu görüşe yönelik tenkitlerini şöylece sıralar: Küfür veya iman bulûğ çağından sonra söz konusudur. Bu, hadisteki şu benzetmeye benzer; "Hayvanın derli-toplu/ her türlü kusurdan sâlim olarak doğurduğu gibi. Siz hiç anne ve yavrusunda bir kusur görüyor musunuz?" Âdemoğullarının kalbi de -örnekte verilen sâlim- hayvanlar gibidir. Şu var ki bu hayvanlar tam bir şekilde doğar da sonra kulağı kesilir, burnu kesilir. Bundan sonra da hayvanlar hakkında; 'bunlar behâir, şunlar sevâib'dir.'¹²² denilir. Çocukların kalpleri için de aynı durum söz konusudur.

¹²⁰ Ebû Dâvûd, "Sünne", 17.

¹²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'u'l-Alîl*, 602; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 3: 298; Ebû Tayyib Şemsu'l-Hak el-Azîmabâdi, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, 12: 489-490.

¹²² Bu isimler "bahîra" ve "sâibe" kelimelerinin çoğul şekilleridir. Zikrettiğimiz şekilleriyle Kur'an'da Mâide sûresinin 103. ayet-i kerimesinde de yer almaktadır. Muhammed Esed bu ayete düştüğü dipnotta şöyle der: "Bu ifâdeler (bahîra, sâibe, vasîle ve hâm), İslâm öncesi Arapların, meralara salarak ve kullanılmalarını veya kesilmelerini yasaklayarak muhtelif tanrılarına adamayı âdet edindikleri bazı evcil hayvan cinslerini gösterir. Bu hayvanlar sayılarına, cinsiyetlerine ve soylarına göre seçilirlerdi: ama lûgatçiler ve müfessirler, bunların tanımında hiçbir şekilde anlaşamamışlardır. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesâîi*,

Onlar doğduklarında kendileri için ne bir küfür söz konusudur, ne imân, ne ma'rifet ve ne de inkâr. Sâlim hayvanlar gibi! Bu çocuklar mükellefiyet çağına geldikleri zaman şeytanlar onları ayartır, baştan çıkartır. Onların çoğu küfreder, Allah onların azını korumuş olur.¹²³

Ayrıca çocuklar daha işin başında küfür veya imân üzere yaratılmış olsalardı, o durumdan asla, ebedî çevrilemezlerdi. Yine çocukların doğdukları anda küfrü veya imânı akletmeleri gerçeklere aykırıdır. Kesinlikle Allah onları hiçbir şey anlayamaz bir durumda yaratmıştır. Allah (c.c): *"Ve sizi analarınızın karnından hiçbir şey bilmez bir halde çıkarıp size, şükredesiniz diye işitme duyusu, görme duyusu, duyma-düşünme yetisi bahşeden Allah'tır."*¹²⁴ buyurmuştur.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de bu görüşü tenkit etmiştir. O, bu görüş sahiplerinin, her çocuğun Allah'ın ezeli ilmine göre ileride olacağı hâl üzere dünyaya gelmekte olduğunu söylediklerine dikkat çeker. Hâlbuki ona göre sadece insan için değil bütün mahlûkât için Allah'ın ezeli ilmine tabi olma açısından bu durum söz konusudur. Bu sebeple fitratı, insanın özellikle dünyaya geliş anına has kılmanın mantıklı bir gerekçesi de yoktur. Yine ona göre fitratın bundan ibaret olduğu söylenecek olursa, Hz. Peygamber'in, anne babanın, çocukları kendi dinlerine inandırdıklarını dile getirmesine gerek kalmazdı. Çünkü anne baba böyle yapmakla çocuğun fitratı yani kaderi olan şeyi yapmış olmaktadır.¹²⁵

Kanaatimizce burada "fitrat" kavramına verilen, daha işin başında imân veya küfür üzere yaratılmak gibi bir anlamın, sahih İslam düşüncesi ile uzaktan yakından alakası olamaz. Yukarıda zikrettiğimiz, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin dikkat çektikleri mesele oldukça önemlidir. Ele aldığımız hadisin bu derece yanlış anlaşılması ve yorumlanmasına sebep "mezhep taassubu" olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela burada olduğu gibi "Kaderiyye", bir hakikati bile dile getirmiş olsa, sırf onlar dedi diye farklı hatta mümkün olabildiği kadar zıttı yorumlar yapmaya çalışmak meseleyi mecrası-

216. Ayrıca benzer açıklamalar için bkz. İshak Yazıcı, "Bahîre", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (İstanbul: 1991), 4: 486.

¹²³ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 69-70.

¹²⁴ Nahl 16/78.

¹²⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 8: 387-388.

nın dışına taşımakla sonuçlanabilmektedir. Burada adeta cebrî¹²⁶ yorumlar yapılmıştır. Kaderiyye ile aynı kanaatte olmamak için çabalanırken, Cebriyye ile aynı safları paylaşmaktan kurtulunamamıştır. Şayet bu görüş doğru olsa idi Allah'ın hiçbir kitap ile hiçbir Peygamberi göndermesine gerek kalmaz ve Cennet ile Cehennem yaratılışları abes olurdu. Katil ile maktul, Ebû Bekir ile Ebû Cehil arasında bir fark kalmazdı. Çünkü iddialarına göre her ikisi de ilâhî irâdeye alet olmuşlardır.¹²⁷

Bu görüşe delil olarak sık sık gündeme getirilen A'raf 7/29. ve 30. ayetlerin bahsi geçen görüşe delil olamayacaklarını bu ayetlerin tamamını vermek yeterli olacaktır:

“De ki: Benim Rabbim [yalnızca] doğru olanın yapılmasını emretmiştir ve [O sizden] kulluğunuzu göstermek üzere giriştiğiniz her türlü eylemde bütün varlığınızı ortaya koymanızı ve içten bir inançla yalnız ve sadece O'na bağlanarak kendisine yalvarıp yakarmanızı [ister]. Başlangıçta nasıl sizi yaratan oysa, döneceğiniz kimse de odur... O, [sizden] bazıları doğru yola yönelterek onurlandıracak; ama bazıları [nız için de] doğru yoldan sapmak kaçınılmaz olacak: Çünkü, bakın, onlar Allah'ı bırakıp [kendî] kötü dürtülerini kendilerine dost edinecekler, hem de böylelikle doğru yolu bulmuş olduklarını sanarak!”¹²⁸

¹²⁶ Sözlükte “bozuk olan bir şeyi islâh edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak” gibi anlamlara gelen “cebr” kelimesine nispet ekinin ilâve edilmesiyle meydana gelen bir terim olup zorlayıcı hâkimiyeti fikrini benimseyenler için kullanılmıştır. Bütün kelamcıların kabul ettiği bir tarifi bulunmamakla birlikte genellikle “insanların kendilerine has bir irâdeye sahip olmadığını, zihni ve amelî bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunanlar” diye tanımlanabilmektedir. Bununla beraber Mu'tezile mensuplarıyla Ehl-i sünnet kelamcılarının Cebriyye kavramına yükledikleri anlamlar önemli ölçüde birbirinden farklıdır. Mu'tezile'ye göre Cebriyye, kullara ait bütün fiillerin önceden belirlenmiş bir plan (kader) dâhilinde gerçekleştiğini ve bu tür fiillerin, kulun kısmî tesiri söz konusu olsa bile ilâhî kudretten bağımsız olarak meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul eden gurupların adıdır. Buna göre kadere inanan ve kullara ait fiillerin Allah'ın yaratmasıyla oluştuğunu savunan bütün Sünnî ekoller Cebriyye'ye dâhildir. Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğunluğuna göre ise insanlara ait fiillerin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilâhî irâde ve kudretin tesiriyle gerçekleştiğini ve insanların gerçek anlamda herhangi bir fiil sahibi olmadıklarını iddia edenlere Cebriyye denilir. Bkz. İrfân Abdulhamid Fettâh, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1993), 7: 205.

¹²⁷ Bkz. Abdülcelil Candan, “Kur'ân'ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 39, sy. 1, s. 27.

¹²⁸ A'raf 7/29-30.

İbrahim Coşkun'un, "*İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*" isimli çalışmasında bu konuda söyledikleri, oldukça dikkate değer ve ayrıca, meseleyi özetler mahiyettedir: "İnsan fıtrata, imana ve küfre aynı seviyede kabiliyetlidir. İnsan bu iki fiilden her birini seçebilme kudretinde yaratılmıştır. Allah (cc) insanın kendi hür tercihine göre sonucu yaratmaktadır. Böyle olunca küfrün meydana gelmesinde irade ve yaratma olmak üzere iki yön vardır; O yaratılma yönü ile Allah'a, irade edebilme yönü ile de kula bağlıdır. İman veya küfrü tercih söz konusu değildir. Allah hidâyeti ihtiyar edene hidâyet, dalâleti ihtiyar edene de dalâleti vermektedir. Ancak Allah'ın koyduğu bu yasaya mecbur veya mahkûm olduğu da sayılmamalıdır. Allah ezeli ilmi ile kulunun mümin veya kâfir olacağını bilir, fakat bu onun hürriyetinin kısıtlanması, inkâra veya imana mecbur olması anlamına gelmez. Çünkü ilim malûma tâbidir."¹²⁹

b. Bezmi Elest'te¹³⁰ İmân ve Ma'rifet Üzere Yaradılış

İbn Abdülber, fitrat hadisindeki "fitrat" kelimesine şu şekilde açıklamaların olduğunu haber verir: Allah Teâlâ, Âdem'in zürriyetinden, -Âdem'i ve zürriyetini daha dünyaya çıkarmadan- onun sırtından, kendilerini çıkardığı gün onlara şöyle hitap etmişti: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: elbette (Sen bizim Rabbimizsin) demişlerdi. Şu var ki onların hepsi Allah'ın rubûbiyetini ikrar ettiler. Bundan sonra da Allah Teâlâ onları babalarının sulblerinden bu ma'rifet ve ikrâr üzerine yaradılmışlar olarak çıkarmıştır."¹³¹

¹²⁹ İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi* (Konya: trs.), 250.

¹³⁰ Farsça'da "sohbet meclisi" anlamına gelen bezm kelimesiyle Arapça'da "ben değil miyim" manasında çekimli bir fiil olan elestü den oluşan bezm-i elest terkibi, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" hitabının yapıldığı ve ruhların da "evet" diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder. Bu tabirdeki "elest" kelimesi A'raf suresinin 172. ayetinden alınmıştır. Bu ayette, geçmişte Allah'(c.c.) in Âdemoğullarından yani onların sırtlarından (veya sulplerinden) zürriyetlerini çıkardığı, kendilerini nefislerine şahit tuttuğu ve onlara, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye hitap ettiği, onların da "evet" dediklerini belirtmiştir. Allah'la insanlar arasında vuku bulan bu sözleşmeye "misak", "kâlu belâ", "ahid", "belâ ahdi", rûz-i elest", "bezm-i ezel" ve "bezm-i elest" gibi çeşitli adlar verilmiştir. Bunlardan en çok kullanılanı, özellikle dini-tasavvufi edebiyatında meşhur olanı "bezm-i elest" terkididir. Bkz. Yunus Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (İstanbul: 1992), 6: 106-108.

¹³¹ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 90.

Bu görüşü savunanlar aynı zamanda şunları da ifade etmişlerdir: Bu ma'rifet bir imân değildir, bu ikrâr da bir imân değildir. Fakat o, Rabbi, tabiat itibariyle bir kabullenıştır. Fıtrat, Allah'ın onların kalplerine yerleştirdiği bir şeydir. Allah Teâlâ da sonra onlara Peygamberler göndermiştir. Bu Peygamberler, insanları Allah'ın rubûbiyetini itirafa ve kendilerinin getirdikleri hakikatleri tasdik ederek O'na saygıya davet etmişlerdir. Davet edilen insanlardan kimisi bilerek O'nu inkâr etmiştir. Çünkü Allah kendisini tanıtmadan insanları imana davet etmiş değildir. Şayet böyle olacak olsaydı onlara hiç bilmedikleri bir şeyi teklif etmiş olurdu.¹³² "Fıtrat"ı, 'elest'teki ma'rifet ve ikrâr üzere yaradılış olarak kabul edenler, Allah Azze ve Celle'nin şu âyetini delil getirmişlerdir: "Eğer onlara, [Allah'tan başka varlıklara tapanlara,] kendilerini kimin yarattığını sorsan hiç tereddütsüz 'Allah' derler. Peki, neden bu apaçık gerçekten sapıyorlar!"¹³³ Yine bu görüş sahiplerinin gündeme getirdiklerinden biri de Ebu'l-Âliye'nin (ö. 90/709) Übey b. Ka'b'dan (ö. 33/654?) aktardıklarıdır. O, "Hani Rabbin Âdem oğullarından, onların soylarından söz aldı.... Öyleyse bâtili ihdas edenlerin işlediklerinden dolayı bizi mi helak edeceksin?"¹³⁴ âyetine kadar olan Allah Teâlâ'nın bu sözleri hakkında şöyle demiştir: Onların hepsini bir araya topladı. Öyle ki onları ruh halinde yaratmıştı. Sonra onlara şekil verdi ve konuştu. "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Onlar da "elbette" dediler. Yani şunu demişlerdi: Biz senin, Rabbiniz ve İlahımız olduğuna şehâdet ediyoruz. Bizim için senden başka ne bir Rab ne de bir İlah var. Sensin bizim tek rabbiniz ve ilâhımız. Allah da şöyle demiştir: "Muhakkak ki ben size Peygamberler göndereceğim, kitaplar indireceğim. Aman ha! Peygamberlerimi yalanlamayın vaadimi tasdik edin. Gerçekten ben bana ortak koşandan ve bana iman etmeyenden intikam alırım. Übey b. Ka'b şöyle devam etmiştir: Allah onlardan ahd ve mîsâk aldı. Babaları Âdem'i kaldırdı ve onlara gösterdi. Öyle ki o, insanlardan fakirini de zenginini de; güzeli ve diğerlerini de görmüştü. Âdem (Bu manzara karşısında) şöyle dedi: "Ya Rabbi kullarını tek tip halinde yarat-saydın ya! Allah da ben lutfetmeyi severim dedi."¹³⁵

¹³² İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 90-91; İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 8: 438.

¹³³ Zührûf 43/87.

¹³⁴ A'raf 7/172-173.

¹³⁵ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 91-93.

Hammad b. Seleme'ye (ö. 167/784) Hz. Peygamber'in: "Her doğan çocuk fitrat üzere doğar." hadisi sorulunca O: 'Bize göre bu hadis Allah'ın, babalarının sulblerinde onlardan söz almasıdır/aldığıdır.' demiştir.¹³⁶ Hattâbi (ö. 388/998) bu rivâyet hakkında şunları dile getirmiştir: 'Hammâd'ın sözü bu konuda, bize göre en güzelidir. Sanki o dünyevi hükümlerde fitri imanın bir önemi yoktur. Bu konuda dikkate alınacak olan irade ve fiille kazanılmış şer'î imandır. Görmüyor musun? Hz. Peygamber'in burada çocuğun Yahudileştirilmesinden ve Hıristiyanlaştırılmasından bahsetmiş olması, onda fitrî imanın bulunmasına rağmen çocuğu dünyevi hüküm açısından anne-babasının hükmü verilmektedir.'¹³⁷

Bu görüşte olan bilginlerin imânı; fitrî imân ve müktesep imân şeklinde algıladıklarına dikkat çekmek gerekir. Böyle bir ayrımı Gaylân ed-Dimeşki (ö. 120/738)'de yapmıştır. O, Allah şuurunun insanda doğuşta bulunduğunu belirterek ona "ma'rife-i ûla" demiş ancak buna, insana sorumluluk yükleyen gerçek imân denilemeyeceğini, asıl imanın insanın kendi irade ve kesbiyle elde ettiği imân olduğunu belirtmiştir.¹³⁸ Gazâli (ö. 505/1111) ilimleri sınıflandırırken inancı; "Fitri ve müktesep inanç" olarak ikiye ayırmıştır.¹³⁹ Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) da; 'Dinin iki kaynağı vardır: Biri fitrat biri kesbdir.'¹⁴⁰ demek suretiyle böyle bir ayrımı kabul etmiştir. Bugün eğitimciler çocukta biri kendiliğinden gelişen biri de çevrenin yardımıyla gelişen dinin varlığından bahsederek aynı noktaya gelmiş bulunmaktadır.¹⁴¹

c. İslâm Üzere Yaratılış

¹³⁶ Ebû Dâvûd, "Sünne", 17; İbn Abdülber *et-Temhid*, 18: 93; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 3: 296-297; Azimâbâdi, *Avnu'l-Ma'bûd*, 12: 490; Halil Ahmed b. Mecid es-Sehârenfûri, *Bezlu'l-Mechûd fi Halli Ebi Dâvud*, tlk. Zekeriyya b. Yahya el-Kandehlevi (Mısır, 1408/1988), 18: 249.

¹³⁷ Sehârenfûri, *Bezlu'l-Mechûd*, 18: 250.

¹³⁸ el-Bağdâdi, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Teymi, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut, 1411/1990), 206.

¹³⁹ Bkz. Çubukcu, İbrahim Agah, "İslam Mütefekkirlerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazâli'nin Yeri", *AÜİFD*. (Ankara: 1958-1959), 126.

¹⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3824

¹⁴¹ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, (Ankara: 1990), 25.

İbn Abdülber (ö. 463/1070), müfessirlerden selevin çoğunluğunun söz konusu hadisteki "fitrat" ı İslâm olarak yorumladıklarını haber vermiştir.¹⁴² Bu görüş özellikle Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) ve İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 123-5/741-3) nispet edilir.¹⁴³ Bunlardan başka Mücâhid (ö. 103/722), Dahhâk (ö. 105/724), İkrime (ö. 107/726), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 118/736) gibi sahâbe ve tabiin ile selev âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen bir görüştür.¹⁴⁴

Bu görüşte olanlar Ebû Hüreyre'nin; "İsterseniz, ...Allah'ın insanları üzerine yarattığı fitratı ki Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur"¹⁴⁵ (âyetini) okuyuverin."¹⁴⁶ sözünü delil getirmişlerdir. Yukarıda isimlerini zikrettiklerimizden İkrime, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, İbrahim, Dahhâk ve Katâde, Allah Teâlâ'nın, " فطرة " " فطر الله التي فطر الناس عليها " âyetindeki, "fitrat" için "Allah'ın dini İslâm"; " لا تبديل لخلق الله " için de "Allah'ın dini" olduğunu zikretmişlerdir.

"Fitrat, İslâm'dır" görüşünde olanlar şu rivâyeti de delil getirmişlerdir: Muhammed b. İshâk > Sevr b. Yezîd > Yahyâ b. Câbir > Abdurrahmân b. Âiz El-Ezdi > İyâd b. Hammâr El-Mücâşif'den; Rasûllullah bir gün insanlara şöyle buyurdular: "Bakınız! Size Allah'ın bana kitapta bahsettiğini anlatıyorum. Şüphesiz ki Allah Teâlâ Âdem'i ve çocuklarını hanîf Müslümanlar olarak yarattı." Aynı şekilde Bekir b. Muhâcir, Sevr b. Yezîd'den aynı senedle hadisi "hunafâe müs-limîn" olarak rivâyet etmiştir.¹⁴⁷

İbn Abdülber burada şunları kaydetmiştir: Bu hadisi, Katâde, Mutarrif b. Eş-Şihhîr'den, O'da İyad b. Hammâr'dan nakletmiştir. Şöyle ki; Hemmâm b. Yahya, Katâde'nin şöyle dediğini rivâyet etmiştir. Ben onu Mutarrif'ten işit-medim; fakat bana üç kişi hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Onlarda Ukde b. Abdulğâfir, Yezîd b. Abdillâh b. eş-Şihhîr ve el-A'lâ b. Ziyâd'dır. Bu saydıkla-

¹⁴² İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 72; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 3: 296; Azimâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, 12: 487; Muhammed Abdurrahman el-Mübarekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, neşr. Muhammed Abdu'l-Hasan el-Kurtûbî (Endülüs: trs.), 5: 573.

¹⁴³ es-Sübkî, *Küllü Mevlûdîn*, 19.

¹⁴⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21: 40, İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 72, Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, 8: 179; 19: 111.

¹⁴⁵ Rum 30/30.

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 275.

¹⁴⁷ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 73

rımın her biri de şöyle der: “Bana Mutarrif b. eş-Şıhhîr rivâyet etti. O da İyâd b. Hammâr’ın, Peygamber’den bu hadisini rivâyet etti. O, bu hadiste Müslümanları söylemeyerek; (Yüce Allah’tan nakille) “Şüphesiz ki ben kullarımın tamamını hanîfler olarak yarattım.” demiştir.¹⁴⁸

Aynı şekilde bu hadisi Avfu’l-A’râbi > Hakim el-Esrem > Hasan > Mutarrif > İyâd b. Himâr, Allah Rasûlü’nden hadisi ; “Şüphesiz ben kullarımın tamamını hanîfler olarak yarattım. Sonra onlara şeytanlar musallat oldu ve kendilerini dinlerinden çevirdi...” olarak rivâyet etmiş ve Müslümanları söylemeyerek sadece “hanîfler” demiştir.

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)’nin “hanefiyye”; evin haccedilmesidir, dediği; Mücâhid’in de “Hunefâ” için; Müttebi’ Müslümanlar manasını verdiği rivâyet edilmiştir.¹⁴⁹ Bütün bunlar “hanefiyye”nin İslâm olduğunu göstermektedir. Allah Teâlâ’nın şu ayetleri buna şâhitlik eder. “İbrahim ne Yahûdî idi ne de Hristiyan. Fakat o hanîf bir Müslüman’dı.¹⁵⁰ “O sizi Müslümanlar olarak isimlendirdi.”¹⁵¹ İşte bütün bunlar göstermektedir ki “hanîf Müslümanlar” (formunda) rivâyet edeni inkâr edenin inkârı için hiçbir sebep yok.

Öyleyse bütün bunlar göstermektedir ki “hanefiyye”, “İslâm” olarak vasıflandırılmıştır. Böyle olması oldukça açık bir durum arz eder. Bunda hiçbir kapalılık da yoktur. “Hanîf”: İbrahim’in dininden olan kimseye denir. Sonraları câhiliyyede hacca giden ve sünnet olan, “Hanif” olarak isimlendirilmiştir. Bugün “Hanîf”, Müslüman olan kimsedir.¹⁵²

Ayrıca bu konuda şunlar da söylenmiştir. “Hanîf” olarak isimlendirilen “İbrahim”dir. Bunun böyle olmasının sebebi de; O’nun, babası ve kavminin ibadet ettiği ilahlardan yüz çevirerek Allah’a ibâdete meyletmesi, yönelmesidir. Yani o, onlardan yüz çevirmiş ve Allah’a ibâdete meyletmiştir.¹⁵³

¹⁴⁸ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 74

¹⁴⁹ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 75

¹⁵⁰ Âl-i İmrân 3/67.

¹⁵¹ Hac 22/78.

¹⁵² İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 76.

¹⁵³ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 76.

“Fıtrat”, “İslâm”dır görüşünde olanların delil olarak gösterdiklerinden biri de Hz. Peygamber’in (s); “Beş şey fıtrattandır.” hadisidir¹⁵⁴ ki bunlar, İslam’ın sünnetlerindedir (demişlerdir).¹⁵⁵

İbn Abdülber bu görüşü dile getirirken son olarak şunları kaydeder: Ebû Hüreyre ve İbn Şihâb ez-Zührî bu hadiste kastedilen “fıtrat”ın İslâm olduğu görüşünde olanlardır.¹⁵⁶ Evzâî (ö. 157/773), Zührî’ye, mü’mine bir kadın kölesi olan adamın o çocuğu daha emerken bile olsa onu âzâd ederek ayırabilir mi diye sordum, dedi. Zührî de; ‘Evet. Çünkü o fıtrat üzere yani İslam üzere doğmuştur.’¹⁵⁷ Bu görüşe göre hadisteki; “Derli toplu bir hayvandan (ancak derli toplu/azaları tam bir hayvan doğar) sen onda hiçbir kusur görüyor musun?” sözünden şunu kastediyor: Çocuk küfürden salim olarak Allah’ın Âdem’in zürriyetinden onları, onun sulbünden çıkarttığı ve onları kendileri hakkında şahit tuttuğu zaman onlara (Allah): Ben sizin Rabbiniz değil miyim? dediğinde onların da elbette (sen bizim Rabbimizsin) dedikleri misâklaşma¹⁵⁸ üzerine Müslüman bir mü’min olarak yaratılmıştır.¹⁵⁹

“Fıtrat”ı, “İslâm” olarak kabul eden görüş sahipleri bir de namazın rükû ve secdesini gerektiği gibi yapmayan bir adamı mescidde gördüğünde ona: “Sen, gerçekte namaz kılmamışsın. Eğer bu durumda ölürsen, Allah’ın, Muhammed’i yaratmış olduğu fıtratın dışında bir hal üzere ölmüş olursun” diyen Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) rivâyetini delil getirirler.¹⁶⁰

İbn Teymiyye yukarıda zikrettiğimiz bu görüşe getirilen delillerden hareketle, “fıtrat”ın İslâm olduğunu söylemiştir.¹⁶¹ O, daha önce kaydedilen Müslim’in tespit ettiği “fıtrat hadisinin” farklı tarîkindeki lafız farklılıklarının

¹⁵⁴ Burada kastedilen fıtrat hadisleri olsa gerektir. Bu hadisler çeşitli rivayetlerde muhtelif formlarda zikredilir: “Fıtrat, beştir.”, “Beş şey fıtrattandır.”, “On şey fıtrattandır.”, “...fıtrattandır...”. Bkz. Buhâri, “İstî’zân”, 51; “Libâs”, 63-64; Müslim, “Tahâret”, 50; Ebu Davud, “Tahâret”, 29; Nesâî, “Zinet”, 1. İbn Mâce, “Tahâret”, 8.

¹⁵⁵ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 77.

¹⁵⁶ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 77.

¹⁵⁷ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 77.

¹⁵⁸ A’raf 7/172.

¹⁵⁹ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 77; es-Sübki, *Küllü Mevlüdin*, 19.

¹⁶⁰ Ahmet b. Hanbel, V,384; Buhari, “Ezan”, 119; Nesâî, “Sehiv”, 66.

¹⁶¹ İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, 8: 371-372.

bu manaya delâlet ettiğini “fitrat hadisini” rivâyet eden Ebû Hüreyre'nin “fitrat”ın ne olduğuna dâir delil getirmesinden ve bu hadis izah edilirken orada bulunan bazı ashâbın Hz. Peygamber'e, ebeveynleri kendi dinlerine inandırmadan önce ölen çocukların durumunun ne olduğunu sormalarından Ebû Hüreyre gibi diğer ashâbın da “fitrat”ı “İslâm” olarak anlamış olduklarını gösterdiğini ifade etmiştir. Ona göre hadiste her çocuğun fitrat üzere doğduğunu bildiren ifadeler bir birine uygundur. Zira her iki nas (fitrat ayeti ile hadisi) de bütün insanları ihâta etmektedir.¹⁶² Nitekim müfessirlerin çoğu fitrat ayetinin geneli ifâde ettiğini buradaki “en-nâs” kaydının bütün insanları kapsadığını belirtmiştir.¹⁶³ Keza İbn Teymiyye; ‘Allah’ın mezkûr ayette “fitratallah”¹⁶⁴ tarzında “fitrat”ı kendi zâtına nispet etmiş olması bir övgü ifâdesidir. Binâenaleyh bu “fitrat” övülmüş olup, kınanmış değildir. Üstelik Allah’ın “fitrat” a tutunmaya teşvikine rağmen “fitrat” a nispetle iman ve küfür nasıl eşit olabilir? diyerek “fitrat”ın “İslâm” olduğunu dile getirmiştir.¹⁶⁵

İbn Abdülber Hz. Peygamber'in: “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar.” hadisinde zikredilen “fitrat”ın, “İslâm” olması imkânsızdır, der ve şu ifâdelerle devam eder: ‘Çünkü İslâm ve iman, dil ile gerçekleştirilen bir söz; kalp ile yerine getirilen bir itikâd/inanç ve organlarla yapılan bir ameldir. Bu da çocuk için olmayacak bir şeydir. Bunu akıllı her insan bilir.’¹⁶⁶

Halîmî'nin (ö. 403/1012) “fitrat” hakkındaki açıklamaları ise konuya daha bir açıklık getirmektedir. O şöyle demektedir. “Hz. Peygamber'in; “Ebeveyni onu Yahûdî veya Hıristiyan yapar.” dediği halde ebeveyni onu Müslüman yapar dememiş olması fitrattan maksadın İslâm olduğuna delildir. Şayet “fitrat üzere doğmak”, bütün dinlerden hali olarak doğmak ve “ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar.” demek; dünyevi hükümler bakımından dinde ana-babaya tâbi kılınır; çünkü çocuğun zâtı itibariyle herhangi bir dini yoktur, demek olsaydı elbette Hz. Peygamber bazı bâtil dinleri açıkça zikrettiği gibi; ebeveyni onu Müslüman yapar, diye de açıkça söylerdi. Bütün bunlar göstermektedir ki insanların din konusunda asli yaradılış halleri imân üzere

¹⁶² İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 8: 365-366, 426.

¹⁶³ Âlûsi, *Rûhu'l-Meânî*, 21: 40.

¹⁶⁴ Bkz. Rûm 30/30.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 8: 371-372, 426.

¹⁶⁶ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 77.

olmaktır. Onlar bu konuda kendisine necîs bir şey karışmadığı sürece asli itibariyle temiz olan su ve toprak mesabesinde dir.”¹⁶⁷

“Her çocuk fitrat üzere doğar” hadisindeki “fitrat”ı, İslâm olarak yorumlanmaları ve delillerini zikrettikten sonra değinilmesi gereken önemli bir mesele de buradaki “İslâm”ın bizim inandığımız müesses -Peygamberi, peygamberimiz Hz. Muhammed; kitabı, kitabımız Kur’ân-ı Kerim olan- İslâm dini mi olduğudur.

İbn Abdülber, yukarıda da zikrettiğimiz gibi hadisteki “fitrat”ın, İslâm olmasının imkânsız olmasından bahsetmektedir.¹⁶⁸ Fakat bu sözlerinden sonra zikrettikleri göstermektedir ki, hadisteki “fitrat” için kastedilmesini imkânsız olarak gördüğü; “İslâm”ın, bizim inandığımız belli bir hukukunun/şeriatının söz konusu olduğu müesses İslâm dini olduğudur. Fakat bu da çocuk doğduktan sonra söz konusu olabilecek hukukî durumlarda devreye girecek bir mesele olarak görülmektedir. İbn Abdülber’i böyle anlamaya iten de bu konudaki görüşünü dile getirmeden önceki Evzâî’den aktardığı haberdir. Bu haberde fikhî bir mesele gündeme getirilerek cevabında “fitrat”ın, İslâm olarak yorumlanması söz konusudur.

Yine aynı şekilde *Sahîhu’-Buhârî*’de geçen İbn Şihâb Ez Zührî’ye (ö. 124/742) ait şu rivâyet de “fitrat”ın müesses İslâm dini olarak ele alındığını göstermektedir: “Her ölen çocuğa, zinâ mahsûlü olsa bile namaz kılınır. Şunun içindir ki; o çocuk İslâm fitratı üzere doğmuştur. Onun annesi ile babası yahut annesi gayri-müslim olsa bile bilhassa babası Müslüman olduklarını iddia etmişlerse, o çocuk doğum sırasında ağlayarak doğmuş ise ona namaz kılınır. Böyle emâre-i hayat izhâr ederek doğmayan çocuğa, eksik ve müddet-i hâmil tamam olmadan doğduğu için namaz kılınmaz. Çünkü Ebû Hüreyre şu hadisi rivâyet etmiştir: “Doğan her bir çocuk ancak fitrat üzere doğmuştur. Sonra anne babası onu ya yahûdîleştirir ya hıristiyanlaştırır veyahut da mecûsileştirir.”¹⁶⁹ Görüldüğü üzere fikhî bir meselenin çözümlenmesinde fitrat hadisi gündeme getirilerek buradaki “fitrat”, din manasında kavramlaşmıştır. İslâm’a izafe

¹⁶⁷ Ebû Abdullah Hüseyin b Hasan Halîmî, *el-Minhâc fi Şuabil-İmân*, nşr. Hilmi Muhammed Fûde (y.y.: 1979), 1: 152-153.

¹⁶⁸ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 77.

¹⁶⁹ Buhârî, “Cenâiz”, 80.

edilerek de müesses İslâm dini kastedilmiş olmaktadır. Kanaatimizce “fitrat”ın “İslâm olduğu görüşünün bu şekilde anlaşılması yanlıştır. Çocuğun İslâm dinini bilerek doğması imkânsızdır.

