

bilig ukuş erdemin asıĝın ayur tilekim söz erdi ay bilge bg ukuşuĝ biligig zm
szleg ukuş ol yula teg karañku tni bilig ol yarukluk yaruttı sni ukuşun aĝar ol
biligin bedr bu iki bile er aĝırlık krr muñar btmese kr bu nşn revn ukuş
kzi birle yaruttı cihn tr tz yorıttı bayudı bodun atın edg kıldı ol edg dn
mañar tegdi mundaĝ biliglig szi tamudın yırar tp tamuĝluk zi kiçig oĝlanıĝ kr



Cilt / Volume: 51
Sayı / Issue: 1
Yaz / Summer
2021

Necmettin Erbakan niversitesi Ahmet Keleşoĝlu İlahiyat Fakltesi Dergisi

ukuşka ulam yaşı yetmeginçe yorımaz kılm ukuşluĝ kişi kr karısa munar ukuş
kitti tp hem kalem me tınar kalı tlve ursa kr lse kişi lm yok añar hem birilmez
şışı neglk tse sen ukuşsuz-turur ukuşsuz kişiler lgsz-turur ukuşka-turur bu
aĝırlık itig ukuşsuz kişi bir awuçça tetig kr barsa yakşı ayur bu szg ukuşsuz
biligsiz bedtmez zg kr barsa barça urur bu kedk ukuşluĝ biliglig kr aslı ked
k ukuş bolsa aslı bolur bolsa er bilig bolsa beglik kılur kılsa er kimiñde ukuş bolsa
aslı bolur kayuda bilig bolsa beglik bulur yaĝız yr ze yalñuk oĝlı elig ktrdi
kamuĝka yetrdi bilig ukuş birle aslı atanur kişi bilig birle begler iter l işi tmen
miñ t erdem kş gdiler ukuş birle kılmiş çn gdiler ukuş azın azlanma asĝı
kş bilig azın azlanma erke ksş bu trt neñ azın azka tutma neg bg szlemiş
sz eşıtg g bu trtte biri ot birisi yaĝı çnç ig ol kr tiriglik aĝı basası bilig ol
bularda biri bu trt neñ uçuş tutma yksek tri bu tegme biri asĝı yası telim kayusı
brim teg kayusı alım bilig kmya teg ol neñ irkl-turur ukuş ordusı ol neñ
gl-turur yıparlı biliglig teñi bir yañı tutup kizlese bolmaz zde ñi yıpar kizlese sen
yıdı belgrer bilig kizlese sen tilig lgler bilig baylık ol bir çıĝay bolĝusuz tegip oĝrı
tevlig anı alĝusuz kişen ol kişike bilig hem ukuş kişenlig yaraĝsızka barmaz kş
sewgerek atın er kişenlig tutar kereklig atın kr kdezig tutar kişenlig kremez ker-
ekçe yorır tuşaaĝlıĝ yıramaz tilekçe barır ukuş ol saña edg andlıĝ adaş bilig ol saña
ked baĝırsak kadaş biligsizke bilgi kılınç yaĝı adın bolmasa tap bu iki çoĝı muñar
meñzet keldi trkçe mesel okıĝıl munı sen kñl gke al ukuşluĝ kişi,ke iş,i tap
ukuş biligsiz kişi,ke atı tap skş biligligke bilgi tkel ton aş ol biligsiz kılınç yawuz
koldaş ol ukuşluĝ ked er wke zdin yırat biliglig beg er buşma edg kıl at bu iki bile
işke yakma iwe kalı yaksa kıldıñ tiriglik yawa knçlg bolur tutş wke işi yazukluĝ
bolur işte buşsa kişi amulluk kerek erke kılkı oñay rglk kerek begke tuĝsa kn ay
tznlk kerek hem siliglik kerek ukuşluĝ kerek hem biliglig kerek ukuşluĝ kerek
ked drse kişig biliglig kerek ked btrse işig yaraĝlıĝ yaraĝsıznı titr krp kerek-

Metin: Kutadgu Bilig, Ysuf Has Hcib.





NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

51/1

YAZ 2021



Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi/Publisher/صاحبها
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/ رئيس التحرير
Dr. Öğr. Üyesi Aytekin ŞENZEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Editörler Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Doç. Dr. Ahmet ARAS (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Mekin KANDEMİR (ASBÜ İslami İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali DADAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif BALKAYA (N. Erbakan Ü. Yabancı Diller Yüksekokulu)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Fatih TURANALP (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğr. Gör. Dr. Selçuk PEKPARLATIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Dr. Ayşe Parlaklıç MUCAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğr. Gör. Necati ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Abdullah Esat BAĞCI (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Ayşe GÖKMEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Havva Sümeyra ALTINSOY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Mustafa ÖLMEZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Sümeyye SAYGİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Şeyma ÇİÇEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Danışmanlar Kurulu /Advisory Board/ الهيئة الإستشارية العلمية

Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (Abdelmalek Essaâdi Üniversitesi); Prof. Dr. Abdulkerim Abdulğani ABDULKERİM (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD (Santa Barbara Kaliforniya Üniversitesi); Prof. Ahmed AL-IRAQI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Prof. Dr. Alâ Abbas İLVAN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Ali AKPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali Salih HUSEYN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (T.C. Washington Büyükelçiliği); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Dilaver GÜRER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Erkan Yusuf EL-IZZI (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hamis Avad ZIDAN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Hayri ERTEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hikmet ATİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hoda Mohammed DARWISH (Zagazig Üniversitesi); Prof. Dr. Husam Eddin FARFOUR (Bilad al-Sham Üniversitesi); Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (Karatay Ü. İİBF); Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. M. Nazif Mohib SHAHRANI (Indiana Üniversitesi); Prof. Dr. Mekki Velid ABDULKERİM (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Muhammed TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Muhenned Muhammed SUBEYH (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa İsmail MUSTAFA (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa Müeyyed Humejd Salih ES-SAMIRAI (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Müsenna Naım HAMADİ (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Naseem Ahmad SHAH (Kaşmir Üniversitesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Saim KAYADİBİ (Karabük Ü. İşletme Fakültesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Yasin Mehdi SALIH (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Özcan HİDİR (Sabahattin Zaim Ü.); Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Anar QURBANOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Doç. Dr. Kusay Nuri RADAM (Irak Üniversitesi); Doç. Dr. Mübariz CAMALOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (İstanbul Teknik Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi); Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim İNAM (Kırşehir Ahi Evran Ü. Sağlık Bilimleri Fakültesi); Dr. Öğr. Üyesi Dureyd Yahya MUHAMMED (Irak Üniversitesi); Dr. Abdelouhab ELFILALI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Dr. Ahmet NIYAZOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Dr. Aziz AL-KOBAITI (Ululararası Sufi ve Estetik Araştırmalar Merkezi); Dr. Hasan YAR (Amsterdam IUA University); Dr. Laila KHALIFA (Al-Bayt Üniversitesi); Dr. Martin NGUYEN (ABD Fairfield University); Dr. Muhammed EL-AMRANI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Dr. Mustafa AL-GHASHI (Abdelmalek Essaâdi Üniversitesi); Dr. Oleg YAROSH (Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine); Dr. Galiya KAMBARBEKOVA (Al-Farabi Kazakh National University); Dr. Yousef CASEWIT (Chicago Üniversitesi); Dr. Youssef Mohammad IDRİSS (Al-Azhar University); Öğr. Gör. Felah Tahir RUHAYME (Irak Üniversitesi); Öğr. Gör. Suray SAADI (Irak Üniversitesi)

İletişim Adresi

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Aşkan Mh. Yeni Meram Cd. No: 136 42090 Meram/KONYA

Tel: 0 332 323 82 50-51 / Faks: 0 332 323 82 54

E-posta: akifdergisi@erbakan.edu.tr

Web: <http://www.dergipark.org.tr/pub/akif>

ISSN: 2148-9890 / e-ISSN: 2791-6065

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

İKİNDİDEN SONRA UYUMAYLA İLGİLİ HADİSLERİN TAHLİL VE TENKİDİ Ömer ÖZPINAR	1
İSTİNBÂT VE DOLAYLI ANLAMIN TEFSİR VE MEALLERE ETKİSİ: TEFES_ KELİMESİ ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME Abdullah KARACA	31
OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA YAHUDİLER HAKKINDAKİ MİT VE KARŞIT MİTLER Enes KARIC	59
ABDULVEHHÂB İSÂVÎ'NİN ED-DÎVÂNU'L-ISBARTÎ İSİMLİ ROMANININ TEKNİK VE TEMATİK İNCELEMESİ Ahmet YILDIZ	66
KEYSÂNİYYE'NİN TEŞEKKÜLÜ VE İLK ŞİİLİK Hakan KELEŞ	96
SAÇAKLIZÂDE MARAŞÎ (Ö. 1145/1732) BAĞLAMINDA İBNU'L-CEZERÎ (Ö. 833/1429) SONRASI YEDİ KİRAAT İHTİYARLARINA GENEL BİR BAKIŞ Fatih DOKGÖZ	116
KURÂN'DA İSLÂM'IN TÜM PEYGAMBERLERE İSNAT EDİLMESİ Aslan ÇITIR	135
İBNU'L-CEZERÎ'NİN, EBÛ AMR ED-DANÎ'NİN CAMİU'L-BEYAN ADLI ESERİNDE KUR'AN OKUYUCULARININ YANILGILARINA DAİR UYARILARINA YAPTIĞI DÜZELTMELER Abdeldjalil LABBAS ve Abdelkerim BOUGHEZALA	159

BİBLİYOGRAFİ / BIBLIOGRAPHY

MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK" ÇALIŞMALARI ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ (2017-2020) Ayşe GÖKMEN	174
--	-----

ÇEVİRİ / TRANSLATION

TABERÎ'NİN MÂTÜRİDÎ ÜZERİNDEN YENİDEN OKUNMASI: HİCRİ III. YÜZYILA YENİ BİR BAKIŞ Enes TEMEL	196
---	-----

VEFEYAT / OBITUARY

MERHÛM VE MAĞFÛR YUSUF IŞICIK HOCAM'IN VEFÂTINA TÂRİH 2

Harun ÖĞMÜŞ.....233

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS

KİRAAT İLMİNDE TAHRİRÂT -MUSTAFA EL-İZMİRÎ VE 'UMDETÜ'L-'İRFÂN ADLI ESERİ (EDİSYON KRİTİK)

Ayşe PEHLİVAN.....235

ŞERHU'S-SİYERİ'L-KEBİR

Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ.....241

İkindiden Sonra Uyumayla İlgili Hadîslerin Tahlil ve Tenkidi

Ömer ÖZPINAR 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Konya, Turkey.
oozpınar@erbakan.edu.tr (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş : 09.03.2021

Kabul: 14.06.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar

Kelimeler:

Hadîs,
Sünnet,
İkinci,
Uyku,
Uyumak.

İnsan için bedensel ve ruhsal açıdan önemli bir ihtiyaç olan uyku, gece ve gündüz olmak üzere iki vakitte gerçekleşmektedir. Uyku için gece asıl olmakla birlikte gerektiğinde gündüz vaktinde de uyunabilmektedir. Hayatını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadîslerine ve sünnetine göre şekillendirmek isteyen Müslüman bir kimse, her halinde olduğu gibi uyku saatlerinde de ona uymak istemektedir. Ancak bazı rivâyet kaynaklarımızda özellikle ikindiden sonra uyumanın kişinin aklını kaçıracağına dair bir hadîs bulunmaktadır. İlk olarak Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin (ö. 307/919) *el-Müsned* isimli eserinde geçen bu rivâyetin başka tarihleri de bulunmaktadır. Bu rivâyetten hareket edilerek ikindiden sonra uyumanın dinen yasak olduğu, hoş görülmediği veya caiz olmadığı gibi farklı hükümler belirtilmektedir. Sonuçta ikindiden sonra uyumanın sünnete aykırı olduğu ve uyuyanın aklına zarar geleceğinin Hz. Peygamber tarafından haber verildiği şeklinde yaygın bir inanç ortaya çıkmıştır. İkindiden sonra uyumanın hoş görülmemesinin dini, tecrübi ya da tıbbi bir takım izahları bulunmaktadır. Ancak konunun bu çalışmada araştırılan yönü, bu vakitte uyumanın mahzurlu olduğunu bildiren rivâyetin bir hadîs olup olmadığının tespiti ve sıhhatinin ortaya konulmasıdır. İşte bu çalışma, söz konusu rivâyeti sened ve metin açısından inceleyerek sıhhatini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Böylece ikindiden sonra uyumanın dinî hükmü için uygun bir delil olup olmayacağına değerlendirilmesi yapılmış olacaktır.

Analyzing and Criticizing of the Hadiths About Sleeping After Late Afternoon

Article Info

Abstract

Article History

Received : 09.03.2021

Accepted: 14.06.2021

Published: 30.06.2021

Keywords:

Hadith,
Sunnah,
Late Afternoon,
Sleep,
Sleeping.

Sleeping, which is an important physical and spiritual need for the human beings, takes place in two times: during daytime and at night. Although it is essential at night to sleep, one can also sleep during the daytime when necessary. A Muslim who wants to organize his life according to the hadiths and Sunnah of the Prophet Muhammad wants to obey him during the sleeping hours as well. However, there is a hadith in some sources of narration that sleeping especially after the midafternoon will harm one's mental integrity. This narration, which is mentioned for the first time in the work of Abu Ya'lâ al-Mavsilî (d. 307/919), named *al-Musnad*, has other variants. According to this narration, different decrees have been put forward such that sleeping in the late afternoon is religiously forbidden, an abominable matter (makruh) or not permissible. In the final analysis, a widespread belief has emerged that sleeping after the late afternoon is against the Sunnah and that the Prophet informed that the mental integrity of the sleeper would be harmed. There are some religious, experiential or medical explanations about the ban on sleeping after the late afternoon. However, the aspect of the issue that concerns us is to determine whether the narration stating that sleeping at that time is bad is an authentic hadith or not. This study aims at determining the authenticity of the narration by examining it in terms of Sanad and text. Thus, it will be evaluated whether this narration can be a suitable evidence for the religious prohibition of sleeping after the late afternoon.

Atıf/Citation: Özpınar, Ömer. "İkindiden Sonra Uyumayla İlgili Hadîslerin Tahlil ve Tenkidi". *akif* 51/1 (2021), 1-30.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.13>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Müslümanlar, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ve onun İslâm'ı anlama ve yaşama biçimi demek olan sünnete büyük saygı ve bağlılık duymaktadır. Bu durum tercihe bırakılmış bir mesele de değildir. Bu, hem Allah Teâlâ'nın inananlardan istediği bir vecibe hem de dini, sağlıklı ve doğru bir şekilde yaşamının en önemli şartıdır. Dolayısıyla sünneti ve sünneti bize taşıyan hadîsleri doğru bir şekilde anlamak ve hayata geçirmek bir Müslüman için son derece önemlidir.

Müslümanlar hayatlarını Hz. Peygamber'in gösterdiği ölçü ve kaliteye göre yaşamak ve şekillendirmek istemektedir. Allah Teâlâ, inanan kimselere Rasûlünü örnek olarak sunmuş ve ona bakarak hayatlarını yaşamalarını emretmiştir. Bu bağlamdaki âyetlerden birisi şöyledir:

*"İçinizden Allah'ın lütfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Rasûlullâh'ta güzel bir örneklik vardır."*¹

Doğru bir inanca ve din anlayışına sahip olmak ve onun gereğini yaşayabilmek, her şeyden önce dini bilgilerin sağlam ve doğru bir kaynaktan elde edilmesine bağlıdır. Buna ilave olarak elde edilen bu bilgilerin doğru ve maksada uygun bir şekilde anlaşılması gereklidir. Müslümanlar arasında öteden beridir yanlış inanç veya davranışların ortaya çıkıp yayılmasında zayıf ve uydurma rivâyetlerin önemli bir etken olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ait olmayan ancak ona nispet edilerek ortaya konan öğretiler, bazen insanlar arasında daha çabuk kabul görüp yaygınlaşabilmektedir. Bu kabil yanlış dini anlayışa dönüşen hususlardan birisi de ikindi vaktinden sonra uyumakla ilgili rivâyetler ve bunlara dayanılarak oluşan dinî hassasiyettir. Özellikle bu vakitte uyumanın dinen yasaklandığına ya da mekrûh hükmünde olduğuna dair rivâyetler, bu konuda güzel bir örnek oluşturmaktadır.

İkinci vaktinden sonra uyumayla ilgili konunun insani tecrübe ya da tıbbî bir takım olumsuz yönlerinden söz edilebilir.² Ancak bu durumun sünnetle ilişkilendirilmesi ve rivâyetlerden hareketle dini bir hüküm ortaya koymak söz konusu olduğunda, sağlam ve doğru bir delilin olması gerekmektedir.

¹el-Ahzâb 33/21.

²Gündüz uykusunun sağlık açısından zararları hakkında bk. Muhammed b. Ebî Bekr Şemsuddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrût : Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 4/221.

Müslümanlar, bu vakitte uyumanın sünnete ve dine aykırı bir eylem olup olmadığını bilmek istemektedir. Aksi takdirde dine uygun yaşamak ile gerektiğinde uyumak gibi tabîî bir ihtiyacın karşılanması arasında gelgit yaşanmakta ve bir çelişkiye düşmekten endişe edilmektedir. Zira birçok kimse, 'ikindiden sonra uyumanın zararlı ve deliliğe sebep olduğu' şeklinde Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadîs bulunduğundan bu vakitte uyumanın yasaklandığına inanmaktadır. Bu inancın oluşmasında söz konusu rivâyet çerçevesinde bazı İslâmî kaynaklarda ikindiden sonra uyumanın yasaklandığı (nehy)³ veya mekrûh sayıldığına⁴ dair hükümlerin de etkisi olmaktadır. Bu sebeple insanlar ikindiden sonra uyumaya çekinmekte ve uyuyanlar da sünnete ve dolayısıyla dine aykırı davranmakla itham edilmektedir. Çünkü söz konusu vakitte uyumanın tıbbî ya da örflî sebeplerle zararlı görülmesi başka, Hz. Peygamber tarafından söylenmesi ise başka bir anlam ifade etmektedir. Durum böyle olunca, olay dinî bir boyuta taşınmış olmakta ve manevi bir rahatsızlık meydana getirmektedir. Hatta bu durum bebeklerin bile bu vakitte uyumasının dinen sakıncalı olup olmadığı⁵ gibi sıkıntılı bir düşünceye yol açabilmektedir. Bu sebeple ikindiden sonra uyumanın akla zarar vereceğine dair hadîs olarak nakledilen rivâyetlerin sened ve metin açısından değerlendirilerek bu konudaki sahîh bilginin ve uygulamanın ne olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

Bu çalışma böyle bir boşluğu doldurmak için yapılmıştır. Amacı, ikindiden sonra uyumanın akla zarar verdiğini ifade eden rivâyeti ya da rivâyetleri tespit ederek bunları gerek sened ve gerekse metin açısından incelemektir. Sonuçta bu konudaki rivâyetlerin sıhhatiyle ve doğru anlaşılmasıyla ilgili bilgiler ortaya konulmuş olacaktır.

Konu ele alınırken öncelikle hadîs kaynakları taranarak rivâyetlerin geçtiği en mukaddem eser tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu rivâyetlerle ilgili olarak gerek sened ve gerekse metin tenkitleri yapılacaktır. Bunu yaparken öncelikle cerh ve ta'dîl âlimlerinin râvîler hakkındaki görüşleri tespit edilecektir. Bu konuda ricâl kitaplarına müracaat edilecektir. Daha sonra rivâyetlerin metinleriyle ilgili olarak âlimlerin görüş ve düşünceleri tespit edilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

³ Heysemî - Seyyid Kisrevî Hasen, *el-Maksadü'l-alî fi zevâ'idi Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, 4/297. Burada müellif el-Heysemî ilgili rivâyetin zikredildiği bâb başlığını "Bâbu'n-nehy anî'n-nevm ba'de'l-asr" şeklinde koymuştur.

⁴ Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz eş-Şüserî (Riyad : Dâru'l-Âsime, ts.), 11/292. Burada İbn Hacer, "Bâbu kerâheti'n-nevm ba'de'l-asr" başlığını kullanmaktadır.

⁵ Mesela bk. <https://www.pedagojiokulu.com/showthread.php/5326-Bebeklerin-kerahet-vakti-uyumasi> (10.01.2012).

1. Kur'ân ve Hadislerde Uykuya Genel Yaklaşım

Uyku, gerek beden gerekse ruh sağlığı için hayati öneme sahip beşeri bir ihtiyaçtır. Bütün canlılar hayatîyetlerini sürdürebilmek için uyumak zorundadır. Belli bir süre uyumayan ve dinlenmeyen canlıların ölüme kadar varan tehlikeli sağlık sorunlarıyla karşılaştıkları bilinmektedir.

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren bilginler, filozoflar ve tabipler uykunun tanımı ve mahiyetiyle ilgili araştırmalar yapmıştır.⁶ Ancak bu hususlarda kesin ve belli bir sonuca ulaşamamışlardır. Genel ve kısa bir tanımla uykuyu, kişinin bilinçsizlik hali olarak tanımlamışlardır.⁷

İslâm âlimleri de Kur'ân ve hadislerden hareketle uykunun tanımı ve mahiyetiyle ilgili görüş ve düşünceler ortaya koymuştur. Özellikle uykuyla ilgili âyetlerin tefsirinde, hadislerin şerhlerinde ve tıbb-ı nebevî kaynaklarında bu görüşlere rastlamak mümkündür. Dolayısıyla başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere birçok hadîste uykuyla ilgili konulara ve meselelere yer verilmektedir. Arapça'da daha çok *nevm* ve türevi olan *menâm* kelimeleriyle ifade edilen uykuyu Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), şöyle tanımlamakta ve açıklamaktadır: "Uyku canlılık unsurunun sinirlere ulaşmasının engellenmesi sebebiyle canlıyı dış duylardan, iradeli ve iradesiz hareketlerden âciz bırakan durumdur. Bu, ince bir buharın hızlıca dimağı kaplayarak nefsanî ruhu yoğunlaştırıp organlara etki etmesine engel olması sebebiyle olmaktadır."⁸

Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda uykunun derinliğine ve evresine göre farklı isimlerle nitelendirildiğini görmekteyiz. İlgili âyetlerde uyku için daha çok *nevm*/نوم kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime, uykunun derinleşip kalbe geçmesini ve uyku durumundaki bilinçsizlik halini ifade etmektedir.⁹ Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de uykunun ölüme benzerliği üzerinde durulmakta ve her ikisi için *teveffâ* (*canını almak*) fiili kullanılmaktadır.¹⁰ Uyuma ve uyanma, ölüme ve tekrar dirilişin imkânına ve şekline örnek olarak sunulmaktadır.¹¹ Hz.

⁶Bk. Banu Gökçay - Berna Arda, "Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları", *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 3/1 (01 Nisan 2013), 70-78.

⁷Leyla Şahin - Meral Aşçıoğlu, "Uyku Ve Uykunun Düzenlenmesi", *Sağlık Bilimleri Dergisi* 22/1 (01 Mart 2013), 93.

⁸Muhammed b. Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el- Acem-Ali Dehrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2/1734.

⁹Bk. Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 12/596-599.

¹⁰ez-Zümer, 39/42.

¹¹Bk. Abdülvahit İmamoğlu, "Uyku Ve Ölümün Tabiatıyla İlgili Çağdaş Müslüman Yorumlarda Nefs Ve Ruh Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (30 Haziran 1997).

Peygamber (s.a.v) de birçok hadisinde uykuyu 'ölümün kardeşi' olarak nitelendirmektedir.¹² Bu sebeple "Nevm (uyku) hafif ölümdür ve ölüm (mevt) de ağır uykudur" denilmektedir.¹³

Kur'ân-ı Kerîm'de *nevm* kelimesinin dışında derinliğine göre farklı uyku türleri farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Örneğin 'hafif uyku, gönül huzuru, rahatlamak ve sakinleşmek'¹⁴ gibi manalara gelen *Nu'âs/نعاس*¹⁵; 'uyuklama ve şekerleme'¹⁶ manasında *sine/سنة*¹⁷ ve 'derin, tatlı ama kısa uyku'¹⁸ anlamında *rukâd/رقاد*¹⁹ kelimeleri kullanılmaktadır.

Kur'ân'da ve hadîslerde uykuyla ilgili meseleler genel olarak uykunun insan hayatındaki önemi, ölümlle ilişkilendirilmesi, beşere özgü oluşu ve Allah'ın uyumaktan münezzeh olması, uykunun rüya ile ilişkisi, uykunun mucizevi bir nimet oluşu ve Ashâb-ı Kehf'in uykusu gibi konular bağlamında ele alınmaktadır.²⁰

Binâenaleyh uyumak ve uyku hem gece hem de gündüz vakitlerinde gerçekleşebilen insani bir dinlenme biçimidir. Gece uykusu önemli olmakla birlikte gündüz uykusunun da insan sağlığı için önemli kazanımları vardır. Kur'ân ve hadîslerde uykuyla ilgili genel tanımlamalar, bu iki vakit arasında bir ayırımı gitmeksizin uykuyu mutlak olarak ele almaktadır. Ancak genel anlamda bakıldığında Allah Teâlâ'nın uyku için daha çok geceyi insan fitratına uygun hale getirdiği anlaşılmaktadır. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle ifade edilmektedir: "Sizin için geceyi örtü, uykuyu istirahat kılan, gündüzü de dağılıp çalışma (zamanı) yapan, O'dur."²¹

Nitekim modern uyku araştırmalarında da asıl olanın gece uykusu olduğu, insana faydalı olan ve tam istirahat sağlayan uykunun da gece uykusu olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırmalar "Sirkadiyen ritmi belirleyen ve normal bir insanda yaklaşık olarak saat 23:00

¹²Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. 'Ivedillah-Abdulmuhsin b. İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 1/282 (No: 919); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân.*, thk. Abdulalil Abdulhamîd Hâmid (teşrif: Muhtâr Ahmed en-Nedvî) (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 4/409 (No: 4416).

¹³Hüseyn b. Muhammed er-Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem; ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 2/393.

¹⁴Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 2/441.

¹⁵Bk. el-Enfâl 8/11.

¹⁶İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/449.

¹⁷el-Bakara 2/255.

¹⁸Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 362.

¹⁹el-Kehf 18/18.

²⁰Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (01 Aralık 2004), 45-77.

²¹el-Furkân 25/47.

ile 05:00 arası salgılanan bir hormon olan melatoninin epifiz bezinde ışığa duyarlı bir şekilde sentezlendiğini göstermiştir.”²²

İslâmî edebiyatta gündüz uykusunun zamanlarına göre farklı isimlerle anıldığı görülmektedir. Güneşin doğuşundan sonra sabahın erken vaktindeki uykuya ‘fakirlik’ manasına gelen *عيلولة/a’ylûle*; duhâ vaktinden öğleye yakın bir zaman içinde uyumaya ‘sakinlik, isteksizlik, ilgisizlik’ manasına gelen *فيلولة/feylûle*; öğle namazı vaktinden ikindiye kadar olan sürede uyumaya ‘istirahat etmek, rahatlamak’ anlamına gelen *كايولة/kaylûle* ve ikindiden sonra güneşin batması arasındaki uyumaya da ‘helak olmak’ anlamında *غايولة/ğaylûle* denilmektedir.²³

Hadislerde bu uyku çeşitlerinden ya da isimlerinden sadece *kaylûle* geçmektedir. Rasûlullâh’ın gündüz uykusuyla ilgili âdeti ve ashâbına da tavsiye ettiği uyku, öğle namazından önce ya da sonra *kaylûle* yapmasıdır.²⁴ *Kaylûle*nin zamanı ve süresi tam olarak tayin edilmemiştir. Havanın sıcaklığına göre öğle namazı vaktinin sonuna kadar değişen bir aralıkta *kaylûle* yapılabilir. ²⁵ Fakat Hz. Peygamber cuma günleri *kaylûle*yi namazdan sonraya bırakmaya dikkat etmiştir.²⁶

Hz. Peygamber ve ashâbı, yaşadıkları coğrafyanın şartları gereği aşırı sıcaklardan korunmak için *kaylûle* yaparlardı.²⁷ *Kaylûle* sadece uyku için değil, öğlenin sıcağından korunmak için gölge bir yerde istirahat etmek manasında da kullanılmaktadır. Bu sebeple *kaylûle*nin bir diğer adı da *nevmu’z-zahîra*(*öğle sıcağının uykusu*)dır.²⁸

Hz. Peygamber’in *kaylûle*yi gece ibadetine yardımcı olacağı için özellikle tavsiye ettiği görülmektedir. Bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Gündüz orucu için sahur yemeğinden ve gece ibadetine kalkmak için de kaylûleden yararlanın.*”²⁹

²²Gökçay - Arda, “Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları”, 75.

²³Bk. Süleymân b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî el-Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî alâ şerhi'l-Hatîb (Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb)*. (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1425/1995), 2/383.

²⁴Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Savm”, 22.

²⁵Bk. Mecdüddîn Ebu’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 4/133.

²⁶Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cum’a”, 41; “Et’ime”, 17.

²⁷Buhârî, “Salât”, 58.

²⁸İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, 4/133.

²⁹İbn Mâce, “Savm”, 22.

Kaylûlenin yaygın olarak İslâm öncesi dönemden itibaren bilinen ve uygulanan geleneksel bir uyku olduğu ifade edilmelidir. Hatta Hz. Peygamber kaylûleyi “*Ne güzel bir âdettir*”³⁰ diye överek, onun bu geleneksel yönüne vurgu yapmıştır.

Hz. Peygamber’in günlük uyku düzeniyle ilgili genel uygulaması ve tavsiyesine gelince, onun, sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar zikirle meşgul olmayı ısrarla tavsiye ettiği görülmektedir.³¹ Ayrıca sabahın erken vaktinde işe koyulanlar hakkında bereket duasında bulunmaktadır.³² Dolayısıyla sabah namazından sonra ve sabahın erken vaktinde uyumanın sünnete uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun dışında Hz. Peygamber, gerekli gördüğü durumlarda gündüz vaktinde uyumuştur. Bunu yaparken yaşadığı kültürün ve coğrafyanın şartlarına dikkat etmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in ikindiden sonra uyuduğuna ya da uyumadığına dair kesin bir bilgiye rastlanılmamaktadır.³³ Rasûlullâh’ın ikindi namazından sonraki mutat davranışının, hanımlarını ziyaret etmek olduğu nakledilmektedir.³⁴ Hz. Peygamber, akşam namazından sonra uyunmamasını, ama yatsıdan sonra, gerekli ve faydalı bir durum olmadığı müddetçe, uyunmasını tavsiye etmektedir.³⁵

Hadîslerde geçen vakitlere göre uyku tavsiyesinde dikkate alınması gereken husus, ibadetlerin aksatılmaması ve çalışma düzeninin bozulmamasıdır. Örneğin yatsı namazından önce uyunmamasının ve sonrasında da faydasız konuşmalardan sakınıp hemen uyunmasının tavsiye edilmesindeki hikmet, başka hadîslerden³⁶ anlaşıldığı üzere sabah ve

³⁰Deylemî, *el-Firdevs*, 4/266 (No: 6781); Alâüddîn Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik el-Hindî Alî el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*, thk. Bekri Hayyânî, Saffet es-Sakkâ (Beyrût : Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 10/16 (No: 28147).

³¹Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût : el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 1/530 (No: 2026, 2027).

³²Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Siyer”, 1.

³³Kaynaklarda Esmâ bt. U'mey's'ten gelen ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ikindi namazını kıldıktan sonra Hz. Ali'nin dizine başını koyduğu; Ali'nin de hiç hareket etmeden beklediği, bu sebeple de ikindi namazını kılamadan güneşin battığı, ama Hz. Peygamber'in dua ederek güneşi geri getirerek onun ikindiye kılmamasını sağladığına dair bir rivâyet geçmektedir. Ancak bu rivâyetin Hz. Peygamber'in bu esnada vahiy aldığı bildirilen bir tarîki bulunduğu gibi böyle bir açıklama bulunmayan tarîkleri de vardır. Buna göre bu esnada Hz. Peygamber'in uyuduğu mu yoksa vahiy mi aldığı tartışmalıdır. Örneğin Tahâvî, bu konudaki farklı rivâyetleri dillendirdikten sonra şöyle demektedir: “Bu hadiste üzerinde durulması gereken başka bir husus vardır. O da ikindiden sonra uyumanın mübâh olduğudur. Zira bazı kimselere göre bu mekrûh kabul edilmektedir.” Bk. Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 3/94-98. Buna göre Tahâvî'nin, bu rivâyete dayanarak Hz. Peygamber'in ikindiden sonra uyuduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

³⁴Buhârî, Talâk 8; Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/316.

³⁵Buhârî, “Mevâkîf”, 23.

³⁶Bk. Buhârî, “Ezân”, 9; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mesâcid”, 260, 252; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992). “Salât”, 47.

yatsı namazlarının cemaate kılınmasını sağlamaktır.³⁷ Çünkü yatsı ve sabah namazı uyku ve yorgunluk gibi nedenlerle ibadetin ağır geldiği vakitlerde eda edilmektedir.

Hız. Peygamber'in kendisinin gerektiği durumlarda yatsı namazından sonra Müslümanların işlerini görüşmesi ya da sohbet etmiş olması, yatsıdan sonra hemen uyumayı tavsiye ettiği rivâyetlerle çelişmemektedir. Hız. Peygamber böyle yapmakla bu hususta dini bir yasaklamanın bulunmadığını, faydalı ve gerekli durumlarda uyunmayabileceğini göstermek istemiştir.³⁸ Aynı durum diğer vakitlerdeki uyumayı tavsiye ve sakındırma hususunda da geçerli olmalıdır. Dolayısıyla bu hususta kişinin sosyal durumu, çalışma saatleri, mevsimler, coğrafi şartlar gibi örfî hayat şartları dikkate alınarak ve ibadetleri aksatmayacak bir yol takip edilmelidir.³⁹

Buna göre ikindiden sonra uyumayla ilgili rivâyet ya da rivâyetlerin hadîs ilmi açısından durumunu incelemeye geçebiliriz.

2. İkindiden Sonra Uyumayla İlgili Rivâyetler

İkindiden sonra uyumanın insanın aklına zarar verebileceğini ifade eden rivâyetin geçtiği en mukaddem hadîs kaynağı olarak Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî (ö. 307/919)'nin *el-Müsned* isimli eseri gözükmektedir.⁴⁰

Ebû Ya'lâ'dan önceki kaynaklarda rastlanmayan⁴¹ bu rivâyetin sonraki ilk geçtiği kaynaklardan biri Tahâvî (ö. 321/933)'nin problemli ve çelişkili rivâyetleri incelediği *Şerhu müşkili'l-âsâr* adlı eseridir. Tahâvî'deki bu rivâyet, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) doğrudan Hız. Peygamber'den naklettiği mürsel bir rivâyettir.⁴²

Söz konusu rivâyetin kaydedildiği bir başka kaynak, İbn Hıbbân'ın (ö. 354/965) mecrûh râvîlerin bilgilerini ve örnek rivâyetlerini topladığı *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* adlı eseridir.⁴³

³⁷İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/73.

³⁸İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/74.

³⁹Nitekim yatsı namazından sonra hemen uyunup uyunmamasıyla ilgili durumun gecelerin uzun ve kısaliğine değişebileceğiyle ilgili olarak bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/73.

⁴⁰Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404), 8/316 (No: 4918).

⁴¹Nitekim Heysemî, bu rivâyete Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned*'inde bulunup da *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan hadisleri bir araya getirdiği kitabında yer vermektedir. Bu durum söz konusu rivâyetin daha önceki muteber kaynaklarda bulunmadığının bir başka delilini oluşturmaktadır. Bk. Heysemî, *el-Maksadü'l-'alî fi zevâ'idi Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, 4/297.

⁴²Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/99 (No: 1073).

⁴³Ebû Hâtim Muhammed İbn Hıbbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1420/2000), 1/344.

Rivâyetin, metni aynı olmakla birlikte farklı bir senedle nakledildiği diğer bir kaynak İbn Adî'nin (ö. 365/976) zayıf râvîler hakkında telif etmiş olduğu *el-Kâmil fî dua'fâi'r-ricâl* adlı kitabıdır. İbn Adî, rivâyetin bu tarikinde İbn Lehîa'nın zayıf rivâyetlerine örnek kabilinden Mekhûl'ün Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel bir tarîkini zikretmektedir.⁴⁴

Rivâyet, yine mütakaddimûn dönemi rivâyet kaynaklarından Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038), *et-Tıbbü'n-Nebevî* isimli kitabında Ebû Ya'lâ'dan nakille ve ondaki aynı lafızlarla kaydedilmektedir.⁴⁵ Söz konusu rivâyet, beşinci asırdan sonraki rivâyet veya ricâl kaynaklarında bu sayılan kaynaklara atıfla yer almaktadır.

Buna göre ikindiden sonra uyumanın akla zarar vereceğine dair rivâyetin ilk geçtiği kaynakların, hicri üçüncü asrın sonuyla dördüncü asırda telif edilen eserler olduğu anlaşılmaktadır. Bundan önceki başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere ilk üç asırda tasnif edilen eserlerde bu ya da buna benzer bir rivâyetin bulunmaması dikkat çekicidir.

Şimdi mezkûr eserlerde geçen rivâyetlerin isnâd incelemesini, kronolojik sırayla ve râvîlerinin cerh ve ta'dîl durumlarıyla ilgili bilgiler ışığında ele alalım.

2.1. Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'indeki Rivâyet

'İkindiden sonra uyumanın akla zarar vereceği, bu sebeple bu vakitte uyuyan kimsenin aklına bir zarar gelirse bunun sorumlusunun kendinden başkası olmayacağı' mealindeki Hz. Peygamber (s.a.v.)'e nisbet edilen rivâyetin ilk geçtiği kaynağın Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned* adlı eseri olduğunu az önce tespit etmiştik. Bu rivâyetin sened ve metni şöyledir:

قَالَ أَبُو يَعْلَى حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ حَصِينٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ عَلَاءَةَ، حَدَّثَنِي الْأَوْزَاعِيُّ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ عُرْوَةَ، عَنِ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ نَامَ بَعْدَ الْعَصْرِ فَاخْتَلَسَ عَقْلَهُ فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ"

Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) → Amr b. Hasîn (ö. 231/845) → İbn Ulâse (ö. 168/784) → el-Evzâî (ö. 157/774) → ez-Zührî (ö. 124/742) → Urve (ö. 94/713) → Aişe (ö. 58/678) isnâdıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim ikindiden sonra uyur da aklını kaçırsa (başkasını/başka şeyi) değil sadece kendini kınasın."⁴⁶

Bu rivâyetin senedindeki râvîleri, senedin müntehasından yani sahâbî râvîsinden başlayarak inceleyelim.

⁴⁴Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî dua'fâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/239.

⁴⁵Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, thk. Mustafa Hızır Dönmez et-Türki (Dâru İbn Hâzım, 2006), 1/262 (No: 153).

⁴⁶Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 8/316 (No: 4918).

Hız. Aişe (ö. 58/678), sahâbiye olmasından dolayı âdildir ve rivâyet usulü açısından değerlendirme dışıdır.

Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) tam adı, Ebû Abdillâh Urve b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Esedî şeklindedir. Tâbiûnun önde gelen âlimlerindedir. Özellikle teyzesi Hz. Aişe, annesi Esmâ, babası Zübeyr ve Hz. Ali'den rivâyetlerde bulunmuştur. Cerh ve ta'dîl âlimlerinin hepsine göre sika kabul edilmektedir.⁴⁷

ez-Zührî'nin (ö. 124/742) tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh b. Şihâb'dır. Zührî, tabiûnun sünneti iyi bileni, fakih ve muhaddis bir kimse olarak tanınmaktadır. Sika ve güvenilir bir râvîdir.⁴⁸

el-Evzâî'nin (ö. 157/774) tam adı Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid'tir. Cerh ve ta'dîl kaynaklarında sika, sadûk, me'mûn, hüccet, çok hadîs bilen âlim ve fakîh bir kimse olarak tanıtılmaktadır.⁴⁹

İbn Ulâse'nin (ö. 168/784) tam adı kaynaklarda Ebu'l-Yesîr Muhammed b. Abdullah el-Ukaylî el-Cezerî olarak geçmektedir.⁵⁰ Halife el-Mehdî zamanında kadılık yaptığından *el-kâdî* lakabı bulunmaktadır. İbn Ebî Hâtim, "Yüktebü hadîsih"⁵¹ ve "lâ yuhteccü bih"⁵² olduğunu belirtmektedir.⁵³ İbn Sa'd onu "İnşallah sikadır", İbn Maîn "Sikadır", Buhârî "Fî hıfzihî nazar"⁵⁴, el-Ezdî, "Hadîsleri onun yalanına delildir" şeklinde değerlendirmektedir.⁵⁵ Ulâse

⁴⁷Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî (Haydarâbâd: 1952/1372'nin ofseti), t.y.), 6/395-396 (No: 2207); Yûsuf b. Abdurrahmân Ebu'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 15/296-298 (No: 3425); Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Güneym Abbâs Güneym-Mecdî es-Seyyid Emîn (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîseti li't Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1425/2004), 4/342-346 (No: 4596).

⁴⁸İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/71-74 (No: 318); Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/326-350 (No: 160).

⁴⁹Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), 7/488; Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hind: Matbaatü Dâirati'l-Maârif, 1326), 6/238 (No: 487).

⁵⁰Zehabî, *Siyeru a'lâm*, 8/308 (No: 101).

⁵¹"Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadîs, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i'tibâr için alınır. Yahya b. Ma'in bu sigayı, "Râvî, za'iflerdendir!" manasında kullanır." Abdullâh Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 170.

⁵²"Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadîs, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i'tibâr için alınır." Aydınlı, *Hadis İstilahları*, 171.

⁵³İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/302 (No: 1638).

⁵⁴Buhârî, buna benzer ifadeleri cerh için kullanmaktadır. Hakkında *fîhi nazar* denilen bir râvî, Buhârî'ye göre 'hadîsi hiçbir surette alınamaz' râvî demektir. Aydınlı, *Hadis İstilahları*, 97.

⁵⁵Zehabî, *Siyeru a'lâm*, 7/308-309 (No: 101).

hakkında İbn Hıbbân “Sikalardan uydurmalar rivâyet eder, ancak cerh yönüyle anılmayı hak eden birisidir” demektedir.⁵⁶

Amr b. Hasîn'e (ö. 231/845) gelince, kaynaklarda tam adı Ebû Osmân el-Ukaylî el-Basrî el-Cezerî el-Kilâbî olarak geçmektedir. Daha çok Muhammed b. Abdullah b. Ulâse'den rivâyetleriyle tanınmaktadır. Ebû Hâtim önceleri ondan hadîs dinlemiş ancak daha sonra terk ederek şöyle demiştir: “Hasen hadîslere benzer rivâyetlerde bulunuyordu, ancak daha sonra İbn Ulâse adına uydurma hadîsler ortaya çıkardı. Bizi ifsad etti ve biz de onu terk ettik.” Ebû Zür'a, onun hakkında: “Kendisinden rivâyet edilecek bir konumda değildir” derken İbn Adî: “Muzlimü'l-hadîstir”⁵⁷ demektedir.⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, babasının onun hadîslerini terk ettiğine dair bilgileri aktardıktan sonra ricâl âlimlerinin onu ‘zâhibu'l-hadîs’,⁵⁹ ‘leyse bi şey’⁶⁰ ve ‘vâhi'l-hadîs’⁶¹ olarak değerlendirdiklerini kaydetmektedir.⁶²

Netice itibariyle ‘ikindiden sonra uyumanın akla zarar vereceği’ şeklinde Hz. Peygamber'e nisbet edilen Ebû Ya'lâ rivâyetinin senedinde bulunan İbn Ulâse ve Amr b. Hasîn isimli iki râvînin, cerh ve ta'dîl âlimlerince ağır bir şekilde cerh edildikleri görülmektedir. Özellikle Amr'ın hadîs uydurmacılığıyla itham edilmesi, burada asıl dikkat edilmesi gereken husustur. Binâenaleyh cerh ve ta'dîl âlimleri bu iki râvînin rivâyetlerinin zayıf olduğu ve dinde delil olamayacağı konusunda hem fikirdirler.

Söz konusu rivâyetin Tahâvî tarafından zikredilen başka bir tarîki bulunmaktadır.

2.2. Tahâvî'deki Rivâyet

Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr* adlı kitabında, “Rasûlullâh (s.a.v.)'ın Allah Teâlâ'dan güneşi battıktan sonra geri getirmesini istediği ve O'nun da getirdiğine dair nakledilen rivâyetler ile bunun tam tersi olduğuna dair nakledilen rivâyetlerdeki müşkilin açıklanması babı”⁶³ şeklindeki başlık altında ‘ikindiden sonra uyumanın akla zarar vereceği’ rivâyetiyle de ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. Söz konusu rivâyetin metni Ebû Ya'lâ'nın ki ile aynıdır. Senedi ise şöyledir:

⁵⁶Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medîne, 1386-1388/1966-1968), 1/220.

⁵⁷“Râvîlerinin çoğu meçhûl olan sened.” Aydın, *Hadis İstılahları*, 244.

⁵⁸Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, 7/136-137 (No: 5054).

⁵⁹“Böyle bir râvînin rivâyet ettiği bir hadîs hiçbir surette alınmaz.” Aydın, *Hadis İstılahları*, 339.

⁶⁰“Böyle bir râvînin rivâyet ettiği bir hadîs hiçbir surette alınmaz.” Aydın, *Hadis İstılahları*, 173.

⁶¹“Güvenilir/sika biri olduğu hiç söylenmemiş olan, bununla beraber etkileyici bir sebepten dolayı za'îf olduğu bildirilen râvî... Rivâyet ettiği hadîs hiçbir surette alınmaz.” Aydın, *Hadis İstılahları*, 329.

⁶²İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/229 (No: 1272).

⁶³Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/92.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنِ فُلَيْحٍ الْخُرَاعِيُّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ... فَقَالَ بَكْرٌ حَدَّثَنِي عُقَيْلُ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " مَنْ نَامَ بَعْدَ الْعَصْرِ فَاخْتَلَسَ عَقْلُهُ فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ "

Muhammed b. İsâ b. Fülejh el-Huzâî → Abdullâh b. Yûsuf (ö. 218/833) → Bekr (ö. 154/771) → Ukayl b. Hâlid (ö. 144/761) → İbn Şihâb (ö. 124/742) → Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim ikindiden sonra uyur da aklını kaçırsa (başkasını/başka şeyi) değil sadece kendini kınasın."⁶⁴

Tahâvî, bu rivâyetle ilgili geniş sayılabilecek bir değerlendirme yapmaktadır. Ancak bunu metinle ilgili değerlendirme başlığına erteleyerek burada kısaca râvî incelemesini ele alalım.

Rivâyeti Hz. Peygamber'e nisbet eden İbn Şihâb ez-Zührî'yle ilgili ta'dîl bilgileri az önce verilmişti. Ondan nakilde bulunan Ukayl b. Hâlid el-Eylî'ye (ö. 144/761) gelince, Zührî 'nin en yakın dostlarından biridir ve sika olarak ta'dîl edilmektedir.⁶⁵ Nitekim Ebû Hâtim, İbn Ebî Hâtim ve Ebû Zür'a gibi ricâl alimleri Ukayl'in sika ve sadûk bir râvî olduğunu tespit etmektedir.⁶⁶

Bekr b. Mudar (ö. 154/771), ricâl kaynaklarında sika bir râvî olarak değerlendirilmektedir.⁶⁷

Abdullâh b. Yûsuf el-Kelâ'î et-Tinnîsî (ö. 218/833), Buhârî'nin de kendisinden hadîs aldığı sika ve sadûk bir râvî olarak ta'dîl edilmektedir.⁶⁸

Tahâvî, bu rivâyeti naklettikten sonra değerlendirmesini şu ifadelerle yapmaktadır: "Bu hadîs, munkatı' bir rivâyettir."⁶⁹ Çünkü bu rivâyeti, bir tâbî'î olan İbn Şihâb ez-Zührî doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmektedir. Oysa yukarıda ele aldığımız Ebû Ya'lâ rivâyetinde görüldüğü üzere Zührî'nin bu rivâyeti Urve'den, onun da Hz. Aişe'den aldığı görülmektedir. Buna göre Tahâvî'nin naklettiği Bekr b. Mudar tarîkinde rivâyetin senedinden en az iki râvîsi düşmüş demektir. Dolayısıyla rivâyetin bu tarîki hem munkatı' hem de mürseldir. Bu da onu daha zayıf bir hale getirmektedir.

2.3. İbn Hıbbân'daki Rivâyet

İbn Hıbbân (ö. 354/965), söz konusu rivâyetin Hâlid b. el-Kâsım'dan gelen bir başka tarîkini şöyle nakletmektedir:

⁶⁴Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/99 (No: 1073).

⁶⁵İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/519.

⁶⁶İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/43 (No: 243); Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 6/301-302 (No: 127).

⁶⁷Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, 2/54-55 (No: 758); İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/487 (No: 899).

⁶⁸Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 10/357 (No: 91).

⁶⁹Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/99.

خالد بن القاسم عن الليث بن سعد عن عقيل عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَنْ نَامَ بَعْدَ الْعَصْرِ فَأَخِثْ لِسَ عَقْلُهُ فَلَا يُلَومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ"

Hâlid b. el-Kâsım (ö.211/826) → Leys b. Sa'd (ö. 175/791) → Ukayl (ö. 144/761) → ez-Zührî (ö. 124/742) → Urve (ö. 94/713) → Aişe (ö. 58/678) → Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim ikindiden sonra uyur da aklını kaçırsa (başkasını/başka şeyi) değil sadece kendini kınasın."⁷⁰

İbn Hıbbân bu rivâyeti, Hâlid b. el-Kâsım'ın zayıflığına örnek bağlamında zikretmektedir. Ebû Ya'lâ'da geçen rivâyete mütâbi' olduğu için bu rivâyetin isnâdındaki râvîlerin cerh ve ta'dîl durumlarının ele alınmasında fayda vardır.

Hz. Aişe (ö. 58/678), Urve(ö. 94/713) ve Zührî'nin (ö. 124/742) durumları yukarıda değerlendirilmiş ve sika oldukları tespit edilmişti. Geriye üç râvî kalmaktadır. Bunlardan Ukayl b. Hâlid el-Eylî'nin (ö. 144/761) de değerlendirmesi yukarıda geçmiş, sika ve sadûk bir râvî olduğu tespit edilmişti.⁷¹

Leys b. Sa'd b. Abdirrahmân'ın (ö. 175/791) künyesi Ebû'l-Hâris'tir. Mısır'da doğup yaşamış mutlak müctehid bir muhaddis olarak tanınmaktadır. Tebeu'-tâbi'înin tanıdığı fakih ve muhaddislerindedir. Döneminde Mısır'ın en büyük fakihi ve muhaddisi kabul edilmektedir. Başta İmam Şâfiî (ö. 204/819) olmak üzere birçok âlim, onun ilim bakımından arkadaşı İmam Malik'den (ö. 179/795) bile üstün bir fakih olduğunu söylemiştir.⁷² Daha çok Ukayl b. Hâlid'ten rivâyet etmekle tanınmaktadır. Rivâyetlerinde sadûk bir râvî olarak bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel, onun hakkında "İlmi çok, hadîsi de sahihtir" demektedir. İbnü'l-Medînî ve diğer âlimler onu ta'dîl etmektedir.⁷³

Hâlid b. el-Kâsım Ebu'l-Heysen el-Medâinî'ye (ö.211/826) gelince, Ahmed b. Hanbel onun, isnatlara ilaveler yaptığını, İshâk b. Rahûye ise yalancı biri olduğunu söyleyerek cerh etmektedir. Yahya b. Ma'în onun munkatı' rivâyetleri müsned yaptığını söyleyerek cerh etmektedir. Ebû Hâtim, onun "metrûkü'l-hadîs" olduğunu, Leys b. Sa'd'a arkadaşlık ettiğini, ondan ayrıldığında Leys'ten çok hadîs rivâyet ettiğini, ancak kitaplarının Leys'in kitaplarıyla karşılaştırıldığında birçok eklemeler yaptığının görüldüğünü, bu sebeple cerh edilerek hadîslerinin terk edildiğini bildirmektedir. Ebû Zür'a da Hâlid'i, yalancı biri olduğunu ve

⁷⁰İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, 1/344.

⁷¹İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/43 (No: 243); Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 6/301-302 (No: 127).

⁷²Bk. Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003). 164-168.

⁷³İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/179 (No: 1015). Ayrıca bk. Ebû Hâtim Muhammed İbn Hıbbân, *Kitâbü's-Sikât*. (Haydarâbâd : Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1393/1973), 7/361 (No: 10446).

hadîsleri asıl râvîlerinden başkasına nisbet ettiğini söyleyerek cerh etmektedir.⁷⁴ Yahya b. Ma'în, ondan yazdığı hadîsleri yakarak yok etmiştir.⁷⁵ Binâenaleyh hadîs uydurduğu, hadîslerin sened ve metinlerine ilaveler yaptığı ve yalancı olduğu için hadîs âlimleri, Halid b. el-Kâsım'ı ve hadîslerini terk etmekte görüş birliği içindedir.⁷⁶

İbn Hıbbân, burada ismi geçen Hâlid b. el-Kâsım'ın munkatı hadîsleri muttasıl, mürselleri merfû', mevkufları müsned olarak rivâyet ettiğini; bunu da daha çok Leys b. Sa'd adını kullanarak yaptığını belirttikten sonra hakkında "Hadîslerinin yazılması helal değildir" demektedir.⁷⁷ İbn Hıbbân, Ebû Hâtim'den nakille Hâlid'in Leys b. Sa'd'dan aldığını söylediği ancak aslında almadığı hadîslerden birisinin de söz konusu 'ikindiden sonra uyuyanın aklını kaçırabileceği' ile ilgili bu rivâyet olduğunu ifade etmektedir.

Netice itibariyle ikindiden sonra uyumanın akla zarar vereceğini bildiren rivâyetin İbn Hıbbân'daki tarîki de hadîslere sened uydurmakla meşhur olmuş ve hadîs âlimlerinin terkinde görüş birliğinde oldukları Hâlid b. el-Kâsım'dan dolayı çok zayıf bir rivâyet olmaktadır.

Nitekim Hâlid'in hadîsi aldığını söylediği Leys b. Sa'd, aşağıdaki değerlendirmelerde görüleceği üzere zaten bu hadîsle amel etmeyip ikindiden sonra uyuduğu nakledilmektedir. Dolayısıyla burada Hâlid'in hadîsi Leys'ten nakletmesi başlı başına bu tarîkin uydurma olduğunu göstermektedir. Zira Leys gibi bir âlim muhaddisin, hem bu hadîsi nakletmesi hem de buna aykırı davranması düşünülemez. Kaldı ki böyle bir rivâyetin Hz. Peygamber'e ait olmadığını Leys'in kendisi beyan etmektedir.⁷⁸

2.4. İbn Adî'deki Rivâyet

İbn Adî, zayıf râvîlere dair kaleme aldığı *el-Kâmil fî dua'fâi'r-ricâl* isimli eserinde, söz konusu rivâyetin İbn Lehîa'nın medâru'l-hadîs⁷⁹ olduğu iki tarîkini nakletmektedir. Birinci rivâyet şudur:

⁷⁴İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/347 (No: 1569). Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 3/ 69.

⁷⁵Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382-1963), 1/638.

⁷⁶Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrût : Müessesetü'l-e'lamî li'l-matbûât (Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, 1911'in tıpkı basımı), 1390/1971), 2/383.

⁷⁷İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, 1/343-344 (No. 301).

⁷⁸Bk. Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fî'l-ehâdisi'l-mevdû'a*, thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/236.

⁷⁹"Bir hadisin muhtelif senedlerinin veya genel olarak hadislerin senedlerinin kendisinde birleştiği ve senedlerin ondan itibaren farklı yollara (vecihlere/tarîklere) ayrıldığı râvî. Mahracü'l-hadîs". Aydın, *Hadis İstılahları*, 181.

حدثنا أبو عُرُوبَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ مِصْفَى حَدَّثَنَا مَرْوَانُ قُلْتُ لِلْيَيْثِ بْنِ سَعْدٍ وَرَأَيْتُهُ تَامَ بَعْدَ الْعَصْرِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ يَا أَبَا الْحَارِثِ مَالِكُ تَامَ بَعْدَ الْعَصْرِ وَقَدْ حَدَّثَنَا ابْنُ لَهِيْعَةَ عَنْ عَقِيلٍ عَنْ مَكْحُولٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ تَامَ بَعْدَ الْعَصْرِ فَاحْتُلِسَ عَقْلُهُ فَلَا يَلُومُنْ إِلَّا نَفْسَهُ. قَالَ الْيَيْثُ لَا أَدْعُ مَا يَنْفَعُنِي بِحَدِيثِ بْنِ لَهِيْعَةَ عَنْ عَقِيلٍ"

"Bize Ebû Arûbe anlattı, dediki bize İbn Musaffâ anlattı, dediki bize Mervân anlattı: 'Ben, Leys b. Sa'd'ın ramazan ayında ikindiden sonra uyuduğunu görünce ona dedim ki: Ey Ebu'l-Hâris! Sana ne oluyor da ikindiden sonra uyuyorsun. (Bilmez misin ki) bize İbn Lehîa, Ukayl'den o Mekhûl'den o da Peygamber (s.a.v.)'den şöyle nakletmiştir: "Kim ikindiden sonra uyur da aklını kaçırsa (başkasını/başka şeyi) değil sadece kendini kınasın." Bunun üzerine Leys, 'Bana faydası olan bir şeyi, sırf İbn Lehîa'nın Ukayl'den naklettiği bir hadîsle terk etmem' demiştir."⁸⁰

İbn Adî'nin *el-Kâmil*'inde yer alan bu rivâyetin râvî zinciri ve değerlendirmesi şöyledir:

Ebû Arûbe (ö. 318/931) → İbn Musaffâ (ö. 246/861) → Mervân (ö. 210/826) → İbn Lehîa (ö. 174/790) → Ukayl (ö. 144/761) → Mekhûl (ö. 112/730) → Hz. Peygamber (s.a.v.)'den.

Ebû Arûbe'nin (ö. 318/931) tam adı, Hüseyin b. Muhammed es-Sülemî el-Cezerî el-Harrânî'dir. Zehebî, onu güvenilir ve hadîs bilen bir kimse olarak ta'dîl etmektedir.⁸¹

Muhammed b. Musaffâ (ö. 246/861), sadûk ve güvenilir bir râvî olarak ta'dîl edilmektedir.⁸²

Mervân b. Muhammed b. Hassân el-Esedî ed-Dımeşkî (ö. 210/826), imâm, sika ve kendisine uyulan (kudve) birisi olarak tanınmaktadır.⁸³

İbn Lehîa'nın (ö. 174/790) tam adı, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Lehîa b. Ukbe el-Hadramî el-Mısırî'dir. Tebe'u't-tâbiîn âlimlerinden muhaddis ve fakih olarak bilinmektedir. İbn Lehîa Mısır'ın önde gelen muhaddislerindedir. Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Vehb gibi muhaddisler, onu, sika bir râvî olarak kabul etmektedir. Ancak ömrünün sonuna doğru bir yangında kitaplarını kaybetmiş, felç geçirmiş, hafızası zayıfladığından rivâyetlerinde dikkatli davranmamış ve hata etmiştir. Bu sebeple Nesâî, Ebû Zür'a, İbn Maîn, İbn Adî ve İbn Ebî Hâtim gibi ricâl âlimleri onu zayıf saymışlardır.⁸⁴ el-Hâkim en-Nîsâbûrî onun hakkında "Bilerek yalan söylemez ancak kitapları

⁸⁰İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/339.

⁸¹Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 14/510-511.

⁸²Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 4/ 43 (No: 8081).

⁸³Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 10/510 (No: 196).

⁸⁴Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/ 373-379 (No: 648); Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/11-32 (No: 4).

yandığı için ezberinden hadîs nakletmiş ve hatalar yapmıştır”⁸⁵ demektir. Dolayısıyla muhaddislerin çoğu tarafından zayıf bir râvî olarak cerh edilmektedir.⁸⁶

Ukayl b. Hâlid el-Eylî'nin (ö. 144/761) değerlendirmesi yukarıda yapılmıştı. Kısaca ifade edilirse Ukayl, sika ve sadûk bir râvî olarak ta'dîl edilmektedir.⁸⁷

Mekhûl'ün (ö. 112/730) tam adı, Ebû Abdillâh Mekhûl b. Ebî Müslim Şehrâb b. Şâzel eş-Şâmî ed-Dımaşkî el-Hüzelfî'dir. Tâbiûnun önde gelen fakihlerindedir. Şam'ın en fakihi, sika ve sadûk bir kimse olarak ta'dîl edilmektedir.⁸⁸

Görüldüğü gibi bu rivâyetteki cerh edilen râvî İbn Lehîa'dır. İbn Adî de zaten bu rivâyeti, İbn Lehîa'nın makbul olmayan rivâyetlerine örnek bağlamında vermektedir. Dolayısıyla bu rivâyeti zayıf kabul etmektedir.

Ancak bu rivâyette asıl dikkat çekilmesi gereken bir zayıflık sebebi daha bulunmaktadır. O da bir tâbi'î olan Mekhûl'ün, doğrudan Hz. Peygamber'den nakilde bulunmasıdır. Bu durum rivâyeti mürsel yapmakta ve zayıf kabul edilen rivâyeti daha zayıf bir hale getirmektedir.