Takiyyüddin es-Sübkî (ö. 683/1284) *“Küllü mevlûdin yûledü ale'l-Fitra”* isimli risâlesinde bu görüşü ele alırken şunları ifâde eder. ‘Bu görüş sahiplerinin, doğan çocuğun İslâm dinine inanarak doğduğunu söyleyeceklerine inanamaz. Bunu akıllı birisi söyleyemez..’¹⁷⁰

İbn Kayyim el-Cevziyye ise bu konuda şunları ifâde etmiştir: *“Çocuk fitrat üzere doğar”* veya *“bu millet üzere doğar”* veyahut da *“hanîf olarak yaratıldı”*, denildiği zaman bilinmesi gereken şudur: Burada kastedilen; çocuğun, annesinin karnından dünyaya geldiği zaman bu dini bilerek ve isteyerek çıkmış olması değildir. Şu var ki Allah Teâlâ: *“Ve sizi analarınızın karnından, hiçbir şeyi bilmez bir halde çıkarıp size şükredesiniz diye işitme duyusu, görme duyusu, duyma-düşünme yetisi bahşeden Allah'tır”*¹⁷¹ şeklinde buyurmuştur. Fakat çocuğun fitratı, İslâm dininin kendisine yakınlığından dolayı onu kabullenmeyi gerektirir. *“Fitrat”ın kendisi yaradanını kabullenmeyi onu sevmeyi ve onun için dine özden tutunmayı gerekli kılar.*¹⁷²

İbnu'l-Kayyim bu konudaki sözlerine şöyle devam eder: ‘Ve yine “fitrat”ın bütün bu yukarıda saydıklarımızı kabullenmesi mücerred bir kabulleniş değildir. Burada kastedilen her doğan çocuğun fâtırına/yaradanına olan muhabbetini, onun rubûbiyyetini kabullenme ve onun için ubûdiyyete çağırılması üzere doğmasıdır. Öyle ki bu fitrata sahip çocuk, yalnız kalır ve her türlü ârızadan uzak olursa onun dışında başka hiç bir şeye yönelmez. Bu, o çocuğun içecek ve yiyeceklerden bedenine uygun olan şeylere karşı sevgi üzere doğması gibidir. Kendisine uygun ve kendisini doyuran süte istahlı olması gibidir. Bu, Allah Teâlâ'nın şu sözlerinden anlaşılır: *“..Bizim rabbimiz var olan her şeye gerçek özünü ve biçimini veren ve sonra da her şeyi kendi doğasının gerektirdiği yola yönelten varlıktır.”*¹⁷³ *“O ki her şeyi yaratmakta ve amacına uygun şekiller vermektedir. O ki bütün mevcudatın tabiatını belirlemekte ve onu hedefine*

¹⁷⁰ es-Sübkî, *Küllü Mevlûdin*, 20.

¹⁷¹ Nahl 16/78

¹⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-Alîl*, 602-603.

¹⁷³ Taha 20/50

doğru yöneltmektedir.”¹⁷⁴ İşte bunun için “fitrat” süte benzetilmiş/sütle sembolize edilmiştir.¹⁷⁵

Buradaki “fitrat”ın İslâm olduğu görüşü kimileri tarafından çocuğun ane ve babasından herhangi biri Müslüman olduğu zaman bile çocuğa İslâm’la hükmedilemezken; kâfirin çocuğunu köle olarak almayı uygun bulmaması ile eleştirilmiştir.¹⁷⁶ Fakat bu tenkit İbn Hacer tarafından şu sözler ile reddedilmiştir: “Şu bir gerçektir ki bu hadis, işin aslına dair (insanın doğasına yönelik) bir hakîkati beyân için söylenmiştir. Dünyaya dâir hükümlerin beyânı için değil.¹⁷⁷

Kanaatimizce ‘fitrat, İslâm’dır.’ denilirken; Her doğan çocuk Müslüman/müesses İslâm dinini kabul etmiş birisi olarak doğar, kastediliyorsa bu kesinlikle kabul edilemez. İbn Abdülber ve Takiyüddin es-Sûbkî de bu görüşü eleştirirken meselenin bu şekilde olamayacağını vurgulamışlardır.

İnsan dindar doğamaz. Bir insanın doğuştan bir imana sahip olması düşünülemez gibi bir dine mensup olarak doğması da düşünülemez.¹⁷⁸ Bir sonraki görüşte de belirtileceği üzere “Her doğan çocuğun fitrat üzere doğduğu” şeklinde ele aldığımız hadisin, din olarak İslâm’ın insan tabiatına daha uygun olduğu ve çocuğun zihni olgunluğa ulaşınca diğer dinlere göre İslâm’ı daha makbul ve daha tutarlı bulacağı anlamında anlaşılması belki daha isabetli olacaktır.¹⁷⁹

d. Selim Bir Yapı İle Dini Kabullenebilecek Bir Yapı Üzere Yaradılış

Bir başka görüşe göre söz konusu hadiste zikredilen “fitrat” ile kastedilen, çocuğun Rabbini bilmesi şeklinde yaradılıştır. Hz. Peygamber şöyle demiş gibidir: Her doğan çocuk kendisi ile Rabbini -bilme tanuma çağına geldiği za-

¹⁷⁴ A’la 87/2-3

¹⁷⁵ Buhârî, “Eşribe”, 12; Enbiyâ, 24; “Menâkıbu’l-Ensâr”, 42; “Tefsiru’s-Sure”, 17, 3; Müslim, “İmân”, 259; “Eşribe”, 92. Yukarıdaki açıklamalar için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifai’l-Alîl*, 603.

¹⁷⁶ Bkz. Rıf’at Fevzî Abdulmuttalib, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, 262.

¹⁷⁷ İbn Hacer, *Fethul-Bârî*, 3: 296-297.

¹⁷⁸ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: 2002), 23.

¹⁷⁹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 23.

man- O'nu bilebilecek bir yaratılış üzere doğar.¹⁸⁰ İbn Abdülber (ö. 463/1071); 'Bu görüş, insanların üzerine yaratıldığı 'fitrat'ın manası hakkında söylenenlerin en doğrusu olsa gerektir', dediği, fıkıhçılardan ve kelamcılardan bir grubun da katıldığını ifade ettiği görüşünü aktarır.¹⁸¹

O, Hz. Peygamber'in Rabbi'nden şunları aktardığını rivâyet etmiştir: "Muhakkak ki ben kullarımı hanifler olarak yarattım. Yani "istikâmet ve selâmet üzere" yarattım. "Hanîf", Arap dilinde "el-Müstekîm es-Sâlim" demektir. Sanki Allah -kendisi daha iyi bilir- (hanifler derken) her türlü eksikliklerden ve ilâvelerden, isyanlardan ve itâatlerden uzak olanları kastetmiştir. Öyle ki (çocuklarda) ne bir itâat ne de bir isyan söz konusu olabilir. Baksana! Hızır'ın çocuk hakkındaki Hz Mûsa'nın söylediğine: "*Tertemiz/ masum bir cana kıydın öyle mi?*"¹⁸² O çocuk amel çağına ulaşmamıştı ki, nasıl günahkar olsun! Yine bu görüşe delil olarak Allah Teâlâ'nın şu sözleri var: "...Siz yalnızca yapmış olduğunuzun karşılığını görüyorsunuz."¹⁸³; "*Hesap günü her insan yapmış olduğu [kötü] filleri için rehin olarak tutulacaktır.*"¹⁸⁴ İşte böyle amel/mükellefiyet çağına ulaşmamış olan, ne ile rehin tutulacak ki? Ayrıca Allah Azze ve Celle şöyle buyurmuştur: "*Biz (kendilerine) elçi göndermeden (yaptığı haksızlıklardan ötürü hiçbir topluma) azâp etmeyiz.*"¹⁸⁵

İbn Abdülber "fitrat"ın selâmet ve istikâmet olduğu görüşüne şu ifâdeleleriyle devam eder: Rasûlullah'ın; "*Devenin derli-toplu yavru doğurması gibidir. Onda bir kusur görüyor musun?*" sözüne gelince burada şunlar söylenebilir: "el-Behîmetü'l-cem'âe": kusursuz bir şekilde tam bir yaratılışa sâhip olan derli-toplu bir hayvan demektir. Nasıl ki hayvanda kusur eksiklik sonraları söz konusu oluyorsa, aynı şekilde sâlim olarak doğan çocukta da iman ve küfür daha sonraları söz konusudur.¹⁸⁶

Takiyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) de yukarıda zikrettiğimiz İbn Abdülber'in görüşü ile beraber değerlendireceğimiz bu konudaki görüşünü şu

¹⁸⁰ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 69.

¹⁸¹ Bkz. İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 69-71.

¹⁸² Kehf 18/74.

¹⁸³ Tûr 52/16.

¹⁸⁴ Müddessir 74/38.

¹⁸⁵ İsrâ 17/15.

¹⁸⁶ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 18: 72.

ifâdelerle ortaya koyar: Âlimlerin çoğunun kabul ettikleri şekliyle bizim de tercih ettiğimiz; “fıtrat”tan kastedilen dini kabullenmeye yatkın tabiattır.¹⁸⁷ Sanki Peygamber ‘Her doğan çocuk bi’l-kuvve/potansiyel bir şekilde Müslüman olarak doğar,’ demiştir.¹⁸⁸ Çünkü dinin kendisi İslâm’dır. O da akla uzak olmayan, en yakın hakıktır. O halde her doğan çocuk bu (İslâm dinini) kabulleniş üzere doğar. Çocuk yalnız başına bırakılsa ondan ayrılmaksızın bu İslâm dinini kabullenebilecek selim yapının gereğince devam eder. Bundan kopması ancak beşerî âfetlerden, meselâ; taklîd sebebiyle olur. Bu Yahûdî, Hıristiyan ve Mecûsi çocuklarının babalarının kendilerine olan talîmi ve küfrü telkini ile yüz çevirmeleri, yoldan çıkmaları şeklinde olabilmektedir. Bütün bunlardan sonra babalarına tâbi olmuş ve onlarla beraber, Allah’ın kendilerini, üzerine yarattığı ve kendilerine nimet olarak verdiği dosdoğru yoldan sapmış olurlar.¹⁸⁹

İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn Atiyye (ö. 383/993), Zemahşerî (ö. 538/1144), Kurtubî (ö. 671/1273), en-Nevevî (ö. 676/1277), Beyzâvî (ö. 685/1286), Tîbî (ö. 743/1342), Kirmânî (ö. 786/1384) ve Kastallânî (ö. 851/1451), es-Sehârenfûri (ö. 1346/1927) gibi müfessir ve şârihler bu görüşü benimsemişlerdir.¹⁹⁰

Bu görüşe göre dünyaya gelen çocuk küfür veya iman, ma’rifet veya inkâr vasfına doğuştan sahip değildir Zira her insan yapı olarak sadece selim bir yapıya sahip bir halde yani nötr olarak doğmaktadır. Ne var ki o kısa bir zamanda ebeveynine tâbi olmakta ve onların dinine inandırılabilir. İnsan, iman veya küfre ancak temyîz çağına ulaştıktan sonra sahip olur.¹⁹¹ Buna göre fıtrat hadisinde âdeta şöyle söylenmiş gibidir: Her doğan çocuk

¹⁸⁷ es-Sübkî, *Küllü Mevlûdın*, 16.

¹⁸⁸ es-Sübkî, *Küllü Mevlûdın*, 16-17.

¹⁸⁹ es-Sübkî, *Küllü Mevlûdın*, 17.

¹⁹⁰ Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsiru Garîbi'l-Kur’ân*, nşr. es-Seyyid Ahmed (Beyrut: 1978), 341; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 204; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, 5: 44-45; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, 8: 177; Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, 2: 438; 9: 332. es-Sehârenfûri, *Bezlu’l-Mechûd*, 18: 247-248.

¹⁹¹ Halimî, *el-Minhâc*, 1: 152; İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, 8: 442; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 8: 178.

ma'rifet elde edebilecek yani aklını kullanabileceği bir çağa ulaştığında Rab-bini bilebileceği bir yaradılış üzere doğar.¹⁹²

Buraya kadar 4 ara başlık altında fitrat hadisindeki “fitrat” avramına veri-len anlamlar, bunlar için ileri sürülen delilleri, görüş sahipleri ve yapılan ten-kitler verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yeri geldikçe görüşler hakkındaki kanaa-timiz de dile getirilmiştir. Sonuç olarak “fitrat” hakkında ileri sürülen görüşler içinde -kabul edilmesi zor görünen birincisi hariç- farklı iki temel yaklaşımın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen, temelini elest bezmindeki sözleşmede bulan, Allah'ın varlığı ve birliği esasına dayalı fitratın İslâm olduğunu kabul eden görüş. Diğeri ise her türlü inanca eşit uzaklıkta bulunan genel anlamda inanma kabiliyeti ve tevhi-de meyilli dini istidât olduğunu benimseyen görüştür.

Nitekim İslâm âlimlerinin bir kısmının yanı sıra bazı çağdaş bilginler ve batılı psikologların yaklaşımı da bu sonuncu görüş doğrultusundadır. Mesela Ömer Nasûhi Bilmen (1883-1971), ‘iman istidâdı’,¹⁹³ İzutsu (1914-1993) ‘bütün insanlara has doğal dini eğilim’,¹⁹⁴ Mâlik b. Bedri, ‘insanı, çocukluğunun ilk yıllarından itibaren, Allah'ın birliğini tanımaya ve iyilik yapmaya veya eğer ahlaksız ya da ateist (dinsiz) bir ana-baba tarafından yetiştirilmişse onu kötü yola sevk edebilen dini ve ahlaki bir içgüdü’,¹⁹⁵ Cevdet Said, ‘bi-l-istidât Müs-lüman olarak doğmak’,¹⁹⁶ Mehmet Emin Ay, ‘İnsanın doğuştan, tabii olarak Allah'a inanmaya yetenekli ve dini inancı kabul etmeye elverişli bir yaradı-lış’¹⁹⁷ şeklinde tanımlamışlardır.

E. Spranger, Vogel, Gemelli, Von Monakow gibi bazı psikologlar çocukta diğ er bazı içgüdülerin yanı sıra içgüdüsel dini duygu ve düşüncenin varlığını

¹⁹² Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 14: 26; İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, 8: 384. Bu yorumun geniş şekilde bir değerlendirilmesi için bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, 8: 387, 445-447.

¹⁹³ Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam* (İstanbul: 1955), 78.

¹⁹⁴ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: 1984), 274.

¹⁹⁵ Malik, b. Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, çev. Harun Şencan (İstanbul: 1984), 60.

¹⁹⁶ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları* (İstanbul: 1998), 46.

¹⁹⁷ Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım* (İstanbul: 2002), 75. Dinin doğuştan bi'l-fiil varlığından ziyade bi'l-kuvve varlığı üzerinde durulan bir çalışma için bkz. Ali Kuşat, “Bilişsel Gelişim Açısından Din-Fitrat İlişkisi”, *ERUIFD*, s. 15 (2012/2): 35-53.

kabul ederek¹⁹⁸ bir yerde “fitrat”ın dini içgüdü olduğunu ifade etmiş bulunmaktadırlar. Psikologlar bizim “fitrat” diye isimlendirdiğimiz bu durumu zaman zaman ‘çocuktaki kolay inanırlık’, ‘inanma gücü ve eğilimi’, ‘dinî hazırlık veya dine hazır oluş’ olarak da ifade etmişler ve onu kısaca ‘dinî kabiliyet ve istidât’ olarak tanımlamışlardır.¹⁹⁹

Mustafa Akçay’ın şu ifadeleri özellikle “hadisteki fitrat” hakkındaki kanaatimizi ortaya koymamızda oldukça yardımcı olacaktır: “Fitrat”ı mutlak inanma kabiliyeti veya fitrî tevhid temayülü olarak tanımlayanlar onun zuhuru için ifsat edici engellerin bulunmamasını şart koşmuşlardır. Zaten kabiliyet veya istidât kavramının ifade ettiği manaya dikkat edildiğinde bu kelimenin böyle bir şartı kendi içinde taşıdığı görülecektir. Nitekim istidât; ‘bazı sebep ve şartların gerçekleşmesi ve engellerin ortadan kalkmasıyla hâsıl olan şey’ olarak tanımlanmıştır.²⁰⁰ Mesela ‘nutfe, kuvve halinde insandır’ denilir, yani insanın meydana gelmesi spermin özelliğindedir. Engellerin ortadan kalkması ve şartların oluşması halinde insan için hazırlanmış keyfiyet, nutfede hâsıl olur. İşte bu keyfiyet “istidât” olarak isimlendirilmiştir.²⁰¹

Söz konusu hadisteki fitrat kavramı hakkında yapılan değerlendirmeler daha çok Kur’ân’da geçen “fitrat” kavramı merkeze alınarak yapılmıştır. Hâlbuki “fitrat” kavramı, incelediğimiz hadiste, Kur’an’da zikredilen²⁰² -Allah lafzına izâfetle kullanılmış- “fitrat”tan vurgu yönüyle farklılık arz etmektedir. “Fitrat hadisi”nde “fitrat”, istilâhî anlamdan tamamen ayrı olmayarak, daha çok lügavî anlam içeriklidir, denilebilir. Mutahhari, felsefenin üzerinde durduğu üç meselenin varlığına dikkat çekerek bunların; âlem, Allah ve insan olduğunu dile getirir. Bu yönüyle o, fitratın bir açıdan felsefi bir konu oldu-

¹⁹⁸ Bkz. Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: 1983); Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu*, 85.

¹⁹⁹ Bkz. Yavuz *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 40-43, 107-109.

²⁰⁰ Muhammed A’lâ b. Ali Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn* (İstanbul: 1404/1984), 2: 952.

²⁰¹ Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu*, 86. Daha geniş değerlendirmeler için bk. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: 1993), 131; Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu*, 87-88.

²⁰² Bkz. Rum 30/30.

ğunu; onun, bir yönüyle insanla, diğer yönüyle de Allah'la ilgili bir konu olduğunu savunmuştur.²⁰³

Meselenin bir boyutunun insan diğer boyutunun Allah olduğu bizim açımızdan kıymetlidir. Yani bir nevi, hadiste kullanılan “fitrat”, insan ve hayatına dair bir kavram niteliğinde iken, Kur'an'da zikri geçen “fitrat” ise insanın yaratılışı itibarıyla Allah'la olan ilişkisine yapılan bir vurgu ile ön plana çıkmaktadır. Birbiri ile tamamen ayrı düşünülmezsizin aradaki bu inceliği göz önünde bulundurmak gerektiği kanatindeyiz.

Fitrat hadisinde zikri geçen fitrat kavramının Kur'an'daki fitrat kavramıyla elbetteki yakın bir ilişkisi vardır. Fakat tespit edilebildiği kadarıyla söz konusu hadislerle ilgili yapılan şu değerlendirmeler de göz önünde bulundurulmalıdır:

- 1) Hadisin hiçbir tarîkinde Allah lafzına izâfetle kullanılmamıştır.
- 2) Yine söz konusu hadisin hiçbir tarîkinde din kelimesi yer almamıştır.
- 3) Kimi tarîklerde “fitrat” yerine “millet” kelimesi kullanılmıştır.
- 4) Farklı rivâyetlerde “fitrat”ın İslâm'a izâfeti²⁰⁴ râvi tasarrufu olup yaratılışın ona yakınlığından, onu kolay kabullenebilecek yapısından dolayıdır.²⁰⁵

Bu maddelerden anladığımız kadarıyla hadisteki “fitrat” kavramı, kelimenin kavramsal çerçevesi adıyla açtığımız bölümde özellikle sözlük anlamı başlığı altında tespit ettiklerimize çok yakın durmaktadır. Orada ‘ilk defa ortaya çıkmak’, ‘yaratılışın ilk tarz ve heyeti’, ‘hiçbir kusurun, ayıbın olmadığı selim bir tabiat’ ve ‘insanın herhangi bir fiile yatkın, adapte olabilecek bir durum, tarz üzerine benzersiz bir şekilde yaratılması’ şeklindeki manalara dikkat çekilmiştir. Bu tespit edilen manaların da insan için kullanılan beşer, Âdem ve insan kavramları ve Kur'ân-ı Kerim'de insanın yaratılışı ile ilgili bilgilerle oldukça mutâbakat içerisinde olduğu bir gerçektir.²⁰⁶

²⁰³ Mutahhari, *Fitrat Üzerine*, 7.

²⁰⁴ Konu ile alakalı bir çalışma için bk. Abdulkadir Evgin, “Hadislerde Fitrat Kavramı ve “İslâm Fitratı” Söyleminin Tenkidi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, s. 1, s. 93-110.

²⁰⁵ Bkz. Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fitrat Hadisinin İnşası*, 87.

²⁰⁶ Bkz. Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fitrat Hadisinin İnşası*, 5-14.

Sonuç

İnsan doğasını anlamaya yönelik yapılacak en sahih ve sâlim yolculuğun gerçekleştirilebilmesinde en önemli adım, Kur'ân'ın insanın yaratılışını ifade için açık bir şekilde kullandığı ve hadislerde de farklı bağlamlarda yer alan fıtrat kavramının anlam ve yorumunun doğru bir şekilde tespiti, olacaktır. Bu kavramın, İslâm ilim geleneğinde -muhtelif görüşlerin de birbirleriyle olan çekişmelerinin etkisiyle- farklı anlama ve yorumlamalara muhatap olmuş dikkat çeken bir kavram olduğu tespit edilmiştir.

Fıtrat kavramı Kur'ân'da bir defa ve Allâh'a izafetle kullanılmıştır. Bu, insanın Allah ile olan ilişkisine ve yaratılışındaki değere atf olarak düşünülmemelidir. Hadislerde ise durum bundan tamamen ayrı değerlendirilmemek kaydıyla din, millet, sünnet gibi manalar ile birlikte kavramın anlam ve yorumuna dair tartışmaların merkezinde olan fıtrat hadisinde -sözlük anlamını de içine alacak şekilde- insanın benzersiz, kusursuz, saf ve temiz haline bir dikkat çekiş vardır. Bütün bunları, özellikle bu hadiste tespit edilebilen rivâyet formlarından da yardım alarak söz konusu hadisteki fıtrat kavramı hakkında da sonuç olarak şunlar ifade edilebilir: Hz. Peygamber bu hadiste insanın yakın çevresi başta olmak üzere herkesten ve her şeyden etkilenebilir özelliğine fıtrat kavramı ile dikkat çekmektedir. Hadiste çocuğun anne babası tarafından Yahûdileştirilmesinden, Hıristiyanlaştırılmasından ve Mecûsileştirilmesinden bahsedilip de İslâmlaştırılmasından söz edilmemesi bu kavramın İslam manasına geldiği değil; korunduğu takdirde bu dinin çok daha kolay -özel bir gayret sarf etmeksizin- insanın yaratılışı itibarıyla onun tarafından kabullenilebileceğine dair bizzat Hz. Peygamber tarafından dikkatimizin çekildiği bir hakikat olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Abdulgani, Muhammet Fuâd. el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm. İstanbul: 1990.
- Abdulmuttalib, Rifat Fevzî. Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hüreyre. (thk.,thc. ve şerh). Kâhire: 1975/1406.
- Akçay, Mustafa. Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu (Fetret Ehlî Örneği). İstanbul: 2002.

- el-Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyîd Mahmûd. Rûhu'l-Meânî. Beyrut: 1985.
- Âsım Efendi. Kâmûs Tercemesi. İstanbul: 1304-1305.
- Ateş, Süleyman. Kur'ân-ı Kerim Tefsiri, İstanbul: 1995.
- Ay, Mehmet Emin. Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım. İstanbul: 2002.
- Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed. Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî. yy.,1392/1972.
- el-Azîmabâdi, Ebu-Tayyib Şemsu'l Hak. Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd. (yy.: trs.).
- el-Beğavî. M. Hüseyin b. Mahmud. et-Tefsîr. thk. Heyet. y.y.: trs.
- el-Bekkâr, Abdulkâdir Mahmud. el-Esâs fi't-Tefsîr. yy., 1989.
- el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer. Tefsîru'l-Beydâvî. Thk. Abdulkâdir Arafat. Beyrut: 1996.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. Muvazzah İlm-i Kelam. İstanbul: 1955.
- Bor, Adil. "Din İle İlişkisi Bağlamında Fitratın Mahiyeti". CUID 21, s. 3 (Aralık 2017): 1671-1704.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. el-Câmiu's-Sahîh. İstanbul: 1992.
- Candan, Abdülcelil. "Kur'an'ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü". Diyanet İlmî Dergi. c. 39, sy. 1.
- Carrel, Alexis. İnsan Denen Meçhul. İstanbul: 1973.
- el-Cevherî, İsmail b.Hammâd. Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhi'l-Arabiyye. Thk. A. Abdulğafur Attar. Mısır: trs.
- el-Cevherî, İsmail b.Hammâd. Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhi'l-Arabiyye. es-Sihâh. Thk. A.Abdu'l-Ğafûr Attar. Beyrut: 1984.
- Coşkun, İbrahim. İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi. Konya: trs.
- Çalışkan, İsmail. Kur'an'da Din Kavramı. Ankara: 2002.
- Davutoğlu, Ahmed. Sahîhi Müslim Terceme ve Şerhi. İstanbul: 1979.

- Ebû Abdullah, Muhammed b. Ebu'l-Feth el-Ba'li. el-Matla' ala Ebvâbi'l-Mukanna'. Thk. M. Beşir el-Edlebî, Beyrut: 1981.
- Ebu Ceyb Sa'dî. el-Kâmûsu'l-Fıkhî. Dımeşk: 1988.
- Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'âs es-Sicistani. es-Sünen, İstanbul: 1992.
- Ebussuûd Efendi. İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm. Beyrut: trs.
- Ebû Zehre. Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye. Kâhire: 1394/1974.
- Esed, Muhammed. Kur'an Mesâjı. İstanbul: 2000.
- Esed, Muhammed. Sahîh-i Buhârî İslâm'ın İlk Yılları. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: 2000.
- Evgin, Abdulkadir, "Hadislerde Fıtrat Kavramı ve "İslâm Fıtratı" Söyleminin Tenkidi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 1, s. 1, s. 93-110.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakup, el-Kâmûsu'l-Muhit. Beyrut, trs.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakup, el-Kâmûsu'l-Muhit. Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut: trs.
- Geçtan, Engin. İnsan Olmak. İstanbul: 1989.
- Hafî, Mahmud. el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfihî ve Beyânihî. Dımeşk: 1995.
- Halil b. Ahmed el-Ferahidî, Ebu Abdurrahman. Kitabu'l Ayn. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Samirâî, Y.y.: trs.
- Halîmî, Ebû Abdullah Hüseyin b Hasan. el-Minhâc fi Şuabil-İman. nşr. Hilmi Muhammed fûde, y.y.: 1979.
- Hökelekli, Hayati. Din Psikolojisi. Ankara: 1993.
- Izutsu, Toshihiko. İslâm Düşüncesinde İman Kavramı. trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: 1984.

- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf. et-Temhid limâ fî'l-Muvattâ mine'l-Meânî ve'l-Mesânîd. thk. Said Ahmed A'rab. y.y.: trs.
- İbn Âşûr. Tâhir. Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr. yy.: trs.
- İbn Âşûr. İslâm Hukuk Felsefesi. İstanbul: 1999.
- İbn Âşûr. İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: 2000.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cafer. Garîbu'l-Hadis, thk. Abdulmuti Emin Kal'acî. Beyrut: 1985.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cafer. Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr, Beyrut: 1404.
- İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdi. Cemheretu'l-Luğa. Beyrut: trs.
- İbnü'l-Esîr, Mecdü'd-Dîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek. en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs. Thc. ve tlk. Ebû Abdurrahmân Salâh. Beyrût: 2002.
- İbn Hacer Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. yy., 1378/1959.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. Zâdu'l-Meâd, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: 1990.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl. nşr. El-Hassâni Hasan Abdullah. Kâhire: trs.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (Beyrut: 1401). 3: 544.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed. el-Muğnî fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel. Beyrut: 1405.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân. nşr. es-Seyyid Ahmed. Beyrut: 1978.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. es-Sünen. İstanbul: 1992.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâlluddin. Lisânu'l-Arab. Beyrut: trs.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. Der'u Tearuzi'l-akl ve'n nakl, nşr. Muhammed Râşid Sâlim, yy.: trs.

İrfân Abdulhamid Fettâh. "Cebriyye". DİA.. 7: 205.

Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b.Ebû Bekr. İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. yy.: trs.

Kılıç, Sadık. Fıtratın Dirilişi. (İstanbul: 1991).

Kirmânî, Muhammed, b. Yûsuf. el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî. Beyrut: 1981.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân. Thk. Ahmed Abdu'l-Alîm. (Kâhire: 1372.

Kuşat, Ali. "Bilişsel Gelişim açısından Din-Fıtrat İlişkisi". ERUIFD, s. 15 (2012/2): 35-53.

Malik, b. Bedri. Müslüman Psikologların Çıkmazı. çev. Harun Şencan. İstanbul: 1984.

Mâverdî, Ebu Hasan Ali. en-Nüket ve'l-Uyûn. thk., es-Seyyid b. Abdulmansur. Beyrut: trs.

el-Merâğî, Ahmed Mustafa. Tefsîru'l-Merâğî. thc. Bâsil Ayûn es-Sûd. Lübnân: 2006.

Mutahharî, Murtaza. Fıtrat Üzerine. Çev. Ömer Çiçek. İstanbul: 1992,

el-Mutarrizî, Ebu'l-Feth Burhânuddîn Nâsır b. Abdu's-Seyyid b. Ali el-Muğrib fi Tertîbi'l-Mu'rib. Thk. Mahmud Fahûrî ve Abdu'l-Hamit Muh-târ. Halep: 1979.

el-Mübarekfûrî, Muhammed Abdurrahman. Tuhfetu'l-Ahvezî. neşr. Muhammed Abdu'l-Hasan el-Kurtûbî. Endülüs: trs.

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî el-Camiu's-Sahih, İstanbul: 1992.

Nehhâs, Ebu Cafer. İ'râbu'l-Kur'ân. thk. Züheyr Gâzi Zâhit. Beyrut: 1983.

en-Nevevî, Ebu Zekeriyâ b. Şeref. Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî. Beyrut: trs.

en-Nevevî, Ebu Zekeriyâ b. Şeref. el-Minhâc Şerh alâ Sahîhi Müslim. (İrşâdü's-sârî kenarında). yy.: trs.

- en-Neysâbü'rî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecid*. Beyrut: 1994.
- Nişancı, Ayhan. *Kur'an-ı Kerim'de Fitrat-Mısak Münâsebeti*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Erzurum: 1997.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*. Ankara: 1990.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: 2002.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: 1999.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: 1990.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Din ve Fitrat*. İstanbul: 1992.
- er-Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnan Davûdî. Beyrut ve Dımeşk: 1418/1997.
- er-Râzi, Muhammed b. Ebi Bekr Abdu'l-Kâdir. *Muhtârü's-Sihâh*. Thk., Beyrut: 1995.
- es-Sâbü'nî, Muhammed Ali. *Saffetu't-Tefâsir*. Beyrut, trs.
- Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. İstanbul: 1998.
- San'ânî, Abdurrezzâk İbn Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. M. Müslim Muhammed. Riyâd: 1989.
- San'ânî, Abdurrezzâk İbn Hemmâm. *el-Musanef*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. Beyrut: 1403.
- es-Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Hasan fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: trs.
- es-Sehârenfüri, Halil Ahmed b. Mecid. *Bezlu'l Mechûd fi Halli Ebî Dâvûd*. tlk. Zekeriyya b. Yahya el-Kandehlevi. Mısır: 1408/1988.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: 1990.
- es-Semîn, eş-Şeyh Ahmed b. Yusuf. *Umdetü'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrafî'l-Elfâz*. Thk. Muhammed et-Tancî. Beyrut: 1993.

- Serinsu, Ahmet Nedim. "Kur'an ve İnsanın Anlam Arayışı". Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar. İstanbul: 2000.
- Sönmez, Bülent. Peygamber ve Filozof. Ankara: 2002.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. ed-Dürrü'l-Mensûr. Beyrut: 1993.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. Şerhu's-Suyûtî alâ Sünen-i Nesâî. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: 1986/1406.
- es-Subkî, Takiyyüddin. Küllü Mevlûdin Yüledü ale'l-Fıtra. nşr. ve thk. Ebû Muhammed es-Seyyid İbrahim b. Ebî Amme. Tantâ: 1990/1410.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. Fethu'l-Kadîr. Beyrut: trs,
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. Fethu'l-Kadîr. Neylu'l-Evtâr. Beyrut: 1973.
- eş-Şeyh Ahmet Rıza. Mu'cemu Metnin'l-Luğa. Beyrut: 1960/1379, Ebu Ubeyde, Mamer b. Müsennâ et-Teymî. Mecâzu'l-Kur'an. Thk. Muhammed Fuad Sezgin. Beyrut: 1981.
- eş-Şirbinî, Hatip. es-Sirâcu'l-Münîr. Beyrut, trs.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin. el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân. Beyrut: 1991.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an. Beyrut: 1405.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn. İstanbul: 1404/1984.
- Tekin, Muhammet Ali. Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisinin İnşası. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas: 2003.
- Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". DİA., (İstanbul 2001).
- Yavuz, Kerim. Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi. Ankara: 1983.
- Yavuz, Yunus Şevki. "Bezm-i Elest". DİA. 6: 106-108.
- YAZICI, İshak, "Bahîre", DİA., İstanbul: 1991, 4: 486.
- YAZIR, Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: trs.
- Yıldırım, Suat, Kur'ân'da Ulûhiyyet, İstanbul: 1987.

- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Şerhu'l-Kâmûs). Beyrut: trs.
- ez-Zeccâc, Ebu İshâk İbrahim. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*. Beyrut: 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-Belâğa*. Beyrut: 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: 1977.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadis*. Thk. Ali Muhammed el-Becavî, Muahmmmed Ebu'l-Fadl İbrahim. Y.y., trs.
- ez-Zerkeşî, Muhammed Bahâdır. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu-Fadl İbrahim. Beyrut: 1391.

مدينة رواية لا مدينة فقه وعمل متوارث:

دراسة في أثر أنس بن مالك رضي الله عنه الحديثي والفقه في البصرة

Medinetu rivayetun lâ medinete fikhin ve amelin mütevâris:

Dirâsetun fî eser-i Enes İbn Mâlik radiyallahu anhu el-hadîsi ve'l-fakihî fî'l-Basra

Fıkıh ve Amel-i Mütevâresin Olmadığı Bir Rivayet Şehri:

Enes b. Malik'in (r.a) Basra'daki Hadis ve Fıkıh İlmi Açısından Tesiri Üzerine Bir Araştırma

City of Transmission, Not city of Jurisprudence and Inherited Actions:

A Study of Anas Ibn Malik's Hadith and jurisprudence legacy in Basra

Ahmad SNOBER

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, İstanbul 29 Mayıs University,

Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

Istanbul / TURKEY

asnobar@29mayis.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1881-3598

DOI: 10.47424/tasavvur.746770

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Haziran / June 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Snobar, Ahmad. "Medinetu rivayetun lâ medinete fikhin ve amelin mütevâris: Dirâsetun fî eser-i Enes İbn Mâlik radiyallahu anhu el-hadîsi ve'l-fakihî fî'l-Basra". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1491-1544.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



ملخص

تصف هذه الدراسة الحركة الحديثية والفقهية في مدينة البصرة في النصف الثاني من القرن الأول، وتتخصص في أثر الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله عنه في البصرة، كونه أشهر الصحابة الذين عاشوا فيها في تلك الحقبة وأجلهم وأطولهم صحبة للنبي صلى الله عليه وسلم، محللة كثيرا من الروايات المتعلقة به ومركزة على العلاقات العلمية بينه وبين الصحابة الآخرين والتابعين فيها وفي غيرها من الأمصار.

وتوضح الدراسة مظاهر قوة الحركة الحديثية وضعف الحركة الفقهية في تلك الحقبة في البصرة، فتدرس أثر أنس في طلابه، وهل تخرّج به الفقهاء أم المحدثون، وتدرس علاقاته بالتابعين ورحلاتهم إليه، وأخذ الفقهاء منهم من الأمصار الأخرى عنه، وشخصيته الفقهية من خلال مصنف ابن أبي شيبة وغير ذلك، لتخلص إلى أن الملكة الفقهية عنده لم تكن على الدرجة ذاتها التي تظهر في شخصية ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما، وتخلص كذلك إلى أن البصرة لم تكن مدينة فقهية تعني بالعمل المتوارث المنقول من طبقة فقهاء الصحابة إلى فقهاء التابعين كحال مدينتي المدينة والكوفة، ولكنها كانت مدينة تُعنى برواية الأحاديث ونشرها والعمل بما فيها بفضل الصحابي الجليل المكثّر من الرواية أنس بن مالك رضي الله عنه، إلا أن نشر تلك الأحاديث لم يصاحبه حركة فقهية تضاهي حركة ابن عباس في مكة في الحقبة ذاتها، فتأخرت البصرة فقهيًا في جيل الصحابة ونشطت حديثيًا، فحق أن يُطلق عليها إنها مدينة رواية لا مدينة فقه وعمل متوارث.

الكلمات المفتاحية: البصرة، القرن الأول الهجري، الحديث، الفقه، الرواية، أنس بن

مالك.

Abstract

This paper describes the hadith and jurisprudence movements in the city of Basra in the second half of the first Hijri century and focuses on the effect of the great companion Anas ibn Malik in Basra. Anas was one of the most prominent companions during this period and was notable for his lengthy relationship with the Prophet (Allah bless him and give him peace). This study focuses on analyzing many narrations related to him and the scholarly relationship between him and other companions and the *tabieen* in Basra and other cities.

Furthermore, this paper aims to show the manifestations of the strength of the hadith movement and the weakness of the jurisprudence movement and focuses on Anas' impact on his students and whether the students who graduated from his "school" were jurists or hadith narrators. It also studies his relationship with the *tabieen*, their trips to him, and the study of the jurists of the *tabieen* from other cities, and Anas' jurisprudential character (from Musannaf ibn abi Shaybah) etc...

In conclusion, Anas' mastery of Fiqh was not like Ibn Abbas or Ibn Umar. In addition, Basra was not a jurisprudential city concerned with inherited actions transmitted from the great jurists of the Sahaba to the great jurists of the *tabieen* as occurred in Madina and Kufa. However, Kufa was a city concerned with hadith transmission due to the great companion Anas ibn Malik. Despite his profuse transmission of hadith, he didn't create a jurisprudential movement as did Ibn Abbas in Makka during the same period. Basra did not distinguish itself in jurisprudence during the period of the Sahaba but was very active in hadith so we can say it is a city of hadith transmission not city of jurisprudence and inherited actions.

Keywords: al-Basra, first hijri century, al-Hadith, al-Fiqh, narrations, Anas ibn Malik

Öz

Bu çalışma hicrî birinci asrın ikinci yarısında Basra'da hadis ve fıkıh sahasındaki ilmî hareketliliği konu edinir. İlgili dönemde, orada yaşayan sahâbenin en meşhuru ve Hz. Peygamber'le en uzun süre birlikteliğe sahip olması hasebiyle, Enes b. Mâlik'in (r.a.) Basra'daki etkisi özel olarak ele alınır. Bu amaçla Enes b. Mâlik'le ilgili birçok rivayet tahlil edilir ve onun hem Basra'da hem de diğer şehirlerde yaşayan sahâbe ve tâbiûnla arasındaki ilmî ilişkileri üzerinde durulur.

Çalışma mezkûr zaman diliminde Basra'da hadis faaliyetlerinin fazla, fıkıh faaliyetlerinin ise az olduğunun tezahürlerini gösterir. Enes'in öğrencileri üzerindeki etkisi; öğrencilerinin fakih mi yoksa muhaddis mi olduğu araştırılır. Enes'in tabiûnla ilişkileri, kendisine yapılan rihleler, başka şehirlerde yaşayan fakih tabiûnun ondan rivayeti, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i çerçevesinde onun fikhî şahsiyeti ve başka meseleler incelenir. Böylece onun fikhî melekesinin İbn Abbas ve İbn Ömer'le aynı derecede olmadığı ve benzer şekilde Basra'nın sahâbenin fakihlerinden tabiûnun fakihlerine nakledilen "amel-i mütevâres"e önem veren Medine ve Kufe gibi bir fıkıh şehri olmadığı sonucuna ulaşılır. Basra, müksirûndan olan sahabî Enes b. Malik sayesinde hadislerin rivayetine, yayılmasına ve onlarla amel edilmesine önem verilen bir şehirdi. Ancak bu hadislerin yayılması aynı dönemde Mekke'de İbn Abbas'ın faaliyetleri ile kıyaslanabilecek bir fikhî faaliyeti de beraberinde getirmedir. Dolayısıyla Basra sahabe döneminde fıkıh ilmî açısından geri kalırken hadis sahasında hareketliydi. Bu nedenle ona fıkıh ve "amel-i mütevâres" değil rivayet şehri denilmesini hak etmektedir.

Anahtar kelimeler: Basra, hicri I. asır, hadis, fıkıh, rivayet, Enes b. Malik.

مقدمة

تُعنى هذه الدراسة بمدينة من أهم المدن الإسلامية في القرن الأول الهجري، وهي مدينة البصرة التي أسست مبكراً في خلافة عمر رضي الله عنه، ونشطت في الفتوحات والجهاد آنذاك، وتتخصص هذه الدراسة في الحركة الحديثية والفقهية في النصف الثاني من القرن الأول، مقتصرة

على نشاط الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله عنه فيها، لتحاول الإجابة عن أثره في طلابه وفي البصرة عموماً، هل كان أثراً يقارب آثار الصحابة في الأمصار الأخرى مثل أثر قرينه عبد الله بن عباس الذي أسس مدرسة فقهية حديثة قوية في مكة وقت إقامته في الحجاز بين عامي 40 و 68 أم إن نشاطه كان متوجهاً إلى التربية ورواية الأحاديث دون تأسيس مدرسة فقهية خاصة؟

وتحاول الدراسة في تتبع ذلك أن لا تقتصر على الوصف الموثق في كتب الرجال والتراجم، بل تتعمق في العلاقات العلمية بين أنس رضي الله عنه والصحابة الآخرين من جهة، وبينه وبين التابعين من جهة أخرى، فتدرس علاقات التابعين معه في البصرة من حيث حجم رواياتهم عنه، ومن حيث نفقهم به وتلقيهم عنه، ثم تحاول التعرف على مصدر علم الفقهاء من طلاب أنس رضي الله عنه، هل كان بفضل نفقهم على أنس نفسه أم أنه كان من خارج البصرة؟

وتُعنى الدراسة بعلاقات التابعين من خارج البصرة بأنس رضي الله عنه، فتحاول التعرف على من رحل إليه في البصرة أو من أخذ عنه من خارج البصريين، وتدقق في جميع الروايات الموثقة في كتب الرواية لتحقيق من ذلك كله، وتظهر نشاط الرحلة من خارج البصرة إليها.

وتضيف إلى ذلك جملة أمور لتحاول فهم الأثر الحديثي والفقهية في البصرة على يد الصحابة رضوان الله عليهم، فتدرس شخصية أنس رضي الله عنه العلمية من خلال موضوعات أحاديثه الموقوفة والمرفوعة، وتقارن ذلك بأقرانه من الصحابة الصغار أمثال ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما، ثم إنهما تركز على المقولات المتعلقة بالمفتين من الصحابة والتابعين في البصرة في ذلك الوقت وأهميتها في فهم الواقع الفقهي، لتنتهي بتحليل بعض المسائل العلمية التي خالف فيها أهل البصرة غيرهم من الأمصار متتبعاً أسباب الخلاف ومآلاتها.

كل ذلك خروجاً من الطريقة السائدة في الأبحاث عن تاريخ العلم في الأمصار الإسلامية التي تقتصر الوصف الموثق في كتب التواريخ والتراجم، مما لا يعطي صورة واضحة دقيقة عن الحركة العلمية فيها.

وبفضل هذه المنهجية فإن الدراسة تتجه إلى القول بأن أثر أنس بن مالك رضي الله عنه في البصرة كان منصباً على التحديث والرواية والتربية أكثر من التفقيه إذا ما قارناه بطريقة ابن عباس في مكة، أو بمنهجية ابن مسعود في الكوفة.

وغاية الدراسة من هذا كله: التدقيق الزائد في فهم الحركة الحديثية والفقهية في الأمصار الإسلامية في العصور المبكرة، والنصف الثاني من القرن الأول في البصرة وأثر الصحابة رضوان الله عليه فيه في غاية الأهمية لذلك الفهم الشامل، فضلاً عن أن الحركة الحديثية والفقهية في القرن الثاني لا تُفهم دون التعمق في إدراك تلك الحقبة، فهي حقبة تأسيسية مركزية، ولعل من أهم أحداث القرن الثاني الهجري: نشأة المدارس الفقهية الكبرى، وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور الحديث والفقه في الأمصار الإسلامية، ومن هنا نلاحظ عدم وجود مدرسة فقهية تخرج من رحم الحركة العلمية في البصرة خلافاً لمذهب مالك في المدينة وأبي حنيفة وسفيان في الكوفة.

وكذلك فإن هذه الدراسة تكمل دراسة أستاذنا الدكتور عبد المجيد محمود في كتابه القيم «الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري» إذ إنه درس المكثرين من الصحابة باستثناء أنس رضي الله عنه، وخرج بنتائج متميزة في التفريق بين مناهج الصحابة في

التعامل مع ظواهر الأحاديث أو النظر التعليلي فيها¹، وهذه الدراسة تعطي صورة واضحة أيضا عن أنس رضي الله عنه في البصرة فتصبح الصورة العامة أوضح وأشمل.

وقد جاءت في تمهيد ومبحثين:

تطرق التمهيد إلى ربط الحركة الحديثية والفقهية في النصف الثاني بما استقر في البصرة في النصف الأول من ذلك القرن، مع التعريف العام بأنس رضي الله عنه وجهوده.

وركز المبحث الأول على دراسة مظاهر النشاط الحديثي الفقهي في البصرة في النصف الثاني من القرن الأول على يد أنس بن مالك رضي الله عنه.

أما المبحث الثاني فقد تعرض إلى تحليل أسباب عدم قيام مدرسة فقهية تعنى بالعمل المتوارث في النصف الثاني من القرن الأول الهجري.

تمهيد: الحركة الحديثية والعلمية في البصرة في طبقة الصحابة في النصف الثاني من القرن الأول:

انتهى النصف الأول من القرن الأول بوفاة كبار الصحابة الذين أوفدهم عمر رضي الله عنه إلى البصرة ليفقهوا أهلها، وكان جمعا يضم أبا موسى الأشعري وعمران بن حصين وعبد الله بن المغفل وغيرهم، إلا أن تأثيرهم العلمي القوي لم يظهر فيها ولم يضاء تأثير ابن مسعود في الكوفة كما فصلت في دراسة أخرى، إذ لم يتخرج على أيديهم طبقة قوية من التابعين تقارب الطبقة

¹ انظر: عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مكتبة الخانجي، مصر، 1399، 1979، ص 140-184، وانظر ص 146 حيث استثنى أنس رضي الله عنه.

المتينة من كبار التابعين في الكوفة، ولم يورثوا بها عملاً يعتد به أبناء مدينة البصرة اعتداد الكوفيين بعملهم المتوارث من جيل ابن مسعود.

لكن تغيراً واضحاً حدث في البصرة في النصف الثاني من القرن الأول، وهو ما اضطلع به أنس بن مالك رضي الله عنه من جهود حديثة روائية كثيرة، فقد انتشرت رواية الأحاديث في البصرة في تلك الحقبة على يده، وأنشأ جيلاً من حفاظ المحدثين من صغار التابعين كان لهم أثر كبير في الحركة الحديثية في القرن الثاني، لكن أثره الفقهي لم يواز أثره الحديثي فيها، فلم يؤسس فيها مدرسة علمية قوية بين التابعين تضاهي مدرسة قرينه في السن عبد الله بن عباس رضي الله عنه الذي ملأ مكة علماً وتعليماً وفقهاً وأنشأ بها طبقة متينة من التابعين.

وقد كان لصحبة أنس رضي الله عنه الطويلة للنبي صلى الله عليه وسلم وهو صغير أكبر الأثر في نشر تلك الأحاديث وفي كثرة الرواية عنه، فقد روى أصحابه عنه أكثر من ألفي حديث، ولا غرابة، فقد خدم النبي صلى الله عليه وسلم حوالي عشر سنوات، وفي كثير من الروايات تظهر محبة النبي صلى الله عليه وسلم له، فقد نال دعوات وبركات كثيرة من النبي صلى الله عليه وسلم، فمن ذلك ما جاء عنه عن أمه أم سليم أنها قالت: يا رسول الله، أنس خادمك، ادع الله له، قال: «اللهم أكثر ماله، وولده، وبارك له فيما أعطيته» وقد بارك الله له في ماله وفي ولده، فكان من أكثر الصحابة مالاً وولداً رضي الله عنه.²

² البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، الجامع المسند الصحيح، ط2، 1 مجلد، دار السلام، الرياض، 1999م، برقم (6344)، ومسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، برقم (2480).

واشتهر أنس رضي الله عنه بالعبادة والصلاح والتقوى بين الصحابة، فقد جاء عن ثابت تلميذه: صحبت أنس بن مالك أربعين سنة ما رأيت أعبد منه!³

لكن ذلك كله كان أمراً غير أمر تأسيس مجموعة علمية محيطة يكون همها الفقه والتفقه والعلم والتعليم، ولا يُنقص هذا من مقداره وفضله شيئاً، فإن أنسا رضي الله عنه جليل القدر جليل الصحبة للنبي صلى الله عليه وسلم جليل في نظر الصحابة والتابعين، لكن أمر الفقه والفتوى مختلف عن أمر الرواية وكثرتها، ومن هنا جاءت المقولة الهامة لابن القيم الجوزية، القائلة إن أبا «هريرة وعبد الله بن عمر أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له، وكان الصديق وعمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أفقه منهما، بل عبد الله بن عباس أيضاً أفقه منهما»⁴،

³ البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، التاريخ الكبير، دار المعارف العثمانية _ حيدر آباد، د.ت. 160/2.

⁴ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، 264/1، وأسجل هنا تحفظي على نظرة ابن القيم لفقه ابن عمر رضي الله عنه، ذلك أنني أميل إلى أن ابن عمر كان من فقهاء الصحابة المعروفين ولم يكن يغلب رواية الحديث على الفقه، لكنه لم يكن جريفاً في الفتوى جرأة ابن عباس، كما فصل في ذلك الدكتور عبد المجيد محمود في كتابه «الاتجاهات الفقهية عند المحدثين» 140-184، وإن كان أميل إلى أن ابن عمر أقرب إلى أبي هريرة من ابن عباس، ولعل قول الشعبي «كان ابن عمر جيد الحديث ولم يكن جيد الفقه» يُحمل على تلك الجرأة، فقد قال عمرو بن دينار: «كان ابن عمر يعد من فقهاء الأحداث». انظر النقلين عند ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت168هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى، 1968هـ، 373/2، والنصوص في أن ابن عمر كان من فقهاء المدينة كثيرة، منها بعض مقولات الإمام مالك مثل: «كان إمام الناس عندنا بعد عمر زيد بن ثابت، وكان إمام الناس عندنا بعد زيد بن ثابت عبد الله بن عمر رضي الله عنهم» وقوله: قد أقام ابن عمر بعد النبي صلى الله عليه وسلم ستين سنة يفتي الناس في الموسم وغير ذلك، قال مالك: وكان ابن عمر من أئمة الدين رضي الله عنه. انظر: البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسَيْنُوردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، المدخل إلى السنن الكبرى، (تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي)، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ص149-151. وفي تاريخ دمشق لابن عساكر 164/31 أن مالك بن أنس كان يحدث أن ابن شهاب قال له لا تعدلن برأي ابن عمر لأنه أقام ستين سنة بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فلم يخف عليه شيء من أمر رسول اله (صلى الله عليه وسلم) ولا أصحابه، وفيه 166/31: يحيى بن يحيى يقول قلت لمالك بن أنس أليس قد سمعت المشايخ يقولون من أخذ بقول ابن عمر لم يدع من

فلا تلازم بين الفقه وكثرة الرواية والحفظ، وإنما أوكد ذلك لئلا يُظن بما أذكره من أدلة على أن جانب الفقه عند أنس رضي الله عنه لم يكن على الحال التي كانت عند ابن عباس مثلاً = فيه أي تقليل من قدر أنس وفضله ومكانته، فإنه كان من أجل محي النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن قضية الرواية والمحبة تختلف من قضية الفقه والتفقه.

وقد جاءت نصوص هامة لبعض متقدمي الحنفية لتؤكد الفرق بين عدالة الصحابة وضبطه للرواية وبين فقهه وعلمه، ففرقوا بين قسمين من الصحابة: «من كان معروفاً بالفقه والرأي في الاجتهاد ومن كان معروفاً بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه» ومثلوا على القسم الأول بالخلفاء الراشدين وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة وغيرهم، وعلى القسم الثاني بأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما⁵، بل قرر بعضهم فوق ذلك أن منزلة أبي هريرة في الفقه أعلى من منزلة أنس رضي الله عنه كما نجده في نصوص البزودي والسرخسي والعلاء البخاري⁶.

الإستقصاء شيئاً قال نعم، انظر: ابن عساکر، علي بن الحسن الدمشقي، (571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: عمر بن غرامة العمري، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ. وقد ذكره النسائي، أحمد بن شعيب (ت303هـ) في «تسمية فقهاء الأمصار من الصحابة فمن بعدهم»، مطبوع ضمن: مجموعة رسائل في علوم الحديث، تحقيق: صبحي السامرائي، المكتبة السلفية، المدينة، ط1، 1969م. ص7. في فقهاء أهل المدينة، والمسألة مما يحتاج إلى دراسة وتفصيل وبحث.

⁵ انظر الشاشي، أبو علي الشاشي (344هـ)، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص275، والبزودي، فخر الإسلام علي بن محمد (ت482هـ)، أصول البزودي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، (تحقيق: سائد بكداش)، الطبعة الأولى، دار السراج، المدينة المنورة، 2014، ص368-369، والسرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد (ت490هـ) أصول السرخسي، (تحقيق: أبو الوفا الأفغاني) لجنة إحياء المعارف النعمانية، 339-338/1، وعلاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد (ت730هـ) كشف الأسرار شرح أصول البزودي، دار الكتاب الإسلامي، 379/2.

وانظر تفصيلاً متميزاً لانتجاهات الحنفية في التعامل مع خير الصحابي غير المشهور بالفقه عند عصام عيدو، المعيار الحنفي لنقد الحديث، دور أصول الشريعة ومفهوم الكلي والجزئي، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، العدد 1،

1. مظاهر النشاط الحديثي دون النشاط الفقهي في البصرة في النصف الثاني من القرن

الأول على يد أنس بن مالك رضي الله عنه:

يظهر أن أنسا رضي الله عنه أنشأ جيلا قويا من التابعين الذين يروون عنه الحديث وينشرونه ويعملون بما فيه، لكن لم يؤثر في حلقة فقهية حوله، ويتجلى هذا من جملة أمور:

أولا: أن تأثيره في أصحابه انصب إلى رواية الحديث دون التخرج في الفقه عموماً:

ويظهر هذا من علاقة طلابه به، فقد روى عنه طلابه مئات الأحاديث، فأكثر أصحابه رواية عنه: قتادة بن دعامة السدوسي (314 رواية) فحميد الطويل (261 رواية) فثابت البناني (238 رواية) فالزهري (98 رواية) فعبد العزيز بن صهيب (81 رواية) فإسحاق بن عبد الله (57 رواية) فالحسن البصري (21 رواية) فالشعبي (20 رواية) فابن سيرين وأبي قلابة (19 رواية) ثم يحيى بن سعيد الأنصاري (12 رواية) كما استخلصت ذلك من «تحفة الأشراف»، وهو ما يوافق كلام أئمة النقد فقد قال أبو حاتم الرازي: أثبت أصحاب أنس: الزهري ثم قتادة ثم ثابت البناني⁷.

يناير 2020، ص142-172، حيث ميز بين اتجاهين هامين في التعامل مع خبر الصحابي الذي لا يعرف بالفقه، اتجاه الكرخي

ومن تبعه، واتجاه عيسى بن أبان ومن تبعه.

وانظر بعض المقولات الخاصة بأنس رضي الله عنه أيضا عند الكوثري في النكت الطريفة، وانظر المناقشات الهامة التي أوردها حمزة البكري بين الكوثري والمعلمي اليماني بهذا الخصوص، مع تحرير لرأي الكوثري ونقولاته عن أبي حنيفة، انظر: حمزة البكري، التعليقات على النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة للكوثري، الطبعة الأولى، دار الفتح، الأردن، 2015م.

⁶ انظر: البزدوي، أصول البزدوي، ص370، والسرخسي، أصول السرخسي، 342/1، وعبد العزيز البخاري، كشف الأستار 380/2.

⁷ انظر: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، (ت327هـ)، الجرح والتعديل، تحقيق: المعلمي اليماني، مطبعة مجلس دائرة المعارف، الهند. 449/2.

وأكثر من لازمه كان ثابتًا البناي (ت127هـ) إذ صحبه أربعين سنة، ومع ذلك لم يكن من فقهاء التابعين المعروفين، بل كان محدثًا حافظًا ثقةً جليلاً، واشتهر بالعبادة والصلاح، وقيل فيه: من أراد أن ينظر إلى أعبد أهل زمانه، فلينظر إلى ثابت البناي، فما أدركنا الذي هو أعبد منه⁸. واشتهر أيضاً بالوعظ، فكان من القصاص، ولذلك جاء فيه قول تلميذه حماد بن سلمة: كنت أسمع أن القصاص لا يحفظون الحديث، فكنت أقلب الأحاديث على ثابت أجعل أنسًا لابن أبي ليلي وبالعكس، أشوشها عليه، فيجيء بها على الاستواء⁹. ووصفه ابن عدي بقوله: "هو من تابعي أهل البصرة، وزهادهم، ومحدثيهم"¹⁰.

وكذلك كان حميد الطويل (ت143هـ) وإن لم يلزم أنسًا لزوم ثابت¹¹، لكنه لم يشتهر بالفقه كما يلحظ من ترجمته¹²، وكذلك عبد العزيز بن صهيب، ليس في ترجمته ما يدل على اهتمام وعناية بالفقه، وهو من المكثرين عن أنس رضي الله عنه¹³.

⁸ الذهبي، محمد بن أحمد (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1401هـ، 1981م، 224/5.

⁹ الذهبي، السير 222/5.

¹⁰ الذهبي، السير 222/5.

¹¹ ذكر النقاد في ترجمة حميد أنه كان يدلّس عن أنس في أحاديث سمعها من ثابت، انظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند، الطبعة: الأولى، 1326هـ. 40/3.

¹² السير (163/6).

¹³ انظر: المزني، يوسف بن عبد الرحمن (ت742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403هـ، 1983م، 147/18.

فهؤلاء الثلاثة من خواص أنس رضي الله عنه إلا أنهم لم يكونوا من فقهاء التابعين، وكان أنسا رضي الله عنه أثمر فيهم العبادة والصلاح والتقوى ومحبة النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شعائر الإسلام، إلا أنه لم يكن من كبار فقهاء الصحابة فلم تتخرج به طبقة فقهية.

وأما الزهري وفتادة ففقيهان إلا أنه يمكن القول: إن المصدر الأساسي في علمهما وفقهما كان من خارج البصرة لا من داخلها، والأمر في الزهري واضح، فهو مدني ولم ينزل البصرة، وإن قيل فيه إنه من أوثق من يروي عن أنس إلا أنه لم يلقه إلا بدمشق الشام مدة ليست بالطويلة، وهناك سمع منه أحاديث كثيرة، وقد كان ذلك اللقاء عام 86هـ إبان سفر أنس رضي الله عنه إلى الوليد ليشكو الحجاج، فأقام مدة شهرين وسمع منه الزهري فيه، وكأنه كان لقاء عالم عارف بصحابي جليل، فاستطاع الزهري أن يسمع من أنس أحاديث كثيرة ويحفظها على وجهها ويرويهما لأصحابه¹⁴، ولا بد هنا من لحاظ أن الزهري لم يقصد أنسا بالرحلة أساساً.

وأما فتادة بن دعامة السدوسي ت117هـ، فهو من خواص طلاب أنس رضي الله عنه، إلا أنه أخذ كثيراً من الفقه عن سعيد بن المسيب في المدينة عندما ارتحل إليه قاصداً إياه، بل لقد اشتهر ثناء سعيد عليه، وقول معمر: أقام فتادة عند سعيد بن المسيب ثمانية أيام، فقال له في اليوم الثامن: ارتحل يا أعمى، فقد أنزفتني¹⁵. ويظهر هذا في نقله الكثر عن سعيد في الفقه كما

¹⁴ انظر ذلك عند ابن عساكر في تاريخ دمشق 334/9-335، وهي هذه فائدة هامة، أخذتها من طالبتي عائشة كولر في بعض المناقشات، وتوردها في بحثها بإذن الله.

¹⁵ رواه ابن الجعد، علي بن الجعد البغدادي (ت230هـ)، المسند، تحقيق عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر، بيروت، 1410هـ، 1991م، ص 149، وانظر السير (271/5).

روى الإمام أحمد في عله في صفحات كثيرة نقولات لقتادة عن سعيد أو عن رجل عن سعيد،
ويظهر كذلك في مصنف ابن أبي شيبة بوضوح¹⁶.

وأخذ قتادة كثيراً من الفقه عن الحسن البصري، قال قتادة: جالست الحسن اثنتي عشرة
سنة أصلي معه الصبح ثلاث سنين. قال: ومثلي يأخذ عن مثله¹⁷.

وعلى أي حال فإن التحديث وضبط الحديث وروايته مع المعرفة بالعربية والشعر كان هم
قتادة الأول، ويظهر من ترجمته وثناء العلماء عليه شدة الثناء على حفظه، ويظهر ذلك في نقل
أبي عوانة عنه قوله: ما أفيتت برأيي منذ ثلاثين سنة¹⁸. قال أبو هلال: سألت قتادة عن مسألة،
فقال: لا أدري. فقلت: قل فيها برأيك. قال: ما قلت برأي منذ أربعين سنة¹⁹، وفي ذلك في
إشارة إلى التزامه نصوص الحديث التي يرويها، وهو ما لا يؤسس عادة مدرسة فقهية بالبصرة.
ويظهر كذلك في قول ضمرة عن ابن شوذب: قال رجل من أهل البصرة: إن لم تجد إلا مثل
عبادة ثابت، وحفظ قتادة، وورع ابن سيرين، وعلم الحسن، وزهد مالك بن دينار لا تطلب
العلم²⁰.

بقي هناك راويان فقيهان، اعتنيا بالرواية عن أنس رضي الله عنه ولكن مصدر علمهما من

خارج البصرة كذلك، وهما:

¹⁶ انظر: أحمد بن حنبل الشيباني (ت241هـ)، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله عباس، الدار السلفية - بومباي، الطبعة:
الأولى، 1408م، 1988م، (5483-5440).

¹⁷ ابن الجعد، المسند (ص 159).

¹⁸ أحمد بن حنبل، العلل (5021).

¹⁹ ابن الجعد، المسند (159-160).

²⁰ ابن الجعد، المسند (161).

الحسن البصري، وقد كان جل تلقيه الفقه في المدينة النبوية أيام نشأتها فيها، وعن طريق الصحابة الذين شاركوا معه في الغزوات، فكانت الغزوات مصدرا هاما من مصادر علم الحسن²¹، وكان إذا سئل عن الإسناد أحال إلى تلك الغزوات، ولم يحل على الفقه المتوارث في البصرة ولا على فقهاء البصريين من الصحابة، فقد سئل مرة: إنك تحدثنا قال النبي صلى الله عليه وسلم فلو كنت تسند لنا، قال: والله ما كذبناك ولا كذبنا لقد غزوت إلى خراسان معًا فيها ثلاث مائة من أصحاب محمد صلى الله عليه وعليهم وسلم²²، وفي رواية أنه قيل له: إنك تحدثنا فتقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو كنت تسند لنا إلى من حدثك، فقال له الحسن: أيها الرجل إنا والله ما كذبنا، ولا كذبنا، ولقد غزوت غزوة إلى خراسان ومعنا فيها ثلاثمئة من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال الحسن: وكان الرجل منهم لربما صلى بنا فيقرأ الآيات من السورة ثم يركع²³. مما يعني أن مصدر علمه لم يكن من داخل البصرة.

ويؤكد أن مصدره من خارج البصرة -ومن المدينة تحديدا- قول قتادة المصريح بأن الحسن البصري كان يعتمد على سعيد بن المسيب كثيرا في علمه ويرجع له، فقد جاء عنه قوله: ما

²¹ للشريف حاتم العوني تحقيق بديع في ذلك، فلينظر البحث النفيس في مغازي الحسن في كتابه: المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس، دراسة نظرية وتطبيقية على مرويات الحسن البصري، دار الهجرة للنشر والتوزيع _الرياض، الطبعة: الأولى، 1418هـ، 1997م، 286/1-298.

²² البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، التاريخ الكبير، دار المعارف العثمانية _ حيدر أباد، د.ت. 452/5.

²³ ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني (365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: مازن السرساوي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1434هـ، 2013م، 373/1.

جمعت علم الحسن إلى علم أحد من العلماء إلا وجدت له فضلًا عليه، غير أنه كان إذا أشكل عليه شيء كتب إلى سعيد بن المسيب يسأله²⁴.