İbn Adî'deki sahâbî râvîsi Abdullah b. Amr olan ikinci rivâyetin sened ve metni şöyledir:

"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْمُؤَمِّلِ الصِّيرْفِيِّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْأَحْوَلِ، حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ عِمَارٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ لَهْيَعَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ نَامَ بَعْدَ الْعَصْرِ فَاحْتَلَسَ عَقْلُهُ فَلَا يَلُومُنْ إِلَّا نَفْسَهُ."

Muhammed b. Ahmed b. el-Müemmel es-Sayrafi (ö. 312/925) → Muhammed b. Ca'fer el-Ahval (laklûk) → Mansûr b. Ammâr (ö. 200/816 civarı) → İbn Lehîa (ö. 174/790) → Amr b. Şuayb (ö. 118/736) → Babasından (Şuayb b. Muhammed) (ö. ?) → O da dedesinden (Abdullah b. Amr) (ö. 65/685) → Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim ikindiden sonra uyur da aklını kaçırsa (başkasını/başka şeyi) değil sadece kendini kınasın."⁸⁹

Burada makalenin hacmini artırmamak için kısaca ifade etmek gerekirse, bu tarîkin zayıf olmasının sebebi İbn Lehîa ve ondan rivâyette bulunan Mansûr b. Ammâr olduğu anlaşılmaktadır. Zira diğer râvîleri ta'dîl edilmektedir. İbn Lehîa ile ilgili cerh bilgileri

⁸⁵Ebû Abdullah Alâuddîn Muğaltay b. Kılıc b. Abdulah el-Bekcerî Muğaltay b. Kılıc, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Muhammed-Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim (Kâhire: Fârûku'l-Hadîse, 1422-2001), 8/146.

⁸⁶Muğaltay b. Kılıc, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 8/144.

⁸⁷İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/43 (No: 243); Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 6/301-302 (No: 127).

⁸⁸Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/472-475 (No: 6168).

⁸⁹İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/240.

yukarıda verilmişti. Zehebî'nin ölüm tarihini kesin olarak bulamadığını söylediği Mansûr b. Ammâr'a gelince, ricâl âlimleri tarafından "hadîslerinin münker olduğu", "zayıf râvîlerden rivâyette bulunan hikâyeci bir vâiz olduğu", "hadîslerinin başkaları tarafından rivâyet edilmediği (lâ yutâbeu aleyh)" gibi ifadelerle cerh edilmiştir.⁹⁰ Buna göre o da zayıf bir râvî olmaktadır. Dolayısıyla İbn Adî'deki bu iki rivâyette "çok zayıf" bir durumdadır. Zaten İbn Adî de önceki rivâyetle birlikte bu rivâyeti İbn Lehâ'nın zayıf rivâyetlerine örnek olarak kitabına almaktadır.

Binâenaleyh söz konusu rivâyetin sened ve ricâl değerlendirmesini bu şekilde yaptıktan metinle ilgili bir değerlendirmeye geçebiliriz.

3. İlgili Rivâyetlerin Metin Değerlendirmesi

İkindiden sonra uyumanın dinen yasak veya mekrûh olduğu şeklinde insanlar arasında yaygın bir inanç bulunmaktadır. Bu inancın oluşmasında Hz. Peygamber (s.a.v.)'e dayandırılan rivâyetin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda sened incelemesini yaptığımız söz konusu rivâyetin Hz. Peygamber'e nisbet edilmesinin ve bunu ikindiden sonra uyumanın sünnete aykırı bir uygulama olduğuna delil getirilmesinin ne kadar doğru olduğu hususu başından itibaren tartışılan bir husustur. Bu meseleyi ilk tartışan ve ilgili rivâyetleri değerlendiren âlimlerden birisi Tahâvî'dir.

Tahâvî (ö. 321/933), rivâyetle birlikte açıklayıcı bilgiler de içeren kıymetli bir nakilde bulunmaktadır. O, yukarıda sened ve metnini verdiğimiz rivâyetin öncesinde sebep-i îrâdî⁹¹ olan şu olayı nakletmektedir. Tebeu't-tâbiîn neslinin önemli muhaddis ve fakihlerinden Leys b. Sa'd (ö. 175/791) akşam namazına az bir vakit kala mescide gelmiştir. Leys'in yüzünde bir dinçlik gören arkadaşı Bekr b. Mudar (ö. 154/771), ona bunun sebebini sorunca Leys, ikindi namazını kıldıktan sonra eve gittiğini ve şimdye kadar uyuduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Bekr, biraz da şaşırarak, "Sen Hz. Peygamber'in ikindiden sonra uyuma(ma)kla ilgili hadîsini bilmiyor musun?" demiştir. Leys de "Hayır bilmiyorum" diye cevap verince Bekr ona, Ukayl b. Hâlid'in İbn Şihâb'dan naklettiği söz konusu mürsel rivâyeti okumuştur. Bunun üzerine Leys b. Sa'd, "Ben Rasûlullâh'ın (s.a.v.) hadîslerinden böyle bir şeyi hiç duymadım" diye cevap vermiştir.⁹²

⁹⁰Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 9/93-98 (No: 31).

⁹¹"Bir hadîsin sahâbe ya da sonraki râvîleri tarafından zikredilmesine ya da rivâyet edilmesine sebep olan olay" şeklinde tanımlayabileceğimiz bu kavram hakkında bk. Serkan Demir, "Sebeb-i Vürûdun Kapsamını Genişletme Çabası Olarak Sebeb-i Rivâyet", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2015), 121-128.

⁹²Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/99 (No: 1073).

Tahâvî'nin burada Leys b. Sa'd'ın ikindiden sonra uyumasını ve bununla kalmayıp bir de bu rivâyetle ilgili olumsuz değerlendirmesini aktarması, konumuz açısından birkaç yönden önem taşımaktadır. Öncelikle bu rivâyetin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan erken dönemde nasıl algılandığına dair yaşanmış bir örneği nakletmektedir. Öte yandan bu rivâyetin sebeb-i iradı olan olayı hikâye etmiş olmaktadır.

Yine Tahâvî'nin hem İbn Şihâb ez-Zührî'nin hem de yakın arkadaşı Ukayl b. Hâlid'in has talebelerinden Leys b. Sa'd'ın ikindiden sonra uyuduğunu ve kendisine sorulduğunda bunda bir sakınca olmadığını aktarması da erken dönemde meselenin nasıl anlaşıldığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Zira Leys, bu rivâyetin bütün tarîklerinin kesiştiği râvî (medâru'l-hadîs) olan İbn Şihâb'ın önemli talebelerindendir. Zührî'den Mekke'de 113/732 yılında yirmi yaşındayken hadîs öğrenmiş ve uzun yıllar talebelik yapmıştır. Ondan çok hadîs yazdığını söyleyen Leys, aynı zamanda Abdullah b. Ömer'in en önemli râvîsi Nâfi'den (ö. 117/735) de istifade ettiğini belirtmektedir.⁹³ Diğer tâbiûn âlimlerinin hemen hepsinden de ilim almış ve hadîs dinlemiştir. Yine tâbiûn ve etbâdan birçok kimse de ondan hadîs almıştır.⁹⁴

Binâenaleyh Tahâvî, yukarıdaki nakliyle aslında, Leys b. Sa'd gibi Zührî'nin çok yakın talebesi, tebeu't-tâbiîn döneminin en önemli muhaddis ve fakihlerinden birinin bile bu rivâyetten haberi olmadığına göre, böyle bir rivâyetin Hz. Peygamber'e nisbet edilmesinin sahih olamayacağını ifade etmek istemektedir. Ona göre söz konusu rivâyet zaten munkatî' bir rivâyettir ve Hz. Peygamber'e nisbeti doğru değildir. O, bu rivâyetin, bazı selef âlimlerinin ikindiden sonra uyumayı kerih görmeleriyle ilgili sözlerinin Hz. Peygamber'e nisbet edilmesiyle ortaya çıktığı kanaatindedir. Dolayısıyla Tahâvî, hem bu rivâyeti sabit ve sahih görmemektedir hem de ikindiden sonra uyumanın dinen bir sakıncası olmadığı (mubâh) görüşünü ifade etmektedir.⁹⁵ Nitekim o, sadece ikindiden sonra değil genel olarak gündüzün herhangi bir vaktinde uyumanın mekrûh olduğuna dair Hz. Peygamber'den gelen herhangi bir hadîs bulunmadığı; bu konuda söylenenlerin daha çok mevkûf ya da maktû rivâyetlere dayandığı kanaatindedir.⁹⁶

Tahâvî'nin ikindiden sonra uyumayla ilgili bir başka değerlendirmesini, "*İkindi namazını kaçırın kimse sanki ailesi ve malı helak edilmiş kimse gibidir.*" rivâyetinin hemen ardından şöyle yapmaktadır: "Bu hadîste üzerinde durulması gereken bir husus

⁹³Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/144.

⁹⁴Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/137.

⁹⁵Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/98-102.

⁹⁶Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/102-103.

bulunmaktadır. O da ikindiden sonra uyumanın mubâh olduğudur. Oysa bazı kimseler bunu mekrûh görmektedir.”⁹⁷ Burada Tahâvî, kişinin uyuyarak ikindi namazını kaçırabileceği bağlamındaki bu hadîsin, bu vakitte uyunabileceğinin delili olarak değerlendirmektedir. Aksi durumda Hz. Peygamber’in bu yasağa işaret edeceğini söylemek istemektedir.

Tahâvî’nin rivâyetindeki Leys b. Sa’d ile Bekr b. Mudar arasında geçen olay, farklı bir isimle İbn Adî’deki rivâyette de anlatılmaktadır. Ancak dikkat edilirse İbn Adî’deki söz konusu rivâyet, Tahâvî’nin Bekr b. Mudar ile Leys b. Sa’d arasında geçtiğini naklettiği olayın, Mervân’la Leys arasında geçtiğini haber vermektedir. Dolayısıyla bu rivâyet ya Leys’le ilgili farklı bir olayı anlatmaktadır ya da râvîler hata etmekte ve Bekr ile Mervân’ın isimlerini karıştırmaktadır. Ancak görünen o ki, Tahâvî’deki rivâyetle İbn Adî’deki bu rivâyet aynı olayı anlatmaktadır. Ancak Leys b. Sa’d’la tartışan kişi karıştırılmıştır. Bu da ilgili rivâyetin zayıflık derecesini artıran bir husus olmaktadır.

Öte yandan Tahâvî, İbn Adî’deki Mekhûl’ün mürsel rivâyetinden bağımsız olarak aslında Mekhûl’ün böyle bir rivâyetinin olmadığına delil olabilecek bir nakilde bulunmaktadır. Bu rivâyette Nu’mân b. Münzir, Dâbık’ta ikindiden sonra uyurken yanına Mekhûl’ün geldiğini ve ayağını tekmeleyerek kendisine şöyle dediğini anlatmaktadır: “Haydi kalk, (yoksa) cezalandırılırsın.” Nu’mân “Neden?” diye sorunca Mekhûl: “Çünkü bu vakit, cinlerin ortaya çıkıp etrafa dağıldığı bir vakittir. Ayrıca bu vakitte uyumak bunaklık yapar.”⁹⁸ şeklinde cevap vermiştir. Buna göre Tahâvî’nin bu naklinde Mekhûl’ün, İbn Adî’deki İbn Lehîa’nın kendisinden naklettiği hadîsten habersiz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mekhûl, Hz. Peygamber’den ikindiden sonra uyumanın zararlı olduğuna dair bir hadîs biliyor olsa, kendisine sorulan soruya öncelikle bu hadîsle cevap vermesi gerekirdi. Oysa gaybî bir konuda kendi görüşüne dayalı bir cevap vermekle yetinmiş gözükmektedir. Bu durum, İbn Adî’deki söz konusu rivâyetin sıhhati konusunda ciddi bir kuşku bulunduğunu ortaya koymaktadır. Kaldı ki İbn Adî de zaten bu rivâyeti, İbn Lehîa’nın muteber olmayan rivâyetlerine örnek bağlamında zikretmektedir.

‘İkindiden sonra uyumanın akla zarar vereceği’ şeklindeki rivâyetin genel bir değerlendirmesini yapan İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1200), bu rivâyetin Hz. Peygamber’e nisbetinin sahîh olmadığını kesin bir dille ifade etmektedir. O, râvîlerinden Hâlid b. el-Kâsım’ın İbn Rahûye ve Sem’ânî tarafından yalancı (kezzâb); Buhârî ve Nesâî tarafından ise metrûk kabul edildiğinden söz konusu rivâyetin uydurma olduğuna hükmetmektedir. İbnü’l-

⁹⁷Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 3/98 (No: 1072).

⁹⁸Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 3/102.

Cevzî, rivâyete ilgili değerlendirmesinde şunları ifade etmektedir: “Bu rivâyet aslında İbn Lehîa’nın bir hadîsidir, onu Hâlid almış ve el-Leys’e nisbet etmiştir... İbn Lehîa ise zâhibu’l-hadîstir.”⁹⁹ Burada İbnü’l-Cevzî’nin söz konusu ettiği İbn Lehîa tarîki’nin, rivâyetlerin tahrici bölümünde ele aldığımız İbn Adî tarafından nakledilen rivâyet olduğu anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili görüşlerini tıbb-ı nebevî başlığı altında değerlendiren İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1253), kaylûle dışında gündüz uyumanın hoş görülmediğini ancak bunun bu konudaki bir hadîsten dolayı değil selef âlimlerinden gelen bilgilerden dolayı olduğunu belirtmektedir. Daha sonra ‘ikindiden sonra uyuyanın aklına zarar gelebileceği’ rivâyetinin de Hz. Peygamber’e ait bir hadîs olarak değil, “bazı selef âlimlerinin sözü” olarak nakledildiğini tespit etmektedir.¹⁰⁰

Söz konusu rivâyeti Suyûtî (ö. 911/1505) de *el-Câmiu’s-Sağîr*’de senedsiz olarak nakletmektedir.¹⁰¹ Ancak şârih Münâvî (ö.1031/1622), rivâyetin bütün tarîklerini verdikten sonra, cerh ve ta’dîl âlimlerinin râvileri hakkındaki olumsuz görüşlerini aktarmaktadır. Daha sonra Münâvî, bu rivâyetlere İbnü’l-Cevzî’nin mevzû hükmü verdiğini kaydederek kendi görüşünün de böyle olduğunu ihsas etmektedir.¹⁰²

Söz konusu rivâyeti değerlendiren âlimlerden birisi de İbn Arrâk (ö. 963/1556) olmuştur. O, bu rivâyetin birisi Hz. Aîşe’den İbn Hıbbân’ın kitabında diğeri Abullah b. Amr b. Âs’dan İbn Adî’nin kitabında geçen iki tarîki bulunduğunu belirtmektedir. İbn Arrâk, birinci rivâyetin Hâlid b. el-Kâsım’dan ikincinin ise İbn Lehîa’dan dolayı sahîh olmadığını tespit etmektedir. Bu rivâyetle ilgili hükmünü ise “Hadîs, zayıftır; uydurma değildir” şeklinde belirtmektedir.¹⁰³

Ancak Şevkânî (ö. 1250/1834), İbn Arrâk’a katılmayarak mezkûr rivayeti uydurma hadîslere dair telif ettiği eserinde zikredip yukarıda geçen âlimlerin değerlendirmelerinden

⁹⁹İbnü’l-Cevzî, *el-Mevdû’ât*, 3/69. Zâhibu’l-hadîs: “Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadîs hiçbir surette alınmaz.” Aydınlı, *Hadis Istılahları*, 338.

¹⁰⁰İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü’l-meâd*, 4/221-222.

¹⁰¹Ebu’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Câmiu’s-sağîr fî ehâdisi’l-beşîri’n-nezîr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 2/649 (No: 9055).

¹⁰²Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil’ârifin el-Münâvî, *Feyzu’l-kadîr şerhu’l-câmi’i’s-sağîr* (Mısır: Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 1356/1938), 6/230 (No: 9055).

¹⁰³Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahmân İbn Arrâk, *Tenzîhu’s-ser’ati’l-merfûa’ ’ani’l-ahbâri’s-şenâti’l-mevdû’a*, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf-Abdullah Muhammed el-Ğumârî (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1399), 2/290 (No: 30).

bazılarını da naklettikten ve tarîklerine işaret ettikten sonra kendi görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Netice itibariyle bu hadîs toptan uydurmadır.”¹⁰⁴

Elbânî (ö. 1420/1999) rivâyetin tahrîcini yaparak, kısaca cerh ve ta’dîl âlimlerinin görüşlerini aktarmaktadır. Rivâyetle ilgili hükmünün, “zayıf” olduğunu belirtmektedir. Daha sonra Elbânî bu rivâyetin ortaya çıkmasına sebep olan olayla ilgili bilgiyi naklederek sonunda özetle şu değerlendirmeyi yapmaktadır: ‘Leys b. Sa’d’ın ramazan ayında ikindiden sonra uyduğunu gören Mervân’ın,¹⁰⁵ ona İbn Lehîa’nın Amr b. Şuayb’dan, onun da babasından ve dedesi (Abdullah b. Amr)’dan rivâyet ettiğine göre.. diyerek mezkûr hadîsi nakletmiştir.’ Böylece o, Leys’e bu hadîs varken sen nasıl uyursun? demek istemiştir. Leys buna karşılık: “Bana faydası olan bir şeyi, sırf İbn Lehîa’nın Ukayl’den naklettiği bir hadîsle terk etmem.” cevabını vermiştir. “Leys’in bu cevabı hoşuma gitti. Çünkü bu cevap dindeki anlayışa (fıkıh) ve ilme delalet etmektedir. Bunda şaşılacak bir şey de yoktur, zira o Müslümanların imamlarından ve meşhur fakihlerindedir. Ben biliyorum ki, günümüzdeki birçok âlim, ona ihtiyaçları olsa bile ikindiden sonra uyumaktan çekinir. Bunlara bu konudaki hadîsin zayıf olduğu söylense, hemen şöyle cevap verirler: ‘Zayıf hadîsle amellerin faziletleri konusunda amel edilir.’ İşte selefin din anlayışıyla (fıkıh) sonrakilerin ilmi arasındaki farkı buna göre düşünün.”¹⁰⁶ Bu tespitlerinden Elbânî’nin rivâyetin zayıf olduğuna kail olduğu, ancak dinen bir hükmünün ve geçerliliğinin olamayacağını ifade etmek istediği anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle ikindiden sonra uyumanın akla zarar vereceğiyle ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadîsi olarak nakledilen rivâyetlerin sened ve metin olarak değerlendirilmesinden ulaşılan sonuç şudur. Bu rivâyetlerin bazılarının çok zayıf, bazılarının da uydurma olduğundan Hz. Peygamber’e nisbet edilmesi doğru değildir. Bu rivâyetin hiçbir tarîki sahîh değildir. Hadîs âlimlerinin hiçbiri bu rivâyetin Hz. Peygamber (s.a.v.)’e nisbetini caiz ve doğru görmemektedir. Dolayısıyla bu rivâyet, ikindiden sonra uyumanın sünnete aykırı bir fiil olduğu veya dinen caiz olmadığı şeklindeki bir hükme delil olamayacak durumdadır.

¹⁰⁴Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî eş-Şevkânî, *el-Fevâidü’l-mecmûa fi’l-ehâdîsi’l-mevdûa*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemân (Bejrût : Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, t.y.), 216.

¹⁰⁵Mervân b. Muhammed b. Hassân el-Esedî ed-Dımeşkî (ö. 210/826)’dir. İmâm, sika ve kendisine uyulan (kudve) birisi olarak tanınmaktadır. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 9/510 (No: 196).

¹⁰⁶Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’d-daîfe ve’l-mevdûa ve eseruha’s-seyyi’ fi’l-ümme*. (Riyâd : Dâru’l-Maârif, 1412/1992), 1/113 (No: 39).

4. Konunun Genel Değerlendirmesi

İnsan yaşamında önemli bir yere sahip olan uyku, gece ve gündüz uykusu olarak ikiye ayrılmaktadır. Gerek Kur'ân-ı Kerîm ve gerekse hadîslerden anlaşılan husus, esas olanın geceleyin uyumak olduğudur. Hayatın olağan akışı da zaten bunu göstermektedir.

Gündüz uykusuna gelince, bununla ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle sabah ve ikindiden sonra uyumanın dinen yasak, mekrûh ya da mahzurlu olduğuna dair bazı görüşler bulunmaktadır. Bu çalışmada ele aldığımız konu, ikindiden sonra uyumayla ilgili rivâyetin sahihliği ve bu konuda delil teşkil edip etmeyeceğidir. Buna göre ikindiden sonra uyumanın akla zarar vereceğine dair sened ve metin incelemesini yaptığımız rivâyetin, uydurma derecesinde çok zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ikindiden sonra uyumanın dinî hükmü konusunda da temel iki görüşün bulunduğunu tespit edebiliriz. Birinci görüşe göre, bu konudaki söz konusu zayıf hadîse ve seleften nakledilen bilgilere dayanılarak, ikindiden sonra uyumak dinen mekrûh sayılmaktadır. İkinci görüşe göre, ikindiden sonra uyumak ya da uyumamak hakkında herhangi sahîh bir hadîs bulunmamaktadır. Fıkıh usulündeki 'hakkında delil bulunmayan hususlarda aslolan ibâhadır' ilkesine göre, yapıp yapmamakta serbestlik vardır. Dolayısıyla bu vakitte uyumanın dinen bir mahzuru bulunmamaktadır. Binâenaleyh bu iki görüşten biri tercih edilmek durumunda kalındığında, yukarıdaki incelememizin bir sonucu olarak, ikinci görüşün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu hususta delil olabilecek tek rivâyet, farklı tarîklerinin incelemesini yaptığımız rivâyettir. Bunun da bu konuda delil olamayacağı ortaya çıkmıştır.

Hız. Peygamber'in uyumayı tavsiye etmediği vakitlerle ilgili hadîsleri bulunmaktadır. Bu hadîslerde, sabah namazından sonra¹⁰⁷, akşam namazından sonra ve yatsıyı kılmadan önceki¹⁰⁸ vakitte uyumak tavsiye edilmemektedir. Bunun dışındaki vakitlerle ilgili ve özellikle de gündüz uyumayı yasaklayan başka bir rivâyete rastlanılmamaktadır. Hız. Peygamber (s.a.v.)'in ikindiden sonra uyuduğuna ya da uyumadığına dair kesin bir bilgi de bulunmamaktadır.¹⁰⁹ Rasûlullah (s.a.v.)'in ikindi namazından sonraki mutata davranışı,

¹⁰⁷Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 1/530 (No: 2026, 2027).

¹⁰⁸Buhârî, "Mevâkî", 23; Müslim, "Mesâcid", 236; İbn Mâce, "Salât", 12.

¹⁰⁹Kaynaklarda Esmâ bt. U'mey's'ten gelen ve Hız. Peygamber (s.a.v.)'in ikindi namazını kıldıktan sonra Hız. Ali'nin dizine başını koyduğu; Ali'nin de hiç hareket etmeden beklediği, bu sebeple de ikindi namazını kılmadan güneşin battığı, ama Hız. Peygamber'in dua ederek güneşi geri getirerek onun ikindiye kılmamasını sağladığına dair bir rivâyet geçmektedir. Ancak bu rivâyetin Hız. Peygamber'in bu esnada vahiy aldığını bildiren bir tarîki bulunduğu gibi böyle bir açıklama bulunmayan tarîkleri de vardır. Buna göre bu esnada Hız. Peygamber'in uyuduğu mu yoksa vahiy mi aldığı tartışmalıdır. Örneğin Tahâvî, bu konudaki farklı

hanımlarını ziyaret etmek şeklindedir.¹¹⁰ Rasûlullâh'ın gündüz uykusuyla ilgili âdeti ve ashâbına da tavsiye ettiği uyku, öğle namazından önce ya da duruma göre sonrasında kaylûle yapmasıdır. Gece ise yatsıdan sonra gerekli ve faydalı bir durum olmadığı müddetçe uyunmasını tavsiye etmektedir.¹¹¹ Uyku vakitleri tavsiyesinde dikkate alınması gereken husus, gece ibadetinin ve diğer vakit namazlarının aksatılmaması, gündüz yapılacak işlerin düzeninin bozulmaması olduğu söylenebilir. Zira yukarıdaki hadîste görüldüğü üzere yatsı namazından önce uyunmamasının ve sonrasında da faydasız konuşmalardan sakınıp hemen uyunmasının tavsiye edilmesindeki hikmet, başka hadîslerde¹¹² vurgu yapılan sabah ve yatsı namazlarının cemaate kılınmasını sağlamaktır.¹¹³ Çünkü yatsı ve sabah namazı uyku ve yorgunluk gibi nedenlerle ibadetin ağır geldiği vakitlerde eda edilmektedir.

Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin yatsı namazından sonra Müslümanların işlerini görüşmesi ya da sohbet etmiş olması, yatsıdan sonra hemen uyunmasının tavsiye edilmesiyle çelişmemektedir. Bu durum, faydalı ve gerekli durumlarda, bu şekilde davranılabileceğini göstermektedir.¹¹⁴ Bu durum bize, aslında hadîslerde uyumanın tavsiye edilmediği vakitlerde bile çalışma şartlarına, imkânlarına ya da coğrafi özelliklerine göre kişilerin uyku vakitlerini ayarlamalarına izin verildiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu hususta kişinin sosyal durumu, çalışma saatleri, mevsimler, coğrafik şartlar gibi unsurlar dikkate alınarak, ibadetleri aksatmayacak bir yol takip edilmelidir.¹¹⁵

Buna göre Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği gündüz uykusu kaylûleyle ilgili de aynı değerlendirme yapılabilir. Zaten kaylûle, dini bir sebeple değil, dönemin mesai anlayışı ve iklimiyle de alakalı Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği bir istirahat vaktidir.¹¹⁶ İslâm

rivâyetleri değerlendirdikten sonra şöyle demektedir: "Bu hadiste üzerinde durulması gereken başka bir husus vardır. O da ikindiden sonra uyumanın mubâh olduğudur. Zira bazı kimselere göre bu mekrûh kabul edilmektedir." Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/94-98. Buna göre Tahâvî'nin, bu rivâyete dayanarak Hz. Peygamber'in ikindiden sonra uyuduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

¹¹⁰Buhârî, "Talâk" 8; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/316.

¹¹¹Buhârî, "Mevâkît", 23; Müslim, "Mesâcid", 236.

¹¹²Bk. Buhârî, "Ezân", 9; Müslim, "Mesâcid", 260, 252; Ebû Dâvûd, "Salât", 47.

¹¹³İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/73.

¹¹⁴İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/74.

¹¹⁵Nitekim yatsı namazından sonra hemen uyunması ya da uyunmamasıyla ilgili durumun gecelerin uzun ve kısalığına göre değişebileceğiyle ilgili olarak bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/73.

¹¹⁶Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, izin almadan yetişkinlerin yanına şu üç vakitte girilmemesini emretmektedir: "Sabah namazından önce, öğle sıcağından dolayı (istirahata çekilirken) elbisenizi çıkardığınızda ve yatsı namazından sonra. Bunlar, örtülmesi gereken yerlerinizin açık bulunabileceği üç vakittir." (en-Nûr, 24/58).

öncesindeki devirlerde de bilinen ve öteden beri sıcak bölgelerde yaygın olarak uygulanan geleneksel bir istirahat halidir.¹¹⁷

Genel olarak gündüz uykusu ve özel olarak ikindiden sonra uyumayla ilgili âlimlerin genel tutumlarına örnek bilgiler bulunmaktadır. Mesela Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) akşamdan sonra uyumanın dini hükmü hakkında sorulunca, bu konudaki hadîsi delil göstererek mekrûh olduğunu söylemiştir. Sabah uyumanın hükmü sorulunca, "bunun haram (yasak) olduğunu bilmediğini" söyleyerek herhangi bir görüş beyan etmemiştir.¹¹⁸ Oysaki yukarıda zikredildiği üzere Hz. Peygamber'in sabah namazından sonra uyumayı tavsiye etmediğine dair hadîsler bulunmaktadır. İmam Malik'in bu şekilde düşünmesi, Hz. Peygamber'in bu konudaki tavsiyelerinin dini bir yasak olarak yorumlanamayacağını göstermektedir.

İkindiden sonra uyumanın mekrûh olduğu görüşünde olanlar, ele aldığımız rivâyetler dışında, bazı sahâbîlerin sözü olarak nakledilen şu mevkûf haberi de delil göstermektedir: "Gündüzün başında uyumak dalgalık, ortasında uyumak güzellik, sonunda uyumak ise ahmaklık (getirir)."¹¹⁹

Bu haberin kendilerine nisbet edildiği meşhur sahâbîler Havvât b. Cübeyr (ö. 40/661), Abdullah b. Amr (ö. 65/685) ve Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688)'tir.¹²⁰ Gündüz uykularının vakitleri itibariyle üç çeşit olduğunu ifade eden bu bilginin, bir hadîs değil Araplar arasında yaygın bir atasözü niteliğinde olduğu açıktır. Dolayısıyla bazı çalışmalarda bu mevkûf haberin, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilen bir hadîs" olarak ifade edilmesi¹²¹ doğru değildir. Nitekim Tahâvî, İbnü'l-Cevzî, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerin ikindiden sonra

¹¹⁷Kur'an'da, geçmiş zamanda birçok şehir halkının kaylûle sırasında helâk edildiği bildirilmektedir (el-A'râf 7/4). Bu durum kaylûle geleneğinin çok eskilere dayandığının bir işaretidir. Ayrıca Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadîs de kaylûlenin bir gelenek olarak uygulanageldiğini, o coğrafyanın ve kültürün bir uygulaması olduğunu göstermektedir: "Kaylûle ne güzel bir âdettir; hacamat ne güzel bir âdettir." Ebû Şücâ' Şîrûye b Şehredâr b Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyünî Zağlûl (Beyrût : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 4/266 (No: 6783).

¹¹⁸Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-ta'lîlu fi mesâilî'l-müstahrece*. (Beyrût : Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/353.

¹¹⁹Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâb el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 5/339 (No: 26677); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 425 (No: 1242).

¹²⁰Bir önceki dipnottaki kaynaklara ilave olarak Söz konusu rivayet Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Amr'dan da rivayet edilmektedir. Bk. İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ibâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs.*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Hindâvî (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000), 2/22-23. Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine.*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Beyrût : Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 418.

¹²¹Hacı Mehmet Soysaldı, "Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (30 Aralık 2018), 91.

uyumakla ilgili lehte ya da aleyhte sahîh bir hadîs ve dinî bir delil bulunmadığı görüşünde oldukları da araştırmanın önceki bölümlerinde tespit edilmişti. Dolayısıyla ikindiden sonra uyumanın yasak olduğuna dair Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sabit olan bir hadîs bulunmamaktadır. Allah ve Rasûlü'nden sahîh bir yolla gelmeyen bir hususta dinin görüşü budur denilemeyecektir. Aksine bir delil olmadığı müddetçe eşyada aslolan ibâhadır.