وأما ابن سيرين فقد كان مصدر فقهه الكوفة دون البصرة، فقد أخذ كثيرًا عن عبيدة السلماني في الكوفة²⁵، قال العجلي: هو من أروى الناس عن شريح وعبيدة، وإنما تأدب بالكوفيين من أصحاب عبد الله²⁶. أي بهم صار عالمًا فقيهاً، ولذلك أكثر من مدح الكوفيين، واشتهر قوله: ما لقيت قومًا سود الرؤوس أعلم من قوم لقيتهم بالكوفة²⁷، وفيه دلالة واضحة على تعظيم أصحاب ابن مسعود وأن الفقه والعلم فيهم دون غيرهم، وجاء عنه قوله: قدمت الكوفة وبها أربعة آلاف يطلبون الحديث²⁸، وكذلك أخذ في المدينة عن أبي هريرة رضي الله عنه، ولازمه، فصار من أجل من يروي عنه فقد عده ابن المديني في ستة من كبار أصحاب أبي هريرة²⁹، وأخذ كذلك في المدينة عن القاسم بن محمد بعد أن تخلف عن الحج، فكان بعد لك يأمر من يذهب إلى الحج باتباع هدي القاسم في حجه³⁰.

²⁴ رواه ابن أبي خيثمة، أحمد بن زهير بن حرب (279)، التاريخ الكبير، تحقيق: صلاح بن فتحى هلال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424هـ، 2004م، 128/2.

²⁵ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 4/ 41 ترجمة عبيدة، بل قيل إن من أصح الأسانيد: ابن سيرين عن عبيدة عن علي.
²⁶ العجلي، أحمد بن عبد الله (ت261هـ)، معرفة الثقات، بترتيب الهيثمي والسبكي، تحقيق: عبد العليم مكتبة الدار_ المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1405هـ، 1985م، 240/2.

²⁷ رواه ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير 387/2.

²⁸ ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير 393/2.

²⁹ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت463هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي _ بيروت، 1422هـ، 2001م، 283/3.

³⁰ الذهبي، السير 57/5.

فيتمكن القول بعد ذلك إن مصدر الفقه في البصرة كان من خارجها لا من داخلها في العقود الأولى من القرن الأول، وقد يقال إن الفقه بدأ ينتشر ويتوسع في البصرة في آخر عقد أو عقدين من القرن الأول على يد الحسن البصري وابن سيرين وأمثالهما، وهو ما يعني عدم وجود مدرسة فقهية خاصة بالبصرة، ولا عمل متوارث فيها خاص بها كما شهدنا في المدينة والكوفة.

الثانية: أننا لا نلاحظ رحلة من خارج البصرة إليها لتلقي العلم عن الصحابة فيها رضي الله عنهم، ويظهر هذا بوضوح في الربع الأخير من القرن الأول بعد أن توفي أجلاء الصحابة الذين يؤخذ عنهم العلم والفقه، ويرحل إليهم، فقد توفي ابن عباس (ت68هـ) وابن عمر (ت73هـ)، وجابر (ت74هـ) وغيرهم، مما يعني خلو الساحة العلمية من صحابة يرجع إليهم ويؤخذ بقولهم، ومع ذلك لم نلاحظ طبقة من التابعين يرحلون إلى البصرة لأخذ العلم فيها، بل كانت الرحلة من البصرة إلى خارجها، فقد رحل ابن سيرين إلى عبيدة السلماني في الكوفة، ورحل قتادة إلى سعيد بن المسيب، كما تقدم، وأقام أبو قلابة الجرمي البصري في المدينة أياما ليس له بها حاجة إلا سماع الحديث³¹، واشتهر قول أبي العالية «كنا نسمع الرواية بالبصرة عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم نرض حتى ركبنا إلى المدينة، فسمعناها من أفواههم»³²، دون أن نرى رحلة من الكوفة أو الشام أو مكة إلى البصرة بخصوصها، وفي كتاب الخطيب البغدادي «الرحلة في طلب الحديث» عدد من الروايات عن الصحابة والتابعين الذين

³¹ أخرجه بإسناد صحيح: ابن سعد في الطبقات 184/7، والفسوي، يعقوب بن سفيان (277هـ)، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1410هـ. 66/2، وابن عساکر في تاريخ دمشق 296/28، ونص ابن سعد: عن أيوب، عن أبي قلابة قال: «أقمت بالمدينة ثلاثا، ما لي بها من حاجة إلا حديث بلغني عن رجل، أقمت عليه حتى قدم، فسألته»

³² ابن سعد، الطبقات الكبرى (113/7)

رحلوا في طلب الحديث إلى مصر والشام والمدينة ومكة والطائف وغيرها وليس فيها ذكر للبصرة³³.

وقد تقدم أن الزهري لم يرحل للبصرة بخصوصها، ولقاؤه بأنس رضي الله عنه كان في الشام، وقريب منه أخذ يحيى بن سعيد الأنصاري عنه، إذ كان ذلك في رحلة الشام، والتابعون الذين يمكن لهم الرحلة والتجوال لطلب العلم في ذلك الوقت كثيرون متوافرون، مثل عروة بن الزبير وأبو سلمة بن عبد الرحمن³⁴ وهشام بن عروة ومكحول الدمشقي³⁵ ويحيى بن أبي كثير وطلاب ابن عباس في مكة وغيرهم، ولم يرحل أحد منهم إلى البصرة ولا أخذ العلم فيها.

³³ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، الرحلة في طلب الحديث، (تحقيق: نور الدين عتر)، ط 1، دار الكتب العلمية - بيروت 1395هـ ص 109 - 147، ومن الروايات المتعلقة بالبصرة فيه رحلة أبي عثمان النهدي إلى المدينة لسماع حديث من أبي هريرة رضي الله عنه، عن أبي عثمان، قال بلغني عن أبي هريرة، حديث أنه قال: إن الله ليكتب لعبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة، فحججت ذلك العام، ولم أكن أريد الحج إلا للقائه في هذا الحديث، فأتيت أبا هريرة فقلت: يا أبا هريرة بلغني عنك حديث، فحججت العام، ولم أكن أريد الحج إلا لألقاك، قال: فما هو؟ انظر الخطيب البغدادي، الرحلة ص 132، وقول الحسن البصري ص 143: رحلت إلى كعب بن عجرة من البصرة إلى الكوفة فقلت: ما كان فداؤك حين أصابك الأذى؟ قال: شاة.

³⁴ لم أجد لأبي سلمة بن عبد الرحمن أي رواية عن أنس، مع دخوله البصرة وتحديثه بما وإنكاره فيها على الفرقة التي لم تعتد بالسنة، إلا رواية واحدة فيها غرابة بعض الشيء: فعند النسائي، أحمد بن شعيب (303هـ)، في السنن الصغرى، تخریج وتعليق، عماد الطيار، ياسر حسن، عز الدين ضلي، مؤسسة الرسالة ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى، 1435هـ، 2014م، (508)، قوله: أخبرنا إسحاق بن إبراهيم، قال: حدثنا أبو علقمة المدني، قال: حدثنا محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، قال: صلينا في زمان عمر بن عبد العزيز، ثم انصرفنا إلى أنس بن مالك، فوجدناه يصلي، فلما انصرف قال لنا: صليتم؟ قلنا: صلينا الظهر قال: إني صليت العصر، فقالوا له: عجلت، فقال: إنما أصلي كما رأيت أصحابي يصلون، وإن صح الإسناد - فإن محمداً وأبا علقمة فيهما كلام، والحديث معروف من طريق العلاء بن عبد الرحمن عن أنس، كما عند مسلم (622) وعند مالك بن أنس (179هـ) في الموطأ، (تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي)، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، الإمارات، الطبعة: الأولى 1425هـ، 2004م 307/2، وليس فيه ذكر عمر بن عبد العزيز - فإن الحديث لا يذكر طلباً للرواية بقدر ما يذكر موقفاً حدث مع أنس وفيه نوع اعتراض عليه.

ويمكن تفسير ذلك بأن الرحلة في ذلك الوقت كانت لطلب العلم والفقهاء عمومًا لا لطلب الحديث فقط، مع أن الرحلة المنهجية المعروفة في طلب الحديث انتشرت واستقرت وصارت نظامًا ممنهجيًا بين المحدثين في النصف الثاني من القرن الثاني، وكانت الرحلات في القرن الأول أقرب ما تكون إلى نشاطات فردية، ولما لم تكن البصرة مدينةً علميةً فقهيةً في القرن الأول لم يُرحل إليها، بخلاف المدن الثلاثة العلمية الأخرى: المدينة والكوفة ومكة في النصف الثاني من القرن الأول، يشهد لذلك ما نجده من أخبار متناثرة من الرحلات الفردية في القرن الأول، ولعل أهمها رحلة ابن سيرين لطلب الفقه في الكوفة كما تقدم، ورحلات مسروق بن الأجدع (ت63هـ) فقد قال فيه الشعبي: ما علمت رجلاً أطلب لعلم في أفق من الآفاق من مسروق³⁶، ورحلات مكحول الشامي (ت112هـ) فقد جاء عنه قوله: «طفت الأرض كلها في طلب العلم فما لقيت أعلم من ابن المسيب»³⁷.

الثالثة: أن بعض التابعين لم يرو عن أنس رضي الله عنه مع توفر الفرصة لذلك، مما يؤكد الفكرة السابقة وهي أن أنس رضي الله عنه كان مشهورًا بالتحديث والرواية عن النبي صلى

³⁵ لم يرحل مكحول إلى أنس رضي الله عنه في البصرة، وإنما لقيه في دمشق، وسأله سؤالًا واحدًا رواه ابن سعد في طبقاته 453/7، عن مكحول قال: رأيت أنس بن مالك في مسجد دمشق، فقلت: رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا أسلم عليه، ولا أسأله؟ فسلمت عليه، وسألته عن الوضوء من حمل الجنازة أو من شهود الجنازة، فقال: «كنا في صلاة، ورجعنا إلى صلاة، فما بال الوضوء فيما بين ذلك؟» وانظر روايات القصة عند ابن عساکر في تاريخ دمشق 334/9.

³⁶ يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ 561/2، وابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير 111/3، وأبو زرعة الدمشقي، التاريخ ص652. ³⁷ البخاري، التاريخ الكبير 551/3، وهي كذلك عند ابن عساکر في تاريخ دمشق 206/60، وفيه قول مكحول كذلك 205/60: "عتقت بمصر فلم أدع بها علما إلا حويت عليه فيما أرى ثم أتيت العراق فلم أدع بها علما إلا حويت عليه فيما أرى ثم أتيت المدينة فلم أدع بها علما إلا حويت عليه فيما أرى ثم أتيت الشام فغربلتها" مما يعني وجود رحلة ورواية وإن لم تكن منتظمة ممنهجة.

الله عليه وسلم دون الشهرة بالفقه، مما يعني أن بعض التابعين ممن كان منشغلاً بالفقه والتفقه والتفقيه قد لا ينشغل بالسماع من أنس رضي الله عنه والرواية عنه.

ومن أكبر الفقهاء في نهاية القرن الأول سعيد بن المسيب في المدينة وطلاب ابن عباس في مكة وأشهرهم: عطاء ومجاهد وطاووس وسعيد بن جبير وعمرو بن دينار وعكرمة، وكل أولئك لم يعتن بالرواية عن أنس رضي الله عنه، بل كأن بعضهم قصد ذلك.

وقد نص البخاري على أن سعيد بن المسيب ليست له رواية عن أنس³⁸ وإن عاصره وقتنا طويلاً، ولم أجد لمجاهد بن جبر ولا لطاووس بن كيسان أي رواية عن أنس في كتب السنة³⁹.

واستنكر النقاد الرواية الوحيدة التي جاءت من طريق عمرو بن دينار عن أنس رضي الله عنه، فكأنه لم يرو عنه شيئاً⁴⁰.

³⁸ قال الترمذي، محمد بن عيسى (279)، السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجليل، دار الغرب الإسلامي — بيروت، الطبعة: الثانية 1998م. (2678)، بعد رواية فيها سعيد عن أنس: ولا نعرف لسعيد بن المسيب عن أنس رواية إلا هذا الحديث بطوله. ثم أشار إلى تعليقه، ثم قال: وذاكرت به محمد بن إسماعيل فلم يعرفه، ولم يعرف لسعيد بن المسيب عن أنس هذا الحديث ولا غيره، ومات أنس بن مالك سنة ثلاث وتسعين ومات سعيد بن المسيب بعده بستين مات سنة خمس وتسعين.

³⁹ ليس لهما أي رواية عن أنس في تحفة الأشراف للمزي ولا في إتحاف المهرة لابن حجر، ولعل لطاووس موقفاً من المدرسة البصرية، فقد جاء عنه أيضاً أنه لم يحدث قتادة، وسئل الإمام أحمد — كما في العلل 5263 — قيل له: فطاووس سمع منه فتادة؟ قال: رآه طاووس فتعود منه، وفي السير 275/5 قال حنظلة بن أبي سفيان: كنت أرى طاووساً إذا أتاه فتادة، يفر، قال: وكان فتادة يتهم بالقدر.

⁴⁰ لم أجد فيما بين يدي من كتب السنة أي رواية لعمرو بن دينار عن أنس، ولا في تحفة الأشراف ولا في إتحاف المهرة، إلا أنني وجدت رواية واحدة عند الطبراني، سليمان بن أحمد (360هـ)، المعجم الأوسط، (تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني)، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ، برقم (5453): حدثنا محمد بن محمد الجذوعي قال: ثنا مسدد قال: ثنا علي بن الجند، عن عمرو بن دينار، عن أنس بن مالك قال: أوصاني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يا أنس، أسبغ الوضوء يزد في عمرك، وسلم على من لقيت من أمتي تكثر حسناتك، وإذا دخلت بيتك فسلم على أهل بيتك يكثر خير بيتك، وصل صلاة الضحى، فإنها صلاة الأوابين، وارحم الصغير، ووقر الكبير تكن من رفقائي يوم القيامة، والحمل في هذا الحديث على علي بن الجند (ويقال الجعد، والجنيد)، فقد حكم البخاري على هذا الحديث بالنكارة فقال في التاريخ الكبير 266/6 في ترجمة علي بن الجنيد:

وكذلك استنكروا رواية عكرمة عنه، وجاء الحافظ الناقد أبو حاتم الرازي ليؤكد ذلك بتعبير لطيف في قوله: عكرمة، عن أنس: ليس له نظام⁴¹!

ولم أجد لسعيد بن جبير عن أنس إلا حديثنا واحدا وفيه كلام⁴²، وأما عطاء بن أبي رباح فقد جاء من طريقه ست روايات عن أنس، جلها لا يصح عن عطاء، وقد قال ابن عدي: وعطاء بن رباح، عن أنس يعز جدا⁴³.

"قال مسدد: لقيته بمكة سنة أربع وسبعين عن عمرو بن دينار عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا دخلت بيتك فسلم، منكر الحديث"، وقال ابن أبي حاتم في المرح والتعديل 178/6: "شيخ كتبت عنه بمكة روى عن عمرو بن دينار عن أنس قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إذا دخلت بيتك فسلم، سمعت أبي يقول هو شيخ مجهول وحديث موضوع، وقال أبو زرعة وحديثه منكر"، وقال العقيلي في الضعفاء 224/3: علي بن الجند مجهول في النسب والرواية، حديثه غير محفوظ، ثم ذكر حديثه هذا وقال: وهذا الحديث يروى عن أنس من غير هذا الوجه بأسانيد لينة. وانظر تفصيل أقوال العلماء في علي هذا وبيان الاختلاف في اسمه عند ابن حجر في لسان الميزان 508/5.

⁴¹ ليس له عن أنس في تحفة الأشراف ولا في إتحاف المهرة أي حديث، ووجدت له رواية عند أبي يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت307هـ)، المسند، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الأولى، 1404هـ، 1984م، (3626) في ركوب البدنة، وهي رواية معلولة، ولعل تعبير أبي حاتم الرازي عن إسنادها من أوضح التعبيرات في سياق الروايات عن أنس رضي الله عنه، فقد سأله ابنه عنها فقال: وسألت أبي عن حديث رواه أبو خالد الأحمر، عن ابن جريج، عن عبد الكريم بن مالك، عن عكرمة، عن أنس، عن النبي (ص): أنه قال لرجل يسوق (2) بدنة: اركبها؟ قال أي: عكرمة، عن أنس: ليس له نظام، وهذا حديث لا أدري ما هو! ولما سئل الدارقطني عن الحديث رجح مرسل عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم على المتصل من روايته عن أنس، انظر: الدارقطني، العلل 128/12، وكذلك رجح ابن عدي في الكامل 281/4، فلا اعتبار لرواية عكرمة عن أنس هذه بل ليس لها نظام! ثم وجدت رواية عند الطبراني في المعجم الصغير 519، من طريق إبراهيم بن الحكم بن أبان، عن أبيه، عن عكرمة، عن أنس، في عيادة المريض، وقال الطبراني عقبه: "لم يروه عن عكرمة إلا الحكم. تفرد به إبراهيم" وهو ضعيف ليس بشيء عند ابن معين، وقال البخاري سكنوا عنه، وذكر هذا الحديث ابن عدي في الكامل من أمثلة أخطائه، فانظر الحديث وأقوال النقاد فيه 392/1-394.

⁴² جاءت رواية عن سعيد عن أنس في سنن أبي داود، (888)، وضعفها الشيخ شعيب في تعليقه على المسند 100/20.

⁴³ ليس لعطاء عن أنس في الكتب الستة أي رواية، وإنما ذكر هذه الستة ابن حجر في إتحاف المهرة 140/2-141، ثلاثة منها تفرد بها عبد الله بن فروخ عن ابن جريج عن عطاء عن أنس، وهي مما أنكرت عليه بخصوصها، قال الجوزجاني في أحوال الرجال ص269: فأما أحاديثه فمناكير عن ابن جريج عن عطاء عن أنس غير حديث، وذكرها ابن عدي في الكامل 332/5، واستنكرها من حديثه،

ومع ذلك فإن هؤلاء الفقهاء الكبار أنفسهم لما حج الحسن سنة 100 للهجرة اجتمعوا عليه⁴⁴ ، فقد جاء في ثقات ابن حبان عن حزم بن أبي حزم قال: رأيت الحسن قدم مكة فقام خلف المقام فصلى فجاء عطاء وطاوس ومجاهد وعمرو بن شعيب فجلسوا بين يديه⁴⁵ .

بل إننا نلاحظ في بعض متفرقات النصوص بعض المنقولات التي تظهر موقفا خاصا للتابعين من أنس رضي الله عنه، لا سيما في طبقة أصحاب ابن عباس: مجاهد وسعيد بن جبير، فمن ذلك: ما جاء عن خصيف قال: كنت أطوف أنا ومجاهد فالتفت فإذا شيخ عليه جماعة، أو معه جماعة، قلت: من هذا؟ قال: أنس بن مالك، فإذا شيخ أصفر اللحية، فأردت أن أعدل إليه، فأخذ بيدي فمضينا فقال مجاهد: دعه فإنه يشرب الطلاء⁴⁶ .

ولما ذكر ابن عدي حديثا آخر من رواية عطاء عن أنس واستنكره 250/7 قال: وعطاء بن رباح، عن أنس يعز جدا، مما يعني أنهما رواية نادرة إن وجدت صحيحة.

⁴⁴ انظر تفصيل الاستدلال على أن حجه كان في تلك السنة في التحقيق البديع للدكتور حاتم العوني في كتابه المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس، (276/1-279).

- ⁴⁵ ابن حبان، الثقات (6/245) وهو إسناد حسن كما فصل فيه الدكتور حاتم العوني في المرسل الخفي 280/1، ونقل نقولات جيدة في توثيق حزم عن أحمد وابن معين وابن المديني والدارقطني، بل نقل قول أحمد فيه: ثقة ثقة، وعارض بذلك كله ذكر ابن حبان له في ثقاته مع قوله: يخطئ، وكذلك ما انتهى إليه ابن حجر في التقریب 1190 من قوله: صدوق بهم، فهو ثقة.

⁴⁶ رواه ابن أبي خيثمة في تاريخه (200/1)، برقم (533): حدثنا هارون بن معروف، قال: حدثنا عتاب بن بشير، عن خصيف، ورواه ابن عدي كذلك من طريق (3/524) أحمد بن بكار وسليمان بن عُمر بن خالد، قالوا: حَدَّثَنَا عتاب بن بشير عن خصيف قال: كنت مع مجاهد فرأيت أنس بن مالك فأردت أن آتية فمدني مجاهد؟ فقال: لا تذهب إليه فإنه يرخص في الطلي، قال: فلم ألقه ولم آته، قال عتاب: فقلت لخصيف ما أحوجك إلى أن تُضرب كما يضرب الصبي بالدرة، تدع أنس بن مالك صاحب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتقيم على كلام مجاهد. وانظر روايات أخرى في تاريخ دمشق (16/383). وخصيف راوي القصة هو ابن عبد الرحمن الجزري، وهو متكلم فيه، لكنهم نصوا على أنه رأى أنس بن مالك ولم يرو عنه، كما في ترجمته في تهذيب الكمال، (8/258)، واستنكروا أحاديثه المسندة، وهذه القصة ليست من ذلك، وليس هو بشديد الضعف بدليل المقارنات الكثيرة بينه وبين عبد الكريم الجزري كما تجد بعض النصوص في تاريخ دمشق إذ كلاهما جزري أخذنا عن طلاب ابن عباس انظر: (36/462). وعتاب بن بشير كذلك، متكلم فيه كما في تهذيب الكمال، (19/286).

وشرب أنس للطلاء ثابت عنه⁴⁷، وهو مذهب جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم،
وخالف في ذلك بعض الصحابة منهم ابن عباس، وكان مجاهدًا تبعه على ذلك⁴⁸.

ومن ذلك ما جاء عن عبد الكريم الجزري قال: رأيت على أنس بن مالك جبة خز وكساء
خز وأنا أطوف مع سعيد بن جبير بالبيت، فقال سعيد: لو أدركه السلف لأوجعوه⁴⁹.

وجاء عن غيرهم كذلك، مثل نافع مولى ابن عمر: فقد روى ابن أبي خيثمة في تاريخه ومن
طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق: عن جويرية بن أسماء عن نافع أن ابن عمر كان ربما لبس

⁴⁷ عند ابن أبي شيبة عبد الله بن محمد الكوفي، (235هـ)، المصنف، (تحقيق: محمد عوامة)، شركة دار القبلة، جدة، مؤسسة علوم القرآن
_ دمشق، الطبعة: الأولى، 1427هـ، 2006م. روايات كثيرة عنه فلتنظر، (244/12)، وعند الطحاوي، أحمد بن محمد
(321هـ)، في شرح معاني الآثار، محمد زهري النجار، محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، الطبعة: الأولى - 1414 هـ، 1994 م،
(214/4)، رواية هامة عن أبي ليلى، عن عيسى، "أن أباه بعثه إلى أنس في حاجة، فأبصر عنده طلاء شديدًا". قال الطحاوي:
"الطلاء: ما يسكر كثيره، فلم يكن ذلك عند أنس خميرًا، وإن كثيره يسكر. وثبت بما وصفنا أن الخمر عند أنس، لم يكن من كل
شراب ولكنها من خاص من الأثرية".

⁴⁸ الطلاء هو الدبس شبه بطلاء الإبل، وهو القطران الذي يدهن به فإذا طبخ عصير العنب، حتى تمدد أشبه طلاء الإبل، وهو في تلك
الحالة غالبًا لا يسكر، كما قال الحافظ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري، دار المعرفة - بيروت
1379هـ، 64/10، ونقل ابن حجر في ذلك الموضوع أقوال الصحابة المبيحين للطلاء، منهم عمر وأبو موسى وأبو الدرداء وعلي وأبو
أمامة وخالد بن الوليد، ثم قال: "وشرط تناوله عندهم ما لم يسكر وكرهه طائفة تورعًا". وكان ابن عباس لم يذهب إلى جواز الطلاء
ولذلك جاء عنه قوله: إن النار لا تحل شيئًا قد حرم، وروى عطاء عنه قوله: والله ما تحل النار شيئًا ولا تحرمه، قال عطاء: ثم فسر لي
قوله: لا تحل شيئًا لقولهم في الطلاء "ولا تحرمه" والوضوء مما مست النار. كما روى ذلك كله النسائي (5730) عن ابن عباس، ولعل
مجاهدا تبع رأي ابن عباس في ذلك مخالفًا لأنس رضي الله عنه والبصريين، ومن هنا جاء سياق هذا النص.

وقد يقال: إن الطلاء هنا هو النبيذ، وفيه خلاف أيضا بين أنس وابن عباس، فقد جاء في مصنف عبد الرزاق بن همام اليماني الصنعاني
(ت211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ. (208/9): عن
أبي جمره الضبعي قوله: كان أنس بن مالك يشرب نبيذ الجر، قال أبو جمره وقال: ابن عباس "لا تشربه، وإن كان أحلى من العسل".
⁴⁹ رواه ابن أبي خيثمة في تاريخه 225/3، وجاء بعدة روايات ثابتة عن عبد الكريم في تاريخ دمشق (461/36)، وفي بعضها: لو رآه
السلف لأوجعوه.

المطرف الخز ثمنه خمس مائة درهم. فقال عبد الرحمن السراج: حدثني فلان أنه دخل على أنس بن مالك وعليه جبة تكاد تقوم قيامًا فغضب نافع فقال أحدث عن ابن عمر ويحدث عن أنس فقال له الضحاک بن عثمان إنه لم يقل بأسًا بما يثبت لك قولك، ويصدقك فقال أحدث عن ابن عمر ويحدث عن أنس.

وقد يحتمل أن قول الأعمش: "رأيت أنس بن مالك بمكة قائما يصلي عند الكعبة ، فما عرضت له قال: فكان قائما يصلي معتدلا في صلاته، فإذا رفع رأسه انتصب قائما حتى تستوي غضون بطنه"⁵⁰، من قبيل الفقه، فقد جاءت رواية أخرى: رأيت أنس بن مالك فما عَرَضْتُ لَهُ اسْتِغْنَاءً بِأَصْحَابِي⁵¹. فعلة يقصد استغناء بفقهاء الكوفة، وقد يحتمل غير ذلك وأنه لقضية سياسية كما جاء في رواية أخرى "كان أنس بن مالك يمر بي في طرفي النهار فأقول: لا أسمع منك حديثا، خدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جئت إلى الحجاج حتى ولاك قال: «ثم ندمت فصرت أروي عن رجل عنه»"⁵².

وعلى أي حال فكأن بعض التابعين لم ير أنسًا رضي الله عنه فقيها يضاهي ابن عمر وابن عباس، بل إن أنسًا رضي الله عنه كان يشعر بذلك فينكره على بعض الصحابة أو التابعين، فقد جاء في صحيح مسلم ومسند أحمد وغيرهما، -واللفظ لأحمد- عن بكر بن عبد الله المزني

⁵⁰ ابن أبي شيبة، المصنف (2989).

⁵¹ يعقوب، بن سفيان، المعرفة والتاريخ 228/3، وقد ذكر الذهبي بعض الروايات من طريق الأعمش عن أنس في السير 239/6، وصحح بعضها، لكنه قال في تاريخ الإسلام 883/3: وللأعمش عن أنس أحاديث ساقها صاحب الحلية، لكن الأعمش مدلس، فقال فيها: عن، فلا تحمل على الاتصال.

⁵² رواها أبو نعيم في حلية الأولياء 52/5، ولو صحت فإنها تشير إلى أن عدم الرواية لم يكن للاستغناء الفقهي، وإنما كانت لقضايا أخرى تتعلق بالموقف السياسي.

البصري قال: ذكرت لعبد الله بن عمر، أن أنسًا حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لي بالعمرة والحج، فقال ابن عمر: يرحم الله أنسًا وهل أنس، وهل خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا حجاجًا؟! فلما قدمنا أمرنا أن نجعلها عمرة إلا من كان معه هدي، قال: فحدثت أنسًا بذلك، فغضب، وقال: ما تعدونا إلا صبيانا⁵³. فكأنه رضي الله عنه كان يستشعر ذلك من طرفهم فاستنكر أنهم ما زالوا يعدونه صبيًا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم، ويوضح ذلك الرواية الآتية في السنن الكبرى للبيهقي وفيها من طريق زيد بن أسلم، وغيره أن رجلًا أتى ابن عمر رضي الله عنه، فقال: بم أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، قال ابن عمر: "أهل بالحج"، فانصرف، ثم أتاه من العام المقبل، فقال: بم أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، قال: "ألم تأتني عام أول؟"، قال: بلى، ولكن أنس بن مالك يزعم أنه قرن، قال: ابن عمر رضي الله عنه: "إن أنس بن مالك كان يدخل على النساء وهن مكشفات الرؤوس، وإني كنت تحت ناقه رسول الله صلى الله عليه وسلم، يمسنى لعابها أسمعها يلي بالحج"⁵⁴.

الرابعة: أن كبار التابعين في البصرة لم يرووا عنه، فلم نجد رواية لمطرف ولا لأبي رجاء ولا حتى لجابر بن زيد وهو من متوسطي التابعين، ومن قيل فيه إنه كان فقيه البصرة ومفتيها⁵⁵،

⁵³ مسلم، الصحيح (1232)، وأحمد، المسند (5509).

⁵⁴ البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م، (9/322). وقد نوقشت هذه الرواية بأن أنسًا رضي الله عنه لم يكن يدخل على النساء وهن مكشوفات الرؤوس، لكن رواية الخطيب البغدادي تشير إلى ذلك من طريق زافر بن سليمان عن مالك بن أنس عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن أنس بن مالك قال: لما كان اليوم الذي احتملت فيه أخبرت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "لا تدخل على النساء إلا بإذن"، قال: فما أتى علي يوم كان أشد منه. واستنكرها النسائي، وكان البخاري كذلك استنكرها فلينظر تاريخ بغداد (496/8).

⁵⁵ لم يذكر المزني أي رواية لجابر بن زيد عن أنس ولا وجدت في أي كتاب من كتب السنة.

وحتى أبو العالية الرياحي لم أجد له رواية في الكتب الستة ولا خارجها عن أنس رضي الله عنه⁵⁶، وأبو العالية كبير القدر في البصرة، وهو محب لأنس، فقد جاء أن أنسًا دفع إلى أبي العالية تفاحة كانت في يده فجعل يقبلها ويقول تفاحة مستها كف مستها كف رسول الله صلى الله عليه وسلم⁵⁷.

الخامسة: أن بعض الصحابة رضي الله عنهم أمثال ابن عباس وابن عمر وجابر عندما كانوا يحيلون أهل البصرة في الفقه إلى غير أنس رضي الله عنه، من أمثال الحسن البصري وجابر بن زيد أبي الشعثاء، فعن عمران بن عبد الله الخزاعي قال: سألت ابن عمر عن مسألة فقال: من أين أنت؟ قلت: من أهل العراق، قال: من أيها؟ قلت: من أهل البصرة. قال: فأين مولى الأنصار منكم يعني الحسن بن أبي الحسن⁵⁸.

بل إن أنسًا رضي الله عنه نفسه كان يدل الناس على الحسن البصري فقد سئل عن مسألة، فقال: عليكم بمولانا الحسن فاسألوه، فقالوا: نسألك يا أبا حمزة وتقول: سلوا مولانا الحسن، فقال: إنا سمعنا وسمع فنسينا وحفظ⁵⁹.

⁵⁶ وقفت على رواية غريبة في الترمذي (3833): عن أبي خلدة قال: قلت لأبي العالية: سمع أنس من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: خدمه عشر سنين، ودعا له النبي صلى الله عليه وسلم، وكان له بستان يحمل في السنة الفاكهة مرتين، وكان فيها ريحان يجد منه ريح المسك، فالسؤال أصلاً غريب بعض الشيء، والجواب فيه ما فيه!

⁵⁷ ابن عساکر، تاريخ دمشق 18/183.

⁵⁸ أخرجه الإمام عبد الله بن أحمد في العلل: (6087)، قال: حدثنا شيبان بن أبي شيبه، قال: حدثنا سلام بن مسكين، به، وهو إسناد صحيح كما قال الشريف حاتم في المرسل الخفي (241/1).

⁵⁹ رواه ابن أبي شيبه في المصنف (19/472)، وابن سعد في الطبقات (7/176).

وجاء عن ابن عباس بسند صحيح: "لو نزل أهل البصرة عند قول جابر بن زيد لأوسعهم علمًا عما في كتاب الله عز وجل" ⁶⁰. وسأله أحد البصريين سؤالًا فرد مستنكرًا "تسألوني وفيكم جابر بن زيد" ⁶¹.

ومثله عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، فقد سأله أحد البصريين سؤالًا فقال: "كيف تسألوننا وفيكم أبو الشعثاء!" ⁶².

ومن الواضح من النصوص أنه رضي الله عنه لم يكن مفتيًا لأهل البصرة في زمانه فإن كتب التراجم تذكر جابر بن زيد والحسن البصري في عداد المفتين في البصرة، فمن ذلك قول عمرو بن دينار: "ما رأيت أحدًا أعلم بالفتيا من جابر بن زيد" ⁶³. وقول إياس بن معاوية: "أدرت أهل البصرة وفقههم جابر بن زيد من أهل عمان" ⁶⁴. وقول سليمان التيمي: كان الحسن يغزو، وكان مفتي البصرة جابر بن زيد أبو الشعثاء، ثم جاء الحسن، فكان يفتي ⁶⁵.