Gündüz vaktinde uyumakla ilgili herhangi bir yasağın bulunmadığına dair Rûm Sûresi'nin 23. âyet-i kerîmesi de delil olabilir:

وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ

“Gece ve gündüz uyuyabilmeniz ve Allah'ın lütfundan nasibinizi aramaya çalışmanız da O'nun kanıtlarındandır. Bunda, dinleyen kimseler için elbette dersler vardır.”

122

Bu âyet-i kerîme'de Allah Teâlâ, insan için iki önemli özelliğe dikkat çekmekte ve bunu kendi varlığının, kudretinin ve merhametinin işareti olarak vurgulamaktadır. Bunlar, çalışmak ve dinlenmektir. Dinlenmenin en önemli ve etkin şekli, uyumaktır. Ancak diğer âyet-i kerîmelerde uyku daha çok geceyle birlikte ele alınırken bu âyette gündüzün de söz konusu edilmesi dikkat çekicidir. Buna göre âyet, uyumayı gece ve gündüze birlikte izafe etmektedir. Bazı müfessirler gündüz uykusunu kaylûle olarak anlamışlarsa da âyetin ifadesi geneldir ve dinlenmenin, yorgunluk gidermenin ve sükûna ermenin vasıtası olarak uykunun hem gece hem de gündüz bahşedilen bir nimet olduğu belirtilmektedir.¹²³ Dolayısıyla imkân ve şartlara göre uykunun gece ve gündüz olmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Âyet, bu hususta ruhsat olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Allah Teâlâ, ezeli ilmiyle her devrin ve coğrafyanın farklı maslahatları olacağını bilip ona göre hükümler koymuştur. Örneğin gece mesai yapanların gündüz uyumalarında, böylece bir sakınca ortaya çıkmamış olacaktır.¹²⁴ Nitekim âyetin sonundaki *“Bunda, dinleyen kimseler için elbette dersler vardır.”* ifadesi, bu ruhsatın hikmetinin daha iyi anlaşılmasına bir davet olmaktadır.¹²⁵

Diğer yandan ikindiden sonra uyumanın zararlı veya mekrûh görüldüğüne dair, yukarıda ele aldığımız rivâyet dışında sahâbe ve sonraki nesillerden Hz. Peygamber'e nisbet

¹²²er-Rûm 30/23.

¹²³Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 15/93; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407), 3/473; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru't-taybe, 1420/1999), 6/310.

¹²⁴Şa'râvî, *Havâtır*, 10/6060; 12/8401; 16/10116.

¹²⁵Şa'râvî, *Havâtır*, 8/4595.

edilen bir başka bilgiye rastlanmamaktadır. Nitekim tâbiûn neslinin orta tabakasından ve fakihlerinden Mekhûl b. Ebî Müslim eş-Şâmî'nin (ö. 112/730), yukarıda zikredildiği üzere ikindiden sonra uyumanın iyi görülmemesinin sebebini herhangi bir rivâyetle değil de “bu vakitte cinlerin ortalığa çıkmaya ve dağılmaya başlamaları”¹²⁶ şeklinde kendi düşüncesiyle açıklaması da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Oysa Mekhûl, başta Enes b. Mâlik (ö. 93/712) olmak üzere birçok sahâbî ile görüşmüş ve bazılarına göre hadîs bilgisi akranı Zührî'den daha çok olan bir tâbî'dir.¹²⁷

Aynı şekilde tebeu't-tâbi'în muhaddis fakihlerinden Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) ikindiden sonra uyuması ve kendisine söz konusu rivâyet nakledilerek bunun Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından mekrûh görüldüğü hatırlatıldığında, böyle bir rivâyeti hiç duymadığını ve râvîlerinin de muteber olmadığını söyleyerek bunu dikkate almaması da burada yol gösterici bir tutumdur. Nitekim yukarıda gördüğümüz üzere Elbânî de Leys b. Sa'd'ın bu tutumunu örnek göstererek, söz konusu rivâyetle amel edilmemesi gerektiğini; aksi bir tutumun dindarlık ve hadîse göre amel etmek anlamına gelmeyeceğini vurgulamaktadır.

Dolayısıyla ikindiden sonra uyumanın iyi görülmemesi, bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen bir hadîse ya da dinî bir bilgiye değil öteden beri var olan geleneksel anlayışa, tecrübeye ve kanaate dayandığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

İkindiden sonra uyumanın akla zarar vereceğine dair merfû' hadîs olarak nakledilen rivâyetin tespit edilebildiği kadarıyla en mukaddem kaynağı, Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) *el-Müsned* adlı eseridir. Daha önceki rivâyet kaynaklarında böyle bir rivâyete rastlanmamaktadır. Buna göre söz konusu rivâyet ve tarîklerinin, hicri dördüncü asırdan sonra telif edilen eserlerde ve genellikle râvîlerin cerhine örnek verilmek ya da mevzuat türü eserlerde toplanmak üzere yer aldığı görülmektedir. Rivâyetin biri Hz. Aişe'den diğeri Abdullah b. Amr'dan olmak üzere iki muttasıl tarîki bulunmaktadır. Bu tarîklerin ortak râvîsi İbn Lehîa olduğundan çok zayıf kabul edilmektedirler. Diğeri tarîkleri, İbn Şihâb ve Mekhûl'den mürsel olarak nakledildiği için muttasıl bir isnadı bulunmamaktadır ve zayıftır. Ayrıca bunların râvîleri de cerh edildiğinden bu zayıflıkları katlanmaktadır.

¹²⁶Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/102.

¹²⁷Eyyüp Said Kaya, “Mekhûl b. Ebû Müslim” (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/252.

Söz konusu rivâyetin bütün tarîklerinin metinlerinin lafızları aynıdır. Bu metinlerin değerlendirilmesine göre de rivâyetlerin metin olarak Hz. Peygamber'e nisbetinin doğru olmayacağı tespit edilmektedir. Bu rivâyetin bütün tarîkleriyle ilgili hadîs âlimlerinin olumsuz değerlendirmeleri bulunmaktadır. Yukarıda görüşleri verilen âlimlerden kimine göre söz konusu rivâyet uydurmadır (mevzû), kimine göre de uydurmaya yakın derecede çok zayıftır. Buna göre her iki durumda da bu rivâyetin dinî bir delil ifade etmediği açıktır. Nitekim gerek sahâbe, gerek tâbiûn ve gerekse tebeu't-tâbi'în tabakalarının önemli muhaddis ve fakihleri, bu konuda merfû' bir hadîs bulunduğuna dair bir bilgi aktarmamışlardır. Aksine ikindiden sonra uyumayı hoş görmediklerini söyleyen selef âlimleri, bunun sebebi olarak ya kendi görüş ve tecrübelerinin böyle olduğunu ya da Araplar arasında böyle bir yaygın inanış bulunduğunu ifade etmişlerdir. Söz konusu rivâyetin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e aidiyetini sahîh görmemişler ve bununla amel etmeyi doğru bulmamışlardır. Örneğin tebeu't-tâbi'în'in en önde gelen fakih ve muhaddislerinden Leys b. Sa'd'ın ikindiden sonra uyumakta bir sakınca görmemesi bir yana bunu savunmasını ve "Bana faydası olan bir şeyi, sırf İbn Lehîa'nın Ukayl'den naklettiği bir hadîsle (rivâyet manasına) terk etmem." sözünü burada hatırlamakta fayda vardır.

Dolayısıyla ikindiden sonra dinlenmek ya da uyumak ihtiyacı duyanların uyumalarının önünde sünnetten kaynaklanan bir yasak, kerâhet ya da sakınca bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ele aldığımız rivâyeti ya da rivâyetleri delil göstererek dinî bir hüküm olarak mekrûh kavramını burada kullanmak doğru olmayacaktır. Kaldı ki bazı vakitlerin kerâhet vakti olarak anılması, uykuyla ilgili değil bu vakitlerde nafîle namaz kılınmasıyla alakalıdır. Uyku vakitleriyle ilgili nakledilen rivâyetler incelendiğinde ortaya çıkan genel sonuç, ibadete engel olmamak şartıyla herhangi bir vakitte uyumayla ilgili dinî bir yasak bulunmadığıdır. Uyku vakitleri ve süresi, kişinin yaşadığı iklime ve sosyal şartlara göre tespit edilebilmektedir. Gündüz veya gece uyumakla ilgili dinî bir hüküm verileceğinde, aksine bir delil bulunmadığı sürece esas olanın ibâha olduğunu, unutmamak gerekmektedir.

Binâenaleyh yaygın bir kanaat olarak ikindiden sonra uyumanın hoş görülmemesinin sebebi dinî bir delil değil, belki tecrübe, geleneksel görüşler, çalışma ve sosyal hayatın yerel gerekleri gibi etkenlerdir. Bu durumda ikindiden sonra uyumanın mekrûh olduğunun söylenmesi dinî bir hüküm olarak değil, kelime anlamı itibariyle *hoş*

görülmemesi anlamında kullanılmış olmaktadır. Selef âlimlerinden bazıları da buna işaret ederek bu vakitte uyumayı hoş görmediklerini söylemişlerdir. Nitekim tecrübi olarak ikindiden sonra uyuyan kimselerin bazen bundan olumsuz etkilendikleri, gerektiği şekilde dinlemedikleri ya da uyandıklarında vakit algılarında sıkıntı yaşadıkları görülebilmektedir. Ancak bu hususlar dinin değil tıbbın meselesi olmalıdır. Bizim konumuzun dışında olduğundan burada bu hususlara değinilmemiştir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Hindâvî. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-A'sriyye, 1420/2000.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 1. Basım, 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *Şuabü'l-İmân*. thk. Abdulalil Abdulhamîd Hâmid (Teşrif: Muhtâr Ahmed en-Nedvî). 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Büceyremî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî el-. *Hâşiyetü'l-Büceyremî alâ şerhi'l-Hatîb (Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb)*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1425/1995.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Demir, Serkan. "Sebeb-i Vürûdun Kapsamını Genişletme Çabası Olarak Sebeb-i Rivâyet". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2015), 121-128.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b Şehredâr b Şîrûye ed-. *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*. thk. Saîd b. Besyunî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî. *et-Tıbbu'n-Nebevî*. thk. Mustafa Hızır Dönmez et-Türki. Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2006.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'la*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdûa ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme*. 24 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Maârif, 1412/1992.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Gökçay, Banu - Arda, Berna. "Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları". *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 3/1 (01 Nisan 2013), 70-78.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebi Bekrb. Süleymân el-. *el-Maksadü'l-'alî fi zevâ'idî Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Seyyid Kisrevî Hasen. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- İbn Arrâk, Nürüddîn Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahmân. *Tenzîhu's-şerî'ati'l-merfûa' 'ani'l-ahbâri's-şenîati'l-mevdû'a*. thk. Abdulvahhâb Abdullatîf - Abdullah Muhammed el-Ğumârî. I-II Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût : Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî (Haydarâbâd: 1952/1372'nin ofseti), 1. Basım, t.y.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Küfî. *el-Kitâb el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidil-mesânidi's-semâniye*. thk. Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz eş-Şüserî. 19 Cilt. Riyad : Dâru'l-Âsime, ts.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. 7 Cilt. Beyrût : Müessesetü'l-E'lamî li'l-Matbûât (Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, 1911'in tıpkı basımı), 1390/1971.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Matbaatü Dâirati'l-Maârif, 1326.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 1420/2000.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *Kitâbü's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr Şemsuddîn. *Zâdu'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 27. Basım, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru't-taybe, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Baskı., 1414.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-ta'lîlu fî mesâilî'l-müstahrece*. 20 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1408/1988.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1968.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-esser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medîne, 1. Basım, 1386-1388/1966-1968.
- İmamoglu, A. Vahit. "Uyku Ve Ölümün Tabiatıyla İlgili Çağdaş Müslüman Yorumlarda Nefs Ve Ruh Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (30 Haziran 1997).
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (01 Aralık 2004), 45-77.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mekhûl b. Ebû Müslim". 28/552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân Ebu'l-Haccâc el-. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'i'ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1400/1980.
- Muğaltay b. Kılıç, Ebû Abdullah Alâuddîn Muğaltay b. Kılıç b. Abdulah el-Bekcerî. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'i'ricâl*. thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Muhammed-Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim. 12 Cilt. Kâhire: Fârûku'l-Hadîse, 1. Basım, 1422-2001.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin el-. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmî'i's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1., 1356/1938.
- Özen, Şükrü. "Leys b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/164-168. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Râğîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem; ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-. *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1405/1985.
- Soysaldı, Hacı Mehmet. "Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (30 Aralık 2018), 79-102.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Câmiu's-sağîr fî ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Le'âlii'l-masnû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*. thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Şahin, Leyla - Aşçıoğlu, Meral. "Uyku ve Uygunun Düzenlenmesi". *Sağlık Bilimleri Dergisi* 22/1 (01 Mart 2013), 93-98.
- Şa'râvî, Muhammed Mütvellî eş-. *Tefsîru's-Şa'râvî-Havâtır*. 20 Cilt. Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî eş-. *el-Fevâidü'l-mecmûa fî'l-ehâdîsi'l-mevdûa*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemân. Beyrût: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, t.y.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. 'Ivedillâh-Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali et-. *Keşşâfu İstilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refîk el-Acem; Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

- Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Ğuneym Abbâs Ğuneym-Mecdî es-Seyyid Emîn. 11 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîseti li't Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1. Basım, 1425/2004.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382-1963.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407.
- <https://www.pedagojiokulu.com/showthread.php/5326-Bebeklerin-kerahet-vakti-uyumasi> (10.01.2012)

İstinbât ve Dolaylı Anlamın Tefsir ve Meallere Etkisi: *Tefeş* Kelimesi Örneğinde Bir İnceleme

Abdullah KARACA 

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye,
akaraca@selcuk.edu.tr (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 02.05.2021

Kabul: 16.05.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Tefsir,
Meal,
Tefeş,
İstinbât,
Dolaylı Anlam.

İstinbât ve dolaylı anlam Kur'an'ın farklı anlaşılması ve yorumlanmasına etki edebilecek iki faktördür. Bazen tefsir ilminin ve Kur'an'ın tercümesinin sınırlarını aşan yorumlar fihri çıkarımların ve dolaylı anlamların asli anlam zannedilmesinden kaynaklanabilmektedir. Hac süresinin 29. ayetinde geçen *tefeş* kelimesi etrafında oluşan ihtilafta *istinbât* ve dolaylı anlamın etkisi görülmektedir. *Tefeş* kelimesinin şiirlerde çok kullanılmaması ve hakkında seleften farklı izahların gelişi tefsir literatüründe farklı yorumlara sebep olmuştur. Fakat seleften gelen nakillerin *istinbât* ve dolaylı anlam unsurlarını içerdiği gözden kaçırılmıştır. *Tefeş* kelimesi hakkında oluşan ihtilafların "*istinbât* ve dolaylı anlamın tefsire ve meallere etkisi" şeklinde bir paranteze alınarak analiz edildiği çalışmamızda şu sonuca varılmıştır: *Tefeş* kelimesi Kur'an'da sözlük anlamıyla uygun bir şekilde kir, saç, kıl, tırnak veya kötü koku anlamında kullanılmıştır. Literatürde yer alan hac menâsiki çerçevesindeki izahlar dolaylı anlamların asli anlam zannedilmesinden, ihram yasakları merkezindeki açıklamalar da *istinbât*'ın tefsir faaliyetine dahil edilmesinden kaynaklanmaktadır.

The Effect of Istinbât and Indirect Meaning on Commentaries and Translations of the Quran: An Analysis Specific to the Word *Tafaş*

Article Info

Abstract

Article History

Received: 02.05.2021

Accepted: 16.05.2021

Published:
30.06.2021

Keywords:

Tafsir,
Quran Translation,
Tafaş,
İstinbât,
Indirect Meaning.

Istinbât and indirect meaning are two factors that can affect the different understanding and interpretation of the Quran. Sometimes interpretations that go beyond the limits of tafsir and the translation of the Qur'an may arise from the fact that juridical inferences and indirect meanings are assumed to be literal meaning. In the dispute around the word *tafaş* in the 29th verse of the chapter Hajj, the effect of *istinbât* and indirect meaning is seen. The fact that *tafaş* isn't used much in poems and the arrival of different explanations about the word from *salaf* has caused different interpretations in the tafsir literature. However, it has been overlooked that the quotations from *salaf* contain the elements of *istinbât* and indirect meaning. In our study, in which the disputes about the word *tafaş* were analyzed by taking a bracket as "the effect of *istinbât* and indirect meaning on interpretation and translation", the following conclusion was reached: *Tafaş* is literally used in the Qur'an to mean dirt, hair, nails or bad roots. The explanations in the context of pilgrimage in the literature stem from the fact that the indirect meanings are assumed to be the main meaning. The statements in the center of ihram prohibitions are also due to the inclusion of the *istinbât* in the tafsir activity.

Atıf/Citation: Karaca, Abdullah. "İstinbât ve Dolaylı Anlamın Tefsir ve Meallere Etkisi: *Tefeş* Kelimesi Örneğinde Bir İnceleme". *akif* 51/1 (2021), 31-58.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.14>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Tefsir ilmi, Kur'an kelimelerinin ve terkiplerinin aslî, yani nüzul ortamında kast edilen anlamlarını tespit etme amacını taşır. Müfessiri yanlış veya nüzul ortamında kast edilmeyen açıklamalara sevk edebilecek bazı tutum ve uygulamalar söz konusudur. Kur'an'ın anlaşılmasına olumsuz yönde etki eden ve farklı yorumlara sebep olan durumlar da bulunmaktadır. Fıkhî hüküm ve dolaylı anlam da tefsire etki edebilecek iki olgudur.

Naslardan elde edilen *fikhî hükümler* ve mecaz, kinaye yahut bağlam yoluyla ulaşılan *dolaylı anlam* çıkarımları, Kur'an kelime ve pasajlarının aslî anlamı olarak görülebilmektedir. Bazen, müfessirlerin hüküm ve çağrışım eksenli izahları Kur'an'ın kelime ve terkiplerinin nüzul ortamındaki özgün anlamına dair bir veri olarak değerlendirilmektedir. *Tefeş* kelimesinin manasına dair tefsirlerde yer alan farklı izahlar ve tercihler bu durumun bir örneğidir.

Bu çalışmada, bir örnek özelinde fıkhî hüküm ve dolaylı anlamın tefsire etkisi incelenecektir. *Tefeş* kelimesinin tefsirindeki farklı görüşlerin sebepleri araştırılacak, bu konu üzerinden hüküm ve çağrışım niteliğindeki görüşlerin tefsire etkisinin bir örneği sunulacaktır.

Tefeş kelimesi etrafında oluşan ihtilaf daha önce bir araştırma notuna ve bir makaleye konu olmuştur. Kelime hakkındaki araştırma notu Muhammed et-Tâsân tarafından *Mültekâ ehli't-tefsîr* platformunda yayınlanmıştır.¹ Makale ise *Kadâu't-Tefeş fi'n-Nazmi'l-Kur'ânî Ma'nâh ve Asluh ve Ahkâmuh* (Kur'an Nazmında Kadâu't-Tefeş, Manası, Dilbilimsel Kökü ve Hükümleri) başlığını taşımaktadır.² Her iki araştırmacı da kelimenin Arapça aslının bulunup bulunmadığı hususuna odaklanmış ve bizim çalışmamızla örtüşen bazı tercihlerde bulunmuşlardır. Biz ise, araştırmamızı lügavî yönden ve selefın tefsir metodundan daha geniş bir çerçeveye taşıyıp, konuyu fıkhî hüküm ve dolaylı anlamın tefsire etkisi çerçevesinde inceleyeceğiz.

Konuya girmeden önce şunu belirtmeliyiz ki yapacağımız analiz, tefsir ilminin Kur'an'ın varlık kazandığı dil ve bağlam içerisindeki anlamlarını tespit işlevi gördüğü kabulü içerisinde anlam taşımaktadır. Bilindiği üzere, tefsir ilminin keşfedici işlevle sınırlı olup olmadığı, açımlayıcı-yorumsal işleve de sahip olup olmadığı farklı cevaplarla

¹ Mültekâ Ehli't-Tefsîr, "et-Tefeş fî kavlih Te'âlâ şümme'l-yakdû tefeşehum", (Erişim 20 Nisan 2021). Muhammed et-Tâsân bu yazısında, müfessirlerin izahından önce kelimenin manasının Araplarca bilinip bilinmediği çerçevesinde iki yaklaşımı özetlemekte ve kelimenin Arapça bir asla dayandığını tercih etmektedir.

² Abdul'azîz b. 'Ayda el-Hârisî, "Kadâu't-Tefeş fi'n-nazmi'l-Kur'ânî ma'nâh ve asluh ve ahkâmuh", *Havliyyetü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-A'rabiyye li'l-Benât bi'l-İskenderiyye*, 34/2 (2018), 679-705. Makalede belirtildiğine göre, *tefeş* kelimesi çerçevesinde oluşan ihtilaflar, kelimenin şiiirde çok kullanılmamasından kaynaklanmaktadır ve selefın kelimeyi lügavî yönden izah etmemesi de müfessirleri farklı görüşlere sevk etmiştir. *Tefeş* hakkında, bir tarafta kelimenin Kur'an öncesinde bilinmediğini iddia edenler ve diğer tarafta, kelimenin Arapça bir asla dayandığını belirtenler olmak üzere iki grubun bulunduğunu belirten yazar, selefın kelimeyi *şer'î* hakikati çerçevesinde izah ettiğini ifade etmekte, kelimenin hac ritüelleri manasına gelmediğini ileri sürmektedir.

karşılaşan bir meseledir.³ Biz, tefsirin Kur'an'ın indiği ortamda kast ettiği anlamları ortaya çıkarmayı amaçladığı ve ortaya koyacağı açılımları da Kur'an metniyle sınırlı bir çerçevede yürütebileceği yönünde bir yaklaşım benimsemekteyiz. Bu doğrultuda, meallerin de sözlü hitabın yazı diline geçiş süresindeki boşlukları doldurma ihtiyacının ötesinde, nüzul döneminde kast edilen anlamları aşmaması gerektiği düşüncesindeyiz. Dolayısıyla gerek tefsirleri gerek mealleri kritik ederken sergilediğimiz tavır bu çerçevede okunmalıdır.

Öncelikle *tefeş* kelimesi lügavi açıdan açıklanacak, ikinci başlıkta da kelimenin hadislerdeki kullanımı araştırılacaktır. Üçüncü başlıkta kelimeye yönelik farklı tefsirler analiz edilecektir. Sonrasında, kelimenin meallerde nasıl tercüme edildiği yirmi adet meal örneği üzerinden incelenecektir. Son başlıkta *tefeş* kelimesinin farklı tefsirleri değerlendirilecek ve Kur'an'da sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde kullanılma ihtimalini destekleyen işaretler sıralanacaktır. Ayrıca *tefeş* kelimesine verilen farklı izahların sebepleri soruşturulacaktır. Dolayısıyla çalışmanın tezi şudur: *Tefeş* Kur'an'da sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde kullanılmıştır. Literatürde yer alan farklı yorumlar hüküm çıkarımı ve dolaylı anlamın yahut çağrışımın aslî anlam zannedilmesinden kaynaklanmıştır.

1. Tefeş Kelimesinin Etimolojisi ve Sözlük Anlamı

T-f-ş kökü, tırnak kiri gibi, vücutta oluşan ve giderilmesi gereken pislik anlamına gelir.⁴ *Tefeş* kelimesinin aslının "tırnak kiri" manasına gelen *tüff* olduğu söylenir.⁵ Bazı çağdaş araştırmacılar kelimenin aslının İbranice "tutmak-kontrol etmek" (أمسك، قبض) manalarına gelen *tâfes* veya *tâfeş* kelimelerine dayandığını söylemektedir.⁶ Fakat bu görüş tartışmaya açıktır. Zira, kelimenin "tutmak" ve "kontrol etmek" manaları ile çok da alakalı olmayan kullanımları bulunmaktadır. Ve *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyyetü'l-kübrâ* adlı çalışmada da dile getirildiği üzere,⁷ Kur'an nüzul döneminde yerleşmiş olan Arap dilini kullanmaktadır. Dolayısıyla kelimenin İbranice olduğu görüşü sağlam bir delile dayanmalıdır.

Tefeş master olarak; tıraş olmama, yağ sürmeme, tırnak uzaması, yolculuk gibi sebeplerle kirlenme ve dağınıklık için kullanılır.⁸ Bir adama ne kadar kötü ve kirli

³ Konu ile ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 133-168.

⁴ Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 7/20; er-Rağib el-İsfehânî, "t-f-ş", *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 165; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 23/31.

⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd -'Alî Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 1993), 6/323; Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 17/146.

⁶ Hasen el-Mustafavî, "t-f-ş", *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire-Londra: Merkezü Neşr Asar el-'Allâme el-Mustafavî - Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009), 1/420.

⁷ Muhammed Vâiz Zâde, el-Horasânî, (ed.), "t-f-ş", *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyyetü'l-kübrâ-el-Mu'cem fî fîkhi luğati'l-Kur'ân ve sırrı belâğati* (Meşhed: Mecme'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1424 h./1382 hş.), 7/791.

⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân vd. (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-'İlmî, 1430), 15/369; Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.), 75; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/146.

gözüküğünü söyleme adına *mâ etfeşek* denir.⁹ Çok kirlenme (*tefişe'r-racül*), saçın dağınık olması (*tefişe şa'ruh*), ihramlı kimsenin toza ve kire bulanması (*tefişe'l-muhrim*) gibi cümleler; "kötü kokulu kadın" (*imra'e tefişe*) gibi ifadeler kelimenin türevleri ile kullanılır.¹⁰ *Teffeşeti'd-dimâ' mekâneh* ise "kan yeri kirletti" demektir.¹¹ İbn Şümeyl (ö. 204/820) *tefeşi* hac ritüeli ve saçla sakalın uzun süre yağlanmayıp taranmaması sebebiyle birbirine yapışıp keçelenmesi, toza toprağa bulanması, diye açıklamıştır.¹²

Özetle *tefeş* kelimesi esas itibariyle koku ve görüntü kirliliği oluşturan, vücutla bağlantılı nahoş durumları ifade eder. Nadir olarak nesnelere için de kullanılır. Kelimenin hareke düzeni de kirlilik ifade eden *vesah*, *kazer*, *keder*, *deran* gibi kelimelerle paraleldir.¹³ *Tefeşe* "saçları ve bıyıkları kısaltmak" anlamının verilmesi¹⁴ ihramdan çıkış anındaki ilk ve yaygın uygulama açısından yapılmış bir izah gibi gözükmektedir. "Her türlü dağınıklık, pislik ve lekenin giderilmesi" tarzındaki izahların ve ihramla ilgili açıklamaların sözlüklerde yer alışı da Kur'ân'daki yahut fıkıh literatüründeki kullanımın etkisinden kaynaklanmış gibidir.¹⁵

Tefeş kelimesi Cahiliye dönemi edebiyatında hemen hemen hiç kullanılmamış, şiir ve rivâyetlerde yer almamış nadir bir kelimedir.¹⁶ Kelimenin Cahiliye dönemindeki anlamını tespit etmeye yarayacak elverişli ve güvenilir bir şiir kaydedilmemiştir.¹⁷ Söylendikleri zaman dilimi net ve kaynakları sağlam olmamakla beraber, kelimenin Kur'ân öncesi dönem kullanımını belirtebilecek muhtemel birkaç beyit bulunmaktadır. Örneğin, Umeyye b. Ebî's-Salt'a (ö. 8/630 [?]) şu beyit nispet edilir:

شَاحِينَ أَبَاطَهُمْ لَمْ يَنْزِعُوا تَفَفًا وَلَمْ يَسْتَلُوا لَهُمْ قَمَلًا وَصِنْبَانًا

(Hacılar dua ederken) koltuk altlarını gösterir(cesine ellerini kaldırır) haldeler ve kollarını temizlememişler,

⁹ Muhammed b. Ahmed, el-Ezherî, "t-f-s", *Tehzibu'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed 'Alî en-Neccâr (Kahire: el-Mu'essesetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr-ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964), 14/190; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 7/20.

¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Heyet, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 9/369; Ebûbekr İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/284; Cemâleddin Muhammed b. Ömer Bahrak, *Fethu'l-akfâl ve darbu'l-emsâl fi şerhi lâmiyyeti'l-ef'âl el-meşhûr bi's-şerhi'l-kebîr*, thk. Mustafa en-Nahhâs (Kuveyt: Câmî'atu Kuveyt Külliyyetü'l-Âdâb, 1414/1993), 45; Ahmed Muhtâr 'Umer, "t-f-s", *Mu'cemu'l-luğati'l-'arabiyyeti'l-mu'âsıra* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2008), 294.

¹¹ İbn Manzûr, "t-f-s", *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), 5/435.

¹² Ezherî, "t-f-s", *Tehzibu'l-luğa*, 14/190.

¹³ Horasânî (ed.), "t-f-s", *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyetü'l-kubrâ*, 7/790.

¹⁴ İbn Fâris, "tefeş", *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1979), 149.

¹⁵ İbn Sîde, "t-f-s", *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 9/473; Ebu'l-Feth Nâsir b. 'Abdusseyyid ebî'l-Mekârim b. 'Alî Burhânû'd-Dîn el-Hârzemî, *el-Mutarrizî*, "t-f-s", *el-Muğrib fi tertibi'l-mu'rib* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 60; İbn Manzûr, "t-f-s", *Lisânu'l-'Arab*, 5/435.

¹⁶ Ebû 'Osmân el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/202; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/284.

¹⁷ İbn Dureyd, "t-f-s", *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1/384; İsmâ'il b. Hammâd, el-Cevherî, "t-f-s", *es-Sihâh*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1/274; Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 17/248-249.

Ayrıca bit ve sirkelerini de temizlememişler.¹⁸

Bazı kaynaklarda muhadram şairlerden el-İclî'ye (ö. 21/642) şu beyit nispet edilmektedir:

لَمَّا وَسَطْتُ الْقَفْرَ فِي جُنْحِ الْمَلْتِ وَقَدْ قَصَيْتُ النَّسْكَ عَنِّي وَالتَّقْتِ
فَأَجَائِي ذَنْبٌ بِهِ دَاءُ الْعَرْتِ

Alacakaranlıkta çölün ortasında iken, hac yapmış ve üstümü başımı temizlemiş iken,

Bir de ne göreyim! Karşımda bir kurt, açlıktan geberen.¹⁹

Bazı kaynaklarda, *Kitâbü'l-Ayn* adlı eserde geçen ve *tefeş* kelimesinin kullanım örneğini içeren bir beyit zikredilmektedir.²⁰ Bu beyit, içeriği açısından erken döneme ait olma ihtimaline sahiptir:

إِنِّي أَمْرٌ قَدْ تَرَكْتُ وَنَهَيْتُهُمْ وَطَفْتُ بِالْبَيْتِ أَبْتَعِي النَّفْتَا

Ben öyle biriyim ki onların putlarını terk etmişim,

Ve kir(den arınma) amacıyla Kabe'yi tavaf etmişim.