بل إنهم ينصون على أن الفقه بعد وفاة العبادلة الأربعة انقطع من الصحابة، فقد قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: لما مات العبادلة - عبد الله بن العباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو: صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي، فصار فقيه أهل مكة:

⁶⁰ رواه ابن سعد، الطبقات (7 / 179، 180)، والفسوي في المعرفة والتاريخ (2 / 12)، وأبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت430هـ)، في حلية الأولياء، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ، (85/3).

⁶¹ أبو نعيم، الحلية (85/3).

⁶² أبو نعيم، الحلية (86/3).

⁶³ أبو نعيم، الحلية (86/3)، وعمرو ممن أدرك أنسًا إدراكًا بيننا، ولم يرو عنه شيئًا كما في الكتب الستة، بل ولا غيرها إلا رواية تيممة عند الطبراني في الأوسط (328/5) ولا تصح.

⁶⁴ أبو نعيم، الحلية (86/3).

⁶⁵ الذهبي، السير (572/4).

عطاء بن أبي رباح، وفقهه أهل اليمن: طاووس، وفقهه أهل اليمامة: يحيى بن أبي كثير، وفقهه أهل البصرة: الحسن، وفقهه أهل الكوفة: إبراهيم النخعي، وفقهه أهل الشام: مكحول، وفقهه أهل خراسان: عطاء الخراساني، إلا المدينة فإن الله خصها بقرشي فكان فقيه أهل المدينة غير مدافع: سعيد بن المسيب⁶⁶.

فكان عدم شهرة أنس رضي الله عنه بالفقه جعلت المرجع في تلك الحقبة للتابعين دونه.

السادسة: لعل من أهم كتب الرواية التي يمكن أن نتفهم من خلالها شخصية الراوي الحديثية والفقهية كتاب مصنف ابن أبي شيبة، ذلك أنه يروي كثيرا من أحاديث الصحابي المرفوعة ويروي أحاديثه الموقوفة عليه، وأسئلة التابعين له وعلاقتهم به، فيظهر حجم روايته المرفوعة إلى حجم رواياته الموقوفة، وتظهر المجالات العلمية التي يروي فيها ويفتي، وتظهر علاقاته بالتابعين وتأثيره فيهم، ولعل استخراج ذلك من كتب أخرى أصعب وأعدق، إلا مصنف عبد الرزاق لكن ابن أبي شيبة أوسع منه، فلذلك أقتصر عليه هنا، والمتتبع لحديث أنس رضي الله عنه في المصنف يجد الملاحظات الآتية:

عدد روايات ابن أبي شيبة المرفوعة عن أنس في المصنف هي: 374 وعدد رواياته الموقوفة 328 مع بعض المكررات القليلة في الجهتين، وجل رواياته المرفوعة والموقوفة في أبواب العبادات، فله ما يقرب من 149 رواية موقوفة في أبواب الطهارة والصلاة والصيام⁶⁷، وهو ما يعني قريبا من نصف مقولاته، بخلاف أبواب مثل الديات والفرائض فليس له فيها أي نصوص موقوفة، وله

⁶⁶ رواه ابن أبي خيثمة في التاريخ (104/2).

⁶⁷ استقرت روايات أنس الموقوفة في مصنف ابن أبي شيبة، وكان حاصل ذلك أنني وجدت أكثر رواياته في الأبواب التي ذكرت، يتلو ذلك 20 رواية في أبواب الزهد، و19 رواية في أبواب السير والسرايا، و17 رواية في أبواب اللباس، و15 رواية في الأشرطة، ثم 14 في الحج و14 في النكاح والطلاق، والباقي في أبواب متفرقة، وليس له في بعض الأبواب أي مرويات مثل باب الديات وباب الفرائض.

في أبواب النكاح والطلاق 14 رواية، وفي البيوع والأفضية 10 روايات، وفي الحدود 5 روايات، في حين أن ابن عباس رضي الله عنه له من الموقوفات 1270 في المصنف، نجد الكثير منها في أبواب فقهية خارج أبواب العبادات، فله أكثر من 160 رواية في أبواب النكاح والطلاق، و100 رواية في أبواب البيوع والأفضية، و24 رواية في كتاب الديات، و22 رواية في كتاب الفرائض، و26 رواية في كتاب الحدود، ولابن عمر رضي الله عنه من الموقوفات في المصنف 1576، كثير منها في أبواب غير أبواب العبادات، فله في الحدود 24 رواية، وفي البيوع والأفضية 134، وفي النكاح والطلاق 114 رواية.

وعلى ذلك فيمكن القول: إن تخصص أنس رضي الله عنه هو المنقول والرواية، ويظهر هذا أكثر ما يظهر في أبواب العبادات ولذلك جاءت رواياته فيها كثيرة مقارنة برواياته في أبواب أخرى تتطلب اجتهادا ورأيا ونظرا مثل البيوع والديات والفرائض وغيرها.

ولعل هذا يظهر واضحا في المقارنة بين المنقولات عنه في أبواب الحدود، فقد جاء عنه 5 روايات موقوفة، 4 منها يسأل عن مسألة فينقل عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أو يروي عنهما دون سؤال⁶⁸، والخامسة: حدثنا عبد الأعلى عن سعيد عن ثمامة: أن أنس بن مالك كان إذا زنى مملوكه؛ ضربه الحد⁶⁹، أما ابن عباس فقد جاء عنه في أبواب الحدود 27 حديثا، فيها مناقشات واجتهادات ونظر، مثل قوله في حد اللوطي⁷⁰، و«حد المكاتب»⁷¹ وقذف المملوك

⁶⁸ وهي الأحاديث الآتية، عند ابن أبي شيبة، المصنف: 28674، 28675، 28738، 29276.

⁶⁹ انظر: ابن أبي شيبة، المصنف 28860.

⁷⁰ المرجع السابق 28925.

⁷¹ المرجع السابق 28925.

للحر⁷² وأنه لا حد على من أتى بهيمة⁷³ وأن المرتدة لا تقتل وغير ذلك⁷⁴، وكذلك المنقول عن ابن عمر في هذه الأبواب 24 رواية، تتنوع موضوعاتها الفقهية فتشمل مثلاً: حد السارق قبل أن يخرج بالمتاع من البيت⁷⁵، وعن حد العبد السارق الآبق⁷⁶، وعن قاذف أم الولد⁷⁷ وعن حد السارق إذا أقر بسرقة بعد التعذيب⁷⁸، وهي قضايا كان للاجتهاد فيها مجال رحب واسع، إذ ليس فيه نصوص، ولذلك أعمل الصحابة الفقهاء فيها نظرهم واجتهادهم.

وهذا كله يؤكد تصدي ابن عباس وابن عمر للاجتهاد والفقهاء في تلك الحقبة دون أنس رضي الله عنه.

السابعة: أن بعض كبار العلماء المتقدمين وصفوا حركة العلم والرواية والفقهاء في القرن الأول ولم يتعرضوا لحركة فقهية في البصرة في تلك الحقبة، فقد ذكر علي بن المديني (ت234هـ)، وهو شيخ البصرة وعالمها في نقد الحديث والعلل والرجال) وصفاً هاماً لتطور الفقه في الأمصار الإسلامية، مبتدئاً من الصحابة في قوله: "لم يكن في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من له صحبة يذهبون مذهبه ويفتون بفتواه ويسلكون طريقته إلا ثلاثة: عبد الله بن مسعود وزيد

⁷² المرجع السابق 28806.

⁷³ المرجع السابق 29095.

⁷⁴ المرجع السابق 29599.

⁷⁵ المرجع السابق 28699.

⁷⁶ المرجع السابق 28724.

⁷⁷ المرجع السابق 28837.

⁷⁸ المرجع السابق 28894.

بن ثابت وعبد الله بن عباس" ثم فصل في طبقات طلابهم ومن أخذ عنهم، مستثنيا في ذلك كله مدينته -البصرة-، والصحابة الذين نزلوها⁷⁹.

ولما ذكر النسائي فقهاء الصحابة في البصرة لم يذكر أنسا رضي الله عنه، واقتصر على عمران بن حصين وأبي موسى الأشعري وكلاهما عاش في النصف الأول من القرن الأول⁸⁰، ولعله من أجل ذلك جعله ابن حزم في المرتبة الثانية في ترتيب من نقل عنه الفتوى من الصحابة، ويعني أن أولئك الصحابة «يمكن أن يجمع من فتيا كل امرئ منهم جزء صغير جدا»، مما يؤكد الفكرة السابقة، فإن طول عمر أنس رضي الله عنه وكثرة الحوادث التي وقعت في السنوات الثمانين بعد وفاة النبي تقتضي أن يجمع من فتاواه جزء كبير، لا سيما أن ابن حزم لما ذكر الطبقة الأولى ذكر فيهم: "عائشة أم المؤمنين وعمر بن الخطاب وابنه عبد الله وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن العباس وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت فهم سبعة يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم سفر ضخمة"....، ثم ذكر أن بعض المصنفين جمع فتاوى ابن عباس في عشرين مجلدا⁸¹.

⁷⁹ ابن المديني، علي بن عبد الله البصري ت 234هـ، العليل، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط 2، 1980، ص 42-47.

⁸⁰ النسائي، تسمية فقهاء الأمصار من الصحابة فمن بعدهم، ص 9.

⁸¹ ذكر ابن حزم عددا من الصحابة الذين أكثروا من الفتوى ونقلت عنهم، فقال: المكثرون من الصحابة رضي الله عنهم فيما روي عنهم من الفتيا عائشة أم المؤمنين وعمر بن الخطاب وابنه عبد الله وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن العباس وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت فهم سبعة يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم سفر ضخمة....، ثم ذكر أن بعض المصنفين جمع فتاوى ابن عباس في عشرين مجلدا، ثم انتقل بعد ذلك إلى المتوسطين وعد منهم أنس بن مالك، وعددا من الصحابة ثم قال: "يمكن أن يجمع من فتيا كل امرئ منهم جزء صغير جدا"، مما يعني الفرق الكبير بين ما نقل عن ابن عباس مثلا وعن أنس رضي الله عنه، مع تأخر وفاته، ولا يقال: إن ابن حزم أيضا عد أبا بكر ومعاذ بن جبل في الطبقة المتوسطة لأنه يقال: إن ذلك كان بحسب ما نقل عنه من الفتوى، وقد تقدمت

الثامنة: أن دفاع البصريين عن بعض المسائل العلمية التي كانوا يختصون بها لم يكن دفاعاً قويا يبنّي على عمل متوارث ولا على نظر واجتهاد بقدر ما هو وقوف عند المنقول، ولعل قضية الوضوء مما مست النار من القضايا الواضحة في ذلك، فقد ذهب علماء البصرة جميعهم - فيما وقفت عليه - إلى القول بوجوب الوضوء مما مست النار، ولعلها المدينة الوحيدة التي اتفق علماءها على هذا الرأي، فقد خالفهم في ذلك علماء الكوفة وعلماء مكة وجلّ علماء المدينة⁸²، وكان البصريين لم يكن عندهم إلا مجرد النقل في ذلك، فلم يكن موقفهم قويا أمام استنكار بعض علماء المدينة وعلماء الكوفة رأيهم، فمن ذلك قول أنس رضي الله عنه: بينا أنا وأبو طلحة الأنصاري وأبي بن كعب -يعني في المدينة- أتينا بطعام سخن، فأكلنا، ثم قمت إلى الصلاة فتوضأت فقال: أحدهما لصاحبه: أعراقية؟ ثم انتهراني فعلمت أنهما أفقه مني⁸³. وفي رواية: "قالوا: أفتيا عراقية؟ فعابوا ذلك علي حتى جلست"⁸⁴، ومن الواضح هنا أن بعض علماء المدينة يستنكرون هذا الوضوء، وأن أنسا رضي الله عنه لا يدافع عن رأيه وموقفه، بل يوافقهما ويسكت، وقريب من ذلك موقف تلميذه محمد بن سيرين عندما نزل الكوفة ليتلقى بها العلم عن جماعة من طلاب ابن مسعود رضي الله عنه، فقد جاء عنه قوله: أتيت عبيدة - يعني السلماني الكوفي - فأمر بشاة فذبحت، فدعا بخبز ولبن وسمن فأكلنا، ثم قام فصلى ولم يتوضأ، فظننت أنه كان أحب إليه أن يتوضأ لولا أنه أراد أن يريني أنه ليس به بأس⁸⁵. فكان البصريين

وفاتهما جدا، فلم ينقل الكثير. انظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى:

456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت. د. ت. 92/5-93.

⁸² انظر أقوالهم عند عبد الرزاق في مصنفه 163/1 - 174 وابن أبي شيبة في المصنف 396/1 - 414/1.

⁸³ الطحاوي، شرح معاني الآثار، (1/69).

⁸⁴ عبد الرزاق، المصنف (1/575).

⁸⁵ أخرجه عبد الرزاق، المصنف 171/1 (660)، وابن أبي شيبة، المصنف (549) واللفظ له.

كانوا مشهورين بهذا القول مما حمل عبيدة السلماني على إظهار ذلك عمليا أمام طالبه ليريه أن الأمر ليس على ما كان عليه أهل البصرة، ومن الواضح أن طالبه لم يناقشه بأن هذا هو عمل علمائنا وما وجدنا عليه صحابة البصرة وما إلى ذلك، كما كان أهل الكوفة يناقشون قضايا العمل المتوارث عندهم⁸⁶.

والقول بالوضوء مما مست النار قال به في البصرة أبو موسى الأشعري، فقد روى أبو العالية وهو بصري- أن أبا موسى نحر جزورا فأطعم أصحابه -والظن أن ذلك كان بالبصرة لرواية أبي العالية-، ثم قاموا يصلون بغير طهور، فنهاهم عن ذلك، وقال: «ما أبالي مشيت في فرثها ودمها ولم أتوضأ، أو أكلت من لحمها ولم أتوضأ»⁸⁷، وكذلك أنس كما تقدم وكأنه بقي على رأيه - حتى بعد ذلك الموقف من أبيّ وأبي طلحة- فقد قال أبو قلابة: رأيت أنس بن مالك خرج من عند الحجاج وهو يحدث نفسه، قلت: ما شأنك يا أبا حمزة؟ قال: خرجت من عند هذا الرجل فدعا بطعام للناس فأكل وأكلوا، ثم قاموا إلى الصلاة وما توضئوا - أو قال: فما مسوا ماء - . كان أنس يتوضأ مما غيرت النار⁸⁸. ولقاؤه بالحجاج متأخر، وكذلك رواية أبي قلابة عنه، مما يعني بقاءه على رأيه، وكان على هذا القول من تابعي البصرة: الحسن البصري وأبو قلابة الجرمي⁸⁹، ولم أجد بصريا يخالف ذلك إلا إن كان ينقل عن غير أهل البصرة مثل قتادة، فقد

⁸⁶ انظر قول إبراهيم النخعي في مسألة الوضوء مما مست النار ونقله عن أصحاب ابن مسعود وابن مسعود وعملهم في ابن أبي شيبة، المصنف 537، وانظر مسألة هامة في الاعتماد على العمل المتوارث في قضية رفع الأيدي في الصلاة عند النخعي في موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني برقم (107).

⁸⁷ ابن أبي شيبة، المصنف 516.

⁸⁸ عبد الرزاق، المصنف 670.

⁸⁹ انظر أفواهم عند ابن أبي شيبة، المصنف، 563، 568.

جاء عنه عن ابن المسيب قال: إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل⁹⁰، وكأنه كان يفتي بذلك مخالفاً للزهري الذي كان يقول بالوضوء مما مست النار⁹¹.

وعلى أي حال، فهذه قضية فقهية تظهر طريقة تفقه البصريين، وأنها كانت اعتماداً على المنقول، مع مخالفة جلة الصحابة لذلك القول، وقد استقر الاجماع على عدم الوضوء مما مست النار كما ينقل ابن المنذر⁹².

2. أسباب عدم قيام مدرسة فقهية تعنى بالعمل المتوارث في النصف الثاني من القرن

الأول الهجري:

يتضح مما تقدم أن حركة فقهية تعنى بالعمل المتوارث على الحال الذي كان في المدينة والكوفة لم تنشأ في البصرة، لكن نشأت في مقابل ذلك حركة حديثية قوية تهتم بنقل الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وروايته وتكثر من ذلك، وذلك عائد إلى بقاء أنس رضي الله عنه

⁹⁰ عبد الرزاق، المصنف 663.

⁹¹ جاء في مسند أحمد 14920 عن قتادة، قال: قال لي سليمان بن هشام (الأمير الأموي- ولعل ذلك كان في سنة حجه بالناس 113هـ، كما تجده عند ابن عساكر 398/22: إن هذا - يعني الزهري - لا يدعنا نأكل شيئاً إلا أمرنا أن نتوضأ منه - يعني ما مسته النار -، قال: فقلت له: سألت عنه سعيد بن المسيب، فقال: إذا أكلته فهو طيب ليس عليك فيه وضوء، فإذا خرج فهو خبيث عليك فيه الوضوء، قال: فهل بالبلد أحد؟ قال: قلت: نعم، أقدم رجل في جزيرة العرب علماً، قال: من؟ قلت: عطاء بن أبي رباح، قال بجز: فأرسل إليه، فجيء به، قال: فبعث إليه، فقال: حدثني جابر، "أنهم أكلوا مع أبي بكر الصديق خبزاً ولحماً، فصلى ولم يتوضأ". وانظر القصة كذلك عند الطحاوي في شرح معاني الآثار 393.

⁹² انظر: ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، (تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف)، ط1، دار طيبة - الرياض - السعودية، 1405 هـ، 1985 م، 223/1، وفيه قوله: "ولا أعلم اليوم بين أهل العلم اختلافاً في ترك الوضوء مما مست النار إلا الوضوء من لحوم الإبل خاصة".

في البصرة مدة مديدة، تخرج عليه فيها جمع من جلة التابعين المتقنين في الرواية، لكن مصدر الفقه كان من خارج البصرة لا من داخلها كما رأينا.

ولم أقف على نصوص واضحة في عوامل عدم قيام مدرسة فقهية في تلك الحقبة، لكنني أحتمل عدة أمور متعلقة بأنس رضي الله عنه:

أولها: الملكة الفقهية الحاصلة في نفس الفقيه، بما يعبر عنه أحيانا "فقيه النفس" وتأتي موهبة من الله تعالى مع كثرة مراس للقضايا العلمية والفقهية والنظر والتأمل، وهو الأمر الذي ينشغل به فقيه النفس زمنا طويلا ولا يتيسر لكل أحد، وكأن أنسا رضي الله عنه لم ينشغل بذلك، ولم يكن كل من صحب النبي صلى الله عليه وسلم فقيها على الدرجة العالية من الفقه، ومن يقارن بين نظر ابن عباس وممارسته للفقه وفتاواه وانشغاله بذلك⁹³ يدرك الفرق جلياً بينه وبين أنس رضي الله عنه، وقد لا تتأتى هذه الملكة الفقهية برواية أحاديث الأحكام كذلك، ففرق بين الرواية وبين الغوص في المعاني والتعليقات والأنظار.

ويصرح أنس رضي الله عنه بتقديم غيره من الصحابة عليه فقيها، فقد تقدم أنه صرح بأن بعض الصحابة أفقه منه في قضية الوضوء مما مست النار⁹⁴.

وتفاوت طبقات الصحابة في الفقه أمر معلوم مشهور، وينص ابن القيم على عدم التلازم بين حفظ الحديث والإكثار من روايته من جهة وفقه الصحابي من جهة أخرى كما تقدم، فإن أبا هريرة وعبد الله بن عمر أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له، وكان الصديق وعمر

⁹³ انظر: عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية، ص 150-176، فقد فصل القول في النظر الفقهي لابن عباس رضي الله عنه تفصيلا متميزا.

⁹⁴ الطحاوي، شرح معاني الآثار، (1/ 69).

وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أفقه منهما، بل عبد الله بن عباس أيضا أفقه منهما" ⁹⁵، وإن كان عندي نظر في جعل ابن عمر رضي الله عنه من الصحابة الرواة دون الفقهاء لأثره الفقهي الواضح في المدينة لكن ذلك يحتاج إلى تتبع وتفصيل ليس هذا موضعه.

ثانيا: لعل صغر أنس رضي الله عنه إبان صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم أثر في ذلك، مع انشغاله عن التفقه والتفقيه بعد ذلك، وهو يشير إلى ذلك في قوله الآنف مستنكراً خلاف ابن عمر له: ما تعدوننا إلا صبيانا، مع أن ابن عمر قريب منه في السن أصلاً، وهو ما يحتاج إلى نظر وتأمل، فقد وقعت على نصين لصحابة صغار يشيران فيهما إلى صغر أنس رضي الله عنه! وهو نص ابن عمر المتقدم، وفيه يقول: "إن أنس بن مالك كان يدخل على النساء وهن مكشفات الرؤوس، وإني كنت تحت ناقرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، يمسنى لعابها أسمعه يلي بالحج" ⁹⁶، وقول السيدة عائشة فيه: "وما علم أبي سعيد، وأنس بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما كانا غلامين صغيرين"، أخرجه الطبراني ⁹⁷.

⁹⁵ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، 264/1.

⁹⁶ البيهقي، السنن الكبرى (9/322).

⁹⁷ الطبراني، سليمان بن أحمد اللخمي الشامي (ت 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: الثانية، 1404هـ، 249/1، رقم (711)، وإسناد منقطع فإنه مروى عن هشام بن عروة عن عائشة رضي الله عنه، وقد قال الهيثمي في مجمع الزوائد 160/9: رواه الطبراني، إلا أن هشاماً لم يدرك عائشة، ورجاله رجال الصحيح. مع أن ابن عبد البر ذكره في جامع بيان العلم وفضله 1100/2 (انظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، (تحقيق: أبي الأشبال الزهيري)، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م، عن هشام عن عروة عن عائشة، فإن صح نقل ابن عبد البر، فالإسناد صحيح دون انقطاع، وإن كان مثل هذا يحتمل من هشام عن عائشة.

وكأني بابن عمر والسيدة عائشة يقصدون أن أنسًا رضي الله عنه صحب النبي صلى الله عليه وسلم صغيراً، ثم لم يشتغل بالفقه اشتغالاً واسعاً، فلا يزال على محفوظه وهو صغير دون التفقه العالي فيه.

ثالثاً: كأن أنسًا رضي الله عنه كان يؤثر الإنزواء والعزلة في آخر حياته، ولعل ذلك لكبره وطول عمره، أو لتحوطه وخوفه من نسيان شيء من الحديث أو الرواية، لا سيما وقد عمر فوق المئة رضي الله عنه، ولذلك جاءت بعض النصوص أنه لم يكن يحدث أهل بيته كثيراً، فقد سأله أن يحدثهم كما يحدث الغرباء فقال لهم: إنه من يكثر يهجر⁹⁸، وكان متحفظاً في التحديث، فقد جاء عن ابن سيرين وصفه بأنه كان قليل الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم⁹⁹، وقال فيه بعض التابعين: لم أر أحداً كان أضن بكلامه من أنس بن مالك¹⁰⁰.

ولما نزل الكوفة امتنع أن يحدث بها، فقد روى ابن أبي شيبه عن أبي طلحة، قال: قدم أنس بن مالك الكوفة، فاجتمعنا عليه، قال: فقلنا: حدثنا ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: وهو يقول: أيها الناس، انصرفوا عني، حتى ألجأناه إلى حائط القصر، فقال: «لو تعلمون ما أعلم لبكيتكم كثيراً، ولضحكتكم قليلاً، أيها الناس، انصرفوا عني»، فانصرفنا عنه¹⁰¹.

ويشير إلى ذلك أيضاً قصة روايته لحديث الشفاعة -المخرج في البخاري ومسلم- وفيه قول التابعي معبد بن هلال العنزي: انطلقنا إلى أنس بن مالك، وتشفعنا بثابت فانتبهنا إليه وهو

⁹⁸ ابن سعد، الطبقات، (22/7).

⁹⁹ انظر الروايات عند ابن عساکر، تاريخ دمشق (366/9-367).

¹⁰⁰ ابن سعد، الطبقات الكبرى (22/7)، ابن عساکر، تاريخ دمشق (366/9).

¹⁰¹ ابن أبي شيبه، المصنف (13/494). وأبو طلحة هو الأسدي، كوفي مقبول عند ابن حجر، ومن الغريب عندي أن ينزل أنس الكوفة ولا يروي عنه مشاهير الكوفيين فيها، وقد تقدم قول الأعمش في ذلك!

يصلي الضحى، فاستأذن لنا ثابت، فدخلنا عليه وأجلس ثابتا معه على سريره، فقال: له يا أبا حمزة، إن إخوانك من أهل البصرة يسألونك أن تحدثهم حديث الشفاعة، قال: حدثنا محمد صلى الله عليه وسلم قال: "إذا كان يوم القيامة"¹⁰².

فلاحظ هنا أن أهل البصرة يحتاجون شفيعاً يدخلهم على أنس رضي الله عنه، وهؤلاء أهل مدينته وليسوا بغرباء، وفي سياق الحديث قولهم "فلما خرجنا من عند أنس قلت لبعض أصحابنا: لو مررنا بالحسن وهو متوار في منزل أبي خليفة فحدثناه بما حدثنا أنس بن مالك، فأتيناه فسلمنا عليه، فأذن لنا فقلنا له: يا أبا سعيد، جئناك من عند أخيك أنس بن مالك، فلم نر مثل ما حدثنا في الشفاعة، فقال: هيه فحدثناه بالحديث، فانتهى إلى هذا الموضع، فقال: هيه، فقلنا لم يزد لنا على هذا، فقال: لقد حدثني وهو جميع منذ عشرين سنة فلا أدري أنسي أم كره أن تتكلموا" ثم أكمل الحسن الحديث عن أنس¹⁰³.

مما يعني أن تحديث أنس رضي الله عنه لهذا الحديث لم يكن متكرراً متواتراً، بل كان يتحين الحين والحين، فإن الحسن يقول: حدثنيه منذ عشرين سنة، وما زال أهل البصرة ينتظرون تحديثه لهم، مما يعني أنه لم يكن يتصدى للتحديث كثيراً، وكأن هذا في آخر عقود حياته لكبره.

لكن قد يُشكّل على كل هذا أن أنسا رضي الله عنه في عداد المكثرين من الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف يجتمع الإنزواء والإكثار؟ ولعل جواب ذلك يكمن في قولنا إن طول عمر أنس رضي الله عنه، وكثرة الأحداث التي مرت عليه في حياته، كان سببا في كثرة تلك الروايات، وهو في ذلك قريب من عبد الله بن عمر رضي الله عنه (ت73هـ)، فقد كان قليل

¹⁰² البخاري، الصحيح (7510) ومسلم، الصحيح، (193).

¹⁰³ المرجع نفسه.

التحديث ولكنه كان من المكثرين، وإنما ذلك لأنه تصدى للفتوى سنوات طويلة في الحج، فكثير من استفتاه، فكثرت أحاديثه¹⁰⁴.

فضلا عن عمر أنس الطويل رضي الله عنه فلعل ذلك كان عائقا عن اهتمامه بالتحديث ونشر العلم، ولعل تحديثه للزهري في آخر عقد من حياته في الشام عام 86 للهجرة كان خاصا به، لعلمه واهتمامه ونشاطه.

نتائج وخاتمة:

يمكننا استخلاص عدة قضايا من هذا الوصف والتحليل للواقع الروائي والفقهية في البصرة في القرن الأول الهجري:

أولا: كان لأنس رضي الله عنه تأثير واضح في الحركة الحديثية في البصرة في النصف الثاني من القرن الأول، لكن لم يكن تأثيره الفقهي يضاهي تأثير ابن عباس -قرينه في السن- في مكة، فبقيت البصرة على حالها، مدينة رواية للأحاديث لا مدينة فقه وعمل متوارث تتناقله الأجيال وتعتد به أمام المدارس الأخرى، ولعله لذلك لم يظهر من تلك المدينة مذهب فقهي قوي كحال المذاهب في المدينة والكوفة.

¹⁰⁴ شرح ابن حجر العسقلاني قول مجاهد بن جبر في صحيح البخاري (72)، "صحبت ابن عمر إلى المدينة فلم أسمعهم يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا حديثا واحدا" بقوله 165/1: فيه ما كان بعض الصحابة عليه من توقي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا عند الحاجة خشية الزيادة والنقصان وهذه كانت طريقة بن عمر ووالده عمر وجماعة وإنما كثرت أحاديث بن عمر مع ذلك لكثرة من كان يسأله ويستفتيه.

وقد جاء عند الفسوي في المعرفة والتاريخ 491/1، رواية تؤكد ذلك، فقد روى من طريق مالك بن أنس عن يحيى بن سعيد قال: قلت لسالم أسمعتم أباك يقول كذا وكذا؟ فقال: ربما سمعته يقول في الشيء أكثر من مائة مرة. قلت لمالك: مائة مرة! قال: نعم وألف مرة لكثرة السنين قد أقام ابن عمر بعد النبي صلى الله عليه وسلم ستين سنة يفتي الناس في الموسم وغير ذلك. قال: وكان ابن عمر من أئمة الدين.

ثانيا: لا تستلزم كثرة رواية الصحابي للأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون في الطبقة الأولى من الفقهاء، فأنس رضي الله عنه كان من المكثرين إلا أنه لم يكن من فقهاء الصحابة المعروفين، ولم تكن العلاقة وطيدة دائما في القرن الأول بين رواية الحديث وبين الفقه، فقد تقل روايات أحد الصحابة ولكنه في الطبقة الأولى من الفقهاء، وقد تكثر ولا يقبل عليه التابعون لتلقي الفقه.

ثالثا: يظهر أن حركة فقهية قوية لم تتأسس على يد أنس بن مالك رضي الله عنه في النصف الثاني من جملة أمور: منها أن أجلاً طلاب أنس رضي الله عنهم لم يكونوا من فقهاء التابعين، ومن كان منهم كذلك فإنه أخذ الفقه عن غير الصحابة البصريين، ومنها أننا لا نلاحظ رحلة من خارج البصرة إليها لتلقي العلم والفقه على يد الصحابة فيها في تلك الحقبة، بل نشهد عكس ذلك، ومنها أن بعض فقهاء التابعين من غير البصريين لم تكن لهم رواية عن أنس، مع إمكان ذلك ولقاء بعضهم به، ومنها أن فقهاء الصحابة كانوا يجلبون من سألهم من أهل البصرة إلى غير أنس، فقد يجلبون إلى الحسن البصري أو إلى جابر بن زيد وغيرهم، ومنها أن المنقولات عن أنس رضي الله في أبواب الفقه من خلال مصنف ابن أبي شيبة تظهر أنه لم يكن على درجة ابن عباس ولا ابن عمر في الفقه، وغير ذلك.

رابعا: من أهم أسباب انتشار الحديث دون الفقه عن أنس رضي الله عنه هو الملكة الفقهية الحاصلة في نفس الفقيه، فضلا عن صغر سنه حين صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم وعدم اشتغاله بالفقه بعد ذلك، وإيثاره للانزواء أحيانا عن المجالس والمحافل.

خامسا: استمد فقهاء البصرة الذين ظهوروا في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني، وأهمهم ابن سيرين والحسن البصري وقتادة فقههم من خارج البصرة، وكان لهم ارتباط وثيق بفقه المدينة،

فقد اعتمد الحسن وقتادة على سعيد بن المسيب واعتمد ابن سيرين على أبي هريرة وعلى القاسم بن محمد، وهذا يشكل على النظرية القائلة إن الفقه كان عراقيا ثم تأثر الحجاز بذلك¹⁰⁵، فالبصرة مثال على مدينة لم يكن فيها فقه قوي واستمدت فقهها من الخارج، لا سيما من المدينة، وقد ظهر لنا أن بعض الصحابة كانوا إذا اختلفوا في بعض المسائل أرسلوا إلى فقهاء المدينة.

سادسا: يمكن القول: إن المدن الفقهية في القرن الأول إنما يتشكل فيها الفقه معتمدا على العمل المتوارث الذي يتلقاه علماء المدينة جيلا عن جيل، وهو ما ظهر بوضوح في المدينة والكوفة، بخلاف البصرة، فلم يتشكل فيها عمل متوارث يعتد به أبناء المدينة فلم يظهر الفقه فيها.

سابعا: لم يؤثر الصحابة فقهها في البصرة بوضوح، وإنما كان التأثير من طبقة التابعين وأهمها في نهاية القرن الأول: الحسن البصري وابن سيرين، وبهما نهضت المدرسة فقهيا، وهو ما يحتاج دراسة مستقلة تثبت أثرهما الفقهي والحديثي.