Mâverdî (ö. 450/1058) *tefeş* ile ilgili bir beyit daha aktarmaktadır. Sahibini tespit edemediğimiz beyit şöyledir:

قَضُوا تَفْتًا وَنَجَبًا ثَمَّ سَارُوا إِلَى نَجْدٍ وَمَا انْتَظَرُوا عَلِيًّا

Kirlerini giderip adaklarını yerine getirdiler ve sonra da yürüdüler

Necd'e doğru; ama Ali'yi de beklemediler.²¹

Buradaki beyitlerde *tefeş* kelimesi, etimolojisiyle uyumlu bir muhtevaya sahiptir. Şayet bu beyitler nüzul öncesi döneme ait ise, *tefeş* kelimesinin hac ve ihram sürecindeki kullanımını Cahiliye döneminde de yerleşmiş gözükmektedir.

Bu başlığı bitirmeden, tefsir edebiyatında ve lügat kaynaklarında, *tefeş* kelimesine yönelik iki temel yaklaşım olduğuna işaret etmeliyiz. Bazı müfessir ve dildiler, *tefeşe* "hac ritüelleri" (*el-menâsik*) manasının verilmesinden ve şiirlerde çokça yer verilmeyişinden ötürü, kelimenin İslam'la birlikte ortaya çıkan dini bir kelime olduğunu iddia etmiştir.²² Diğer taraftan, kelimenin Arapçada yerleşik bir köke ve iştikaka sahip olduğunu, İslam'la birlikte ortaya çıkmasının söz konusu olmadığını söyleyenler bulunmaktadır. Yukarıda naklettiğimiz izahların önemli bir kısmını da bu dildilerden gelen açıklamalar oluşturmuştur. Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820), Kutrub (ö. 210/825 civarı), İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846), Müberred (ö. 286/900), Niftaveyh (ö. 323/935), Gulâmu Sa'leb (ö.

¹⁸ Umeyye b. Ebî's-Salt, *Divânu Umeyye b. Ebî's-Salt*, thk. Abdulhafiz es-Satî (Dimeşk: el-Matba'atü't-Te'âvüniyye, 1974), 518.

¹⁹ ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî Ğarîbi'l-hadîs*, thk. 'Alî Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 3/28.

²⁰ Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî, *el-Himyerî, Şemsü'l-'ulûm ve devâu kelâmi'l-'arab min el-kulûm*, thk. Huseyn b. 'Abdullâh el-'Umerî vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 2/753.

²¹ el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd b. 'Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 4/20.

²² 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luġati ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 235, 240.

345/957), Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu dilciler arasında yer almaktadır.²³ Bu ihtilafın çözümlemesini değerlendirme kısmında yapacağız.

2. Kelimenin Hadislerdeki Kullanımı

Tefeş kelimesi bazı hadislerde de “kirlilik” ve “dağınıklık” bağlamında kullanılmıştır.²⁴ Örneğin, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) aktardığı bir rivayete göre, Ebû Eyyûb el-Ensârî tırnakları uzun ve pis bir adamla karşılaşınca Rasulullah'ın şöyle dediğini nakleder: “Nasıl oluyor da sizden biriniz sema haberlerinden soruyor? Halbuki o, tırnaklarını kuşların tırnakları gibi uzun bırakıyor da tırnaklarında necaset, kir ve pislik topluyor!” (وَهُوَ يَدْعُ أَظْفَارَهُ كَأَظْفَارِ الطَّيْرِ يَجْتَمِعُ فِيهَا الْجَنَابَةُ وَالْخَبَثُ وَالنَّفَثُ).²⁵

Hadis kaynaklarında şöyle bir rivâyet de vardır: Urve b. Mudarris şöyle demiştir: Ben Resûlullah'a (s.) gelip “Ya Resûlullah, ben Tayy dağlarından geliyorum. Hayvanımı da kendimi de yordum. Vallahi (yol boyunca) üzerinde vakfe yapmadık tek bir kum yığını bırakmadım. Benim için hacdan (bir nasib) var mıdır?” dedim. Resûlullah (sa.) da: “Kim bizimle beraber şu (sabah) namaz(ın) a yetişecek olursa ve bundan önce de gündüzün veya geceleyin Arafat'a gelmiş olursa, haccı tamam olur ve (ihramdan çıkış) temizliğini yapar” (فَقَدْ تَمَّ حَجَّهُ وَقَضَى تَفَثَهُ) dedi.²⁶

Tefeş kelimesi bu rivâyette ihramdan çıkış esnasındaki temizlik faaliyetleri anlamına gelmektedir.²⁷ Kelimenin burada “hac ritüelleri” manasına geldiği de söylenmiştir.²⁸ Bu konuya analiz kısmında temas edilecektir.

Bazı hadislerde geçen الْحَاجُّ الشَّعِثُ النَّوْثُ ifadesi kimi kaynaklarda “Hacı, pejmürde, kire ve toprağa bürünmüş kişidir” şeklinde nakledilir.²⁹ *Tefeş* kelimesi burada sözlük manasıyla ve bağlamla uyumlu bir varyant oluşturmaktadır. Ayrıca bu varyantı oluşturan *tefil* (kötü kokan kimse) ile *tefiş* kelimeleri arasındaki ses ve mana yakınlığı, *t-f-ş* kökünün kirlilik ve dağınıklık kapsamındaki anlam örgüsünü teyit eden bir not olarak kaydedilebilir.

Sonuç itibariyle *tefeş* kelimesi hadislerde de sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde kullanılmıştır. Kelimenin فَقَدْ تَمَّ حَجَّهُ وَقَضَى تَفَثَهُ ifadesindeki manası hakkında iki görüş

²³ Abdul'azîz b. 'Ayda el-Hârisî, “Kadâu't-Tefeş”, 686-688.

²⁴ İbn Kuteybe, *Ğarîbu'l-hadîs*, thk. Abdullah el-Cebûrî (Bağdad: Matbaatü'l-Ânî, 1997) 2/193; Zemahşerî, *el-Fâ'ik*, 3/28.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 38/522 (No. 23542).

²⁶ Süleymân b. el-Eşâ's es-Sicistânî Ebu Davûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd (Beyrut: el-mektebetü'l-Asriyye-Sayda, ts.), “Menâsik”, 68 (no. 1950); Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Salât”, 57 (no. 891).

²⁷ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen* (Haleb: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932), 2/209.

²⁸ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn es-Süyûtî, *Kütü'l-muğtezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Nâsır b. Muhammed el-Gureybî (Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1424 h.), 1/295; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, thk. İsamüddin es-Sabâbetî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 5/71.

²⁹ Bk. Ebû Abdullah el-Haddâd (der.), *Tahrîcu ehâdîsi ihyâi 'ulûmi'd-Dîn li'l-'Irâkî ve İbni's-Sübki ve'z-Zebîdî* (Riyad: 'Âsime li'n-Neşr, 1987), 2/672.

vardır: İhramdan çıkış anındaki temizlik faaliyetleri ve hac ritüelleri. Buradaki ihtilaf tefsirlerdeki ihtilafla paralellik göstermektedir. Bu konuya değerlendirme kısmında tekrar değineceğiz.

3. Tefeş Kelimesi Kur'an'da Hangi Anlamda Kullanılmıştır?

Tefeş kelimesi Kur'an'da sadece Hac sûresinin 29. ayetinde geçmektedir:

(ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ)

Çoğunluğun görüşüne göre Hac sûresinin bir kısmı Mekki bir kısmı da Medenîdir. Sûrenin ikinci kısmının (25-78. ayetler) Medine döneminin ilk yıllarında indiği şeklinde bir görüş de vardır. Yine, sûrenin en-Nûr sûresinden sonra, el-Munâfikûn sûresinden önce indiği de (Hicri 5-6. yıllar) değerlendirmeler arasındadır.³⁰ 25. âyetin nüzul sebebi olarak bazı kaynaklar Hudeybiye anlaşmasına işaret eder.³¹ Bu bilgi doğru ise ilgili âyet hicretin 6. yılında vahyedilmiş olabilir.

Tefeş ifadesinin bulunduğu ayet grubunun konusu; Hz. İbrahim'in Ka'be'yi inşa etmesi, insanları hac için buraya davet etmesi ve bazı Hac vazifeleridir. Kelimenin yer aldığı *kadâu't-tefeş* ifadesinin nasıl tefsir edildiğini şu sırayla inceleyeceğiz: Önce ifadenin tefsir rivâyetlerinde nasıl izah edildiğini aktaracağız. Akabinde matbu tefsir eserlerinde terkinin nasıl açıklandığına bakacağız. *Tefeş* kelimesi hakkındaki rivâyetleri içerikleri açısından taksim ederek şöyle bir özet sunabiliriz:

Bir kısım rivâyet, ihram anından çıkış esnasında yapılan temizlik faaliyetleri ile ilgilidir. İkrime'ye (ö. 105/723) göre ayetteki *tefeş* "saç/kıl ve tırnak" demektir.³² Dahhâk (ö. 105/723) ve Katâde (ö. 117/735) *kadâu't-tefeş* ifadesini "saç tıraşı" diye açıklamaktadır.³³ Mücâhid (ö. 103/721) burada kastın saç tıraşı ve tırnak temizliği olduğunu söyler.³⁴ el-Kurazî (ö. 108/726 [?]) *tefeş*i, kasık bölgelerini temizlemek, koltuk altlarını almak, bıyıkları kısaltıp tırnakları kesmek diye açıklar.³⁵ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de tırnak kesimi, kıl/saç tıraşı, yıkanmak ve koku sürünmek gibi faaliyetlerle ihram sürecinde oluşan kirliliği gidermek diye açıklamaktadır.³⁶

Bazı rivâyetler de temizlik faaliyetine işaretle beraber, ihramdan çıkış ve ihram yasaklarının sona ermesi durumuna vurgu yapmaktadır. İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen bir rivâyet saç tıraşı ve tırnak kesimi yanı sıra giysi giymeyi de kapsamakta ve

³⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17/180; Emin Işık, "Hac Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/420; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 2006), 3/707.

³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/24; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/138.

³² İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hejr, 2001), 16/526; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/20.

³³ 'Abdurrezzâk b. Hemâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Abdeh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 2/405; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004), 1/367; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/527; el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/20.

³⁴ 'Abdurrezzâk b. Hemâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/405; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/528; Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî el-müsemma bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvad vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/392.

³⁵ Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/40.

³⁶ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/20.

ihram yasaklarından çıkışı ifade etmektedir. İbn Zeyd (ö. 180/798 [?]) de *tefeş* kelimesini, “ihram yasakları” diye tefsir etmektedir.³⁷ İkrime’ye göre *tefeş* burada, “hacıların ihram sürecinde yasaklandıkları her şey” manasındadır.³⁸ Hasan-ı Basrî bir rivâyette *tefeş*i dağınıklık ve kısıtlılık durumu olarak açıklar.³⁹ Hasan-ı Basrî’nin az önce aktardığımız temizlik ve koku sürünme ile ilgili tefsiri de kısmen ihram yasakları ile alakalıdır.

Kimi rivâyetler de *kadâu’t-tefeş* ifadesini diğer hac vazifeleri ile irtibatlandırmaktadır. Bu gruptaki bazı rivâyetler tüm hac menâsikini kelimenin kapsamına alır. İbn Ömer’in (ö. 73/693) izahına ve İbn Abbas’tan gelen diğer bir rivâyete göre, söz konusu ifade “tüm hac vazifeleri” (menâsik, nüsük) manasına gelmektedir.⁴⁰ Bazı rivâyetlerde belirttiği üzere, ‘Ata’ b. Sâib (ö. 136/753 [?]), Mücahid ve el-Kurazî’ye göre, *kadâu’t-tefeş* ihramdan çıkış anındaki saç, sakal, bıyık, tırnak, kasık bölgeleri ve koltuk altı gibi temizlikler ile tüm hac eylemidir.⁴¹ Bu gruptaki diğer rivâyetler temizlik faaliyeti ile beraber birkaç hac vazifesini daha anmaktadır. Söz konusu rivâyetleri görüş sahiplerini belirterek şöyle özetleyebiliriz:

İbn Abbas’ın *tefeş* hakkında şöyle dediği nakledilir: Saçın ve sakalların üst kısımlarının tıraş edilmesi, koltuk altının, kasık bölgesinin temizlenmesi, Arafat’ta vakfe, sa’y, şeytan taşlama, tırnak ile bıyıkları kesme ve kurban kesmek.⁴² İbn Abbas’tan gelen bir diğer rivâyette, sa’y ve kurban kesme yer almazken, Müzdelife’de vakfe yer almaktadır.⁴³ Bir diğer kaynağın ifadesine göre de İbn Abbas *tefeş*i açıklarken temizlik faaliyetleri yanı sıra kurban kesmeyi ve şeytan taşlamayı anmaktadır.⁴⁴

Mücahid ilgili ifadeyi şöyle açıklar: Saç tıraşı, kasık bölgesi ve koltuk altı temizliği, bıyıkları ve tırnakları kesmek, şeytan taşlamak ve sakalı kesmek.⁴⁵ ez-Zencî’nin (ö. 179/795) rivâyetine göre ise Mücahid *kadâu’t-tefeş*i şöyle açıklar: Saç tıraşı, kurban

³⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/526, 528; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 8/2489-2490.

³⁸ Suyûtî, ed-Durru’l-mensûr, 6/40. Ayrıca bk. Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999), 5/417.

³⁹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/367. Yahyâ b. Sellâm bu rivâyetin yanı sıra, Hasan-ı Basrî’den “nahr günü şeytan taşlama eylemiyle oluşan bedensel yahut kıyafetle alakalı kirlilikler” diye bir rivâyet daha nakletmektedir. Bk. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/368.

⁴⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/528; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 8/2489; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 7/19; Mâverdî, *en-Nuket ve’l-uyûn*, 4/20; Ferrâ’ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed ‘Abdullah en-Nemir, ‘Usman Cumu’a Dumeyriyye, Suleymân Musellem el-Haraş (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 5/381; Suyûtî, ed-Durru’l-mensûr, 6/39.

⁴¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/528; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 7/20.

⁴² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 8/2489; Suyûtî, ed-Durru’l-mensûr, 6/40.

⁴³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/526.

⁴⁴ Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/392.

⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 8/2490. Mücahid’den gelen benzer rivâyetler için bk. Sufyân es-Sevrî, *Tefsîru’s-Sevrî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1983), 1/211. Aynı rivâyetin farklı bir sıralamayla nakli için bk. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 2/403; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/367; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/527. Taberî aynı sayfada, Mücahid’den gelen bir diğer rivâyette de saç tıraşını zikredip hac ibadetlerinden bir kısmını andığı (وَذَكَرَ أَشْيَاءَ مِنَ الْحَجِّ) belirtilmektedir.

kesme, şeytan taşlama, bıyıkları ve sakalları kesme, kasık bölgesini temizleme, tırnakları kesme ve ifâza.⁴⁶

Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî ibareyi şöyle açıklar: Şeytan taşlama, kurban kesme, saç tıraşı, sakalları ve tırnakları kısaltma, tavaf ve sa'y.⁴⁷ Taberî'nin nakline göre İbn Cüreyc (ö. 150/767) ilgili ibarenin tefsiri hakkında "sakal ve bıyık tıraşı, tırnak kesme, koltuk altı ile kasık bölgelerinin temizliği ve şeytan taşlama" der.⁴⁸ Bazı kaynaklara göre Atâ' el-Horasânî (ö. 133/750) de *tefeşi* "Hac sürecinde oluşan kirlilik/dağıklık, saç tıraşı, şeytan taşlama vb. şeyler" diye açıklar.⁴⁹

Bu nakillere baktığımızda, hepsinde ortak olan yön, farklı unsurlarıyla temizlik faaliyetlerini içermeleridir.⁵⁰ Temizlik faaliyetlerine ilaveten bazı rivâyetlerde şeytan taşlama, bazılarında şeytan taşlama ve kurban kesme dahil edilmekte iken; diğer rivâyetlerde Arafat'ta vakfe, Müzdelife'de vakfe, sa'y, kurban, şeytan taşlama, ifâza ve tavaf da farklı şekillerde yer almaktadır.

Seleften gelen rivayetlere göz attıktan sonra tefsirleri incelediğimizde, *tefeş* ve *kadâu't-tefeş* hakkında rivâyetler arasında yer alan ihtilafı, müfessirlerin izahlarında ve tercihlerinde de görmekteyiz. Bir kısım müfessirler açık bir tercihte bulunmaksızın farklı görüşleri zikretmekle yetinmektedir.⁵¹ Tercihle bulunan müfessirlere baktığımızda ise, bazılarının ihram anından çıkış esnasında yapılan temizlik faaliyetlerine işaret ettiği, bazılarının ihram yasaklarının sona ermesi durumuna vurgu yaptığı ve bazılarının da *tefeşi* diğer hac vazifeleri ile irtibatlandırıldığı dikkat çekmektedir. Fakat, müfessirler arasında, söz konusu ihtilafı fark edip çözüm öneren veya bağdaştırıcı izahlar yapanlar da bulunmaktadır. Bu sebeple, tedvin dönemi sonrasındaki müfessirlerin görüşlerini yukarıdaki sıralamamıza paralel şekilde önce üç gruba ayıracak, sonra ihtilafı giderme veya bağdaştırıcı bir izah yapma çabasında olan müfessirlerin görüşlerini aktaracağız.

⁴⁶ Muhammed b. Ahmed b. Nasr er-Remlî, *el-Cüz fîhi Tefsîru'l-Kur'ân li-Yahyâ b. Yemân ve Tefsîru'l-Kur'ân li-Nâfi' b. Ebî Nuaym el-Kârî', ve Tefsîrun li-Müslim b. Hâlid ez-Zencî ve Tefsîrun li-Atâ el-Horasânî*, thk. Hikmet Beşîr Yâsîn (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1408), 1/56.

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-câmi' li ibni Vehb*, thk. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 2/74; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/403. el-Kurazî'den gelen benzer bir rivâyet için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/526.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/527.

⁴⁹ Remlî, *el-Cüz*, 1/117.

⁵⁰ Mâverdî Mücâhid'e sadece "şeytan taşlama" ile sınırlı bir görüş atfetmektedir. Bk. Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/20. "Şeytan taşlama" ile sınırlı bir izah diğer bazı kaynaklarda da yer almaktadır. Bk. Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/380. Bu durum dikkat çekici olmakla birlikte, Mücâhid'den gelen diğer rivâyetlere ve diğer tefsirlere uymadığı için bu görüşü müstakil bir unsur olarak değerlendirmemize dahil etmedik. Ayrıca, İbn Arabî, bu görüşü "hac ritüelleri" şeklindeki yaklaşımın sınırları içerisinde değerlendirmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/283.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/369; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/19-20; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/20; Ebû'l-Hasen Ali b. Faddâl el-Mücâşî, *en-Nuket fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullah Abdulkâdir et-Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 341; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 23/31; Ebu'l-Berekât Ahmed bin Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî - Muhyiddin Dîbstuv (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/438; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/417; Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Dimeşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994), 3/531, 533.

İfadeyi, temizlik faaliyetleri çerçevesinde açıklayan müfessirlere göz attığımızda, Ebu Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) "bıyıkların, tırnakların, koltuk altı kıllarının kesilmesi, yağ sürme ve kasık bölgelerinin temizliği" diye açıkladığını, Zeccâc'ın da (ö. 311/923) benzer şekilde, "bıyıkların, tırnakların, koltuk altı kıllarının kesilmesi, kasık bölgelerinin temizliği ve saç tıraşı" dediğini görmekteyiz.⁵² Birçok müfessir benzer açıklamaları yapmakta,⁵³ bazı müfessirler de genel bir ifadeyle dağınıklık, kir ve toza işaret etmektedir.⁵⁴ Bu izah yönünde tefsirciler arasında icmâ olduğu dahi söylenmiştir.⁵⁵ el-Kuşeyrî (ö. 344/955), ayette asıl kastedilenin, saçın tıraşı veya kısaltılması olduğunu, diğer temizlik eylemlerinin manen anlaşıldığını ifade etmektedir.⁵⁶

Li yakdû tefeşehum ifadesini, kir, toz, dağınıklık gibi temizlenmesi gereken şeyler çerçevesinde açıklayan müfessirleri özetledikten sonra, şimdi *tefeş*i ihram yasakları ve bitiş ile irtibatlı şekilde açıklayan kaynaklara göz atacağız. Öncelikle kısa bir parantez açıp, bir hatırlatma yapalım. Bilindiği üzere, tefsir ilminin bir problemi ve Kur'an'ın farklı anlaşılmasının bir nedeni de Kur'ânî kavramların tenzil sonrası dönemde kazandığı terimsel anlamların esas alınarak Kur'ân'ın anlaşılmaya çalışılmasıdır. Kur'an'ın sahih bir şekilde anlaşılması, ihtiva ettiği kelimelerin nüzul döneminde hangi anlamlarda kullanılmış olduğunun doğru olarak tespitinin yapılmasını gerektirmektedir.⁵⁷ Fıkhi terminoloji de Kur'an ayetlerini yorumlamada menfi tesire sebep olabilmektedir.⁵⁸

Tefeş kelimesi nüzul süreci sonrasında önemli bir anlam değişikliğine uğramamıştır. Bununla birlikte, fıkıh eserlerinde ihram yasakları çerçevesinde kısmen daha teknik ve geniş bir muhteva kazanmıştır. Fıkıh eserlerinde *tefeş* vücutla bağlantılı

⁵² Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954), 2/50; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 3/424.

⁵³ Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil*, 3. baskı (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabi, 1407/1987), 2/279; Nâsîru'd-Din Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî el-Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.), 4/70; Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Îcî, *Camîu'l-beyan fi tefsîru'l-Kuran* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/54; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebussuud el-Îmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Darü İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 6/104; Ahmed b. Muhammed İbn 'Acîbe, *el-Bahrü'l-medid fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*, thk. Ahmed el-Kuraşî Reslân (Kahire: Doktor Hasan Abbâs Zekî, h. 1419), 3/530; Muhammed el-Emîn eş-Şînkîti, *Edvâ'ül-beyân fi idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995), 5/48; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 5/3399. Ayrıca bk. el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, 14/190.

⁵⁴ İbn Receb el- Hanbelî, *Revâ'iu't-tefsir* (Arabistan: Dârü'l-Âsime, 2001), 2/565; Ebû Abdullâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed Mahallî - Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 437.

⁵⁵ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve reġâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 5/78.

⁵⁶ Ebu'l-Fadl Bekr b. Muhammed b. el-'Alâ' el-Kuşeyrî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Selmân es-Samedî (Dubai: Câizetu Dübü ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2016), 2/237-238.

⁵⁷ Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 277-279.

⁵⁸ Düccane Cündioġlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 63.

her türlü kıl, leke ve kir gibi bir muhteva kazanır.⁵⁹ Öyle ki, ihram sürecinde vücuttaki bitlerin öldürülmesinin “*tefeşin giderilmesi*” kapsamına girip girmediği tartışılır.⁶⁰ Bazen ihram yasakları iki ana başlık altında toplanır: “*Rafes*” (cinsel ilişki) ve “*tefeşi giderme*”. Bu durumlarda *tefeş*, saç ve tırnak temizliği, kendine çeki düzen verme, bit öldürme, ihram elbisesini çıkarma ve dikişli giysi giyme gibi geniş bir bağlamda kullanılır.⁶¹ *Tefeşin giderilmesinin* fıkıh açısından bir tanımı ise şöyledir: “Başı tıraş etmek, tırnakları kısaltmak, vücut, yüz ve baştaki her türlü eziyeti gidermek.”⁶²

Tefeş kelimesinin fıkıh literatüründe cinsel ilişki dışındaki kişisel ihram yasakları bağlamında kullanılması bazı tefsirlere de yansımıştır. Vahîdî (ö. 468/1076) el-Vecîz’inde “ihramdan çıkarken yapılan bıyık ve tırnak kesimi, kasık bölgelerinin temizliği ve elbise giyimi gibi faaliyetler” diye bir izah getirmekte ve el-Vasît’te de benzer bir açıklama yapmaktadır.⁶³ Kurtubî (ö. 671/1273) Ebu ‘Ubeyde’ye (*Mecâzu’l-Kur’ân* adlı eserindeki ifadelerin aksine) “tırnak kesimi, bıyık tıraşı ve cinsel ilişki hariç her türlü ihram yasağı” diye bir açıklama atfetmektedir.⁶⁴

Yukarıda, İbn Ömer ve İbn Abbas’tan gelen bazı rivâyetlerde kelimeye nüsük/menâsik anlamı verildiğini görmüştük. Bu izah sonraki dönemleri de etkilemiştir. *Tefeş* kelimesini “hac ritüelleri” diye açıklayan müfessirler de bulunmaktadır. Mukâtil b. Süleymân’ın (ö. 150/767) “saç tıraşı, kurban kesme ve şeytan taşlama” diye bir izah yaptığını görüyoruz.⁶⁵ Ferrâ (ö. 207/822) kelimeyi açıklarken kurban kesimini de anar.⁶⁶ Nehhâs da İbn Abbas’tan gelen, kurban kesimi ve şeytan taşlamayı içeren rivâyeti nakledip onaylar ve ifadenin bütün müfessirler nezdinde ihramdan çıkış sürecine işaret ettiğini belirtir.⁶⁷ Taberî (ö. 311/923) de seleften gelen rivâyetlere dayanarak kelimeyi

⁵⁹ Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti’l-mubtedî*, thk. Tallâl Yûsuf, Beyrut: Dâru l-İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.), 1/158-159; Ebûbekir b. ‘Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Hanefî el-Haddâdî, *el-Cevheratu’n-neyyira ‘alâ muhtasari’l-Kudûrî* (el-Matba’atu’l-Hayriyye, 1322), 1/153.

⁶⁰ Radiyyuddîn es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 4/101; Ebu’l-Me’âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. ‘Omar b. Mâze el-Hanefî, *el-Muhîṭu’l-burhânî fî’l-fikhi’n-nu’mânî*, thk. ‘Abdulkerîm Sâmi el-Cundî (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2004), 2/440; Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî b. Nuceym, *el-Bahru’r-râik şerhu kenzi’d-dakâik ve minhatu’l-hâlik ve tekmiletu’t-tûrî*, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 3/37; Ebu’l-Fadl ‘Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr* (Kâhire: Matba’atu’l-Halebî, 1356/1937), 1/168.

⁶¹ Ebu’l-Hasen el-Mübârefkûrî, *Mir’âtu’l-mefâtîh şerh mişkâti’l-mesâbih* (Benares (Varanasi): İdâretü’l-Buhûsi’l-İslâmiyye ve’d-Da’ve ve’l-İftâ, 1404/1984), 8/434; Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu’l-muvattâ’* (Mısır: Matba’atu’s-Sa’âde, 1332/1914), 2/195.

⁶² Ebû ‘Abdullah er-Ru’aynî, *Mevâhibu’l-Celîl fî şerhi muhtasari Halîl* (Dımeşk: Dâru’l-Fikr, 1412/1992), 3/129.

⁶³ Ebû’l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dımeşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1415/1995), 733; Ebu’l-Hasan el-Vâhidî en-Nisâbûrî, *el-Vasît fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 3/268.

⁶⁴ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısrıyye, 1964), 12/50.

⁶⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 2002), 3/123.

⁶⁶ Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ’, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dâru’l-Mısrıyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.), 2/224.

⁶⁷ Ebû Ca’fer en-Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, h. 1409), 4/402.

“hac menâsiki” diye açıklar.⁶⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) hac ritüellerini kapsayan rivâyetleri aktarmakla yetinmektedir.⁶⁹ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) İbn Abbas'tan gelen hac menâsi içerikli izahı kabul eder ve bu yönde bir açıklama getirir.⁷⁰ İbn Âşûr (ö. 1973) Taberî'nin naklettiği rivâyetlerin makbul senetlere sahip olduğunu belirtmekte, ayrıca *li yakdû* (لِيَقْضُوا تَقَاتُهُمْ) ifadesindeki *kadâ'* kelimesinin manasına ve *şümme* (شُمَّ) edatının dahil olduğu şeyin önceliklerden daha önemli olduğunu bildirdiği düşüncesine dayanarak *tefeş* hac ritüelleri diye yorumlamaktadır.⁷¹ Kimi çağdaş araştırmacılar da bir rivâyette geçen *فَقَدْ نَمَّ حَجَّهَ وَقَضَى تَقَاتَهُ* ifadesini, “hac ritüelleri” izahına dayanak gösterirler.⁷² *Kur'an Yolu* tefsirinin yazarları, Taberî ve İbn Âşûr'un tercihini benimseyip, *şümme'l-yakdû tefeşehum* ifadesini “sonra kalan hac fiillerini tamamlayıp temizlensinler” diye çevirmekte ve açıklamaktadır.⁷³

Şimdi de ihtilafları inceleyen, çözüm öneren veya bağdaştırıcı izahlar getirmeye çalışan müfessirleri inceleyeceğiz. Bir kısım müfessir *tefeş* kelimesinin Kur'an'da sözlük anlamına uygun bir kullanıma sahip olup olmadığı veya “hac ritüelleri” manasında kullanılıp kullanılmadığını analiz etmiştir. İbn Atıyye (ö. 541/1147), Ebu Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Âlûsî'yi (ö. 1270/1854) bu meyanda zikredebiliriz.

İbn Atıyye (ö. 541/1147) ayetteki *kadâ'u't-tefeş*, ihramdan çıkış esnasında yapılan ve hadislerde “fitrat gereği yapılması gereken şeyler” (*ikâmetu'l-hams mine'l-fitra*) bağlamında temizlenmesi emredilen yerleri temizlemek diye açıkladıktan sonra şöyle der: Ve zımnen/dolaylı olarak (وفي ضمن ذلك) tüm hac menâsikini yerine getirmektir. Çünkü *tefeş* ancak hac menâsikinin tamamlanmasından sonra giderilebilir.⁷⁴ Görüldüğü üzere, İbn Atıyye *kadâ'u't-tefeş*in kapsamına hac ritüellerini dolaylı yoldan dahil etmektedir. Bu açıklamaları Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) ve İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl) de aktarmıştır.⁷⁵

Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *kadâ'u't-tefeş* hakkındaki farklı görüşleri sıraladıktan sonra, İbn Ömer ve İbn Abbas'tan gelen “hac menâsiki” yönündeki rivâyetlerin, sahih oldukları taktirde, kelimenin bu anlama geldiğine dair yeterli delil oluşturacağını belirtir. İbnü'l-Arabî daha sonra, kelimenin sözlük anlamının ihramdan çıkış anında yapılan tırnak kesimi, saç tıraşı, yıkanma ve koku sürünme eylemi olduğunu belirtir. Bununla birlikte, kelimenin şer'î hakîkatinin bulunduğunu belirtir ve bu şer'î hakiki

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/525.

⁶⁹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmih*, thk. Şahid elBuşihî vd. (Şarika: Mecmûatü Buhusi'l-Kitab ve's-Sünne/Külliyetü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye/Câmi'atü's-Şarika, 2008), 7/4880.

⁷⁰ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdu'r-Rezzâk el-Mehdî (Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut 1422), 3/234.

⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17/249

⁷² Me'mûn Hammûş, *et-Tefsîru'l-Me'mûn 'alâ menheci't-tenzîl ve's-sahîhi'l-mesnûn*, Dimeşk, 2007), 5/182.

⁷³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/729.

⁷⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. er-Rahhale el-Fârûk vd. (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2007), 4/241.

⁷⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 6/339; Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 8/268; Ebû Hafis Ömer b. Ali ed-Dimaşkî İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 14/77.

manayı şöyle açıklar: Hac veya umre yapan kişi kurbanını kesip tıraş olduktan sonra, kirlerini giderip temizlenir ve arınır; böylece *tefesini* gidermiş olur.⁷⁶ Bu ifadelerinden anlaşıldığı gibi, İbnü'l-Arabî ilgili ifadeye ihramdan çıkış çerçevesinde sözlük anlamıyla uygun bir izah getirdikten sonra, kelimenin dînî bir kavram haline geldiğini ileri sürer. Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî, kelimenin sözlük anlamının ötesine geçse de farklı görüşler arasını bağdaştırıcı bir izah yapar.

Âlûsî *kadâu't-tefeşi* sözlük anlamından istifade ederek açıkladıktan sonra İbn Ömer'den gelen hac menâsiki görüşünü de aktarır. Sonrasında şöyle der:

Hac menâsikinin *tefeş* kelimesiyle ifade edilmesi, menâsikin *tefeşi* gerektirmesi sebebiyledir; zira -bildiğin gibi- hacılar ihramdan çıkmadıkları sürece dağınıklık ve toz içerisindeyler. Ayrıca şöyle de denebilir: (Sözlük anlamıyla uygun) ilk manasıyla da *tefeşin* giderilmesi hac menâsikinin yapılması demek olur; çünkü hac menâsiki ancak *tefeşin* giderilmesinden sonra olabilir. Adeta Yüce Allah bir tür mecâz yoluyla, *tefeşin* giderilmesinin menâsikin yerine getirilmesi demek olduğunu kast etmiştir. Bunu İbn Abbas'tan gelen şu söz de destekler: "*Tefeşin giderilmesi, menâsikin edası demektir*".⁷⁷

Âlûsî bu sözleriyle, *tefeşin* menâsik manasına gelmesinin mecâz yoluyla, yani dolaylı bir yolla olabileceği ihtimaline işaret etmektedir.

Bazı müfessirlerin açıklamaları da *tefeşin* sözlüğe uygun manaları ve ihramdan çıkış sürecine işareti yönündeki yorumları bağdaştırır nitelikte gözükmektedir. Örneğin Zeccâc *tefeşi* temizlik faaliyetleri çerçevesinde açıkladıktan sonra şöyle der: Bir nevi bu, ihramdan ihlâl geçiştir (كَيْفَ الخُروجِ من الإحرام إلى الإحلال).⁷⁸ Tabersî (ö. 548/1154) de bazı farklı görüşleri aktardıktan sonra, Zeccâc'ın az önce aktardığımız ifadesini şöyle zikreder: Tefeşin giderilmesi, ihramdan ihlâl geçişten kinayedir (قضاء التفت كناية عن الخروج (من الإحرام إلى الإحلال)).⁷⁹ Zeccâc'ın bu ifadesinden, *kadâu't-tefeşin* ihramdan çıkış anındaki tüm faaliyetler manasına doğrudan gelmediğini; fakat dolaylı yoldan ihramdan çıkışı bildirdiğini çıkarabiliriz. Yine, bazı müfessirlerin *kadâu't-tefeşi* açıkladıktan sonra "bundan kasıt ihramdan çıkıştır" (الْمُرَادُ مِنْهُ) yönünde bir ifade kullanmaları, *tefeşin* sözlük anlamından ziyade barındırdığı hükme işaret olarak okunabilir. Örneğin, Begavî *kadâu't-tefeşi* sözlük anlamıyla uygun bir şekilde açıkladıktan sonra şöyle der: Bundan kasıt (وَالْمُرَادُ مِنْهُ), tıraş, bıyık ve koltuk altlarının kesilmesi, yağ sürme, tırnak kesme ve elbise giyme yoluyla ihramdan çıkıştır.⁸⁰ Biz, tefsir-te'vil ayrımından da hareket ederek bu tarz ifadelerin, *kadâu't-tefeşin* manası ve hükmü açısından farklı bildirimler içerdiği şeklinde okunabileceği kanaatindeyiz. Şöyle ki, *kadâu't-tefeş* temizlik faaliyetlerine bir göndermedir ve bu yönde bir emirdir. Bu emirden -cinsel ilişki haricindeki- bazı ihram yasaklarının bitişi hükmü çıkarılmaktadır.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/284-285.

⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/146.

⁷⁸ Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3/423.

⁷⁹ Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Murtedâ, 1427/2006), 7/107.

⁸⁰ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/380.

Burada, *tefeş* çerçevesinde bazı işârî yorumların da literatürde yer aldığına kısaca işaret edelim. en-Nahcuvânî (ö. 920/1514 [?]) *tefeş*in giderilmesi bağlamında, imkan paslarından, heva lekelerinden ve enaniyetin icaplarından arınmaktan bahseder.⁸¹ Bahrânî (ö. 1107/1696) de “kötü söz konuşma”nın *tefeş*in kapsamına dahil olduğuna ve bunun giderilmesinin kutsal mekanlarda güzel sözler söylemekle gerçekleşeceğine dair nakiller yapmaktadır.⁸²

Son olarak işaret etmeliyiz ki, günümüzde bazı araştırmacılar *tefeş* hakkında literatüre farklı bir izah daha eklemiştir. Bayındır, yukarıda aktardığımız hadisten yola çıkarak (فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ وَقَضَى تَفْعَهُ) *tefeş* kelimesinin Arafat ve Müzdelife vakfesi anlamına geldiğini ileri sürmektedir.⁸³ Abdullah Tırabzon da bu görüşü benimseyerek ve ilgili ayette haccın üç ana bölümünden bahsedildiğini iddia ederek şöyle der:⁸⁴

Buradan yola çıkarak kaza-i tefeş ile (tefeşin yerine getirilmesinin emriyle), Arafat ve Müzdelife vakfesinin yerine getirilmesinin emredildiği anlaşılmaktadır. Çünkü haccın üç ana bölümünden birisi tefeştir... Allah’ın Elçisi’nin (s.a.v.), “Kim bizimle birlikte şu namazı (sabah namazı) kılarsa” ifadesi Müzdelife vakfesini gösterdiğinden tefeş kelimesinin Arafat ve Müzdelife vakfesinin ortak adı olduğu anlaşılır... Bize göre bu anlam ayetin yapısıyla uyuşmamaktadır. Çünkü insanların hacca gelmelerinin sebebi, bu gibi fiilleri yapmak değildir. Bunu dünyanın her yerinde yapabilirler... Ebu Ubeyde ve onu takip eden kişiler, Tefeş’e yukarıdaki anlamı verirken, dayandıkları herhangi bir delilden bahsetmezler. Bu iddia delilsiz olduğu gibi kelimeye şu manalar da verilmiştir: “Şeytan taşlama, Arafat ve Müzdelife’de vakfe yapmak, kurban kesmek, Kâbe’yi tavaf etmek ve sa’y yapmak. Yani bu kelime haccın bütün menâsikini ifade eden bir yapıya büründürülmüştür. Allah’ın Elçisi’nden gelen tefeş açıklaması sahih ve güvenilir yollarla bize ulaşmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu izah daha önce dile getirilmemiş bir yaklaşımdır.

Tefsirlerde Hac sûresinin 29. ayetinde geçen *kadâu’t-tefeş*in nasıl izah edildiğine dair yukarıdaki araştırmamızı şöylece özetleyebiliriz: Seleften gelen nakillerden bir kısmı ihram anından çıkış esnasında yapılan temizlik faaliyetleri ile ilgilidir. Bazı rivâyetler de temizlik faaliyetine işaretle beraber, ihramdan çıkış ve ihram yasaklarının sona ermesi durumuna vurgu yapmaktadır. Kimi rivâyetler de *kadâu’t-tefeş* ifadesini diğer hac vazifeleri ile irtibatlandırmaktadır. Bu gruptaki bazı rivâyetler tüm hac menâsikini kelimenin kapsamına alırken bazıları da temizlik faaliyeti ile beraber birkaç hac vazifesini daha anmaktadır. Tefsirlere göz attığımızda bir kısım müfessirlerin açık

⁸¹ Ni’metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’-ilâhiyye ve’l-mefâtihu’-ğaybiyye el-mûdihatü li’l-kelimi’l-Kur’âniyye ve’l-hikemi’l-furkâniyye* (Mısır: Daru Rukâbî li’n-Neşr, 1999), 1/552.

⁸² es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî el-Bahrânî, *el-Burhân fî tefsiri’l-Kur’ân*, thk, Heyet (Beyrut: Müessesetü’l-A’lamî, 2006), 5/284-285.

⁸³ Abdülaziz Bayındır, “Hac İbadetinin Uygulanışı; Hacca Dair Fikhî Hükümler’ Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, *Bütün Yönleriyle Hac Tartışmalı İlmî Toplantı İstanbul, 23-24 Kasım 2012*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 222.

⁸⁴ Abdullah Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 41-43.

bir tercihte bulunmaksızın farklı görüşleri zikretmekle yetindiğini görürüz. Tercihle bulunan müfessirlere baktığımızda ise, çoğu müfessirin ihram anından çıkış esnasında yapılan temizlik faaliyetlerine işaret ettiğini, bazılarının ihram yasaklarının sona ermesi durumuna vurgu yaptığını ve bazılarının da *tefeşi* diğer hac vazifeleri ile irtibatlandığını müşahede etmekteyiz. Yine, müfessirler arasında, söz konusu ihtilafı fark edip çözüm öneren veya bağdaştırıcı izahlar yapanlar da bulunmaktadır.

4. Meallerde *Tefeş* Kelimesinin Tercümesi Problemi

Tefeş kelimesi etrafında gelişen tefsir ihtilafı tabii olarak meallere de yansiyacaktır. Nitekim meallerde de kelimenin farklı tercüme edildiğini görmekteyiz. Dahası, tefsir edebiyatında görülmemiş veya dayanak bulamayan çeviriler de okurları karşılayabilmektedir. Burada örnek olarak bazı meallerin *şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesini nasıl tercüme ettiğine göz atacağız. Yirmi adet *tefeş* kelimesi tercümesi örneği şöyledir:

*Sonra ihramda iken yapılamayan şeyleri yapıp temizlensinler.*⁸⁵

*Sonra kirlerini giderip, temizlensinler.*⁸⁶

(Haccı tamamladıktan) *sonra uymak zorunda oldukları* (temizlenmek, kurban kesmek, tıraş olmak, ihramdan çıkmak gibi) *birtakım kısıtlamalara son versinler.*⁸⁷

*Sonra kirlerini atsınlar.*⁸⁸

Sonra kirlerini gidersinler [Ahlaken arınsınlar].⁸⁹

*Sonra kirlerini gidersinler.*⁹⁰

Sonra pislikleri [Tırnak kesmek, koltuk altı yolmak gibi] *gidersinler.*⁹¹

Sonra kirlerini gidersinler [Haclarını tamamladıktan sonra; tırnaklarını kessinler, tıraş olsunlar, diğer yerlerini temizlesinler, yıkansınlar].⁹²

*Bundan sonra, uymak zorunda oldukları belli birtakım kısıtlamalara son versinler.*⁹³

*En sonunda, zorunlu yasaklara son verip kirlerini gidersinler/giderebilirler.*⁹⁴

Sonra; (tırnaklarını kısaltıp, bedenine ilgili kısımlarını tıraş edip elbise giyerek) ihramdan çıksınlar.⁹⁵

*Sonra tıraş olmak, temizlenmek gibi işlerini görsün(ler).*⁹⁶

⁸⁵ Abdullah Parlıyan, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü* (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), 334.

⁸⁶ Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2004), 336.

⁸⁷ Cemal Külünkoğlu, *Kur'an-ı Kerim Gerekçeli ve Açıklamalı Meali* (İstanbul: Burhan Yayınları, 2021), 334.

⁸⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3395.

⁸⁹ Erhan Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri* (Ankara: Dumat Ofset, 2016), 401.

⁹⁰ Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Yeni Akit, 2011), 2/604.

⁹¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı/Ma'âni-i Kurân* (İstanbul: Eren, ts.), 336.

⁹² Mehmet Türk, *Allah'ın Kelamı/Meâl-Tefsir* (Konya: Edav, 2008), 334.

⁹³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı/Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları/Yeni Şafak, 1998), 2/673-674.

⁹⁴ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an/Gerekçeli Meal Tefsir* (İstanbul: Düşün, 2016), 628.

⁹⁵ Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 335.

⁹⁶ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri* (İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1980), 397-398.

*Sonra kalan hac fiillerini tamamlayıp temizlensinler.*⁹⁷

*Haccedenler ihramdan çıktıktan sonra saçlarını, tırnaklarını kessinler ve kirlerinden temizlensinler.*⁹⁸

*Sonra onlar, temizliklerini yapıp ihramdan çıksınlar da.*⁹⁹

*Daha sonra da [hac dolayısıyla maruz kaldıkları] kısıtlamalara son versinler.*¹⁰⁰

*Aynı zamanda bunlar; Arafat vakfesini, Müzdelife vakfesine yerine getirsinler.*¹⁰¹

*Sonra işlerini bitirsinler.*¹⁰²

*Sonra da saçlarını, tırnaklarını kesip üst-başlarını temizlesinler.*¹⁰³

*Sonra gerekli temizlikleri yaparak kirlerini gidersinler.*¹⁰⁴

Tercümeleleri gözden geçirdiğimizde şu bulguları elde edebiliriz: Tercümelerin çoğu sadece temizlik faaliyetine işaret etmektedir. Öztürk, “ihramdan çıktıktan sonra” diyerek temizlik faaliyetinin zamanına etmektedir. Işıcık da “*temizliklerini yapıp ihramdan çıksınlar*” şeklindeki tercümesiyle temizlenme faaliyetinin sonucuna/fikhi hükmüne işarette bulunmaktadır. Sülün temizlik faaliyetlerini anmakla birlikte ihramdan çıkışı merkeze almaktadır. Üç adet meal (Parlıyan, Külünkoğlu, İslâmoğlu) temizliğe işaret etmekle birlikte, “ihramda iken yapılamayan şeyleri yapıp temizlensinler” şeklinde bir ifadeyle ihram yasaklarına da gönderme yapmaktadır. İki adet meal (Esed, Akdemir) “(ihramdaki) kısıtlamalara son vermek” gibi bir ifadeyle temizlik faaliyetini anlamakta; tercümeyi ihram yasakları merkezinde gerçekleştirmektedir. Kur’an Yolu Meali -tefsir bölümünde de temas ettiğimiz gibi- *tefeşi* “hac menâsiki” anlamında kabul edip temizlik ve ihramdan daha geniş bir faaliyete işaret etmektedir. İslamoğlu, Taberî’nin tercihini ihtimal dahilinde görerek, ilgili ifadenin “giderebilirler” diye tercüme edilebileceğini, böylece hac menâsikinin bitişine imada bulunulabileceğini belirtmektedir. Külünkoğlu ihram sürecindeki kısıtlamalar kapsamına kurban kesmeyi de dahil etmektedir. Bu tercüme, tüm hac ritüellerini değilse de bazı ritüellerini kapsayan bir genişlik içermektedir. Mehmet Türk, haccın bitişine gönderme yaparak adeta hem *tefeşin* manasını muhafaza etmekte hem de ihram ve hacca bağlam olarak gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla bu tercüme de *tefeşe* menâsik anlamı vermemektedir. Atay’ın “sonra işlerini bitirsinler” şeklindeki tercümesi oldukça genel bir ifadedir. Kanaatimizce bu ifade temizlik yanı sıra herhangi bir başka hac vazifesine de işaret edebilecek niteliktedir. Türkmen, Bayındır’ın iddiasıyla paralel bir

⁹⁷ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Meâli* (Ankara: DİB, 2017), 334.

⁹⁸ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 382.

⁹⁹ Yusuf Işıcık, *Kur’an Meâli* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), 255.

¹⁰⁰ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 334.

¹⁰¹ Sadık Türkmen, *İniş Sırasına Göre Kur’an’ın (Akıl ve Bilim Işığında Yapılmış) Türkçe Çevirisi* (İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010), 693.

¹⁰² Hüseyin Atay, *Kur’an Türkçe Çeviri* (İstanbul: Destek Yayınları, 2013), 334.

¹⁰³ Bekir Sadak, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı* (İstanbul: İFAV, 2011), 334.

¹⁰⁴ Mehmet Yaşar Kandemir vd., *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: İFAV, 2016), 1168.

tercüme yapmıştır. Aktaş, kirlerden arınmayı “ahlaken arınma” ile açıklayarak konuyu değişik bir boyuta taşımaktadır.

Ele aldığımız bu yirmi meal örneğinde şunları söyleyebiliriz: Meallerin çoğunluğu *tefeşe*; kirlilik, saç, tırnak, kıl ve kötü koku gibi aslî anlamlarını vermektedir. Bazı mealler temizlik faaliyetini vurgulamakla beraber ihram yasaklarına veya ihram sürecine de işaret etmektedir. Bazı mealler sadece ihram yasaklarındaki kısıtlılığın bittiğine vurgu yapmaktadır. Az sayıda meal, *tefeşin* hac ritüelleri anlamına geldiği görüşünü kabul etmekte veya muhtemel görmektedir. Yine, *tefeş* kelimesinin Arafat ve Müzdelife vakfesi anlamına geldiği yönündeki yeni iddiayı kabul eden meallere de nadiren rastlanmaktadır. Son olarak az sayıda meal de ilgili ifadeye ahlaken arınma gibi bilimsel dayanağı olmayan veya çok dolaylı olan manalar vermektedir.

5. İhtilafların Analizi

Yukarıda *tefeş* ve Hac sûresinde geçen *kadâu't-tefeş* ifadesi hakkındaki ihtilafları özetledik. Buna göre, bazı alimler *tefeş* kelimesinin “hac ritüelleri” manasına gelip Kur’an öncesinde kullanılmadığını ve dini bir terim olduğunu düşünmekte iken bazı dilci ve müfessirler kelimenin Arapçada Kur’an’dan bağımsız bir varlığının olduğunu iddia etmişlerdir. Bu doğrultuda, *kadâu't-tefeşi* sözlük anlamıyla uygun tefsir edenler olduğu gibi, “hac menâsiki” diye açıklayanlar da olmuştur. Ayrıca, ifade ihram yasakları ile ilişkili şekilde kullanıldığı için, *kadâu't-tefeşin* açıklamalarına ihram yasakları dahil edilmiştir. *Tefeşin* Arafat ve Müzdelife vakfesinin ortak adı olduğu da yakın dönemde iddia edilmiştir. Meallerde de benzer problemler devam etmiş, hatta manevi ve derûnî boyutlar da gündeme gelebilmiştir. Bazı müfessirler bu ihtilafları bağdaştırıcı nitelikte yaklaşım sergilemiştir. İbn Atıyye *tefeşin* dolaylı yoldan hac menasikine işaret ettiğini söylerken, Âlûsî bir tür mecaz yoluyla hac ritüellerinin anlaşılabilirliğini söylemiştir. İbnü'l-'Arabî ise çözümü *tefeşin* Kur’an’da şer’î bir anlam örgüsü (şer’î hakikat) kazandığını söylemekte bulmuştur. Diğer taraftan, kelimenin anlamı ve hükmüne ayrı ayrı işaret eden müfessirler adeta fikhî hüküm ve tefsir faaliyetini ayırt eden bir yaklaşım sunmuşlardır.

Araştırmamız sonucunda, *tefeşin* Kur’an ile birlikte Arapçada kullanıma girmediğinin ve Kur’an’da sözlük anlamından farklı bir şekilde kullanılmadığının daha kuvvetli bir ihtimal olduğu sonucuna vardık. Şöyle ki, kanaatimizce *tefeş* Kur’an’da “hac ritüelleri” anlamında kullanılmamış ve cinsel ilişki dışındaki ihram yasaklarının bitişini doğrudan ifade etmemiştir. Tefsir ve meallerde yer alan “hac ritüelleri (menâsik)” yönündeki izahlar, *tefeşin* bulunduğu bağlamda çağrıştırdığı dolaylı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Cinsel ilişki dışındaki ihramların bitişini ile ilgili açıklamalar da tefsir faaliyeti olmayıp fikhî çıkarımlardır. Bu görüşümüzün dayanağı ise söz konusu iki iddiayı zayıflatan verilerdir. Ayrıca çoğunluk müfessir ve meal sahipleri de *kadâu't-tefeş* hakkında sözlük anlamıyla uygun izahta bulunmuşlardır. Ğarîbü'l-Kur’ân literatüründe

de *tefeş* genelde kirlilik, pislik, toz, saç, kıl ve tırnak gibi sözlük anlamına uygun manalarla açıklanmaktadır.¹⁰⁵

Kadâu't-tefeşi "hac menâsiki" diye açıklayanlar şu dört delile dayanmışlardır:

- Kelimenin Arap şiirinde kullanılmamış olması ve manasının sadece müfessirlerin izahları ile bilindiği düşüncesi.
- *Tefeş* hakkında seleften gelen "hac menasiki" içerikli rivâyetler.
- *Şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesindeki *şümme* edatının ve *kadâ'* fiilinin manaları.
- Hadislerde geçen *فَقَدْ تَمَّ حَجَّهٖ وَفَضَى تَفَّهٖ* ifadesi.

İlk maddede yer alan iddiayı, birçok dilci ve müfessirin kelime hakkında çeşitli izahlara ve Bedevilerden gelen nakillere yer vermesi zayıflatmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, birçok dilci kelimenin yapısı ve manası hakkında bilgi vermişlerdir. Ayrıca bazı muhadram şairlere atfedilen beyitler de vardır. Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinin güvenilirliği¹⁰⁶ ve her iki şairin muhadram olması, beyitlerin kaynak değeri hakkında kuşku uyandırsa da beyitler kelimenin Kur'an öncesinde veya en azından nüzul döneminde bilindiğini gösterme noktasında önemli bir ihtimal oluşturmaktadırlar. el-Kaffâl eş-Şâfi'nin (ö. 365/976) de belirttiği gibi, bir şeyin varlığını gösteren delil (müsbit), onun yokluğunu iddia eden delilden (nâfi) daha önceliklidir.¹⁰⁷ Ayrıca Câhiz'in (ö. 255/869) Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın beytini naklettikten sonra söylediği "bu kelimeyi şiirlerde çok az kullandılar" (وما أَقَلَّ مَا ذَكَرُوا التَّفَّهَ فِي الْأَشْعَارِ) ifadesi kelimenin hiç kullanılmadığı yönündeki keskin ifadelerden daha esnektir.¹⁰⁸ Dolayısıyla, *tefeş*'in diğer garib kelimeler gibi nadir kullanılan bir yapıya sahip olduğunu söylemek de mümkündür.¹⁰⁹

Burada kelimenin nüzul döneminde veya daha önce kullanılmış olması ihtimaline küçük de olsa katkı yapacak bir hususa daha işaret etmek istiyoruz. Câhiliye Arapları hac ibadetini yapmaktaydılar ve çeşitli ihram yasakları da o dönemde söz konusuydu. Câhiliye Arapları ilahlarına kurban kesmeden tıraş olmaz, tıraş olmadan veya saçları kısaltmadan da ihramdan çıkmazlardı. Bu tanrılara yaklaşmanın bir ifadesiydi.¹¹⁰ Demek

¹⁰⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 2/50; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 292; Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Edîb Abdülvehid Cemrân (Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1995), 148; Muhammed b. Abdilvehid b. Ebî Hişâm el-Bâverdî Gulâmu Sa'leb, *Yâkûtetü's-sırât fî tefsiri ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Ya'kûb et-Türkistânî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 369; el-İsfehânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 165; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tuhfetü'l-erîb bimâ fî'l-Kur'ân mine'l-ğarîb*, thk. Semîr el-Meczûb (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 76; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Ğarîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1/256; Ahmed b. Muhammed b. İmâdüddîn İbnü'l-Hâim, *et-Tibyân fî tefsiri ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Dâhî Abdalbâkî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423), 237.

¹⁰⁶ Zülfikar Tüccar, "Ümeyye B. Ebü's-Salt", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim: 27.04.2021).

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/31.

¹⁰⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, 5/202.

¹⁰⁹ Abdurrahman b. Mu'âda el-Şehrî, *eş-Şâhidü's-şî'rî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1431/2010), 823.

¹¹⁰ Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 21/1 (2017), 577-638. Bk., Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî. *Kitâbu'l-asnâm*, thk. Ahmed

oluyor ki *kadâu't-tefeş*in manası ve gönderimde bulunduğu uygulama Araplar tarafından bilinen bir şeydi. Bu da *tefeş* kelimesinin kullanımının ve manasının Cahiliye ve nüzul döneminde bilindiği ihtimalini güçlendiren bir veri olabilir.

Kelimenin Kur'an'la birlikte kullanıma girdiğini iddia etmek çok olası değildir. Zira Kur'an Arapçadır ve Arapların anlayabileceği bir muhtevaya sahiptir. Kur'an'daki her kelime en azından belli kabilelerde olmak üzere Araplar tarafından kullanılmaktaydı.¹¹¹ Bazı kelimelerin İslâm'ın maksatları ve temel ilkeleriyle çelişip de dönüşüme uğraması elbette mümkündür. Fakat ihramdan çıkış sürecindeki bu eylemin ve eylemi ifade eden kelimelerin dönüştürülmeye ihtiyacı olduğunu ileri sürmek kanaatimizce güçtür.

Seleften gelen rivâyetlere gelince, yukarıda gördüğümüz gibi birçok rivâyet sadece temizlik ve kişisel bakıma işaret etmektedir. *Tefeş*in hac menasiki manasına geldiğine yönelik rivâyetleri nakleden şahıslardan dahi sadece temizlik ve kişisel bakıma işaret eden başka rivâyetler bulunmaktadır. Mesela, bazı rivâyetlerde hac menasikini *tefeş* kapsamında sayan İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivâyete göre *tefeş*; saç tıraşı, tırnak kesimi ve giysi giymeyi kapsamakta, yani ihram yasaklarından çıkışı ifade etmektedir.¹¹² Bazı rivâyetlerde hac menasikini sayan Mücâhid'den gelen bir diğer rivâyete göre burada kasıt, saç tıraşı ve tırnak temizliğidir.¹¹³ Hac ritüelleri görüşünün bir diğer kaynağı olan İbn Ömer'in bazı ifadeleri bile temizlik ve kişisel bakım olarak okunmaya müsaittir. Örneğin, İbn Ömer'in "مَا هُمْ عَلَيْهِ فِي الْحَجِّ" ifadesi, "hacıların içerisinde buldukları kir, toz ve bakımsızlık hali" diye okunmaya müsaittir. Ayrıca bazı fıkıh kaynaklarında İbn Ömer'in *tefeş* hakkında "saç tıraşı, elbise giyimi ve bunu izleyen şeyler" dediği rivâyet edilmiştir.¹¹⁴

Biz seleften gelen bu farklı rivâyetleri şöyle okumanın mümkün olduğu kanaatindeyiz: Selef bazı rivâyetlerde kelimenin Kur'an'daki anlamını izah etmişlerdir. Bazılarında fıkhi hükümleri öne çıkarmışlardır. Bazılarında da dolaylı anlamlara da işaret etmişlerdir. Zira, sahabe ve tabi'ünden gelen tefsir izahlarının önemli bir kısmı içtihat ve istinbât kaynaklıdır.¹¹⁵ Hz. Peygamber, sahabe, tâbi'ün ve tebeu't-tâbiîn döneminde bol miktarda fıkhi tefsir malzemesine rastlamak mümkündür.¹¹⁶ Selefin *tefeş*

Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mışriyye, 2000), 14; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts), 180; Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat, 1993), 6/275-276.

¹¹¹ Horasânî (ed.), *el-Mu'cem*, VII, 791.

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/526, 528; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kurâni'l-'Azîm*, 8/2489-2490.

¹¹³ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/405; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/528.

¹¹⁴ Alâeddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sânâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1406/1986), 2/140.

¹¹⁵ Mustafa Öztürk, "Sahâbe Neslinin Kur'an'la İlişkisi ve Bu İlişkinin Tefsir Açısından Önemi", XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas), 2016, 155.

¹¹⁶ Mevlüt Güngör, Kur'an Tefsirine Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996), 149-150.

ile ilgili bazı görüşleri de lügavi bir izahtan ve tefsirden öte, uygulamaya yönelik fikhî bilgilere benzemektedir.¹¹⁷

Bir diğer dayanak *şümme-l-yakdû tefesehum* ifadesindeki *şümme* edatının ve *kadâ'* fiilinin manalarıdır. İbn Âşûr, emir ifade eden cümlelerin birbirine atfı durumunda *şümme* edatının rütbe farkına işaret ettiğini, yani ma'tûfun ma'tûfun aleyhten daha önemli olduğuna delalet ettiğini söyler (النَّزَاحِي الرَّثِيي).¹¹⁸ Fakat, *şümme* edatının ayette bir durumdan başka bir duruma geçiş veya zaman açısından tertib bildirme ihtimali de vardır.¹¹⁹ Yine İbn Âşûr ayette geçen *li yakdû* emir kipinin eda manasına delalet etmekte olduğunu, temizlik değil de bir ibadet yapmaya işaret ettiğini söyler.¹²⁰ Fakat, *kadâ'* fiili ayette “eda” anlamı yanı sıra, “tamamlama/bitirme”, “giderme-yok etme” “bir ibadetin daha sonra ifa edilmesi” gibi anlamlar da taşıyabilir.¹²¹

Hadislerde geçen *فَقَدْ تَمَّ حَجَّهُ وَقَضَى تَفَّهَهُ* ifadesine gelince, bu cümlede de *tefeşin* menâsik manasına geldiği kesin değildir. Hatta sözlük anlamına uygun şekilde kirlilik, saç ve tırnak anlamına gelmesi daha da muhtemeldir. Çünkü, bazı muhaddis ve hadis şârihleri kelimeyi “menâsik/nüsük” diye açıklasalar da¹²² çoğu şerh sahibi hadiste geçen *tefeş* kelimesini sözlük anlamıyla uygun bir şekilde açıklamıştır.¹²³ Ayrıca, tıpkı İbn Atıyye, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve İbn Âdil'in tefsir esnasında dolaylı anlama işaret ettikleri gibi, bazı şarihler *tefeşin* hadiste dolaylı şekilde menâsike işaret edebileceğini söylemektedirler.¹²⁴ Dahası, Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi, *وَقَضَى تَفَّهَهُ* cümlesi “bakım, tıraş ve giyim zamanı geldi” manasına da gelebilir.¹²⁵ Son olarak, el-Hârisî'nin de ifade ettiği gibi, hadiste önce haccın tamamlanmasından bahsedilmiş, sonrasında *tefeşten* bahsedilmiştir. Atf genelde farklılık (muğâyere) bildirdiği için, *tefeşin* hac menâsikinin bitişini ve diğer ritüellerden farklı bir faaliyet olduğunu bildirmesi de bu sebeple muhtemeldir.¹²⁶ Bayındır, Türkmen ve Tırabzon'un ileri sürdüğü, *tefeş* kelimesinin Arafat ve Müzdelife vakfesi anlamına geldiği yönündeki iddia da bu paragraftaki bilgilerle kuşkulu hale gelmektedir.