التوصيات والمقترحات:

تقترح الدراسة مواصلة البناء لفهم الحركة الحديثية في البصرة في القرن الثاني، وأثر التابعين من طلاب أنس رضي الله عنهم في الحركة الفقهية، لا سيما أمثال ابن سيرين والحسن البصري، وصولا إلى دراسة معمقة عن المذهب النقدي الحديثي الذي ظهرت معالمه على يد شعبة بن الحجاج فيحي القطان وابن مهدي وهم من أشهر النقاد على طريقة المحدثين في وقتهم، مع

¹⁰⁵ انظر: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950) p.214, 222.

دراسة احتمال تأثر الشافعي بهذه الطريقة في نظريته المتعلقة بتقديم الحديث الصحيح على العمل المتوارث، فلعل الشافعي مسبوق بذلك في البصرة، وهو ما يحتاج دراسة وتفصيلاً وتوضيحاً بتحليل العلاقات العلمية والواقع الروائي والنقدي في البصرة في القرن الثاني.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، علي بن محمد الجزري (ت630هـ)، **أسد الغابة**، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت.
- أحمد بن حنبل الشيباني (ت241هـ)، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق: وصي الله عباس، الدار السلفية - بومباي، الطبعة: الأولى، 1408م، 1988م.
- أحمد بن محمد بن حنبل (ت241هـ)، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، **التاريخ الكبير**، دار المعارف العثمانية - حيدر أباد، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، **الجامع المسند الصحيح**، ط2، 1مجلد، دار السلام، الرياض، 1999م.
- البنار، أحمد بن عمرو (ت292)، في **المسند**، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، المدينة، 1409هـ..
- البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد (ت482هـ)، **أصول البزدوي** (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، (تحقيق: سائد بكداش)، الطبعة الأولى، دار السراج، المدينة المنورة، 2014.

البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م، 3/ 285.

البيهقي، أحمد بن الحسين (ت 458هـ)، المدخل إلى السنن الكبرى، (تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي)، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.

الترمذي، محمد بن عيسى (279)، السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجيل، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية 1998م.

جميل الكيلاني، الصحابي الجليل عمران بن حصين ومروياته في الكتب التسعة عدا مسند أحمد، جامعة القرآن الكريم - السودان عام 2003.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، (ت327هـ)، المراسيل، تحقيق: شكر الله بن نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1418هـ، د. ط.، 1998م، 186-187.

حاتم العوني، المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس، دراسة نظرية وتطبيقية على مرويات الحسن البصري، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة: الأولى، 1418هـ، 1997م.

الحاكم، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله النيسابوري، (ت405هـ) المستدرک علی الصحیحین، دار المعرفة - بيروت، د.ت.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند، الطبعة: الأولى، 1326هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي (ت852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت، الطبعة: الأولى، 1412هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري، دار المعرفة - بيروت 1379هـ،

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، المطالب العالية، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار العاصمة للنشر والتوزيع، دار الغيث للنشر والتوزيع - السعودية، الطبعة: الأولى، 1419هـ.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري، (ت311هـ)، في صحيحه، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ، 2003 م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، الرحلة في طلب الحديث، (تحقيق: نور الدين عتر)، ط 1، دار الكتب العلمية - بيروت 1395هـ...

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1422هـ، 2001م.

ابن أبي خيثمة، أحمد بن زهير بن حرب (ت279)، في تاريخه، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424هـ، 2004م، 128/2.

خليفة بن خياط بن خليفة العصفري (ت240هـ)، التاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار القلم، مؤسسة الرسالة - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، 1397هـ.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (255هـ)، المسند تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1436هـ، 2015م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (275هـ)، السنن، دار الكتاب العربي – بيروت، د.ت..

الذهبي، محمد بن أحمد (748هـ)، تذهيب التهذيب، تحقيق: غنيم عباس غنيم، مجدي السيد أمين، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى: الأولى، 1425 هـ، 2004 م.

الذهبي، محمد بن أحمد (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، 1401هـ، 1981م

أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو النصري (281هـ)، التاريخ، وضع حواشيه: خليل منصور، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ، 1996م.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد (ت490هـ) أصول السرخسي، (تحقيق: أبو الوفا الأفغاني) لجنة إحياء المعارف النعمانية.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت168هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، الطبعة: الأولى، 1968هـ..

الشاشي، أبو علي الشاشي (344هـ)، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد الكوفي، (235هـ)، المصنف، تحقيق: محمد عوامة، شركة دار القبلة، جدة، مؤسسة علوم القرآن _ دمشق، الطبعة: الأولى، 1427هـ، 2006م.

الطبراني، سليمان بن أحمد اللخمي الشامي (ت 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: الثانية، 1404هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد (360هـ)، المعجم الأوسط، طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.

الطحاوي، أحمد بن محمد (321هـ)، شرح معاني الآثار، محمد زهري النجار، محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، الطبعة: الأولى - 1414 هـ، 1994 م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، (ت 463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجوي، دار الجيل - بيروت، الطبعة: الأولى، 1412هـ..

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، (ت 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، (تحقيق: أبي الأشبال الزهيري)، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م.

عبد الرزاق بن همام اليماني الصنعاني (ت 211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ..

عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مكتبة الخانجي، مصر، 1399، 1979.

- العجلي، أحمد بن عبد الله (ت261هـ)، معرفة الثقات، بترتيب الهيثمي والسبكي، تحقيق: عبد العليم مكتبة الدار_ المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1405هـ، 1985م.
- ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني (ت365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: مازن السرساوي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1434هـ، 2013م، 373/1.
- ابن عساكر، علي بن الحسن الدمشقي، (ت571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ..
- عصام عيدو، المعيار الحنفي لنقد الحديث، دور أصول الشريعة ومفهوم الكلي والجزئي، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، العدد 1، يناير 2020.
- علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد (ت730هـ) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.
- الفسوي، يعقوب بن سفيان (ت277هـ)، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار ، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1410هـ.
- ابن القيم، محمد بن أيوب الزرعي (ت751هـ)، إعلام الموقعين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م.
- الكوثري، محمد زاهد (ت1371هـ)، النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبه على أبي حنيفة، (تحقيق: حمزة البكري)، ط1، دار الفتح، الأردن، 2015م.
- ماسينيون، لويس، خطط الكوفة وشرح خريطتها، (ترجمة: تقي الدين بن محمد المصعبي)، ط1، دار الوراق، بيروت، لبنان 2009.

- مالك بن أنس (179هـ) في الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، الإمارات، الطبعة: الأولى 1425هـ، 2004م.
- ابن المديني، علي بن عبد الله البصري ت 234هـ، العلل، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط 2، 1980.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن (742هـ)، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن (742هـ)، تهذيب الكمال: تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة _ بيروت، الطبعة: الأولى، 1403هـ، 1983م.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن معين، يحيى بن زكريا (ت 233هـ)، التاريخ (رواية الدوري)، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي _ مكة المكرمة 1399هـ، 1979م.
- مغلطاي، مغلطاي بن قليج الحنفي (762هـ)، إكمال تهذيب الكمال، تحقيق: عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1422هـ، 2001م.
- ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، (تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف)، ط 1، دار طيبة - الرياض - السعودية، 1405هـ، 1985م.

النسائي، أحمد بن شعيب (303هـ)، *السنن الصغرى*، تخرىج وتعليق، عماد الطيار، ياسر حسن، عز الدين ضلي، مؤسسة الرسالة ناشرون _ بيروت، الطبعة: الأولى، 1435هـ، 2014م.

النسائي، أحمد بن شعيب (ت303هـ)، *تسمية فقهاء الأمصار من الصحابة فمن بعدهم*، مطبوع ضمن: مجموعة رسائل في علوم الحديث، (تحقيق: صبحي السامرائي)، المكتبة السلفية، المدينة، ط1، 1969م.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت430هـ)، *حلية الأولياء*، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ..

المهشمي، علي بن أبي بكر، (ت807هـ)، في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي _ القاهرة، بيروت، 1407هـ،

أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت307هـ)، في مسنده، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الأولى، 1404هـ، 1984م.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، *معجم البلدان*، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية 1995.

Kaynakça

Abdurrahman b. Sirâc. *Meroiyyâtü es-sahâbi el-celîl İmran b. Husayn fi Müsned-i el-imâm Ahmed*. Mekke: Câmîatü Ümmü'l Kurâ, 1401/1981.

Abdülmeçid Mahmûd. *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis fi'l-karni's-salis el-hicrî*. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1399/1979.

- Abdürrezzâk, Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. Nşr. Habîb Abdurrahman el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l İslamiyye, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. Nşr. Vasiyyullah Abbas. Mumbâi: Dâru's-selefiyye, 1408/1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416.
- Alaüddin el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrar şerhi Usuli'l-Pezdevi*. y.y. Daru'l kütübü'l İslâmî, t.y.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Merkezü'l Hicer li'l-buhûs ve'd-dirâsât el-Arabiyye el-İslamiyye, 1432/2011.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*. Nşr. Muhammed Ziaurrahman A'zami. Kuveyt: Dâru'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. Nşr. Mahfuz Abdurrahman b. Zeynullah. Beyrut: Mektebetü'l ulûm ve'l hikem, 1409.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Tarîhu'l-kebîr*. Haydarabâd: Dâru'l-meârif el-Osmâniyye, t.y.
- Cemîl el-Keylânî, *es-sahâbî el-celîl İmran b. Husayn ve meroviyyâtihî fi'l Kütüb et-Tis'a adâ Müsned-i Ahmed*. Câmîatü el-Kur'anü'l-Kerîm. Sudan: 2003.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. Nşr. Merkezü'l-buhûs ve tekniyetü'l-ma'lumât, Kahire: Dâru't-ta'sîl, 1436/2015.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l kitâb el-Arabî, t.y.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ*. Beyrut: Dâru'l kütüb el-Arabî, 1405.

- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *el-Müsned*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Dâru'l me'mûn li't-türâs, 1404/1984.
- Ebû Zûr'a, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî. *et-Târîh*. Nşr. Halîl Mansûr. Beyrut: Dâru'l kütüb el-İlmiyye, 1417/1996.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. Nşr. Ekrem Ziya el-Umerî. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1410.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l marife, t.y.
- Halîfe, İbn Hayyât. *et-Târîh*. Nşr. Ekrem Ziya el-Umerî. Dimeşk: Müessesetü'r-risale, 1397.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târîhu Bağdad*. Nşr. Beşşâr Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1422/2001.
- Hâtim el-Avni. *el-Mürselü'l hafî ve alâkatuhu bi't-tedlîs*. Riyad:Dâru'l-hicra li'neşr, 1418/1997.
- Heysemî, Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id*. Kahire: Dârü'l-kitâb el-Arabî, 1407.
- İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlihi*. Nşr. Ebu'l-Eşbal ez-Züheyrî. el-Memletü'l Arabiyyetü's Suûdiyye: Daru İbni'l Cevzî, 1414
- İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstiâb fî ma'rifeti'l ashâb*. Nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l Cîl, 1412.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. Nşr: Mâzin es-Sersâvî. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1434/2013.
- İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dimeşk*. Nşr. Ömer b. Ğarâme el-Umrivî. Beyrut: Dâru'l- fikir, 1418.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Merâsîl*. Nşr: Şükrullah b. Nimetullah Koçanı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998.

- İbn Ebû Hayseme, Ahmed b. Züheyr b. Harb en-Nesâî. *et-Târîhu'l-kebîr*. Nşr. Salah b. Fethi Hilal. Kahire: el-Faruk el-hadîsiyye li't-tibâa ve'n-neşr, 1424/2004.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef*. Nşr. Muhammed Avvâme. Cidde: Müessesetü Ulûmu'l Kur'an, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hint: Matbaatü Dâiretü'l-meârif en-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. Beyrut: Dâru'l marife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l cîl, 1412.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye*. Nşr. Mecmua mine'l bâhisîn. Suudi Arabistan: Dâru'l-âsime, 1419.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk en-Nîsabûrî. *es-Sahîh*. Nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Mektebetü'l İslamî, 1424/2003.
- İbn Kayyım el-Ceviyye, Muhammed b. Eyyûb. *İ'lâmü'l-muvoakkûn*. Nşr. Muhammed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l kütüb el-ilmiyye, 1411/1991.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Basrî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. İhsan Abbas. (cilt sayısı). Beyrut: Dâru Sadr, 1968.
- İbnu Maîn, Yahyâ b. Zekeriyâ. *et-Tarîh* (Durrî rivayeti). Nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Mekke: Merkezü'l buhûs el-ilmî ve ihyâu türâsî'l İslâmî, 1399/1979.
- İbnü'l Esîr, Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe*. Nşr. Ali Muhammed İvad ve Âdil Ahmet el-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l kütüb el-ilmiyye, t.y.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Münzir en-Nisaburi. *el-Eosat fî's-sünen ve'l-icma' ve'l-ihtilaf*. Nşr. Ebû Hammad Sagir Ahmed b. Muhammed Hanif. Riyad: Daru Taybe, 1405/1985.

- İclî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât*. Nşr. Abdü'l alîm. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985.
- İsam Aydû. "Mi'yaru'l Hanefî li nakdi'l hadis, devru usulî's şeriatî ve mef-humi'l küllî ve'l cüzî." *Mecelletü Külliyyeti Ulumi'l İslamiyye*. Camiatü Sultan Muhammed Fatih Vakfiyye, 2020.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs an rudûdi İbn Ebi Şeybe ala Ebi Hanife*. Nşr. Hamza Muhammed Vesim el-Bekri. Amman: Darü'l-Feth, 1436/2015.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvattâ*. Nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü zâyid b. sultan âli nehyân, 1425/2004.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983.
- Moğultay, Moğultay b. Kılıç el-Hanefî. *İkmâlü Tehzîbi'l- Kemâl*. Nşr. Adil b. Muhammed ve Üsâme b. İbrahim. Kahire: el-Faruk el-hadîsiyye li't-tibâa ve'n-neşr, 1422/2001.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisabûrî. *Sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai'l-türasi'l-Arabî.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü's-suğrâ*. Nşr. İmâd Tayyâr ve Yasir Hasan. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1435/2014.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Tesmiyetü fuğahâ'î'l-emşâr mine's sahabeti femem ma'dehum* (Mecmû'atü'r-resâ'il fi 'ulûmi'l-hadîs içinde). Nşr. Subhî es-Sâmerrâî. Medine: el-Mektebetü's Selefiyye, 1389/1969.
- Pezdevi, Fahu'l İslam Ali b. Muhammed.. *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. Nşr. Said Bekdaş. Medine: Dârü's-Sirâc, 1436/2014.
- Serahsi, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usulü's-Serahsi*. Nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. y.y. Lecnetü ihyai'l mearifi'n Numaniyye, t.y.

Şaşi, Ebû Alî eş-Şâşî. *Usulü'ş-Şaşi*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1402/1982.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdi Abdülmecit es-Selefî. Musul: Mektebetü'l ulûm ve'l-hikem, 1404.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l evsat*. Nşr. Tarık b. Avadallah ve Abdülmuhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l Haremeyn, 1415.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. Nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câd. Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. Nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l garb el-İslâmi, 1998.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Nşr. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401/1981.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1545-1567

Written Source of *al-Muwaṭṭa'*: *Risālat al-Farā'iq*

Muwaṭṭa''ın Yazılı Kaynağı: *Risāletü'l-Ferâ'iq*

Mansur KOÇINKAĞ

Assoc. Prof., Academic Visitor,
Oxford University, Oriental Enstitute
mansur-kocinkag@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2589-945X

DOI: 10.47424/tasavvur.809520

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Koçinkağ, Mansur. "Written Source of *al-Muwaṭṭa'*: *Risālat al-Farā'iq*".
Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 6/2 (Aralık 2020): 1545-1567.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Abstract

Significant studies have been conducted on the origins and development of Islamic law in the past years. However, in regard to the first century AH, a lack of solid identified references has raised doubts around the accuracy of the reported facts during this period. For this reason, we explored a new reliable document referred to as *Risālat al-Farā'id*, from the first century. It is accepted that this work was first written by Zayd b. Thābit (d. 45/665) and then annotated by Abū al-Zinād (d. 130/748) who lived during both the first and second centuries. In this study, it will be determined that based on the similarity between *al-Muwatta'* and *Risālat al-Farā'id* in nearly thirty-five paragraphs, *Risālat al-Farā'id* has served as a source in the writing process of *al-Muwatta'*, besides, it has revealed consistent information about 'amal (practice) of ahl al-Medīna. Finally, through this document analysis, it will be revealed that the claim that the basic hadith collections are based not only on the oral narrations but also on the written documents will be more accurate.

Keywords: Islamic law, *Risālat al-Farā'id*, *al-Muwatta'*, Zayd b. Thābit, Abū al-Zinād.

Öz

Son yıllarda İslam hukukunun kökeni ve gelişimi üzerine önemli çalışmalar yapılmaktadır. Bununla birlikte, hicrî birinci yüzyıl ile ilgili temel kaynakların olmayışı veya eksikliği dolayısıyla, bu dönemde rivayet edilen bilgilerin doğruluğu hakkında bazı şüpheler dile getirilmiştir. Bu nedenle, *Risāletü'l-Ferâ'id* olarak adlandırılan yeni ve güvenilir eseri incelemenin önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Bu eserin, ilk olarak Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) tarafından kaleme alındığı ve daha sonra hem birinci hem de ikinci yüzyıllarda yaşayan Ebu'z-Zinād (ö. 130/748) tarafından tefsir edildiği kabul edilir. Bu çalışmada, *Muwatta'* ile *Risāletü'l-Ferâ'id* arasındaki otuz beş yakın paragraftaki benzerlikten hareketle *Risālatü'l-Ferâ'id*'in, *Muwatta'*'ın yazımı sürecinde bir kaynak olarak hizmet ettiği ve ayrıca Medine ehlinin ameli hakkında önemli bilgiler içerdiği tespit edilecektir. Son olarak, bu risalenin analizi ile temel hadis koleksiyonlarının sadece şifâhî rivâyetlere değil, bununla beraber yazılı belgelere de dayandığına dair iddianın daha isabetli olduğu ortaya çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, *Risâletü'l-Ferâ'id*, *Muvaṭṭa'*, Zeyd b. Sâbit, Ebu'z-Zinâd.

Introduction*

The debate on the origins of Islamic law has mostly been of interest to Western researchers. However, over time, it has also attracted the attention of many Muslim researchers. There is a common opinion, first put forward by Ignaz Goldziher (d. 1921) and Joseph Schacht (d. 1969), that the Islamic law was formed by making use of other legal systems. According to Schacht, in the first century, Islamic law did not exist in technical terms yet. The legal law that existed during this period was a body of rules enacted by other legal systems, especially local custom and Umayyad administrative practice.¹ Schacht also claimed that the current legal system was Islamized with the Abbasids. In order to complete this project, hadiths were fabricated and given to the Prophet. Although Schacht's claims are revised from time to time, they continue to be widely accepted by western scholars.

David S. Powers argued against Schacht and stated that the Qur'ân -at least in inheritance law- played an important role in the formation of Islamic law. Thus, he challenged Schacht's thesis that the Qur'ân was only involved in the formation of Islamic law in the second stage.² Harald Motzki (d. 2019) also objected to some of Schacht's thesis and according to him, Schacht "estimated

* I would like to thank Prof. Christopher Melchert for his comments and TÜBİTAK for their financial support. I am grateful to Yasemin Margaret Rose and Mehmet Kurhan for proof reading.

¹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (Chicago: Aldine, 1971); Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford Univ. Press, London 1967). See also, Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 34.

² David S. Powers, *Studies in Qur'ân and Hadîth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986). Goitein Shelomo Dov, pinpointed the birth hour of Islamic law at around the year 5 AH (627 CE) (Goitein, "Birth-Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis", *Muslim World*, 50/1 (1960), 27; "The Classical Period? Scripture, Origins, and Early Development", *Oxford Handbooks Online* (Oxford: 2017), 3-4. For view of Marion H. K., see *Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity* (Albany: State University of New York Press, 2002).

the beginnings of Islamic jurisprudence a good half to three-quarters of a century too late."³

The most serious criticisms against Schacht's thesis is voiced by Mustafa Azami (d. 2017) and Fuat Sezgin (d. 2018). They both claim that the main sources were based not only on oral information but also on written documents.⁴ However, as the works written in the first up to the middle of the second century have not reached us (with a few exceptions), it is relatively difficult to trace this claim. Yet I can assume that *al-Farā'id* examined in this study will fill an important gap in this context.

The present study consists of a short introduction and four sections. The first section contains general information about *Risālat al-Farā'id* and authorship. The second section gives information about the written sources of *al-Muwatta'*. The third section presents information about *al-Farā'id*, which is a written source of *al-Muwatta'*. In the final title of this study, the parallels between *al-Muwatta'* and *al-Farā'id* are given to prove that *al-Farā'id* is one of the written sources of *al-Muwatta'*.

1. The *Risālat al-Farā'id* and Authorship

According to historical sources, one of the first works is *al-Farā'id* (inheritance law), which is claimed to belong to Zayd b. Thābit's (d. 45/665). Although it is not clear whether this book was written by him personally or not, it is important to note that it is annotated at the beginning of the second century. Thus, in this context, it will be useful to examine how this work is men-

³ Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Trans. Marion H. Katz (Leiden: Brill, 2002), xi. However his objections consist of pulling dating a little earlier, and do not have a fundamental objection to Schacht's basic thesis about authenticity of hadiths (Motzki, *Analysing Muslim Traditions Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī*, (Leiden: Brill, 2010), 234-235).

⁴ Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, (Istanbul: Ibrahim Horoz Yayınevi, 1956); *Tārīkh al-turāth al-'arabī*, trans. Mahmud Fahmī (Saudi Arabia: Jāmi'at al-Imām Muhammad b. Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1411/1991), 3/3-6; Mustafa Azami, *Dirāsāt fī al-hadīth wa tarīkh tadwīnihā* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1400/1980). See also, Gregor Schoeler, "İslam'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu", (Çev. Nimetullah Akın), *AÜİFD*, 47 (2007), 2, 171-196; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

tioned in classical literature and whether this work has any doubts with authorship.

It is stated in various sources that Zayd b. Thābit, who was born in 611, was an expert in the field of inheritance law and was therefore called *al-farađī*.⁵ He was a translator during the Prophet's period and translated official letters into foreign languages. Besides, it can be said that inheritance law requires knowledge of mathematics and Zayd's mathematics knowledge is good. Because he was commissioned in the counting and division of the booty goods from time to time.⁶ Also, the following events show that he was an important person during the Companions period. He was the head of the group assigned to the *Muṣḥaf* project in the period of Caliph Abū Bakr (d. 13/634) and the *Istinsākh* project in the period of Caliph Osman (d. 35/656).⁷

Ibn Shihāb al-Zuhrī's (d. 124/742) statement "If Zayd b. Thābit had not written the law of inheritance (*farā'id*), the *farā'id* would have disappeared"⁸ shows that Zayd did indeed write a text regarding inheritance law. Also, when Sufyān al-Thavri (d. 161/778) was asked "If you become a judge, whose opinion would you adhere to when making judgments about inheritance law?" he replied "I would base such judgments on the opinions of Zayd b. Thābit."⁹ This reveals that in the middle of the second century, the views of Zayd on inheritance law were known even by Iraqī scholars. As it is known, the Hijāzīs regarded the views of Zayd, while the Iraqīs regarded the views of Ali b. Abī Ṭālib and Abd Allāh b. Mas'ūd in inheritance law.

⁵ Ibn al-Asir, *Usd al-ghābah fī ma'rifat al-ṣahābah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1409/1989), 2/126-127, 6: 283.

⁶ Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1410/1990), 2/82; Shams al-Dīn Abū al-Muzaffar Sibṭ Ibn al-Javzī, *Mir'āt al-zamān* (Damascus: Dār al-Risālah al-'ālemiyyah, 1434/2013), 4/131.

⁷ Ibn Abd al-Barr, *al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb* (Beirut: Dār al-Cayl, 1412/1992), 2/539.

⁸ Ya'qūb al-Fasawī, *al-Ma'rifah wa al-tārikh*, ed. Akram Ḍiyā al-'Umarī (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1401/1981), 1/486; al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1424/2003), 6/347.

⁹ al-Dāraqutnī, *al-Sunan*, ed. Shu'ayb al-Arnāut et al., Beirut; Mu'assasat al-Risālah, 1424/2004, 5: 145.

The statement of al-Shāfi'ī (d. 204/820) on an issue "This is Zayd's opinion, we accepted his opinions about the majority of inheritance law"¹⁰ should also be evaluated in the same context. Due to the widespread of Zayd's views, al-Shāfi'ī just said: "we accepted his views in inheritance law". So, he did not include inheritance law in his *al-Umm*. Regarding this particular matter, al-Juwaynī (d. 478/1085) stated:

When al-Shāfi'ī examined controversial issues [on inheritance law], he did not see any significant difference [between Zayd and himself]. Therefore, he preferred to depend on the views of Zayd b. Thābit and for this reason, he didn't write an inheritance law section as people already knew Zayd's views on inheritance law. He [just] mentioned some of the issues of inheritance law throughout his book [*al-Umm*]. [Then] al-Muzanī collected these issues and added Zayd's views to them.¹¹

In *al-Mukhtaṣar*, al-Muzanī (d. 264/878) says "[The issues I will mention here] are the summary of the law of inheritance that I heard from al-Shāfi'ī, took from *al-Risālah*, and wrote according to his opinion".¹² The source referred by al-Muzanī as *al-Risālah* may be the work of al-Shāfi'ī or Zayd's *al-Risālat*. There is a strong possibility that al-Muzanī refers to *Risālat al-Farā'id*, as there is not much content regarding inheritance law in al-Shāfi'ī's *al-Risālah*.

Zayd b. Thābit's (d. 45/665) *al-Farā'id* reached us with comments of Abū al-Zinād (65-130/684-748), and it was published in 2018 by myself with an editorial critique.¹³ This work, as a whole, can be found in Sa'īd b. Maṣṣūr's (d. 227/847) *al-Sunan* and in al-Bayhaqī's (d. 458/1066) *al-Sunan al-ṣaḡhīr*.¹⁴ al-Bayhaqī also quotes from this work in his books *al-Sunan al-kubrā* and *Ma'rifat*

¹⁰ al-Shāfi'ī, *al-Umm*, ed. Rif'at Fawzī (Maṣṣourah: Dār al-Wafā, 2001), 5/174.

¹¹ al-Juwaynī, *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab*, ed. 'Abd al-'Azīm al-Dīb (s.l.: Dār al-Minhāj, 1428/2007), 9/9.

¹² al-Muzanī, *al-Mukhtaṣar*, ed. Muḥammad Abd al-Qādir (Beirut: Dār al-kutub al-'arabiyyah, 1419/1998), 186.

¹³ Mansur Koçinkağ, "Risālat al-Farā'id li Zayd b. Thābit ma'a sharḥihā li Abī al-Zinād", *Tasavvur: Tekirdağ Theology Journal*, 2018, 4, 329-353.

¹⁴ Sa'īd b. Maṣṣūr, *al-Sunan*, ed. Habīb al-Rahmān al-A'zamī (India: Dār al-Salafiyyah, 1982), 1/28-37; al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Saḡhīr*, ed. Abd al-Mu'ī al-Qal'ajī (Pakistan: Cāmi'at al-Dirāsāt al-Islamiyyah, 1410/1989), 2/355-361.

al-sunan wa al-āthār.¹⁵ He refers so much to *al-Farā'id* in the booth too, almost contains all of it. In addition, Ibn al-Mundhir's (d. 318/930) book, *al-Avsat fi al-sunan*, contains many long quotations directly from this work.¹⁶

Sa'īd b. Maṣūūr includes this work (*al-Farā'id*) under the title of "bāb usūl al-Farā'id" with the title "Haddathanā Abd al-Rahmān b. Abī al-Zinād 'an abīhi 'an Hkārīja b. Zayd b. Thābit". At the beginning of *Risālat al-Farā'id*, there is the following statement: "All the meanings and principles (usūl) of this farā'id were adapted from Zayd b. Thābit. Abū al-Zinād annotated it in accordance with the meanings (views) of Zayd b. Thābit."¹⁷ Also, al-Bayhaqī transmits *al-Farā'id* -claiming that the work belongs to Zayd and Abū al-Zinād- by the same phrases.¹⁸

When *al-Farā'id*'s chain (isnād) is examined, it can be seen that Abū al-Zinād's son, Abd al-Rahmān (d. 174/790), transmitted it from his father. In the chain of Ibn al-Mundhir and al-Bayhaqī, Muhammed b. al-Bakkār transmitted it from Abd al-Rahmān b. Abī al-Zinād. However, in the chain of Sa'īd b. Maṣūūr, himself narrated it from Abd al-Rahmān. Ibn Abī al-Zinād, who was one of Sa'īd's leading teachers, and Sa'īd narrated 44 narrations from him in *al-Sunan*. Additionally, Ibn al-Khayr al-Ishbīlī (d. 575/1179) mentions *al-Farā'id* and states that it belongs to Zayd b. Thābit and also he includes the chain of the book from Abū al-Zinād till himself.¹⁹ When al-Ishbīlī's chain is

¹⁵ al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, ed. M. Abd al-Qādir 'Atā (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1424/1991), 6/350, 369, 371, 372, 376, 379, 380, 383, 388, 391, 400, 410; *Ma'rifat al-Sunan wa al-āthār*, ed. Abd al-Mu'ū al-Qal'ajī (Beirut: Dār Qutaybah, 1412/1991), 9/112, 119-123, 125, 128, 134.

¹⁶ Ibn al-Mundhir, *al-Avsat fi al-sunan wa al-icmā' wa al-ikhtilāf*, ed. Muḥy al-dīn al-Bakkār et al. (Egypt: Dār al-Falāh, 2009/1430), 7/388, 393, 413, 416, 421, 425, 448, 454.

¹⁷

سَعِيدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ؛ إِنَّ مَعَانِي هَذِهِ الْفَرَائِضِ كُلَّهَا وَأَصُولَهَا عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَأَبُو الزِّنَادِ فَسَّرَهَا عَلَيَّ مَعَانِي زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ (سعيد بن منصور، السنن، 45/1)

¹⁸

[قال البيهقي: ... مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دَكْوَانَ، عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دَكْوَانَ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ أَبِيهِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ مَعَانِي هَذِهِ الْفَرَائِضِ، وَأَصُولَهَا كُلَّهَا عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَأَمَّا التَّفْسِيرُ فَتَفْسِيرُ أَبِي الزِّنَادِ عَلَيَّ مَعَانِي زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ (البيهقي، السنن الصغير، 355/2).

¹⁹ Ibn al-Khayr al-Ishbīlī, *al-Fahrasah*, ed. Muhammad Fuād (Beirut: Dār al-kutub al-'arabiyyah, 1419/1998), 230.

examined, it can be seen that he reaches the *al-Farāʿid* through Saʿīd b. Maṣūūr. Ibn al-Nadīm, on the other hand, attributes a work called *al-Farāʿid* to Ibn Abī al-Zinād who is a transmitter of the *al-Farāʿid*.²⁰ Therefore, if there is no other work that belongs to Ibn Abī al-Zinād, such an error could have occurred due to his position as a transmitter of the work.

Although Fuat Sezgin mentions *al-Farāʿid*, he is not aware that the work has completely survived till the present day. Also, he says "It appears that the commentator (Abū al-Zinād) first mentions the body of the book and then begins explaining it with the word 'he said (qāla)'" .²¹ Nevertheless, his statement does not reflect reality as there is no distinction between the original text for Zayd and the comments of Abū al-Zinād. Throughout the whole book, there is only one mention of "qāla Abū al-Zinād".

After all, it can be said that *al-Farāʿid* doesn't have any problem and doubt about authorship (Abū al-Zinād). Aside from the proofs mentioned so far, it is important to compare the inheritance law section of *al-Muwattaʿaʿ* - which is accepted as one of the first written texts of the Hejāz jurisprudence - with *Risālat al-Farāʿid* later in this study.

2. Is *al-Muwattaʿaʿ* Based Only on Oral Narratives or Written Sources too?

Even though Azami claims that *al-Muwattaʿaʿ* was written earlier, it is accepted that it was written around 160 AH on the basis of widespread acceptance²² because al-Qādī 'Iyād states that although *al-Muwattaʿaʿ* was written by the order of Caliph Maṣūūr (d. 158/775), it was completed after his death.²³

²⁰ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1417/1997), 278.

²¹ Fuat Sezgin, *Tārīkh al-turāth al-ʿarabī*, 3/6.

²² See, Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Reʿy ve Hadis*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 216-220.

²³ al-Qādī Iyād, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik* (Morocco: Matbaʿat Fadālah, 1965-1983), 2/71. For discussions on the date when *Muwattaʿaʿ* was written, see. Rahile Yılmaz, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muwattaʿaʿdaki Mürsel Rivâyetler*, İstanbul: MÜSBE, 2014, 46-112; Kenan Oral, *Muwattaʿın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*, Ankara: AÜSBE, 2020, 115-134.