¹¹⁷ Mültekâ Ehli't-Tefsîr, “et-Tefes fi kavlih Te'âlâ şümme'l-yakdû tefesehum”; el-Hârisî, “Kadâu't-Tefes”, 700. Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî Ebû'l-Feth Burhânüddîn el-Hârizmî el-Mutarriżî, *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 60.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17/249.

¹¹⁹ Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002), 9/4975; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-selâm, 1424/2003), 7/3557.

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17/249.

¹²¹ İsfehânî, *el-Mufredât*, 73; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/28-29; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/146.

¹²² Tirmizî, “Salât”, 57 (no. 891); es-Süyûtî, *Kütü'l-muğtezî*, 1/295.

¹²³ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 2/209; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 1/129; Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâ'î* (Haleb: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986), 5/264; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd*, haz. Muhammed Şâyib Şerîf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2012; Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-Ensârî el-Hazrecî, *Fethu'l-'allâm bi-şerhi'l-'İlâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 404.

¹²⁴ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 5/71; Ebû'l-Alâ, Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekfûri, *Tuhfetu'l-ahvezi bi şerhi câmi'i't-Tirmizi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/542;

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 370; Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, II, 209.

¹²⁶ Hârisî, “Kadâu't-Tefes”, 694.

Böylece, *tefeşin* “hac menâsiki” manasına geldiği düşüncesinin dayanaklarının kesin olmadığını görmüş olduk. *Tefeşin* Kur’an’da sözlük anlamıyla paralel kullanıldığını gösteren diğer bir husus da kanaatimizce şudur: *Şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesinin yer aldığı ayette ve öncesinde, kurban, vakfe, tavaf gibi ibadetler zaten yer almaktadır. Hususi olarak zikredilen menâsikin *tefeş* kelimesi ile genel bir şekilde ayrıca zikredilmesinin hikmeti veya edebi değeri hakkında, tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklar bilgi vermemektedir. Ayrıca, bu ayetlerde zikredilen kurban, şeytan taşlama ve tıraş arasında sıralamanın gerekip gerekmediği tartışılmış, ayetin sıralaması ve başındaki *şümme* edatı tartışmalarda delil olarak kullanılmıştır.¹²⁷ Yine, tıraş olmanın istenilen herhangi bir vakitte yapılıp yapılamayacağı ve “*eyyâm-ı nahr*” içerisinde yapılmasının gerek olup olmadığı tartışmasında *şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesi delil olarak kullanılmıştır.¹²⁸ Demek oluyor ki, *tefeş* tıraş olup ihramdan çıkıp çıkmama noktasında referans noktası olmaktadır ve dolayısıyla “hac ritüelleri” manasında değil de, sözlük anlamıyla uyumlu bir çerçevede değerlendirilmektedir.

Tefeşin şer’î bir manasının/hakikatinin olduğunu ileri süren Ebû Bekr İbnü’l-Arabî’nin yaklaşımını analiz etmek makalemizin sınırlarını aşmaktadır. Söz konusu yaklaşımın tahlili, Kur’an’da hakikat mecaz türleri, şer’î hakikat diye bir anlam kategorisinin varlığı ve mahiyeti gibi farklı açılımlara sahiptir. Burada yalnızca şunu ifade etmek istiyoruz: Hac sırasında tıraş olmanın zorunlu olup olmadığı ve zamanının “*eyyâm-ı nahr*” ile sınırlı olup olmadığı gibi tartışmalar *tefeşin* şer’î bir anlam örgüsüne sahip olduğu yönündeki yaklaşımı tartışmaya açacak niteliktedir. Ayrıca, Kur’an’da fikhî uygulamalarla ilgili bu tür kelimeleri şer’î hakikat kategorisinde değerlendirmek, birçok kelimenin şer’î hakikat statüsü kazanması gibi bir duruma yol açabilir. Dahası, Kur’an’da normal ve günlük dile ait olarak kullanılan birçok sözcüğü kavram düzeyinde değerlendirme gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Kanaatimizce *tefeşin* Kur’an’da sözlük anlamıyla uygun kullanılmış olduğunu gösteren deliller ve veriler daha kuvvetlidir. Dolayısıyla Ebû Bekr İbnü’l-Arabî makalemizde ele aldığımız probleme farklı bir çözüm önermiştir. Biz İbn Atıyye’nin işaret ettiği gibi, *şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesinin hac menâsikine dolaylı yoldan/zımnen işaret ettiğini düşünmekteyiz.

Tefeşin cinsel ilişki dışındaki ihram yasaklarının bitişi olarak yorumlanması ve meallerde ilgili ifadenin “(ihramdaki) kısıtlamalara son vermek” diye tercüme edilmesine gelince, kanaatimizce bu tefsir ilminin sınırlarını aşan ve fikhî tercihleri öne çıkaran bir tavrıdır. Zira *şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesi ihramın bitişine bir işaret olmakla beraber, doğrudan ihram yasaklarının bitişine işaret etmemektedir. Şöyle ki, Hanefîlere göre ilk tehallül, saçların tıraş edilmesi veya kısaltılması ile gerçekleşirken; Şâfiîlerde ilk tehallül şeytan taşlama, tıraş olma ve ziyaret tavafı menâsiklerinden herhangi ikisini yapmakla; Mâlikîlere ve Hanbelîlere göre ise Akabe Cemresi’ne ilk

¹²⁷ Heyet, “Hac”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, 2. baskı (Kuveyt: Vizâratü’l-evkâfve’s-şüûni’l-İslâmiyye, 1990), 17/61; el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sânâi’*, 2/158; Muhammed Senâullah el-Mazharî, *et-Tefsîrü’l-Mazharî*, thk. Ğulâm Nebî et-Tûnusî (Pakistan: Mektebetü’r-Rüşdiyye, 1412), 6/280-2801.

¹²⁸ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütüb el’İlmiyye, 1994), 3/313.

günkü taşları atmakla olur.¹²⁹ Demek oluyor ki *şümme-l-yakdû tefeşehum*ün ihram bitişi olarak yorumu bazı fıkhi tercihlerin ürünüdür. Ayrıca; tıraş olmakla cinsel ilişki dışında her türlü ihram yasağının bitişinin gerçekleştiği de kesin bir hüküm değil, fıkhi bir tercihtir. Çünkü ihramdan ilk çıkış anında cinsel ilişki yanı sıra koku ve avlanma yasağının devam ettiğini düşünenler de bulunmaktadır.¹³⁰ Bu durumda, *şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesinin cinsel ilişki hariç tüm ihram yasaklarının bitişine işaret etmesi ayetin manasından değil, fıkhi yorumundan elde edilmektedir. Kaldı ki, *şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesinin zorunluluk bildiren bir emir olup tıraşın (الحلق) hac menâsikinden biri olduğuna işaret edişinin dile getirilmesi¹³¹ *tefeşten* kastın sadece tıraş olması ihtimalini gündeme getirmektedir. Yine, el-Kuşeyrî'nin de dediği gibi, ayette asıl kastedilenin, saçın tıraşı veya kısaltılması olması, diğer temizlik eylemlerinin manen anlaşılması mümkündür.¹³²

Kanaatimizce, *şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesini cinsel ilişki hariç tüm ihram yasaklarının bitişi diye yorumlamak tefsirden öte fıkhi bir çıkarımdır. İfadenin, *tefeşin* sözlük anlamı olan saç, kıl, tırnak ve kötü kokuya paralel şekilde sadece tıraş, temizlik, çeki düzen ve kişisel bakım faaliyetleri çerçevesinde tefsir edilmesi daha sağlıklı gözükmemektedir. Elbise giyme ve koku sürmenin de ayetin kapsamına girip girmediği de tartışmalı hale gelmektedir. Zira, bazı kaynaklarda ihram yasakları incelenirken “elbise, *tefeşin* giderilmesi, kadın, koku ve av” diye detaylı sayımlar yapılmakta ve *tefeş* elbise ile kokudan ayrı değerlendirilmektedir.¹³³ Ayrıca, Mâlikîlere göre reyhan ve yasemin gibi yalnızca kokusu duyulan fakat renkleri kokuların kullanılması câizdir.¹³⁴ Dolayısıyla bu tür fıkhi ayrıntılara dalmadan sadece ayetin asıl maksadıyla ve Kur'an metniyle sınırlı çıkarımlarla ilgilenmek tefsir ilmi açısından daha tutarlı bir faaliyet olabilir. Kanaatimizce *tefeşin* izahında sözlük anlamı gözetilmeli, bunun ötesinde sadece ihramdan çıkış anına veya Kurban Bayramının birinci gününe gönderme yapıp ihram yasaklarının detaylarına girilmemelidir.

Meallerde görülen “ahlaken arınma” şeklindeki tercüme *tefeş* hakkındaki ihtilaflar çerçevesine dahil edilebilirse de makalemizin konusunu oluşturan fikhî hüküm ve dolaylı anlam sorunlarının ötesinde bir problemdir. Dolayısıyla burada *tefeşin* ahlaken arınma diye açıklanmasını problemlili gördüğümüzü belirtmekle yetiniyoruz.

SONUÇ

Fikhî hüküm ve dolaylı anlam faktörleri Kur'an'ın farklı anlaşılması ve yorumlanmasına etki edebilmektedir. Hatta bazen tefsir ilminin sınırlarını aşan yorumlar fıkhi çıkarım ve dolaylı anlamların asli anlam zannedilmesinden kaynaklanabilmektedir. Hac sûresinin 29. âyetindeki *şümme-l-yakdû tefeşehum*

¹²⁹ Heyet, “Hac”, el-Mevsûatü'l-fıkhiyye, 17/47; İrfan Yücel, “Hac ve Umre”, *İlmihal I: İman ve İbadetler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 1/543-544.

¹³⁰ Heyet, “İhrâm”, el-Mevsûatü'l-fıkhiyye, 2. baskı (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1980), 2/175.

¹³¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/310.

¹³² Kuşeyrî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/237-238.

¹³³ Kurtubî, el-Câmi', 2/429-430.

¹³⁴ Salim Öğüt, “İhram”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 30 Nisan 2021).

ifadesinde geçen *tefeş* kelimesi ile ilgili ihtilaflar da fikhî hüküm ve dolaylı anlam faktörlerinin tefsir ve meale etkisinin bir örneğini teşkil etmektedir.

Tefeş kelimesinin şiiirlerde kullanılmadığını ve anlamının yalnızca tefsir izahları aracılığıyla belirginleştiğini ifade edenler olmuştur. Bu doğrultuda, *tefeş*in tefsiri hakkında selefin izahları, kelimenin Kur'an'da yeni bir anlam kazandığı yönünde bir algının oluşmasına sebep olmuştur. Selefin izahları içerisinde fikhî hükümler de yer aldığı ve tefsir faaliyetine zaman zaman fikhî hüküm unsuru da karışabildiği için, bazı kaynaklarda *tefeş*in izahı ihram yasakları merkezinde işlenmiştir. Ayrıca kelimeye "hac menâsiki" anlamı da verilebilmiştir.

*Tefeş*in şiiirlerde çok kullanılmaması ve seleften farklı izahların gelişi tefsir literatüründe farklı yorumlara sebep olmuştur. Çoğunluk müfessir ve garîbü'l-Kur'ân eserleri kelimeye sözlük anlamıyla uygun bir mana verirken; Mukâtil b. Süleymân, Ferrâ, Taberî, Mekkî b. Ebî Tâlib, İbnü'l-Cevzî ve İbn Âşûr gibi müfessirler kelimenin hac menâsiki anlamına geldiğini söylemişlerdir. İbn Atıyye, Ebu Bekr İbnü'l-Arabî ve Âlûsî ise bağdaştırıcı analizler yapmışlardır. İbn Atıyye *tefeş*in dolaylı yoldan menâsik anlamını çağrıştırdığını ileri sürerken, Âlûsî bir tür mecâz yoluyla kelimenin menâsik anlamında kullanılabileceğine işaret etmiştir. Ebu Bekr İbnü'l-Arabî ise çözümü *tefeş*in şer'î bir anlama/hakikate sahip olduğu yönünde bir görüşte bulmuştur.

Zeccâc ve Tabersî gibi bazı müfessirler de *şümme-l-yakdû tefeşehum* ifadesini sözlük anlamına uygun şekilde açıkladıktan sonra bu ifadeden ihramdan çıkışın anlaşılacağını ve adeta ihramdan çıkıştan kinaye yapıldığını söylemişlerdir. Dolayısıyla ayetin manasına ve hükmüne ayrı ayrı işaret etmişlerdir.

Tefeş kelimesi ele aldığımız meallerin çoğunda "pislikleri atma/tıraş olma/turnak kesme" gibi sözlük anlamına uygun şekilde çevrilmiştir. Bazı meallerde *tefeş*in manasından ziyade hükmü öne çıkarılarak "ihram yasaklarına son versinler" diye bir tercüme tercih edilmiştir. Bazı mealler de kelimenin menâsik anlamında kullanıldığını kabul ederek "sonra kalan hac fiillerini tamamlayıp temizlensinler" gibi çeviriler yapmışlardır.

Bu çalışmada *tefeş* kelimesi hakkında oluşan ihtilafları "fikhî hüküm ve dolaylı anlamın tefsire ve meallere etkisi" şeklinde bir paranteze alarak analiz ettik. Çalışmamız sonucu *tefeş*in Kur'an'da sözlük anlamıyla uygun bir şekilde kullanıldığı, literatürde yer alan farklı izah ve tercümelerin fikhî hüküm ve dolaylı anlamın tefsire ve meale etkisi kabilinden değerlendirilebileceği sonucuna vardık.

Sonuç olarak, *tefeş* kelimesi etrafında gelişen farklı yorumlar fikhî hüküm ve dolaylı anlamın tefsire ve meallere etkisine bir örnek teşkil etmektedir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî *tefeş*in Kur'an'da şer'î bir anlama/hakikate sahip olduğu yönünde bir görüş ileri sürerek meseleyi farklı bir yolla çözmüştür. Salat, Zekat ve Hac gibi kelimelerin şer'î hakikatlere sahip olduğu yaygın şekilde dillendirilen bir husustur. Fakat, *tefeş* gibi Kur'an'da tek yerde geçen kelimelerin şer'î hakikat sahibi olup olamayacakları meselesi müstakil olarak incelenmeyi beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman b. Mu'âda el-Şehrî. *eş-Şâhidü's-şî'rî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1431/2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut ve dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Aktaş, Erhan. *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*. Ankara: Dumat Ofset, 2016.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an Türkçe Çeviri*. İstanbul: Destek Yayınları, 2013.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef. *el-Muntekâ şerhu'l-Muvattâ'*. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1332/1914.
- Bahrak, Cemâleddin Muhammed b. Ömer. *Fethu'l-akfâl ve darbü'l-emsâl fî şerhi lâmiyyeti'l-ef'âl el-meşhûr bi's-şerhi'l-kebîr*. thk. Mustafa en-Nahhâs. Kuveyt: Câmî'atu Kuveyt Külliyyetü'l-Âdâb, 1414/1993.
- Bahrânî, es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî. *el-Burhân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. Beyrut: Müessesetü'l-'Alâmî, 2006.
- Bayındır, Abdülaziz. "Hac İbadetinin Uygulanışı; Hacca Dair Fıkhî Hükümler' Başlıklı Tebliğin Müzakeresi". *Bütün Yönleriyle Hac Tartışmalı İlmî Toplantı İstanbul, 23-24 Kasım 2012*. ed. Murat Sülün. 219-224. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Beğavî, Ferrâ'. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed 'Abdullah en-Nemir, 'Usman Cumu'a Dumeyriyye, Suleymân Musellem el-Haraş. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- Beydâvî, Nâsîru'd-Din Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. *el-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Celâleddîn, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Mahallî - Celâlüddîn, Ebû'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebû Bekr Süyûtî. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1994.
- Cevâd 'Alî. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Bağdat 1993.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Yeni Akit, 2011.
- Dindi, Emrah. "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 577-638.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu Kur'an-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1980.
- Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd (der.). *Tahrîcu Ehâdîsi İhyâi 'Ulûmî'd-Dîn li'l-'Irâkî ve İbni's-Sübki ve'z-Zebîdî*. Riyad: 'Âsime li'n-Neşr, 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân B. el-Eşa's es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdu'l-Hamîd. Beyrut: el-mektebetü'l-Asriyye-Sayda, ts.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954.
- Ebû Yahyâ Zekerîyyâ el-Ensârî el-Hazrecî. *Fethu'l-'allâm bi-şerhi'l-'İlâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2000.
- Ebussuud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Darü İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhîd*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avvad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.

- Endelüsî, Ebû Hayyân. *Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-ğarîb*. thk. Semîr el-Meczûb. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı/Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları/Yeni Şafak, 1998.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğâ*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn-Muhammed 'Alî en-Neccâr. Kahire: el-Mu'essesetu'l-Misriyyeti'l-'Âmme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr & ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964.
- Ferrâ', Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr. Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Feyyûmî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-munîr fi Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Gulâmu Sa'leb, Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebî Hişâm el-Bâverdî. *Yâkûtetü's-sırât fi tefsiri ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Ya'kûb et-Türkistânî. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'ân Tefsirine Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996.
- Haddâdî, Ebûbekir b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Hanefî. *el-Cevheratu'n-neyyira 'alâ muhtasari'l-Kudûrî*. el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1322.
- Hammûş, Me'mûn. *et-Tefsîru'l-me'mûn 'alâ menhecî't-Tenzîl ve's-sahîhi'l-mesnûn*, Dimeşk, 2007.
- Hârisî, Abdul'azîz b. 'Ayda. "Kadâu't-Tefeş fi'n-Nazmi'l-Kur'ânî Ma'nâh ve Asluh ve Ahkâmuh". *Havliyyetü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-A'rabiyye li'l-Benât bi'l-İskenderiyye* 34/2 (2018), 679-705.
- Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî. *Me'âlimu's-Sünen Haleb*: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- Heyet, "İhrâm", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 2. Baskı. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1980.
- Heyet. "Hac", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 2. Baskı. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1990.
- Himyerî, Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî, *Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelâmi'l-'arab min el-kulûm*, thk. Huseyn b. 'Abdullâh el-'Umerî vd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Horasânî, Muhammed Vâiz Zâde (ed.). *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyyetü'l-kübrâ-el-mu'cem fi fikhi luğati'l-Kur'ân ve sırrı belâğati*. Meşhed: Mecme'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1424 h./1382 hş.
- Îcî, Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Camiu'l-beyan fi tefsîru'l-Kuran*. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İsfehânî, er-Rağîb. *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an Meâli*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.
- İşık, Emin. "Hac Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996. 14/420.
- İbn 'Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed el-Kuraşî Reslân. Kahire: Doktor Hasan Abbâs Zekî, h. 1419.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimaşkî. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*. thk. Adil Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğâ*. thk. Remzî Munîr Be'albekî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm. *Tefsîru'l-Kurâni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke-Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğâ*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî. *el-Muhabber*. nşr. Ilse Lichtenstadter, Beyrut: Dâru'l- Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kurâni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Ğarîbü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kuteybe. *Ğarîbu'l-Hadîs*. thk. Abdullah el-Cebûrî. Bağdad: Matbaatü'l-'Ânî, 1997.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.

- İbn Mâze Ebu'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. 'Omar el-Hanefî. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-nu'mânî*. thk. 'Abdulkerîm Sâmi el-Cundî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-dakâik ve minhatu'l-hâlik ve tekmiletu't-tûrî*. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî. *Revâ'iu't-tefsir*. Arabistan: Dârü'l-Âsime, 2001.
- İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-a'zam* thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Mısrî el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-câmi' li ibni Vehb*. thk. Miklos Muranyi. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisyye, 1984.
- İbn 'Atiyye. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. er-Rahhale el-Fârûk vd. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2007.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdu'r-Rezzâk el-Mehdî. Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut 1422.
- İbnu'l-Esîr. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnu'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitâbu'l-asnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısrîyye, 2000.
- İbnü'l-Hâim, Ahmed b. Muhammed b. İmâduddîn. *et-Tibyân fi tefsîri ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Dâhî Abdalbâkî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423.
- İslâmoğlu, Mustafa. Hayat Kitabı *Kur'an/Gerekçeli Meal Tefsir*. İstanbul: Düşün, 2016.
- İzmirli, İsmail Hakki. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı/Ma'âni-i Kurân*. İstanbul: Eren, ts.
- Kandemir, Mehmet Yaşar vd. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yay., 2006.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB, 2017.
- Kâsânî, Alâaddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sânâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî - İbrâhim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısrîyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Fadl Bekr b. Muhammed b. el-'Alâ'. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Selmân es-Samedî. Dubai: Câizetu Dübî ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2016.
- Külünkoğlu, Cemal. *Kur'an-ı Kerîm Gerekçeli ve Açıklamalı Mealî*. İstanbul: Burhan Yayınları, 2021.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Heyet. ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverdî. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd b. 'Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mazharî, Muhammed Senâullah. *et-Tefsîrû'l-Mazharî*. thk. Ğulâm Nebî et-Tûnusî. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-nihâye fi ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. thk. Şahid elBuşîhi vd. Şarika: Mecmûatü Buhusi'l-Kitab ve's-Sünne/Külliyetü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye/Câmi'atü's-Şârîka, 2008.
- Merğinânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl 'Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Kâhire: Matba'atu'l-Halebî, 1356/1937.
- Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2002.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.

- Mustafevî, Hasen. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire-Londra: Merkezu Neşr Asar el-'Allâme el-Mustafavî - Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009.
- Mutarrizî, Ebu'l-Feth Nâsir b. 'Abdusseyyid ebî'l-Mekârim b. 'Alî Burhânu'd-Dîn el-Hârzemî. *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Mutarrizî, Nâsir b. Abdusseyyid b. Alî Ebü'l-Feth Burhânüddîn el-Hârizmî. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Hasen 'Ubeydullah b. Muhammed 'Abdisselâm b. Hân Muhammed b. Emânillah b. Hüsâmeddin er-Rahmânî. *Mir'âtu'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-meşâbih*. Benares (Varanasi): İdâretü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İftâ, 1404/1984.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Alâ, Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetu'l-ahvezi bi şerhi câmi'i't-Tirmizi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mücâşiî, Ebü'l-Hasen Alî b. Faddâl el-Kayrevânî. *en-Nüket fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdullah Abdulkâdir et-Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Mültekâ Ehli't-Tefsîr. "et-Tefeş fi kavlih Te'âlâ sümme'l-yakdû tefeşehum". Erişim 20 Nisan 2021.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye el-mûdihatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye*. Mısır: Daru Rukâbî li'n-Neşr, 1999.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer, *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, h. 1409.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Ahmed bin Mahmud. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî - Muhyiddin Dîbstuv. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Ğarâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Öğüt, Salim. "İhram". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 1 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihram>.
- Öztürk, Mustafa. "Sahâbe Neslinin Kur'an'la İlişkisi ve Bu İlişkinin Tefsir Açısından Önemi", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu 22-23 Mayıs 2015/Sivas*. ed. Hasan Keskin - Abdullah Demir, 131-161. 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Parlıyan, Abdullah. *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir: Tefsirlerin Özü*. Konya: Konya Kitapçılık, 2004.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Remlî, Muhammed b. Ahmed b. Nasr. *el-Cüz fîhi Tefsîru'l-Kur'ân li-Yahyâ b. Yemân ve Tefsîru'l-Kur'ân li-Nâfi' b. Ebî Nuaym el-Kârî', ve Tefsîrun li-Müslim b. Hâlid ez-Zencî ve Tefsîrun li-Atâ el-Horasânî*. thk. Hikmet Beşîr Yâsîn. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1408.
- Ru'aynî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-Celîl fî şerhi muhtasari Halîl*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sadak, Bekir. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Saîd Havvâ. *el-Esâs fî't-tefsîr*. Kâhire: Dâru's-selâm, 1424/2003.
- San'ânî, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Abdeh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys, *Tefsîru's-Semerkindî el-müsemma bahru'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvad vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.
- Semîn, Ahmed b. Yûsuf el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Serahsî, Radiyyuddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Sicistânî, Muhammed b. Uzeyr. *Ğarîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân. Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1995.
- Sindî, Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ süneni'n-Nesâ'i*. Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- Sufyân es-Sevrî. *Tefsîru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.

- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn. *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Ali Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn. *Kütü'l-muğtezi 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Nâsır b. Muhammed el-Gureybî. Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1424.
- Süyûtî, Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *Mirkâtü's-su'ûd ilâ süneni Ebî Dâvûd*. haz. Muhammed Şâyib Şerîf. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah. *Fethü'l-kadîr*. Dimeşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. thk. İsmüddin es-Sabâbetî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî. *Edvâ'ü'l-beyân fî idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Murtedâ, 1427/2006.
- Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2004.
- Tırabzon, Abdullah. *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Tüccar, Zülfikar. "Ümeyye B. Ebü's-Salt". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 27 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/umeyye-b-ebus-salt>.
- Türk, Mehmet. *Allah'ın Kelamı/Meâl-Tefsir*. Konya: Edav, 2008.
- Türkmen, Sadık. *İniş Strasına Göre Kur'an'ın (Akıl ve Bilim Işığında Yapılmış) Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010.
- Umeyye b. Ebî's-Salt. *Dîvânu Umeyye b. Ebî's-Salt*. thk. Abdulhafîz es-Satfî. Dimeşk: el-Matba'atü't-Te'âvüniyye, 1974.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbü'rî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân vd. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1415/1995.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Yazıcı, İshak. "Bahrü'l-Ulûm". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 1 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bahrul-ulum>.
- Yücel, İrfan. "Hac ve Umre". *İlmihal I: İman ve İbadetler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 3. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabi, 1407/1987.
- Zemahşerî. *el-Fâ'ik fî Ğaribi'l-hadîs*. thk. 'Alî Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- 'Umer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-luğati'l-'arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiler Hakkındaki Mit ve Karşıt Mitler

Enes KARIC 

Prof. Dr., University of Sarajevo, Faculty of Islamic Studies, Saraybosna, Bosna-Hersek.
eneskaric@yahoo.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 03.05.2021

Kabul: 20.06.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Osmanlı
İmparatorluğu,
Yahudiler,
Millet Sistemi,
Safardlar,
Balkanlar.

Bu makale, Ekim 1819'da Müslümanların Bosna'da Osmanlı'nın yozlaşmış valisi Rüşdi Paşa'nın zulmünden Yahudi komşularını kurtardığında meydana gelen "Sarajevo Purim" adlı olayın yıldönümünde yazılmıştır. Makale İslam halifeliklerinde ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilerin durumu ile ilgilidir. Yahudi cemaatleri Osmanlılar döneminde gelişmiştir. Makale, Yahudi cemaatinin "Türk boyunduruğu" altında olduğu görüşünü ortadan kaldırmaktadır. Aynı zamanda, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na entegre olmanın öğretmenler, bankacılar, doktorlar, tüccarlar olarak farklı yollarını buldukları millet sistemini ele alıyor. Bu bağlamda makale, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ticaretteki rolüne işaret ediyor. Son olarak makale, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Yahudi cemaatlerinin sosyal ve kültürel yaşamındaki olumlu rolünü zikreden Yahudi yazarların sayısına vurgu yapmaktadır.

Myths and Countermyths About the Jews in the Ottoman Empire

Article Info

Article History

Received: 03.05.2021

Accepted: 20.06.2021

Published:
30.06.2021

Keywords:

The Ottoman Empire,
The Jews,
The Millet System,
Safards,
Balkans.

Abstract

This academic essay was written upon the anniversary of the event called "Sarajevo Purim" which happened in October 1819, when Muslim saved their Jewish neighbours from the oppression of Rushdi-pasha, the corrupted Ottoman governor in Bosnia. It deals with the status of Jews in Islamic caliphates, and especially in the Ottoman Empire. Jewish communities have flourished under the Ottomans. The essay dispels the notion that the Jewish community was under a "Turkish yoke". It also treats the millet system, through which the Jews found different ways to integrate into the Ottoman Empire as teachers, bankers, doctors, traders. In this regard, the essay points to the role of Jews in trade in the Ottoman Empire. Finally, the essay concludes with emphasis on the number of Jewish authors who themselves asserted the positive role of the Ottoman Empire in the social and cultural life of Jewish communities.

Atıf/Citation: Karic, Enes. "Myths and Countermyths About the Jews in the Ottoman Empire". *akif* 51/1 (2021), 59-65.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.15>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

From the symbolic point of view, the history of Jews, Christians and Muslims was not that different from history of their sacred books. For a long time the Old Testament was *the only one*, then there was the New Testament as well, and then, after a long time, along with these ancient sacred books, there was also the book of Qur'an ("the Newest Testament" for Muslims), which was seeking and assuming its place. All three of the books influenced both the history of the three faiths: of Judaism, Christianity and Islam, and the very geography of the places where their followers lived.

Whenever we talk about the links between Jews, Christians and Muslims, it is necessary to keep in mind that ever since the emergence of Islam the geography of this important triangle – Jerusalem, Mecca and Medina – has been confirmed, spread, and proved as the historic reality in many places on the planet.

For instance, after the emergence of Islam at the beginning of seventh century according to Isa al Masih (Jesus Christ), in the year 638, Jerusalem fell under the rule of caliphate from Medina and, along with its already existing synagogues and churches it has gained its first mosques.

In 661, according to Isa al Masih (Jesus Christ), Damascus became a replica of Jerusalem in a way, having gained its mosques in addition to its already existing synagogues and churches. Later on the same or similar kind of "sacred replication of Jerusalem" has taken place in Cairo, Isfahan, Cordoba, Fes, Baghdad... As the centuries passed by, Jerusalem multiplied geographically and historically, for example after 1453, Constantinople gained its mosques, along with its already existing synagogues and churches, etc. Sarajevo was no exception in this regard either, just like many other cities in Balkans.

Of course, to start the story about Sarajevo Purim in this way means to opt for an idealized and, generally speaking, dreamy perception of relations between the Jews, Christians and Muslims, as well as of the relations between Judaism, Christianity and Islam. At times history confirms this idealized perception, but it also very often disapproves of it. In fact, it often denounces it. Thus, while analyzing this long fabric of different periods of history, and of the history itself, it is necessary to shine light on many myths and countermyths.