The emphasized point here is what sources did Mālik use while compiling *al-Muwattaʿa*? It is recorded that during the Companions period some risālahs about zakāh, blood money (diyah), and farāid (inheritance law) were written. It is highly likely that Mālik utilized these early works. As a matter of fact, in *al-Muwattaʿa*, it is stated that Malik had access to *Kitāb al-Sadakah* (zakah) which was written during the time of Caliph ʿUmar and he quoted from it.²⁴

Besides, when Mālik dies, the presence of "Kutub (books) ahl al-Medīna" in his house supports the same claim. For example in an anecdote transferred from the Mālik's son, there are seven chests of documents in the house of Mālik about books of Ibn Shihāb al-Zuhrī and ahl al-Medīna.²⁵ Also, al-Dāraqtunī (d. 385/995) while mentioning Saʿīd b. Dāvud al-Qurashī, stated that he narrated a written document of Abū al-Zinād from Mālik (yarwī aydan ʿan Mālik nuskhataṅ ʿan Abī al-Zinād).²⁶ This example is very important to show that Mālik has received written documents from Abū al-Zinād.

Abd al-Azīz b. Abd Allāh al-Mājishūn (d. 164/780) was one of the scholars who contributed to the field of *Muwattaʿa* literature before Mālik. When Mālik saw this work, he checked it out and stated that "It is a good book. ut if I were him, I would have included the narrations first [before ʿamal ahl al-Medīna]."²⁷ As a matter of fact, when the *Kitāb al-Hajj*, which is claimed to be part of *al-Muwattaʿa* of Abd al-Azīz al-Mājishūn, is examined it can be seen that there is only one hadith with isnād.²⁸ However, the same part of Mālik's *al-Muwattaʿa* is hadith-isnad centered.²⁹ This shows the related anecdote of Mālik is compatible with the content of *Kitāb al-Hajj*.

²⁴ Mālik, al-Zakāh 23, 24. Also, see for some sources: Mālik, al-Zakāh 18, 20, 23, 24, 39, al-Hudūd, 27.

عَنْ مَالِكٍ، أَنَّهُ قَرَأَ كِتَابَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي الصَّدَقَةِ، قَالَ: فَوَجَدْتُ فِيهِ...

²⁵ al-Qādī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 1/186-187.

²⁶ al-Dāraqtunī, *al-Muʿtalif wa al-mukhtalif* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1406/1986), 3/1141; Qādī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 3/157. Although al-Dāraqtunī mentioned this document, he stated that there are hadiths only transmitted from him (garāʿib).

²⁷ al-Qādī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 2/75.

²⁸ al-Mājishūn, Abd al-Azīz, *Kitāb al-Hajj* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2007), 179-180.

²⁹ I mean by the concepts of "hadith-centered" and "ra'y-centered" that if a text is constructed by transferring hadiths, it will be hadith-centered, if it is expressed by author's own sentences, it will be ra'y-centered.

Given the fact Mālik was asked whether there was any necessity to write this kind of work or not, as there were several examples of *al-Muwattaʿaʿ*, shows some works existed in Medīnah before him.³⁰ Also, Ibn Abī Zīʿb's *al-Muwattaʿaʿ* which is estimated to have been written before Mālik's *al-Muwattaʿaʿ*, is much more voluminous. Last but not least, various works regarding the 'amal of Medīna were written before Mālik's *al-Muwattaʿaʿ* and Mālik was aware of them. This claim will be clearer with the further comparative examples presented in this study.

3. Written Source of *al-Muwattaʿaʿ: Risālat al-Farāʿid*

Abū al-Zinād whose full name is Abd Allāh b. Dhakwān al-Qurashī al-Madanī is an expert in the account and author of *al-Farāʿid*. According to Ali b. al-Medīnī (d. 234/848), Abū al-Zinād was one of the four great scholars of Medīna who came after the old Successors (kibār al-tābīʿīn).³¹ Abū al-Zinād was born in around 65/684 and died in 130/748. When he passed away, his student Mālik was 37 years old. Mālik narrated 67 narrations from him by mentioning his name directly in *al-Muwattaʿaʿ* (via Yaḥyā), and also included his views of fiqh from time to time.³²

Some terms and words of *al-Farāʿid* and *al-Muwattaʿaʿ* will be given in further paragraphs. With a clear examination of these terms and words, it can be seen that there are some superficial differences that are not essential such as the transmission of the same book. Therefore, when the *al-Farāʿid* was independently published (2018), the editor of the work evaluated *al-Muwattaʿaʿ* as a nuskha (copy) of *al-Farāʿid*, thus he noted the differences of *al-Muwattaʿaʿ* in the footnote. As the related section of *al-Muwattaʿaʿ* occasionally differs in terms of subject organization, it gives the impression of a non-uniform nuskha (copy) of *al-Farāʿid*.

The exemplary paragraphs in this study will be assigned to a different number. Thus, the comparisons will be evaluated by mentioning each para-

³⁰ al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, ed. Abū Qutaybah (s.l.: Dār Ṭaybah, n.d.), 1/93; Kattānī, *al-Risālah al-mustaṭrafah*, ed. Muhammed al-Muntasir (Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1421/2000), 9.

³¹ al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalā*, ed. Shuʿayb al-Arnāūt et al. (Beirut; Muʿassasat al-Risālah, 1405/1985), 5/445-446.

³² See Mālik, *al-Buyūʿ*, 66.

graph number. However, as the similarities can be noticed at the first glance, detailed information will not be included about each paragraph. Instead, the reader will be guided to investigate the relevant table.

The expressions used by Mālik in paragraphs 1 and 2 which contain the inheritance shares of spouses (husband or wife) are almost the same as those used in *al-Farā'id*. However, Mālik approached the issue by basing on a verse in the continuation of the subject. Paragraphs 3-6, in which the inheritance of mother is addressed show some differences that are not important. Again here Mālik bases the subject on a verse and then, determines the meaning of the word "al-ikhwah" mentioned in the verse by sunnah (maḍat al-sunnah).

The statements of paragraphs 7 and 8, in which the inheritance shares of siblings who have the same mother, are largely the same or similar, although there are some additional statements. It should be noted that Mālik cites these statements by using the term *al-amr 'indanā*. Therefore, Malik's attitude also gives a clue about the origin of the 'amal (practice) located in Medīna. Here again, unlike Abū al-Zinād, Mālik bases the matter on a verse.

In paragraph 9, in which the inheritance shares of the father addressed, the situation does not differ from previous paragraphs as Mālik uses the same or similar words. He cites the information by the term "al-amr al-mujtama'u 'alayh 'indanā, alladhī lā ikhtilāfa fih, wa alladhī adraktu 'alayh ahl al-'ilm [bi baladinā]".

In paragraphs 10-14, in which the inheritance shares of siblings whose parents are same, Mālik approaches the subject using the same or similar words and transfers this information by the term "al-amr al-mujtama'u 'alayh 'indanā". He also bases the subject on the relevant verse at the end of the matter, unlike *al-Farā'id*.

The situation is no different in paragraphs 15-18, in which the inheritance shares of siblings whose parents are the same is mentioned. Here again, Mālik approaches the subject using the same or similar words. However, he gives this information with the form "al-amr 'indanā". In paragraphs 19-22, in which the inheritance shares of the grandfather are addressed, the subject is handled with the same words and the words have largely found compatible, including the *Akdariyyah* issue. This information is conveyed alongside by

using the term “al-amr al-mujtamaʿu ʿalayh ʿindanā, wa alladhī adraktu ʿalayh ahl al-ʿilm bi baladinā”.

In paragraphs 23-25, in which the inheritance shares of the siblings with the grandfather are discussed, Mālik deals with the subject using the same or similar words. In paragraphs 26-27, in which the grandmother's inheritance shares are addressed, the issue is found to be mentioned using similar statements. Here, the issue is approached after the expression “al-amr al-mujtamaʿu ʿalayh ʿindanā, alladhī lā ikhtilāfa fih, wa alladhī adraktu ʿalayh ahl al-ʿilm bi baladinā”. When paragraph 27 is examined in detail, it is found that the statements of Abū al-Zinād have been directly transferred in *al-Muwattaʿaʿ* without any mention of him. Most likely, Malik did not benefit directly from Zayd's *al-Farāʿid*, he may be benefited from Abū al-Zinād's book. Another possibility might be that Abū al-Zinād did not contribute much to Zayd's *Risālah*, so Mālik quoted directly from Zayd's *al-Risālah*. However, why did Malik give this information without mentioning the name of Abū al-Zinād or Zayd b. Thābit?

The paragraphs 28-31 in which the subject of *ʿaṣabah* is also approached using the same or similar phrases from the composition of the subject to the selected pronouns. Even paragraphs 29-31, which are explanatory for the method to be applied to similar issues, are conveyed with almost the same words. This information is also given with the term “al-amr al-mujtamaʿu ʿalayh ʿindanā, alladhī lā ikhtilāfa fih, wa alladhī adraktu ʿalayh ahl al-ʿilm bi balladinā”.

The same words are largely used in the last two paragraphs that refer to *dhawilahrām* and it is found to be given under the form “al-amr al-mujtamaju ʿalayh ʿindanā, alladhī lā ikhtilāfa fih, wa alladhī adraktu ʿalayh ahl al-ʿilm bi baladinā”. In addition, the fact that Abū al-Zinād mentions this book saying “fī hādihā al-kitāb” at the end of the *Risālat al-Farāʿid*, can be considered as an important detail as the same wording takes place in the relevant section of *al-Muwattaʿaʿ*.

4. Similarities Between *al-Muwattaʿaʿ* and *Risalat al-Farāʿid*

It would be more beneficial to present similarities between the two sources to the benefit of the readers with their original expressions. Therefore,

in the continuation of the subject, taking into account the order of *al-Farā'id*, the statements in the 35 paragraphs will be given exactly by the table.

Tablo 1: Text Comparison of *al-Muwatta'* and *al-Farā'id*

موطأ مالك (رواية يحيى)	رسالة الفرائض
1. وميراث الرجل من امرأته إذا لم تترك ولدًا، ولا ولد ابن التصف، فإن تركت ولدًا، أو ولد ابن، ذكرًا كان أو أنثى، فلزوجها الربع من بعد وصية نوصي بها أو دين (2: 505).	1. يرث الرجل من امرأته إذا هي لم تترك ولدًا، ولا ولد ابن التصف، فإن تركت ولدًا، أو ولد ابن، ذكرًا أو أنثى، ورثها زوجها الربع، لا ينقص من ذلك شيئًا (339).
2. وميراث المرأة من زوجها، إذا لم يترك ولدًا، ولا ولد ابن الربع، فإن ترك ولدًا، أو ولد ابن، ذكرًا كان أو أنثى، فلا ميراثه الثمن (2: 505).	2. وترث المرأة من زوجها إذا هو لم يترك ولدًا، ولا ولد ابن الربع، فإن ترك ولدًا، أو ولد ابن ورثته امرأته الثمن (339).
3. وميراث الأم من ولدها، إذا توفيت ابنتها أو ابنتها، فترك الممتوي ولدًا أو ولد ابن، ذكرًا أو أنثى، أو ترك اثنين من الإخوة فصاعدًا، أو إناثًا من أب وأم، أو من أب أو من أم، فالسُدس لها (2: 506).	3. وميراث الأم من ولدها إذا توفيت ابنتها أو ابنتها فترك ولدًا أو ولد ابن ذكرًا أو أنثى، أو ترك اثنين من الإخوة فصاعدًا، دُورًا أو إناثًا من أب وأم، أو من أب، أو من أم، السُدس (339).
4. فإن لم يترك الممتوي ولدًا، ولا ولد ابن، ولا اثنين من الإخوة فصاعدًا، فإن للأُم الثلث كاملاً، إلا في فريضة فقط.	4. فإن لم يترك الممتوي ولدًا، ولا ولد ابن، ولا اثنين من الإخوة فصاعدًا، فإن للأُم الثلث كاملاً، إلا في فريضة (339).
5. وإحدى الفريضة: أن توتو رجل ويترك امرأته وأبوتها، فلا ميراثه الربع، ولأُمه الثلث بما بقي، وهو الربع من رأس المال (2: 506).	5. وهما: أن توتو رجل ويترك امرأته وأبوتها، فيكون لامرأته الربع، ولأُمه الثلث بما بقي، وهو الربع من رأس المال (340).
6. والأخرى: أن توتو امرأة، وتترك زوجها وأبوتها، فيكون لزوجها التصف، ولأُمها الثلث بما بقي، وهو السُدس من رأس المال (340).	6. [والأخرى: أن توتو امرأة، فتترك زوجها وأبوتها، فيكون للزوج التصف، ولأُمها الثلث بما بقي، وهو السُدس من رأس المال (340).
7. ميراث الإخوة للأُم: أن الإخوة للأُم لا يرثون مع الولد شيئًا، ولا مع ولد الأبناء، ذكرًا كانوا أو إناثًا شيئًا، ولا يرثون مع الأب، ولا مع الجد أبي الأب (2: 507).	7. وميراث الإخوة للأُم: أنهم لا يرثون مع الولد، ولا مع ولد ابن، ذكرًا كان أو أنثى شيئًا، ولا مع الأب، ولا مع الجد أبي الأب (340).
8. وألهم يرثون فيما سوى ذلك، يفرض للواحد منهم السُدس، ذكرًا كان أو أنثى. فإن كانا اثنين فلكل واحد منهما السُدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث، يفتسمونه بينهم بالسواء، للذكر مثل حظ الأنثيين (2: 507).	8. وهم في كل ما سوى ذلك يفرض لهم للواحد منهم السُدس، ذكرًا كان أو أنثى. فإن كانوا اثنين فصاعدًا، دُورًا أو إناثًا، فرض لهم الثلث يفتسمونه بالسواء، للذكر مثل حظ الأنثيين (340).
9. أن ميراث الأب من ابنته أو ابنته: أنه إن ترك الممتوي ولدًا، أو	9. وميراث الأب من ابنته وابنته: إذا توفيت أنه إن ترك الممتوي ولدًا

<p>وَلَدِ ابْنِ ذَكَرٍ، فَإِنَّهُ يُفْرَضُ لِلْأَبِ السُّدُسُ فَرِيضَةً، فَإِنْ لَمْ يَتْرِكِ الْمَتَوَقِّ وَلَدًا ذَكَرًا، وَلَا وَلَدَ ابْنِ ذَكَرٍ، فَإِنَّهُ يُبَدَأُ بِمَنْ شَرَكَ الْأَبَ مِنْ أَهْلِ الْفَرَائِضِ، فَيُعْطَوْنَ فَرَائِضَهُمْ، فَإِنْ فَضَلَ مِنَ الْمَالِ السُّدُسُ فَمَا فَوْقَهُ كَانَ لِلْأَبِ، وَإِنْ لَمْ يَفْضَلْ عَنْهَا السُّدُسُ فَأَكْثَرُ مِنْهُ فَرِيضَةُ لِلْأَبِ السُّدُسُ فَرِيضَةً (340-341).</p>	<p>ذَكَرًا، أَوْ وَلَدِ ابْنِ ذَكَرٍ، فَإِنَّهُ يُفْرَضُ لِلْأَبِ السُّدُسُ، وَإِذَا لَمْ يَتْرِكِ الْمَتَوَقِّ وَلَدًا ذَكَرًا، وَلَا وَلَدَ ابْنِ ذَكَرٍ، فَإِنَّ الْأَبَ يُخْلَفُ، وَيُبَدَأُ بِمَنْ شَرَكَهُ مِنْ أَهْلِ الْفَرَائِضِ، فَيُعْطَوْنَ فَرَائِضَهُمْ، فَإِنْ فَضَلَ مِنَ الْمَالِ السُّدُسُ وَأَكْثَرُ كَانَ لِلْأَبِ، وَإِنْ لَمْ يَفْضَلْ عَنْهَا السُّدُسُ فَأَكْثَرُ مِنْهُ فَرِيضَةُ لِلْأَبِ السُّدُسُ فَرِيضَةً (340-341).</p>
<p>10. ميراث الإخوة للأب والام: أنَّ الإخوة للأب والام لا يرثون مع الولد الذكر شيئًا، ولا مع ولد الابن الذكر شيئًا، ولا مع الأب ذئبا شيئًا. وهم يرثون مع البنات، وبنات الأبناء، ما لم يترك المتوقِّ جدًّا أبا، ما فضل من المال يكوون فيه عصبه (2): (508).</p>	<p>10. وميراث الإخوة من الأم والأب: [أهم] لا يرثون مع الولد الذكر، ولا مع ولد الابن الذكر، ولا مع الأب شيئًا. وهم مع البنات وبنات الأبناء ما لم يترك المتوقِّ جدًّا أبا أب يخلفون (342).</p>
<p>11. يُبَدَأُ بِمَنْ كَانَ لَهُ أَصْلُ فَرِيضَةٍ مُسَمَّاةٍ، فَيُعْطَوْنَ فَرَائِضَهُمْ، فَإِنْ فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ فَضْلًا كَانَ لِلْإِخْوَةِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ، يَفْتَسِمُونَهُ بَيْنَهُمْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، ذُكْرًا كَانُوا أَوْ إِنَاثًا، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثِيَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يَفْضَلْ شَيْءٌ فَلَا شَيْءَ لَهُمْ (2): (508).</p>	<p>11. وَيُبَدَأُ بِمَنْ كَانَتْ لَهُ فَرِيضَةٌ، فَيُعْطَوْنَ فَرَائِضَهُمْ، فَإِنْ فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ فَضْلًا كَانَ لِلْإِخْوَةِ لِلْأُمِّ وَالْأَبِ بَيْنَهُمْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، إِنَاثًا كَانُوا أَوْ ذُكْرًا، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثِيَيْنِ، وَإِنْ لَمْ يَفْضَلْ شَيْءٌ فَلَا شَيْءَ لَهُمْ (342).</p>
<p>12. قَالَ: وَإِنْ لَمْ يَتْرِكِ الْمَتَوَقِّ أَبًا وَلَا جَدًّا أَبًا أَبًا، وَلَا وَلَدًا، وَلَا ابْنَ ذَكَرٍ، وَلَا ابْنَةَ، فَإِنَّهُ يُفْرَضُ لِلْأَخْتِ الْوَاحِدَةِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ التَّصْفُ (2): (508).</p>	<p>12. فَإِنْ لَمْ يَتْرِكِ الْمَتَوَقِّ أَبًا، وَلَا جَدًّا أَبًا أَبًا، وَلَا وَلَدًا، وَلَا ابْنَ ذَكَرٍ وَلَا ابْنَةَ، فَإِنَّهُ يُفْرَضُ لِلْأَخْتِ الْوَاحِدَةِ لِلْأُمِّ وَالْأَبِ التَّصْفُ (343).</p>
<p>13. فَإِنْ كَانَتَا أَنْثِيَيْنِ فَمَا فَوْقَ ذَلِكَ مِنَ الْأَخَوَاتِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ فَرِيضَةٌ لِكُلِّ الثَّلَاثِ. فَإِنْ كَانَ مَعَهُنَّ أَحَدٌ ذَكَرٌ فَلَا فَرِيضَةَ لِأَحَدٍ مِنَ الْأَخَوَاتِ، وَاحِدَةً كَانَتْ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، وَيُبَدَأُ بِمَنْ شَرَكَهُمُ بِفَرِيضَةٍ مُسَمَّاةٍ، فَيُعْطَوْنَ فَرَائِضَهُمْ، فَمَا فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ شَيْءٍ كَانَ بَيْنَ الْإِخْوَةِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثِيَيْنِ، إِلَّا فِي فَرِيضَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ، لَمْ يَكُنْ لَهُمْ فِيهَا شَيْءٌ فَاشْتَرَكُوا فِيهَا مَعَ بَنِي الْأُمِّ فِي ثُلُثِهِمْ (2): (508).</p>	<p>13. فَإِنْ كَانَتَا أَنْثِيَيْنِ فَأَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ مِنَ الْأَخَوَاتِ فَرِيضَةٌ لِكُلِّ الثَّلَاثِ. فَإِنْ كَانَ مَعَهُنَّ أَحَدٌ ذَكَرٌ فَإِنَّهُ لَا فَرِيضَةَ لِأَحَدٍ مِنَ الْأَخَوَاتِ، وَيُبَدَأُ بِمَنْ شَرَكَهُنَّ مِنْ أَهْلِ الْفَرَائِضِ فَيُعْطَوْنَ فَرَائِضَهُمْ، فَمَا فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ كَانَ بَيْنَ الْإِخْوَةِ لِلْأُمِّ وَالْأَبِ، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثِيَيْنِ، إِلَّا فِي فَرِيضَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ لَمْ يَفْضَلْ لَهُمْ مِنْهَا شَيْءٌ فَاشْتَرَكُوا مَعَ بَنِي أُمِّهِمْ (343).</p>
<p>14. وَتِلْكَ الْفَرِيضَةُ: امْرَأَةٌ تُؤَقِّتُ وَتَرَكَتْ زَوْجَهَا، وَأُمُّهَا، وَإِخْوَتَهَا لِأُمِّهَا، وَإِخْوَتَهَا لِأَبِهَا وَأُمَّهَا، فَكَانَ لِزَوْجِهَا التَّصْفُ، وَلِأُمِّهَا السُّدُسُ، وَإِخْوَتَهَا لِأُمِّهَا الثُّلُثُ، فَلَمْ يَفْضَلْ شَيْءٌ بَعْدَ ذَلِكَ، فَيَشْتَرِكُ بَنُو الْأَبِ وَالْأُمِّ فِي هَذِهِ الْفَرِيضَةِ مَعَ بَنِي الْأُمِّ فِي ثُلُثِهِمْ، فَيَكُونُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثِيَيْنِ؛</p>	<p>14. وَهِيَ امْرَأَةٌ تُؤَقِّتُ فَتَرَكَتْ زَوْجَهَا، وَأُمُّهَا، وَإِخْوَتَهَا لِأُمِّهَا، وَإِخْوَتَهَا لِأَبِهَا وَأُمَّهَا، فَكَانَ لِزَوْجِهَا التَّصْفُ، وَلِأُمِّهَا السُّدُسُ، وَلِبَنِي أُمِّهَا الثُّلُثُ، فَلَمْ يَفْضَلْ، فَيَشْتَرِكُ بَنُو الْأُمِّ وَالْأَبِ فِي هَذِهِ الْفَرِيضَةِ مَعَ بَنِي الْأُمِّ فِي ثُلُثِهِمْ، فَيَكُونُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثِيَيْنِ؛</p>

<p>لَأُمِّهِ (2: 508-509).</p> <p>15. أَنَّ مِيرَاثَ الْإِخْوَةِ لِلأَبِ: إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ أَحَدٌ مِنْ بَنِي الأَبِ وَالأُمِّ كَمَنْزِلَةِ الْإِخْوَةِ لِلأَبِ وَالأُمِّ سَوَاءً، ذَكَرَهُمْ كَذَكَرِهِمْ، وَأَنَّاهُمْ كَأَنَّاهُمْ، إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يُشْرَكُونَ مَعَ نَبِيِّ الأُمِّ فِي الْفَرِيضَةِ الَّتِي شَرَكَهُمْ فِيهَا بَنُو الأَبِ وَالأُمِّ (2: 509).</p> <p>16. فَإِنِ اجْتَمَعَ الْإِخْوَةُ لِلأَبِ وَالأُمِّ، وَالْإِخْوَةُ لِلأَبِ، فَكَانَ فِي بَنِي الأَبِ وَالأُمِّ ذَكَرٌ، فَلَا مِيرَاثَ لِأَحَدٍ مِنْ بَنِي الأَبِ. وَإِن لَمْ يَكُنْ بَنُو الأَبِ وَالأُمِّ إِلَّا امْرَأَةً وَاحِدَةً، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ مِنَ الْإِنَاثِ لَا ذَكَرَ مَعَهُنَّ، فَإِنَّهُ يُفْرَضُ لِلأَخْتِ الْوَاحِدَةِ لِلأَبِ وَالأُمِّ الْبِصْفُ، وَيُفْرَضُ لِلأَخَوَاتِ لِلأَبِ السُّدُسُ تَبَعَةَ الثَّلَاثِينَ (2: 509).</p> <p>17. فَإِن كَانَ مَعَ الْأَخَوَاتِ لِلأَبِ ذَكَرٌ فَلَا فَرِيضَةَ لَهُنَّ، وَيُبْدَأُ بِأَهْلِ الْفَرَايِضِ الْمُسَمَّاءِ، فَيُعْطُونَ فَرَايِضَهُمْ، فَإِن فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ فَضْلًا كَانَ بَيْنَ الْإِخْوَةِ لِلأَبِ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حِطِّ الْأُنثَيَيْنِ، وَإِن لَمْ يَفْضَلْ شَيْءٌ فَلَا شَيْءٌ لَهُمْ (2: 509-510).</p> <p>18. فَإِن كَانَ الْإِخْوَةُ لِلأَبِ وَالأُمِّ امْرَأَتَيْنِ، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ مِنَ الْإِنَاثِ فُرِضَ لَهُنَّ الثَّلَاثَانِ، وَلَا مِيرَاثَ مَعَهُنَّ لِلأَخَوَاتِ لِلأَبِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعَهُنَّ أَحَدٌ لِلأَبِ، فَإِن كَانَ مَعَهُنَّ أَحَدٌ لِلأَبِ بُدِيَ بِمَنْ شَرَكَهُمْ بِفَرِيضَةِ مُسَمَّاءِ، فَأُعْطُوا فَرَايِضَهُمْ، فَإِن فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ فَضْلًا كَانَ بَيْنَ الْإِخْوَةِ لِلأَبِ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حِطِّ الْأُنثَيَيْنِ، وَإِن لَمْ يَفْضَلْ شَيْءٌ فَلَا شَيْءٌ لَهُمْ (2: 510).</p>	<p>مِنْ أَجْلِ أَنَّهُمْ كَانُوا كَلَّهُمْ بَنِي أُمِّ الْمُتَوَفَّى (343).</p> <p>15. وَمِيرَاثَ الْإِخْوَةِ لِلأَبِ: إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ أَحَدٌ مِنْ بَنِي الأُمِّ وَالأَبِ كَمِيرَاثِ الْإِخْوَةِ لِلأُمِّ وَالأَبِ سَوَاءً، ذَكَرَهُمْ كَذَكَرِهِمْ، وَإِنَّا نُهُمْ كَأَنَّاهُمْ، إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يُشْرَكُونَ مَعَ نَبِيِّ الأُمِّ فِي هَذِهِ الْفَرِيضَةِ الَّتِي شَرَكَهُمْ فِيهَا بَنُو الأُمِّ وَالأَبِ (343).</p> <p>16. فَإِذَا اجْتَمَعَ الْإِخْوَةُ مِنَ الأُمِّ وَالأَبِ، وَالْإِخْوَةُ مِنَ الأَبِ، [وَكَانَ فِي بَنِي الأَبِ وَالأُمِّ ذَكَرٌ]، فَلَا مِيرَاثَ مَعَهُ لِأَحَدٍ مِنَ الْإِخْوَةِ مِنَ الأَبِ. فَإِن لَمْ يَكُنْ بَنُو الأُمِّ وَالأَبِ إِلَّا امْرَأَةً وَاحِدَةً، وَكَانَ بَنُو الأَبِ امْرَأَةً وَاحِدَةً أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ مِنَ الْإِنَاثِ لَا ذَكَرَ فِيهِنَّ، فَإِنَّهُ يُفْرَضُ لِلأَخْتِ مِنَ الأُمِّ وَالأَبِ الْبِصْفُ، وَيُفْرَضُ لِلأَخَوَاتِ مِنَ الأَبِ السُّدُسُ تَبَعَةَ الثَّلَاثِينَ (344).</p> <p>17. فَإِن كَانَ مَعَ بَنَاتِ الأَبِ ذَكَرٌ فَلَا فَرِيضَةَ لَهُنَّ، وَيُبْدَأُ بِأَهْلِ الْفَرَايِضِ، فَيُعْطُونَ فَرَايِضَهُمْ، فَإِن فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ فَضْلًا كَانَ بَيْنَ بَنِي الأَبِ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حِطِّ الْأُنثَيَيْنِ، وَإِن لَمْ يَفْضَلْ لَهُمْ شَيْءٌ فَلَا شَيْءٌ لَهُمْ (344).</p> <p>18. وَإِن كَانَ بَنُو الأُمِّ وَالأَبِ امْرَأَتَيْنِ، فَأَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ مِنَ الْإِنَاثِ فُرِضَ لَهُنَّ الثَّلَاثَانِ، وَلَا مِيرَاثَ مَعَهُنَّ لِبَنَاتِ الأَبِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعَهُنَّ ذَكَرٌ مِنْ أَبٍ، فَإِن كَانَ مَعَهُنَّ ذَكَرٌ بُدِيَ بِفَرَايِضِ مَنْ كَانَتْ لَهُ فَرِيضَةٌ فَأُعْطُوا، فَإِن فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ فَضْلًا كَانَ بَيْنَ بَنِي الأَبِ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حِطِّ الْأُنثَيَيْنِ، وَإِن لَمْ يَفْضَلْ لَهُمْ شَيْءٌ فَلَا شَيْءٌ لَهُمْ (344).</p>
<p>19. أَنَّ الْجَدَّ أَمَا الأَبِ، لَا تَرِثُ مَعَ الأَبِ دُنْيَا شَيْئًا، وَهُوَ يُفْرَضُ لَهُ مَعَ الوَلَدِ الذَّكَرِ، وَمَعَ ابْنِ الْإِبْنِ الذَّكَرِ السُّدُسُ فَرِيضَةً، وَهُوَ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ مَا لَمْ يَشْرِكِ الْمُتَوَفَّى أَحَدًا أَوْ أُخْتًا مِنْ أَبِيهِ (2: 511).</p> <p>20. وَيُبْدَأُ بِأَحَدٍ إِنْ شَرَكَهُ مِنْ أَهْلِ الْفَرَايِضِ، فَيُعْطَى فَرِيضَتَهُ، فَإِن فَضَلَ مِنَ الْمَالِ السُّدُسُ فَأَكْثَرَ مِنْهُ كَانَ لِلْجَدِّ، وَإِن لَمْ يَفْضَلْ مِنَ الْمَالِ السُّدُسُ فَأَكْثَرَ مِنْهُ فُرِضَ لِلْجَدِّ السُّدُسُ فَرِيضَةً (2: 511).</p> <p>21. وَالْجَدُّ، وَالْإِخْوَةُ لِلأَبِ وَالأُمِّ: إِذَا شَرَكَهُمْ أَحَدٌ بِفَرِيضَةِ مُسَمَّاءِ،</p>	<p>19. وَمِيرَاثَ الْجَدِّ أَبِي الأَبِ: أَنَّهُ لَا تَرِثُ مَعَ الأَبِ دُنْيَا شَيْئًا، وَهُوَ مَعَ الوَلَدِ الذَّكَرِ، وَمَعَ ابْنِ الْإِبْنِ يُفْرَضُ لَهُ السُّدُسُ، وَهُوَ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ مَا لَمْ يَشْرِكِ الْمُتَوَفَّى أَحَدًا أَوْ أُخْتًا مِنْ أَبِيهِ (344-345).</p> <p>20. وَيُبْدَأُ بِأَحَدٍ إِنْ شَرَكَهُ مِنْ أَهْلِ الْفَرَايِضِ، فَيُعْطَى فَرِيضَتَهُ، فَإِن فَضَلَ مِنَ الْمَالِ السُّدُسُ فَأَكْثَرَ مِنْهُ كَانَ لِلْجَدِّ، وَإِن لَمْ يَفْضَلْ مِنَ الْمَالِ السُّدُسُ فَأَكْثَرَ مِنْهُ فُرِضَ لِلْجَدِّ السُّدُسُ فَرِيضَةً (345).</p> <p>21. وَمِيرَاثُ الْجَدِّ أَبِي الأَبِ مَعَ الْإِخْوَةِ مِنَ الأُمِّ وَالأَبِ: أَنَّهُمْ</p>

<p>يُؤَلَّفُونَ، وَيُبْدَأُ بِأَحَدٍ إِنْ شَرَكَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْفَرَايِضِ، فَيُعْطُونَ فَرَايِضَهُمْ، فَمَا بَقِيَ بَعْدَ فَرَايِضَهُمْ، فَمَا بَقِيَ لِلْجَدِّ وَالْإِخْوَةِ مِنْ شَيْءٍ، فَإِنَّهُ يُنْظَرُ فِي ذَلِكَ وَيُحْسَبُ أَيُّهُ أَفْضَلُ لِحِطِّ الْجَدِّ: التَّلْثُ يَمَّا يَحْضُلُ لَهُ وَالْإِخْوَةُ، أَمْ أَنْ يَكُونَ أَحَا يُقَاسِمُ الْإِخْوَةَ فِيمَا يَحْضُلُ لَهُمْ وَلَهُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِطِّ الْأُنثَيَيْنِ، أَمْ السُّدُسُ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ كُلِّهِ فَارِعَا، فَأَيُّ ذَلِكَ كَانَ أَفْضَلَ لِحِطِّ الْجَدِّ أُعْطِيَهُ الْجَدُّ، وَمَا بَقِيَ بَعْدَ ذَلِكَ بَيْنَ الْإِخْوَةِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ (345).</p>	<p>يُبْدَأُ بِأَحَدٍ إِنْ شَرَكَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْفَرَايِضِ، فَيُعْطُونَ فَرَايِضَهُمْ، فَمَا بَقِيَ بَعْدَ فَرَايِضَهُمْ، فَمَا بَقِيَ لِلْجَدِّ وَالْإِخْوَةِ مِنْ شَيْءٍ، فَإِنَّهُ يُنْظَرُ فِي ذَلِكَ وَيُحْسَبُ أَيُّهُ أَفْضَلُ لِحِطِّ الْجَدِّ: التَّلْثُ يَمَّا يَحْضُلُ لَهُ وَالْإِخْوَةُ، أَمْ أَنْ يَكُونَ أَحَا يُقَاسِمُ الْإِخْوَةَ فِيمَا يَحْضُلُ لَهُمْ وَلَهُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِطِّ الْأُنثَيَيْنِ، أَمْ السُّدُسُ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ كُلِّهِ فَارِعَا، فَأَيُّ ذَلِكَ كَانَ أَفْضَلَ لِحِطِّ الْجَدِّ أُعْطِيَهُ الْجَدُّ، وَمَا بَقِيَ بَعْدَ ذَلِكَ بَيْنَ الْإِخْوَةِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ (345).</p>
<p>22. إِلَّا فِي فَرِيضَةٍ وَاحِدَةٍ تَكُونُ قِسْمَتُهُمْ فِيهَا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ. وَتِلْكَ الْفَرِيضَةُ: امْرَأَةٌ تُؤَيِّتُ، وَتَرَكَتْ زَوْجَهَا، وَأُمُّهَا، وَأُخْتَهَا لِأُمِّهَا وَأُيَيْهَا، وَجَدَّهَا، فَلِلزَّوْجِ التَّيْصِفِ، وَاللَّأَمِ التَّلْثُ، وَلِلْجَدِّ السُّدُسُ، وَاللَّأُخْتِ لِأُمِّهَا وَالْأَبِ التَّيْصِفِ، ثُمَّ يُجْمَعُ سُدُسُ الْجَدِّ، وَنِصْفُ الْأُخْتِ، وَنِصْفُ السُّدُسِ، فَيُقَسَّمُ أَثْلَاثًا، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِطِّ الْأُنثَيَيْنِ، فَيَكُونُ لِلْجَدِّ ثُلُثَاهُ، وَلِلَّأُخْتِ ثُلُثُهُ (2: 511-512).</p>	<p>22. إِلَّا فِي فَرِيضَةٍ وَاحِدَةٍ تَكُونُ قِسْمَتُهُمْ فِيهَا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ. وَتِلْكَ الْفَرِيضَةُ: وَهِيَ امْرَأَةٌ تُؤَيِّتُ، وَتَرَكَتْ زَوْجَهَا، وَأُمُّهَا، وَجَدَّهَا، وَأُخْتَهَا لِأُيَيْهَا، فَيُقَرَّضُ لِلزَّوْجِ التَّيْصِفِ، وَاللَّأَمِ التَّلْثُ، وَلِلْجَدِّ السُّدُسُ، وَاللَّأُخْتِ التَّيْصِفِ، ثُمَّ يُجْمَعُ سُدُسُ الْجَدِّ، وَنِصْفُ الْأُخْتِ، فَيُقَسَّمُ كُلُّهُ أَثْلَاثًا، لِلْجَدِّ مِنْهُ الثُّلَاثَانِ، وَاللَّأُخْتِ التَّلْثُ (345).</p>
<p>23. وَمِيرَاثُ الْإِخْوَةِ لِلْأَبِ مَعَ الْجَدِّ: إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ إِخْوَةٌ لِأَبٍ وَأُمٍّ، كَمِيرَاثِ الْإِخْوَةِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ سَوَاءً، ذَكَرَهُمْ كَذَكَرِهِمْ، وَأُنثَاهُمْ كَأُنثَاهُمْ (2: 512).</p>	<p>23. وَمِيرَاثُ الْإِخْوَةِ مِنَ الْأَبِ [مَعَ الْجَدِّ]: إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ إِخْوَةٌ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ كَمِيرَاثِ الْإِخْوَةِ مِنَ الْأُمِّ وَالْأَبِ سَوَاءً، ذَكَرَهُمْ كَذَكَرِهِمْ، وَأُنثَاهُمْ كَأُنثَاهُمْ (345).</p>
<p>24. فَإِذَا اجْتَمَعَ الْإِخْوَةُ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ، وَالْإِخْوَةُ لِلْأَبِ، فَإِنَّ الْإِخْوَةَ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ يُعَادُونَ الْجَدَّ بِإِخْوَتِهِمْ لِأُيَيْهِمْ، فَيَمْنَعُونَهُ بِهِنَّ كَثْرَةَ الْمِيرَاثِ بَعْدَهُمْ... فَمَا حَصَلَ لِلْإِخْوَةِ مِنْ بَعْدِ حِطِّ الْجَدِّ، فَإِنَّهُ يَكُونُ لِلْإِخْوَةِ مِنَ الْأَبِ وَالْأُمِّ، دُونَ الْإِخْوَةِ لِلْأَبِ (2: 512).</p>	<p>24. فَإِذَا اجْتَمَعَ الْإِخْوَةُ مِنَ الْأُمِّ وَالْأَبِ، وَالْإِخْوَةُ مِنَ الْأَبِ، فَإِنَّ بَنِي الْأُمِّ وَالْأَبِ يُعَادُونَ الْجَدَّ بَنِي أُيَيْهِمْ، فَيَمْنَعُونَهُ بِهِنَّ كَثْرَةَ الْمِيرَاثِ، فَمَا حَصَلَ لِلْإِخْوَةِ بَعْدَ حِطِّ الْجَدِّ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّهُ يَكُونُ لِبَنِي الْأُمِّ وَالْأَبِ (345).</p>
<p>25. وَلَا يَكُونُ لِلْإِخْوَةِ لِلْأَبِ مَعَهُمْ شَيْءٌ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْإِخْوَةُ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ امْرَأَةً وَاحِدَةً، فَإِنْ كَانَتْ امْرَأَةً وَاحِدَةً فَإِنَّهَا تُعَادُ الْجَدَّ بِإِخْوَتِهَا لِأُيَيْهَا مَا كَانُوا، فَمَا حَصَلَ لَهُمْ وَلَهَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ لَهَا دُونَهُمْ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ أَنْ تَسْتَكْمَلَ نِصْفَ الْمَالِ، فَإِنْ كَانَ فِيمَا يُحَارُ لَهَا وَلَهُمْ فَضْلٌ عَلَى نِصْفِ الْمَالِ كُلِّهِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْفَضْلَ يَكُونُ بَيْنَ بَنِي الْأَبِ، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِطِّ الْأُنثَيَيْنِ، وَإِنْ لَمْ يَفْضَلْ شَيْءٌ فَلَا شَيْءٌ لَهُمْ (345-346).</p>	<p>25. وَلَا يَكُونُ لِبَنِي الْأَبِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَنُو الْأُمِّ وَالْأَبِ يَمَّا هِيَ امْرَأَةً وَاحِدَةً، فَإِنْ كَانَتْ امْرَأَةً وَاحِدَةً فَإِنَّهَا تُعَادُ بَنِي أُيَيْهَا مَا كَانُوا، فَمَا حَصَلَ لَهَا وَلَهُمْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ لَهَا دُونَهُمْ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ أَنْ تَسْتَكْمَلَ نِصْفَ الْمَالِ، فَإِنْ كَانَ فِيمَا يُحَارُ لَهَا وَلَهُمْ فَضْلٌ عَلَى نِصْفِ الْمَالِ كُلِّهِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْفَضْلَ يَكُونُ بَيْنَ بَنِي الْأَبِ، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِطِّ الْأُنثَيَيْنِ، وَإِنْ لَمْ يَفْضَلْ شَيْءٌ فَلَا شَيْءٌ لَهُمْ (345-346).</p>
<p>26. أَنَّ الْجَدَّةَ أُمَّ الْأُمِّ لَا تَرِثُ مَعَ الْأُمِّ دُنْيَا شَيْئًا، وَهِيَ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ يُقَرَّضُ لَهَا السُّدُسُ فَرِيضَةً، وَأَنَّ الْجَدَّةَ أُمَّ الْأَبِ لَا تَرِثُ مَعَ</p>	<p>26. وَمِيرَاثُ الْجَدَّاتِ: أَنَّ أُمَّ الْأُمِّ لَا تَرِثُ مَعَ الْأُمِّ شَيْئًا، وَهِيَ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ يُقَرَّضُ لَهَا السُّدُسُ فَرِيضَةً. وَإِنَّ أُمَّ الْأَبِ لَا تَرِثُ مَعَ</p>

<p>الأُمُّ، وَلَا مَعَ الْأَبِّ، وَهِيَ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ يُفْرَضُ لَهَا السُّدُسُ فَرِيضَةً (346).</p> <p>27. فَإِذَا اجْتَمَعَتِ الْجَدَّتَانِ أُمُّ الْأَبِّ، وَأُمُّ الْأُمِّ، وَلَيْسَ لِلْمُتَوَقَّى دُونَهُمَا أَبٌ وَلَا أُمٌّ. فَإِنَّا قَدْ سَمِعْنَا أَنَّهَا إِنْ كَانَتْ أَلَّتِي مِنْ قِبَلِ الْأُمِّ هِيَ أَفْعَدُّهَا كَانَ لَهَا السُّدُسُ مِنْ دُونِ أَلَّتِي مِنْ قِبَلِ الْأَبِّ، وَإِنْ كَانَتْ مِنْ أَلَّتِي مِنْ قِبَلِ الْأَبِّ هِيَ أَفْعَدُّهَا كَانَ السُّدُسُ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ (346).</p>	<p>الأُمُّ شَيْئًا، لَا مَعَ الْأَبِّ، وَهِيَ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ يُفْرَضُ لَهَا السُّدُسُ فَرِيضَةً (346).</p> <p>27. وَقَالَ أَبُو الزِّنَادِ : فَإِذَا اجْتَمَعَتِ الْجَدَّتَانِ لَيْسَ لِلْمُتَوَقَّى دُونَهُمَا أَبٌ وَلَا أُمٌّ. فَإِنَّا قَدْ سَمِعْنَا أَنَّهَا إِنْ كَانَتْ أَلَّتِي مِنْ قِبَلِ الْأُمِّ هِيَ أَفْعَدُّهَا كَانَ لَهَا السُّدُسُ مِنْ دُونِ أَلَّتِي مِنْ قِبَلِ الْأَبِّ، وَإِنْ كَانَتْ مِنْ أَلَّتِي مِنْ قِبَلِ الْأَبِّ هِيَ أَفْعَدُّهَا كَانَ السُّدُسُ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ (346).</p>
<p>28. فِي وِلَايَةِ الْعَصَبَةِ: أَنَّ الْأَخَ لِلْأَبِّ وَالْأُمِّ، أَوْلَى بِالْمِيرَاثِ مِنَ الْأَخِ لِلْأَبِّ. وَالْأَخُ لِلْأَبِّ أَوْلَى بِالْمِيرَاثِ مِنْ بَنِي الْأَخِ لِلْأَبِّ وَالْأُمِّ. وَبَنُو الْأَخِ لِلْأَبِّ وَالْأُمِّ أَوْلَى مِنْ بَنِي الْأَخِ لِلْأَبِّ. وَبَنُو الْأَخِ لِلْأَبِّ أَوْلَى مِنْ بَنِي ابْنِ الْأَخِ لِلْأَبِّ وَالْأُمِّ. وَبَنُو ابْنِ الْأَخِ لِلْأَبِّ أَوْلَى مِنَ الْعَمِّ أَخِي الْأَبِّ لِلْأَبِّ وَالْأُمِّ. وَالْعَمُّ أَخُو الْأَبِّ لِلْأَبِّ وَالْأُمِّ، أَوْلَى مِنَ الْعَمِّ أَخِي الْأَبِّ لِلْأَبِّ. وَالْعَمُّ أَخُو الْأَبِّ لِلْأَبِّ، أَوْلَى مِنْ بَنِي الْعَمِّ أَخِي الْأَبِّ لِلْأَبِّ وَالْأُمِّ. وَابْنُ الْعَمِّ لِلْأَبِّ أَوْلَى مِنْ عَمِّ الْأَبِّ أَخِي أَبِي الْأَبِّ لِلْأَبِّ وَالْأُمِّ (2): (517).</p>	<p>28. كِتَابُ وِلَايَةِ الْعَصَبَةِ: الأخ للأب والأم أولى بالميراث من الأخ للأب. والأخ للأب أولى من ابن الأخ من الأم والأب. وابن الأخ للأم والأب أولى من ابن الأخ للأب. وابن الأخ للأب أولى من ابن ابن الأخ للأم والأب. وابن الأخ للأب أولى من العم أخي الأب للأم والأب. والعم أخو الأب للأم والأب أولى من العم أخي الأب للأب. والعم أخو الأب للأب، أولى من بني العم أخي الأب للأب والأم. وابن العم للأب أولى من عم الأب أخي أبي الأب للأم والأب (347-346).</p>
<p>29. قَالَ مَالِكٌ: وَكُلُّ شَيْءٍ سُمِلَتْ عَنْهُ مِنْ مِيرَاثِ الْعَصَبَةِ فَإِنَّهُ عَلَى نَحْوِ هَذَا: أَنْسَبُ الْمُتَوَقَّى وَمَنْ يُنَازِعُ فِي وِلَايَتِهِ مِنْ عَصَبَتِهِ، فَإِنْ وَجَدْتَ أَحَدًا مِنْهُمْ يَلْقَى الْمُتَوَقَّى إِلَى أَبِي لَا يَلْقَاهُ مِنْ سِوَاهُ مِنْهُمْ إِلَّا إِلَى أَبِي فَوْقَ ذَلِكَ، فَاجْعَلِ الْمِيرَاثَ لِلَّذِي يَلْقَاهُ إِلَى أَبِي الْأَدْنَى دُونَ ذَلِكَ الْآخَرِينَ (347).</p>	<p>29. وَكُلُّ مَا سُمِلَتْ عَنْهُ مِنْ مِيرَاثِ الْعَصَبَةِ فَإِنَّهَا عَلَى نَحْوِ هَذَا مَا سُمِلَتْ عَنْهُ مِنْ ذَلِكَ: فَانْسَبِ الْمُتَوَقَّى وَأَنْسَبْ مَنْ يُنَازِعُ فِي الْوِلَايَةِ مِنْ عَصَبَتِهِ، فَإِنْ وَجَدْتَ مِنْهُمْ أَحَدًا يَلْقَى الْمُتَوَقَّى إِلَى أَبِي لَا يَلْقَاهُ مِنْ سِوَاهُ مِنْهُمْ إِلَّا إِلَى أَبِي فَوْقَ ذَلِكَ، فَاجْعَلِ الْمِيرَاثَ لِلَّذِي يَلْقَاهُ إِلَى أَبِي الْأَدْنَى دُونَ الْآخَرِينَ (347).</p>
<p>30. فَإِنْ وَجَدْتَهُمْ يَلْقَوْنَهُ كُلَّهُمْ إِلَى أَبِي وَاحِدٍ يَجْمَعُهُمْ جَمِيعًا، فَانظُرْ أَفْعَدُّهُمْ فِي النَّسَبِ، فَإِنْ كَانَ ابْنُ أَبِي فَقَطُّ فَاجْعَلِ الْمِيرَاثَ لَهُ دُونَ الْأَطْرَافِ (347).</p>	<p>30. وَإِذَا وَجَدْتَهُمْ يَلْقَوْنَهُ كُلَّهُمْ إِلَى أَبِي وَاحِدٍ يَجْمَعُهُمْ جَمِيعًا، فَانظُرْ أَفْعَدُّهُمْ فِي النَّسَبِ، فَإِنْ كَانَ ابْنُ أَبِي فَقَطُّ فَاجْعَلِ الْمِيرَاثَ لَهُ دُونَ الْأَطْرَافِ (347).</p>
<p>31. وَإِنْ كَانَ ابْنُ أَبِي وَأُمُّ، فَإِنْ وَجَدْتَهُمْ مُسْتَوِينَ يَنْتَسِبُونَ مِنْ عَدَدِ الْآبَاءِ إِلَى عَدَدِ وَاحِدٍ، حَتَّى يَلْقُوا نَسَبَ الْمُتَوَقَّى، وَكَانُوا كُلُّهُمْ جَمِيعًا بَنِي أَبِي، أَوْ بَنِي أَبِي وَأُمُّ فَاجْعَلِ الْمِيرَاثَ بَيْنَهُمْ بِالسَّوَاءِ (347).</p>	<p>31. وَإِنْ كَانَ الْأَطْرَافُ مِنْ أُمِّ وَأَبٍ، فَإِنْ وَجَدْتَهُمْ مُسْتَوِينَ يَنْتَسِبُونَ مِنْ عَدَدِ الْآبَاءِ إِلَى عَدَدِ وَاحِدٍ، حَتَّى يَلْقُوا نَسَبَ الْمُتَوَقَّى، وَكَانُوا كُلُّهُمْ بَيْنَ بَنِي أَبِي، أَوْ بَنِي أَبِي وَأُمُّ فَاجْعَلِ الْمِيرَاثَ بَيْنَهُمْ بِالسَّوَاءِ (347).</p>

<p>32. وَإِنْ كَانَ وَالِدٌ بَعْضُهُمْ أَخَا وَالِدِ ذَلِكَ الْمُتَوَقِّى لَأُمِّهِ وَأَبِيهِ، وَكَانَ وَالِدٌ مِنْ سِوَاهُ إِتْمَا هُوَ أَحْوُ وَالِدِ ذَلِكَ الْمُتَوَقِّى لَأَبِيهِ فَقَطُّ، فَإِنَّ الْمِيرَاثَ لِنَبِيِّ الْأُمِّ وَالْأَبِ وَالْأُمِّ (348).</p> <p>33. وَالْجَدُّ أَبُو الْأَبِ أَوْلى مِنْ ابْنِ الْأَخِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ، وَأَوْلى مِنَ الْعَمِّ أَخِي الْمُتَوَقِّى لَأَبِيهِ وَأُمِّهِ، دُونَ بَنِي الْأَخِ لِلْأَبِ (2: 518).</p> <p>33. وَالْجَدُّ أَبُو الْأَبِ أَوْلى، مِنْ بَنِي الْأَخِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ، وَأَوْلى مِنَ الْعَمِّ أَخِي الْأَبِ لِلْأُمِّ وَالْأُمِّ بِالْمِيرَاثِ (2: 518).</p>	<p>32. وَإِنْ كَانَ وَالِدٌ بَعْضُهُمْ أَخَا وَالِدِ ذَلِكَ الْمُتَوَقِّى لَأُمِّهِ وَأَبِيهِ، وَكَانَ وَالِدٌ مِنْ سِوَاهُ إِتْمَا هُوَ أَحْوُ وَالِدِ ذَلِكَ الْمُتَوَقِّى لَأَبِيهِ فَقَطُّ، فَإِنَّ الْمِيرَاثَ لِنَبِيِّ الْأَبِ وَالْأُمِّ وَالْأُمِّ (348).</p> <p>33. وَالْجَدُّ أَبُو الْأَبِ أَوْلى مِنْ ابْنِ الْأَخِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ، وَأَوْلى مِنَ الْعَمِّ أَخِي الْأَبِ لِلْأُمِّ وَالْأُمِّ بِالْمِيرَاثِ (2: 518).</p>
<p>34. أَنَّ ابْنَ الْأَخِ لِلْأُمِّ، وَالْجَدُّ أَبَا الْأُمِّ، وَالْعَمُّ أَخَا الْأَبِ لِلْأُمِّ، وَالْحَالُ، وَالْجَدَّةُ أُمُّ أَبِي الْأُمِّ، وَابْنَةُ الْأَخِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ، وَالْعَمَّةُ، وَالْحَالَّةُ، لَا يَرِثُونَ بِأَرْحَامِهِمْ شَيْئًا (2: 518).</p> <p>35. قَالَ: وَإِنَّهُ لَا تَرِثُ امْرَأَةٌ، هِيَ أَبْعَدُ نَسَبًا مِنَ الْمُتَوَقِّى مِمَّنْ سَمِيَّ فِي هَذَا الْكِتَابِ بِرَجْمِهَا شَيْئًا (2: 518).</p>	<p>34. وَلَا يَرِثُ ابْنُ الْأَخِ لِلْأُمِّ بِرَجْمِهِ تِلْكَ شَيْئًا، وَلَا الْجَدُّ أَبُو الْأُمِّ بِرَجْمِهِ تِلْكَ شَيْئًا، وَلَا الْعَمُّ أَحْوُ الْأَبِ لِلْأُمِّ بِرَجْمِهِ تِلْكَ شَيْئًا، وَلَا الْحَالُ بِرَجْمِهِ تِلْكَ شَيْئًا، وَلَا تَرِثُ الْجَدَّةُ أُمُّ أَبِي الْأُمِّ، وَلَا ابْنَةُ الْأَخِ لِلْأُمِّ وَالْأَبِ، وَلَا الْعَمَّةُ أَحْسُ الْأَبِ لِلْأُمِّ وَالْأَبِ، وَلَا الْحَالَّةُ (348).</p> <p>35. وَلَا مِنْ هُوَ أَبْعَدُ نَسَبًا مِنَ الْمُتَوَقِّى مِمَّنْ سَمِيَّ فِي هَذَا الْكِتَابِ، لَا يَرِثُ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِرَجْمِهِ تِلْكَ شَيْئًا (348).</p>

This table reveals that one of the important sources of *al-Muwatta'* is *Risālat al-Farā'id* due to similarities between them. Therefore, in the light of the similarities, we can make the following evaluations: One of the first documents of Islamic law (perhaps the first Islamic legal text) that survived is the work titled *Risālat al-Farā'id* written or interpreted by Abū al-Zinād. Evidently, it is possible to obtain significant information on the early Islamic law in the first-century and the first half of the second-century through this work. Although it belongs to Abū al-Zinād, it is stated at the entrance of *al-Risālāh* that "All the meanings and principles (uṣūl) of this al-farā'id were adapted from Zayd b. Thābit. Abū al-Zinād interpreted it according to the meanings of Zayd b. Thābit."

It is not entirely clear whether Abū al-Zinād directly commented on Zayd's *al-Farā'id* or wrote this work independently in the direction of Zayd's views. However, it is interesting to note that many of the paragraphs found in *al-Farā'id* are handled -with almost the same words- under the term "al-amr al-mujtama'u 'alayh 'indana" in *al-Muwatta'*. Therefore, there might be two possibilities here. First, Abū al-Zinād handled Zayd's *al-Farā'id* without much contribution and Mālik took this information directly from Zayd's *al-Farā'id*. For

that reason, the paragraphs in Abū al-Zinād's *al-Farā'id* and *al-Muwaṭṭa'* are similar. Second, Abū al-Zinād wrote his *al-Farā'id* based on Zayd's views and his views constitute the source of 'amal ahl Medīna.³³ Therefore, Malik didn't see any trouble in transferring the knowledge, he received by Abū al-Zinād's book, belonging that to the practice of Medīna.

If *al-Farā'id* is taken back to Zayd, it must be accepted that Islamic law was written in the first half of the first century. Probably for that reason, Zayd's views on inheritance law are widely known. However, if it accepted this work was written in the direction of Zayd's views, then the assertion becomes as follows: The Islamic law was written by someone who lived most of his life in the first century, and the other part in the early second century.

Schacht claims that the current legal system was Islamized with the Abbasids by hadiths.³⁴ However, even if it is accepted that all work was written entirely by Abū al-Zinād (not by Zayd), the history will verify there is neither an Abbasid state nor a tradition that is Islamized through hadiths. As Abū al-Zinād passed away before the establishment of the Abbasid state and the information in this work is not transmitted by hadith-isnād form, on the contrary, inheritance law is expressed in normal sentences.

An investigation on *al-Muwaṭṭa'*'s written sources leads us to the following statements: The comparison we had on paragraphs previously has shown that Malik benefited from the written document, namely Abū al-Zinād's or Zayd's *al-Risālah*. Therefore, it sheds light on the discussion on whether the books are based solely on oral information in this period. Therefore, it is understood that Mālik also benefited from the written documents he obtained from his teachers while writing *al-Muwaṭṭa'*.

Also, there is a controversial debate on the meaning of the terms used in the context of "amal" in *al-Muwaṭṭa'*.³⁵ The information found in *Risālat al-Farā'id* is mentioned under different forms in *al-Muwaṭṭa'*, such as "al-amr

³³ al-Qādī 'Iyāq, *Tartīb al-madārik*, 1: 169; Ibn al-Qayyim, *I'lām al-muwaqqi'in 'an Rabb al-'ālamīn* (Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī, 1423/2003), 2/38.

³⁴ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1982, 4, 19, 34, 70.

³⁵ See, e.g. Halit Özkan, "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011), 12 etc.

‘indanā”, “al-amr al-mujtama‘u ‘alayh ‘indanā”, “al-amr al-mujtama‘u ‘alayh ‘indanā, alladhī lā ikhtilāfa fīh, wa alladhī adraktu ‘alayh ahl al-‘ilm” and “al-amr al-mujtama‘u ‘alayh ‘indanā, wa alladhī adraktu ‘alayh ahl al-‘ilm bi baladinā”. Scholars have different opinions on whether there is a difference between these forms. Based on this study, we can say that there is no difference between them in terms of the section examined. Because the views used by these forms are equally accepted by the people of Medina.

Finally, if we come into contact with the debate on the origin of Islamic law, we can say that the information contained in the book of Abū al-Zinād is in line with Zayd's views as well as with the verses of the Qurʾān related to inheritance law. Therefore, it can be said that Powers is right in his claim that the Qurʾān -at least in inheritance law- played an important role in the formation and development of Islamic law.³⁶

Conclusion

Risālat al-Farāʿid is the first fiqh work that has survived to the present day. It is written based on Zayd's work or written according to Zayd's views. Since there are many quotations from this work, there is no doubt about the authenticity of this book. Besides, Mālik quotes a lot of paragraphs from *al-Farāʿid* and mentions almost all of it in his work. Therefore, it is understood that *al-Muwattaʿa* is based on written documents as well as based on oral. In addition, *al-Farāʿid* is important in terms of showing that fiqh developed at the beginning of the second century AH with raʿy-centered because the information contained in this book is not in the form of hadith-isnād but it is expressed directly in the author's sentences. Thus, it is not possible to claim that the information of Islamic law found in this work is fabricated and Islamized later by the hadith reports.

Bibliography

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qurʾānic Commentary and Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

³⁶ See Powers, *Studies in Qurʾān and Hadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986).

- Azami, Mustafa. *Dirāsāt fi al-hadīth wa tārīkh tadwīnihā*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1400/1980.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad. *al-Sunan al-kubrā*. ed. M. Abd al-Qādir ‘Atā, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1424/2003.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad. *al-Sunan al-saghīr*. ed. Abd al-Mu‘tī al-Qal‘ajī, Pakistan: Jāmi‘at al-Dirāsāt al-Islamiyyah, 1410/1989.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad. *Ma‘rifat al-sunan wa al-āthār*. ed. Abd al-Mu‘tī al-Qal‘ajī, Beirut: Dār Qutaybah, 1412/1991.
- al-Dāraquṭnī, ‘Alī b. ‘Umar. *al-Mu‘talif wa al-mukhtalif*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1406/1986.
- al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad. *Siyar a‘lām al-nubalā*. ed. Shu‘ayb al-Arnāūt et al., Beirut; Mu‘assasat al-risālah, 1405/1985.
- al-Fasawī, Ya‘qūb b. Sufyān. *al-Ma‘rifah wa al-tārīkh*. ed. Akram Diyā al-‘Umārī, Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1401/1981.
- Goitein, S. Dov. “Birth-Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis”. *Muslim World*, 50/1, 1960, 23-29.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Chicago: Aldine, 1971.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar. *al-Istī‘āb fi ma‘rifat al-aṣḥāb*. Beirut: Dār al-Cayl, 1412/1992.
- Ibn al-Athīr, Abū al-Ḥasan. *Usd al-ghābah fi ma‘rifat al-ṣaḥābah*. Beirut: Beirut: Dār al-Fikr, 1409/1989.
- Ibn al-Khayr al-Ishbīlī. *al-Fahrasah*. ed. Muhammad Fuād, Beirut: Dār al-kutub al-‘arabiyyah, 1419/1998.
- Ibn al-Mundhir, Abū Bakr Muḥammad. *al-Avsat fi al-sunan wa al-icmā‘ wa al-ikhtilāf*. ed. Muḥy al-dīn al-Bakkār et al., Egypt: Dār al-Falāh, 2009/1430.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Abū Ya‘qūb. *al-Fihrist*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1417/1997.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *I‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘ālamīn*. Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī, 1423/2003.

- Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd. *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1410/1990.
- al-Juwaynī, 'Abd al-Malik b. Abd Allah. *Nihāyat al-maṭlab fi dirāyat al-madhhab*. ed. 'Abd al-'Azīm al-Dīb, s.l.: Dār al-Minhāj, 1428/2007.
- al-Kattānī, Muḥammad b. Ja'far. *al-Risālah al-mustaṭrafah*. ed. Muhammed al-Muntaṣir, s.l.: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1421/2000.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Koçinkağ, Mansur. "Risālat al-Farā'id li Zayd b. Thābit ma'a sharḥihā li Abī al-Zinād". *Tasavvur: Tekirdag Theology Journal*, 2018, 4, 329-353.
- al-Mājishūn, Abd al-Azīz b. Abd Allāh. *Kitāb al-Hajj*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2007.
- Mālik b. Anas. *al-Muwatta'*. ed. M. al-Azami, Abū Dhabi: Mu'assasat Zāyid b. Sulṭān, 1425/2004.
- Mālik b. Anas. *al-Muwatta'*. ed. M. Fuād Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Ihyā al-turāth al-'arabī, 1406/1985.
- Mariam Sheibani, Amir Toft, Ahmed el Shamsy. "The Classical Period? Scripture, Origins, and Early Development". ed. Anver M. Emon and Rumea Ahmed, *Oxford Handbooks Online*, 2017.
- Marion H. Katz. *Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Motzki, Harald. *Analysing Muslim Traditions Studies in Legal, Exepetical and Maghāzī*. Leiden: Brill, 2010.
- Motzki, Harald. *The Origins of Islamic Jurisprudence Meccan Fiqh Before the Classical Schools*. Trans. Marion H. Katz, Leiden: Brill, 2002.
- al-Muzanī, Ismā'il b. Yaḥyā. *al-Mukhtaṣar*. ed. M. Abd al-Qādir, Beirut: Dār al-kutub al-'arabiyyah, 1419/1998.
- Noel J. Coulson. *A History of Islamic Law*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.

- Oral, Kenan. *Muvatta'ın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*. Ankara: AÜSBE, 2020.
- Özkan, Halit. "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011), 1-26.
- Powers, David S.. *Studies in Qur'ân and Hadîth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- al-Qādî 'Iyād, 'Iyād b. Mūsā. *Tartîb al-madârik wa taqrîb al-masâlik*. Morocco: Matba'at Faḍālah, 1965-1983.
- Sa'îd b. Manşour. *al-Sunan*. ed. Habîb al-Rahmân al-A'zamî, India: Dâr al-Salafiyyah, 1982.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford Univ. Press, London 1967 (first edition 1950).
- Schoeler, Gregor. "İslam'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu". (Çev. Nimetullah Akın), *Ankara Üniv. İlah. Fak. Dergisi*, 47 (2007), 2, 171-196.
- Sezgin, Fuat. *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Yayınevi, 1956.
- Sezgin, Fuat. *Târîkh al-turâth al-'arabî*. Trans. Mahmud Fahmî, Saudi Arabia: Jâmi'at al-İmâm Muhammad b. Sa'ûd al-İslâmiyyah, 1411/1991.
- al-Shâfi'î, Muḥammad b. İdrîs. *al-Umm*. ed. Rif'at Fawzî, Mansourah: Dâr al-Wafâ, 2001.
- Shams al-Dîn Abû al-Muzaffar Sibṭ Ibn al-Javzî. *Mir'ât al-zamân*. Damascus: Dâr al-Risâlah al-'âlemiyyah, 1434/2013.
- al-Suyûtî, 'Abd al-Rahmân b. Abû Bakr. *Tadrîb al-râwî*. ed. Abû Kuḳaybah, s.l.: Dâr Ṭaybah, n.d.
- Yılmaz, Rahile. *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*. İstanbul: MÜSBE, 2014.

Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

- 1. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
- 2. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 30 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 3. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
- 4. Dergide** yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu’na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.
18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.
19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)
20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latine edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 30th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of April, and for the December issue the deadline is 15th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in *Tasavvur / Tekirdag Theology Journal* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in *Tasavvur / Tekirdag Theology Journal* are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>