1. Ancient History and Jewish Slavery

From historic point of view, Jews, as people, but also as ancient religious community, have gained their subjectivity long before the emergence of Christianity, and, if that can be said, even longer before the emergence of Islam. If we were to focus on the pages of the Bible and Quran, we would see that while spreading the monotheism revealed and conceptualized in a Semitic way, and the glory of Jehovah, even back in the so-called ancient history, Jews and Judaism were tragically encountered with at least three large pagan empires: Ancient Egypt, Babylonia and Roman Empire. The luck of the Jews did change in the pagan Persian Empire, but in Ancient Egypt, Babylonia and Roman Empire Jews were enslaved, oftentimes in the very homeland of Jews, the land of

Israel and in Palestine – Jerusalem, Judea, Galilee...Historically speaking, these three instances of enslavement of Jews have largely contributed to Jews gaining their diaspora. The Ancient Rome displaced Jews by force as well, and the Rhine Valley, for example, became one of the homelands of the forcefully displaced Jews almost two thousand years ago. This hardship in the very motherland, where three sequential, cruel enslavements took place, has greatly contributed to the emergence of a very important new religious sprout – Christianity.

In fact, a great number of Jews strongly relied on Messiah, on metaphysical salvation, on direct divine intervention. Messiah, the savior, was sent, and he came, but several decades or less than one century since his arrival, everything was confirmed as a new religion, and everything has turned into the arrival of Christianity. Of course, history does confirm one paradox – although the Roman Empire ruled over Jews (many of whom converted to Christianity), Christianity took over the Rome in some three centuries! The old Judaism remained in the Roman Empire – that is in the West and in the East – as diaspora, important and influential, but persecuted and small in number.

Then in the seventh century according to Isa al Masih onto the world stage steps Islam. As a certain kind of political and state expression of teachings of Islam onto the stage of history came caliphates. It is useful to remember here that ever since their beginning all three religions: Judaism, Christianity and Islam have ascribed originality and authenticity to themselves. Metaphysically speaking, that is true and correct. Historically speaking, these three faiths are sister-like, at times fighting and at times reconciled. For example, in the former lands of the Roman Empire Christianity became a real ruling power, ruling not just over Jews and Judaism but also over other religious communities, mostly pagan ones. Here it is useful to remember Constantine the Great in the year 313 according to Isa al Masih, and Constantine's *Edict of Milan*. Christianity was increasingly proving itself as a ruler of Judaism.

If we were now to address Islam during its first four centuries (from seventh until eleventh century) Muslims were a relative minority across vastness of the Middle East, but a ruling minority nonetheless. We would say that Muslims have remained the ruling elite throughout their caliphates (in the Umayyad Caliphate in Damascus and Cordoba, and in the Abbasid Caliphate in Baghdad). According to Adam Metz, Christians and Jews have found in (or under the rule of) caliphates a system for coexistence, although they were, naturally, politically subjected and considered as *dhimmi* ("protected"). It is useful to remember this "dhimmi status" whenever the myths of complete equality of Jews, Christians and Muslims in the large caliphates are being spread. But, on the other hand, dhimmi status guaranteed a lot: life, faith, property, sense of belonging etc, and that is something that should never be forgotten. Moreover, it was possible to advance from dhimmi status to a better status whenever there was will for such a thing on part of caliphate. There is no doubt that dhimmi status was an improvement for Jews by comparison with what they had in Ancient Egypt, Babylonia and Roman Empire. The bitter irony is that had Jews had the dhimmi status in the twentieth century, in the lands where fascism and Nazism took over, the Holocaust never would have happened.

It is important to have in mind that, in the period between seventh and nineteenth century, Jewish and Christian communities in Middle East did not have to culturally adjust themselves while living under the rule of caliphates. The Christians and Jews living there have actually shared with Muslims a lot of common pre-Semitic and Semitic cultural and traditional customs. This state of cultural similarity between Jews and Muslims has mostly been preserved even later, for instance in Rumelia (European part of the Ottoman Empire). Very similar instance of cultural compatibility was that of many denominations in the Eastern Orthodox Church in the East, up until the modern times. That was mostly not the case with the Western Christians (predominantly with Catholics), other than the important exception of the Muslim Iberia (711-1492). For instance, unlike Jews and Orthodox Christians, Catholics in the Balkans had a lot more difficulty integrating into the Ottoman Empire.

The equal degree of integration of all Christians into the Ottoman Empire is one of the myths about this state. We have proof of this in the chronicles of our Bosnian Franciscans.

Culturally, Western Catholic communities were dealing with Ottoman rule with greater difficulty. On the other hand, clergy of Eastern Orthodox Church was an important economical and political reliance of the Ottoman sultans. This is evident in many books, like *Legal status and characteristics of Serbian Church under the Turkish rule* (Pravni položaj i karakter srpske crkve pod turskom vlašću) by Mirko Mirković and *Vidovdan and Honorable Cross* (Vidovdan i časni krst) by Miodrag Popović.

2. Ottoman Empire And The Limited Autonomy Of Millet

Ever since its emergence in 1299, Ottoman Empire has had the outline of caliphates which, either long time ago or immediately, preceded it. The subjects or the population was divided, especially during the later periods of the Ottoman Empire, into millets with religion as the fundamental basis for identification. The Ottoman Empire handled the difference between the people in this way. Religious, judicial, church ... autonomy of non-Muslims was, of course, guaranteed, but it was implemented under the strict control of the state and, in a way, in the name of the state. In principle, ruling posts were reserved for Muslims only, and that was greatly by means of Islam and its ideological and normative reduction to Sharia. Of course, not all Muslims were among the ruling class, it was only those Muslims that were chosen by dynastic elite to be by their side and those who were particularly educated for that purpose. One of the myths about the Ottoman Empire is that millets had, in a way, a status of *citizens* or even of *nations* in the modern and contemporary sense. While that is something that we could talk about, the idea of citizenship cannot be confirmed. The idea of citizenship is a secular invention of Europe that came later. As a consequence, it is absurd to say that Muslim people in the Ottoman Empire had status of citizens. Majority of the common Muslim peasant class, as well as the Muslim craftsmen and artisans, belonged to the millet of commoners similar to other millets of Jews, Catholics, and Orthodox Christians etc.

However, according to Jewish historians, such as Bernard Lewis, Werner Keller, Adam Metz and many others, caliphates that preceded the emergence of the Ottoman Empire in Asia Minor in 1299, were structured in a greatly multi-religious way. Middle East was the region with large cosmopolitan cities. Various autochthonous Christian communities lived there in millions, just as hundred thousands of Jews did.

According to these Jewish historians, the consequence of the arrival of caliphate and Muslim conquest onto the European soil was predominantly not extermination of the people living in the conquered territories; instead, those people were primarily incorporated into the orbit of caliphate. In doing so, authorities of caliphate have of course, above anything else, had in mind taxes and economic benefits of the existence of that population. For example, in Spain which was ruled by Muslims, Christian population was for a long period of time a majority. It is a myth that back then the cities of Spain were without large number of Jews and Christians who were themselves contributing to the city life, culture and infrastructure. Sicily is also an important proof of the medieval concept of living together or *conviventia* of Jews, Christians and Muslims. In this regard it is good to remember the works in Jewish and Christian theology which were written in territories of great Muslim caliphates. An important example is a philosopher Maimonides. There is also Gershom Sholem who asserted many times that the final version of the *Kabbalah*, as we know it today, was shaped in Muslim caliphates under direct influence of Sufi teachings.

One of the myths that has to be brought to light is that the relationship between Muslims and Christians was always that of the constant war, and of a cyclical shifts between *jihad*, on one hand, and *crusades*, on the other. This black-and-white optics does not serve to explain, but to further mythologize things. Of course, it is entirely true that almost two-hundred-year-long period of Crusades (1095-1291) decimated Jewish presence in Europe, since Jews were then subject to persecution and pogroms. But, Christian populations of Constantinople, as well as the adherents of the Eastern Church from Constantinople to the Holy Land, were equally as great victims of Crusades. Just as Muslims communities were as well. Still, even during the Crusades, there were long periods of peace. The myth about continuous *jihad* on one hand and *crusade* on the other is neglecting long periods of peace and cultural exchange in the fields of science, art, literature, as well as exchange in business, and trade of goods between both sides of the Mediterranean.

If we go back to the question of the life of Jewish people in the Ottoman Empire, or under its rule, almost everyone agrees that in the Ottoman Empire Jews experienced their multiform national and religious revival. Having in mind what they have survived before, in Ancient Egypt, Babylonia and Roman Empire, the myth about prosperity of Jews in Ottoman Empire appears to be true. In a way, prosperity of Jews of Spain or Sephardi Jews continued on in the Ottoman Empire.

Jewish historians, unanimously and mostly uncritically, praise the Ottoman Empire as a place of salvation for Jews, as safe refuge since the beginning of fourteenth

century until the end of the nineteenth century. Certainly, concise form of the myth that often appears here is: the treatment of Jews by the Ottomans was good, respectable and tolerant because of their love and care for the Jews! Of course, this myth should be unmasked with an assertion that empires are not ruling over their subjects with love, but mostly with some interest in mind. In fact, although *humane reasons* for accepting the exiled European Jews should not be denied, the following should be pointed out as well: before and after Spanish cataclysm of Muslim and Jews in 1492, the Ottoman Empire opened its borders to Sephardi Jews because it wanted to mitigate the horrible crisis that emerged at north-west side of Mediterranean, the crisis which was reflected in the halt of trade and communications. Secondly, the Ottoman Empire was also aware that by accepting Sephardi Jews and Spanish Muslims they were gaining large number of qualified artisans, craftsmen, bankers, teachers and, generally speaking, enterprising people. Already in the first decades of sixteenth century, as well as in the decades after that, there was an increase in the number of recorded Jewish names in defters or registers of taxpayers in the Ottoman Empire. Back then the economy of the cities: Thessaloniki, Constantinople, Bursa, Izmir, Skopje, Sofia, Sarajevo, Belgrade... was greatly improved owing, among other things, to the important contributions of Sephardi Jews. In the book *History of the Jews*, Werner Keller talks about how the Ottomans seized French ships in Mediterranean and in return asked for confiscated money and goods of high value to be returned to Sephardi Jews, goods that were taken away from them on their way to the Ottoman territories.

3. How to perceive Sarajevo Purim from 1819?

If we consider that what was previously said, and the cultural similarities and resemblance between Muslim and Sephardi population, the question arises: What could have possibly led to the horrible events in Sarajevo, in October 1819?

It is precisely this unlawful imprisonment of Jews, with Rav Moshe Danon at the head, that proves that even in the Ottoman Empire „observing those who are supposed to be protecting order and law“ was a constant task and a challenge. Tyrant Rushdi Pasha is a typical example of the corrupt part of the Ottoman Empire. Corruption was a constant threat not only to non-Muslim communities, but also to Muslims from peasant, and economically speaking, lower classes.

When it comes to Jews, the book *Sephardis in Bosnia* by Moritz Levy is a good source for studying the position of Jews in the Ottoman Empire. A large number of pages of Levy's book are dealing with the amount of bribes that Jews were paying to Ottoman government officials. For the sake of comparison with the Christians, it is good to check many chronicles of Bosnian Franciscans in this regard.

In spite all of this, Sarajevo Purim and the events from 1819 indicate that in many parts of the Ottoman Empire there was large and, we could also say, natural solidarity between different worshippers, in this case between Jews and Muslims. In October of 1819, Muslim people stood up for Jewish people. In addition to that, Muslim people stood against the official representatives of the Ottoman Empire and refused to identify

with them. We see this as a proof of centuries-long existence of horizontal social relations and links between different worshippers in the Balkans during the rule of Ottoman Empire. Likewise, the politics of Ottoman sultans, which was coming from the center of the empire, was also a prevalent incentive for respecting the millet status of Jews and Christians.

In her thorough study of “cultural and social background” of *Ljetopis* (Chronicles) by Mula Mustafa Bašeskija, written, in most part, during eighteenth century, Prof Dr Kerima Filan has in her book *Sarajevo u Bašeskijino doba* (Sarajevo in Bašeskija’s time) described, in a good and realistic way, the extend of cooperation between Muslims, Christians and Jews in Sarajevo during this time period. For example, the members of guilds were very often of different faiths.

At the end of this essay let us say that the myths (and countermyths) about Ottoman Empire were spread by everyone – Jews, Christians and Muslims. The awful persecution that Jews survived in twentieth century in Europe, especially the horrible cataclysm in the Holocaust during the World War Two, have led the Jewish authors to write about the Ottoman Empire as some kind of Paradise Lost. This is particularly evident in the eminent work *History of the Jews* by Werner Keller. In the case of Jews, as well as of many other people in Europe during the World War Two, it was shown that the idea of citizenship and the status of a citizen did not represent any hindrance to Nazi persecution and extermination.

Sarajevo Purim is a good reminder that the joint and honorable life of the followers of the Old Testament, New Testament and the Qur'an, as well as the honorable life of all people, always has to be cherished and protected. It is good when our neighbors of different worldviews or different beliefs protect us and save our lives. For, authoritative systems can oftentimes get rotten. Sometimes the rot comes from the head, and other times from the tail.

KAYNAKÇA

- Carroll, James. *Constantine’s Sword, The Church and the Jews*. Boston, New York: A Mariner Book, 2001.
- Edwards, John. *The Jews in Christian Europe 1400-1700.*, London, New York: Routledge, 1991.
- Keller, Werner. *Und Würden Zerstreut Unter Alle Völker, Die nachbiblische Geschichte des Jüdischen Volkes*. Zürich: Buchklub Ex Libris, 1970.
- Levy, Moritz. *Sefardi u Bosni: prilog historiji Jevreja na balkanskom poluotoku*. Bosanska Biblioteka, 1996.
- Lewis, Bernard. *Cultures In Conflict, Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Malcolm, Noel. *Bosnia, A Short History*. London: Pan Books, 2002.

Abdulvehhâb ‘Îsâvî’nin ed-Dîvânu’l-İsbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Ahmet YILDIZ 

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.
ayildiztr@gmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 15.05.2021

Kabul: 27.06.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili ve Belagati,
Roman, ed-Dîvânu’l-
İsbartî, Abdulvehhâb
‘Îsâvî, Cezayir.

Tarih içinde birey ve toplumların yaşadıkları olaylar, farklı tahkiye türünden sanatlarla ifade edile gelmiştir. Bu sanatlar içinde 17. yüzyılda ortaya çıkan roman sanatı, tarihî olayların edebî bir üslupla ifade edilebilmesine en uygun tahkiye türü olarak görünmektedir. Bir insan sanatı olması ve vesikalara dayanmaması nedeniyle roman sanatının, yazarın bakış açısından arınması mümkün değildir. Bu nedenle roman, sanatsal amaçların yanında farklı maksatlarla da kullanılmıştır. Cezayir halkının yaşadıklarını roman sanatına taşıyan yazarlardan biri de Abdulvehhâb ‘Îsâvî’dir. Abdulvehhâb ‘Îsâvî 1830 yılında Cezayir’in Fransızlar tarafından işgalini ve öncesinde Osmanlı yönetimindeyken yaşananları anlatan ed-Dîvânu’l-İsbartî isimli bir roman kaleme almıştır. Antik çağda bağımsızlık mücadeleleri ile tanınan Sparta şehir devletinin roman adına taşındığı eserde, Cezayir’in bağımsızlığı fikri çeşitli temalar vasıtasıyla işlenmektedir. Bu çalışmada ed-Dîvânu’l-İsbartî isimli eser, yazarın roman sanatının kurallarını ne ölçüde kullandığını tespit edebilmek için teknik, romanda hangi konuların işlendiğini belirleyebilmek için tematik açıdan incelenmiştir. Eserin sanatsal değerinin tespit edilmesi, Arap edebiyatında roman sanatının geldiği seviyenin belirlenmesi amaçlanmıştır. Çalışma, ideolojilerin roman sanatına ne ölçüde etki edebileceğinin ortaya çıkarılması açısından önem arz etmektedir.

Technical and Thematic Review of Abdul Wahab Issawi's Novel Spartan Diwan

Article Info

Abstract

Article History

Received: 15.05.2021

Accepted: 27.06.2021

Published: 30.06.2021

Keywords:

Arabic Language and
Rhetoric, Novel,
Spartan Diwan, Abdul
Wahab Issawi, Algeria.

The events experienced by individuals and societies throughout history have been expressed with different types of narrative arts. Among these arts, the art of the novel, which emerged in the 17th century, seems to be the most suitable type for expressing historical events in a literary style. But because it is a human art and is not based on documents, the novel cannot be purified from the point of view of the author. For this reason, the novel has been used for different purposes besides artistic purposes. One of the authors who carried the Algerian people's experiences to the art of novel is Abdul Wahab Issawi. Abdul Wahab Issawi wrote a novel called Spartan Diwan, which tells about the occupation of Algeria by the French in 1830 and what happened before it was under Ottoman rule. In this study, the work named Spartan Diwan was examined in terms of technique in order to determine to what extent the author used the rules of the art of the novel, and thematically in order to determine which subjects were covered in the novel. It is aimed to determine the artistic value of the work and to determine the level of the art of novel in Arabic literature. The study is important in terms of revealing to what extent ideologies can affect the art of the novel.

Atıf/Citation: Yıldız, Ahmet. "Abdulvehhâb ‘Îsâvî’nin ed-Dîvânu’l-İsbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *akif* 51/1 (2021), 66-95.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.16>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Roman sanatı, "hikâyeden daha uzun bir hacimde kişi, yer ve zamana bağlı kalınarak, nesir tarzında kurgulanmış olayların hikâyeye edilmesi"¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Romanın ortaya çıkışından önce masal, destan gibi ürünler hem Doğu hem de Batı toplumlarında bulunmaktaydı.² İnsanoğlunun ihtiyaç ve arzularını ifade etmek için farklı tahkiye türleri kullanılmış ve hayal ürünü olan hikâyelerden, gerçek hayat sahneleri sunan roman sanatına geçiş, 17. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır.³ Roman sanatı ilk olarak Avrupa'da ortaya çıkmış olsa da⁴ Arap edebiyatında ilk modern roman örneği, Muhammed Huseyin Heykel'in (ö. 1956) 1913'te yayımladığı *Zeyneb* isimli romanla görülmüştür.⁵

İnsanın duygularının yazıya dökülerek aktarılmasından ibaret olan roman, bu duyguları şekillendiren şartlarla ve bu duyguların sahibi olan yazarıyla yakından ilgilidir.⁶ Bu nedenle yazarın duygu, düşünce ve hayata bakış açısının yansımalarının romanda görülmesi doğaldır. Diğer sanatlarda olduğu gibi roman sanatının da siyasallaşması doğru olmadığı için tarihe mâl olmuş olayların aktarıldığı tarihî roman türünde, yaşananların doğru bir şekilde aktarılması ve gerçeğe uygun olmayan ideolojik suçlamaların yapılmaması gerekmektedir.

Abdulvehhab 'Îsâvî tarafından kaleme alınan *ed-Dîvânu'l-Isbartî* isimli eser, Cezayir'deki Osmanlı himayesinin son dönemi ve Fransız işgalinin başlangıcı olan 1815

¹Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2003), 78.

²Roland Bourneur - Réal Quellet, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, çev. Hüseyin Gümüş (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 10; Abdulbedî' Abdullah, *er-Rivâye el-ân dirâse fi'r-rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1990/1411), 4-5; Çetin, *Roman*, 17, 83; Mehmet Kaplan, *Hikâye Tahlilleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 15; Fatih Tepebaşı, *Roman İncelemesi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 16; Muhammed Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 134; Saîd Yektîn, *Kazâyê'r-rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-cedîde el-vucûd ve'l-hudûd* (Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabîyye li'l-'Ulûm Nâşîrûn, 2012/1433), 39-41.

³Durali Yılmaz, *Roman Sanatı ve Toplum* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996), 56; Çetin, *Roman*, 82; Güzin Dino, *Türk Romanının Doğuşu* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 31; Mücahit Küçüksarı, "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı", *Mütefekkir* 3/6 (Aralık 2016), 308; Yusuf Bildik - Ahmet Yıldız, "Zekerîyyâ Tâmir'in el-Hısrım Adlı Hikâyede Sosyal Eleştiri", *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 349; Yusuf Bildik, *Hasib Keyyâlî'nin Hikâyelerinde Sosyal Problemler* (Konya: Billur Yayınevi, 2019), 13.

⁴Mustafa Miyasoğlu, *Roman Düşüncesi ve Türk Romanı* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1998), 17; Fatih Tepebaşı, *Edebiyat ve Roman* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2001), 44.

⁵Ahmet Kâzım Ürün, *Necip Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 17; Ahmet Kazım Ürün, "Modern Mısır ve Türk Edebiyatlarında Öne Çıkan Kuşak Romanları", *Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/11 (2003), 49; Ahmet Kazım Ürün, "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 133.

⁶Yılmaz, *Roman ve Toplum*, 73.

ile 1833 tarihleri arasındaki olayları, roman sanatı çerçevesinde ifade etmiştir. Beş bölüme ayrılan ve 375 sayfadan oluşan roman, ilk olarak 2018 yılında yayımlanmış ve 2020 yılında uluslararası Arap Romanı Ödülü'ne layık görülmüştür.⁷

Çalışmamızda Abdulvehhab 'Îsâvî'nin *ed-Dîvânu'l-Isbartî* isimli romanı ele alınmıştır. Aynı eser üzerinde Abdurrazzâk Bûktûş'un *Dilâlâtu ba'si't-târîh ve hâcisi'l-huviyye fî rivâyeti'd-Dîvâni'l-Isbartî li 'Abdi'l-Vehhâb 'Îsâvî*⁸ ve Zervâl Âişe ile Berîke Bûmâde'nin *Eseru'l-idelûciyâ fî tekvîni'z-zemeni's-serdî fî rivâyeti'd-Dîvâni'l-Isbartî li 'Abdi'l-Vehhâb 'Îsâvî*⁹ isimli makaleleri bulunmaktadır. Çalışmanın metodolojisinin belirlenmesinde Hasan Harmancı'nın *Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi*¹⁰ isimli makalesi etkili olmuştur. Çalışmamızın, *ed-Dîvânu'l-Isbartî* isimli eseri hem teknik hem tematik açıdan ele almasından dolayı benzerlerinden farklılık göstermektedir.

Çalışmanın Cezayir tarihiyle ilgili bir romanı ele alması nedeniyle, önce Cezayir tarihi ve *ed-Dîvânu'l-Isbartî* isimli romanın yazarı hakkında kısa bilgi verilecek, ardından bu roman teknik ve tematik açıdan incelenecektir. Bu sayede incelediğimiz romanın sanatsal değeri ve tarihî gerçekleri ne ölçüde fiktif aleme taşıyabildiği ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. İncelediğimiz romanın uluslararası ödül almış olması nedeniyle Arap roman sanatının geldiği seviye hakkında da fikir edinmemize vesile olacağı bir gerçektir. Ayrıca çalışmada roman sanatının, ideolojilerin etkisi altında ne ölçüde kalabildiği ve toplumları yönlendirmek ve tarihî olaylara karşı ideolojik algılar oluşturmak için nasıl kullanılabildiği konusuna dikkat çekilmeye gayret edilecektir.

1. Cezayir Siyasi Tarihine Genel Bir Bakış

1./7. yüzyılın ortalarında Mağrib'in Müslümanlar tarafından fethiyle İslâm'ın Berberî kabileleri arasında yayılması sonrasında Kuzey Afrika'da Müslümanlar ile Avrupa Katolikleri arasında mücadele başlamıştır. İspanyol tehdidine karşı Cezayirli Müslümanların yardım istemesi üzerine Barbaros Hayreddin lakabıyla bilinen Hızır Reis

⁷The International Prize for Arabic Fiction, "2020 | International Prize for Arabic Fiction" (Erişim 15 Mayıs 2021).

⁸Abdurrazzâk Bûktûş, "Dilâlâtu ba'si't-târîh ve hâcisi'l-huviyye fî rivâyeti'd-Dîvâni'l-Isbartî li 'Abdi'l-Vehhâb 'Îsâvî", (ts.).

⁹ervâl Âişe - Berîke Bûmâde, "Eseru'l-idelûciyâ fî tekvîni'z-zemeni's-serdî fî rivâyeti'd-Dîvâni'l-Isbartî li 'Abdi'l-Vehhâb 'Îsâvî", *el-Mudevvene* 8/1 (Mart 2021), 1033-1044.

¹⁰Hasan Harmancı, "Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 67-96.

(ö. 953/1546) ve kardeşi Oruç Reis (ö. 924/1518), Cezayir şehrini ve çevresini 1516 tarihinde ele geçirmiş, 1519'da Cezayirlilerin Osmanlı Devleti'ne bağlanmak istemeleriyle Cezayir resmen Osmanlı nüfuzu altına girmiştir.¹¹ Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1534 yılında Barbaros Hayreddin'e Cezayir beylerbeyi sıfatı vermesiyle Cezayir doğrudan doğruya bir Osmanlı beylerbeyliği haline gelmiştir.¹² Türk hâkimiyetindeki Cezayir'de askerî sınıfın esas kısmını İstanbul'dan gönderilen, başlarında bir ağanın bulunduğu yeniçeriler meydana getirmiştir. Merkezden uzakta olması nedeniyle Osmanlı Devleti hiçbir zaman Cezayir üzerinde tam bir hâkimiyet kuramamıştır.¹³

Cezayir 1587'den itibaren, İstanbul tarafından üç yıllığına tayin edilen paşalar tarafından yönetilmiş, 1659'da tayin edilen valinin Halil Ağa tarafından gönderilmesiyle Cezayir'de yeniçerilerin liderleri olan ağalar devri başlamıştır. 1671 yılından sonra denizcilerin duruma hâkim olmasıyla ağalar devri yerini dayılar devrine bırakmıştır. Beyler, Anadolu'dan gelen ve *yoldaş* adı verilen askerlerle karargâhlarında yaşamışlardır.¹⁴

Fransa'nın deniz gücünün artması ve denizciliğin Cezayir'de zayıflaması, Fransa'nın Cezayir'i ele geçirme planları yapmasına neden olmuştur. Cezayir dayısı İzmirli Hüseyin Paşa, Fransa'nın Cezayirli iki Yahudi tüccara olan borcunu ödemeyi durdurması üzerine bu borçları tahsil etmeye çalışmış, 29 Nisan 1827 günü Ramazan Bayramı'nda ziyaretine gelen konsolosların huzurunda borçları Fransız konsolosu Pierre Deval'e sormuştur. Onun "Fransa Kralı ve cumhuru sana kâğıd tahrir itmez ve mersul kâğıdlarına dahi karşılık irsal itmez" şeklindeki cevabı nedeniyle elindeki yelpaze ile yüzüne vurmuş¹⁵ *Yelpaze Olayı* olarak bilinen bu hadiseyi hakaret sayan Fransa,¹⁶

¹¹Nâsirüddin Saîdûnî, "Cezayir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mayıs 2021); Şinasi Sönmez, "Cezayir Bağımsızlık Hareketinin Türk Basınına Yansımaları (1954–1962)", *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 290; Mehmet Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", *Tarih Dergisi* 55 (2013), 157; Abdullah Erdem Taş, "Cezâyir-i Garb Vilâyeti'nin Kuruluşu Meselesi ve İlk Cezâyir Beylerbeyileri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2020), 251-253.

¹²Saîdûnî, "Cezayir"; Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", 157; Taş, "Cezâyir-i Garb Vilâyeti", 254-255.

¹³Saîdûnî, "Cezayir"; Abdullah Erdem Taş, "Garp Ocaklarında Birliğin Bozulması: 18. Yüzyılda Cezayir-Tunus-Trablusgarp İlişkileri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1073-1075.

¹⁴Saîdûnî, "Cezayir"; Taş, "Garp Ocakları", 1071.

¹⁵Saîdûnî, "Cezayir"; Adil Baktıaya, "1830: Fransa'nın Cezayir'i İşgali, Abdülkadir'in Yükselişi ve Amerikan Kamuoyunda 'Abdülkadir' Hayranlığı", *Ortadoğu Etütleri* 2/2 (Ocak 2010), 147; Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", 158.

¹⁶Saîdûnî, "Cezayir"; Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", 160.

önceden planladığı harekâtı başlatarak 16 Haziran 1827'de büyük bir donanma ile Cezayir sahillerini abluka altına almıştır.¹⁷

Fransa 5 Temmuz 1830 günü Cezayir şehrini işgal etmiş¹⁸ hem yerli halk hem de Osmanlı kuvvetleri uzun süre işgalcilere karşı direnmişlerdir. Ancak Dayı Hüseyin Paşa'nın teslim olmasıyla Türk kuvvetleri Cezayir'den çıkarılmışlardır. Rahmâniyye tarikatı mensuplarının ve Sîdî Şeyh liderliğindeki kabilelerin millî mücadeleleri kanlı yöntemlerle binlerce kişi öldürülerek bastırabilmiştir. Fransızlar halkın mukavemetini kırmak ve Cezayir'in İslâm-Arap kimliğini ortadan kaldırmak için askerî, siyasi, dinî, kültürel ve ekonomik baskılar uygulamışlardır. Arapçanın yerine Fransızca'yı hâkim dil haline getirmeye çalışmışlar ve 1881 yılında çıkarılan Yerli Kanunu (Code de l'indigénat) ile Cezayirliler resmen insan haklarından mahrum edilmiştir.¹⁹

1 Kasım 1954 tarihinde başlatılan silahlı mücadelenin ardından 19 Eylül 1958'de Kahire'de toplanan Cezayirlilerin ileri gelenleri, bağımsız Cezayir Cumhuriyeti'ni ilân ederek bir geçici hükümet kurmuşlardır. Bu dönemde Türkiye, 17 Kasım 1957'de Libya üzerinden Cezayir'e bir şilep dolusu silâh göndererek 1 buçuk milyon Müslümanın hayatına mâl olan millî mücadeleye destek vermiştir. 18 Mart 1962'de yapılan antlaşma ile Fransa Cezayir'in bağımsızlığını tanımayı kabul etmiştir.²⁰

2. Abdulvehhâb 'Îsâvî'nin Hayatı

Yazarın çalışmaları hakkında çeşitli incelemeler yapılmıştır. Ancak hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Sosyal medya kanallarından kendisi ile iletişim kurmaya çalışmamıza rağmen henüz cevap vermemiştir.

1985 yılında Cezayir'in Celfe şehrinde doğan Abdulvehhâb 'Îsâvî, Celfe şehrindeki Zeyyân Âşûr Üniversitesi'nin elektromekanik (mekatronik) bölümünden mezun olduktan sonra mühendis olarak atanmıştır. İlk romanı *Sinema cakub (Jacob Sineması)*,²¹ 2012 yılı Cumhurbaşkanlığı Yarışması'nda ödül almıştır. *Sierra de muerte cebelu'l-mevt (Sierra de Muerte Ölüm Adası)*²² isimli romanı 2015 yılında Cezayir'in en büyük ödülü sayılan Asya Cabbar Roman Ödülünü almıştır. *ed-Devâir ve'l-ebvâb (Daireler ve*

¹⁷Saîdûnî, "Cezayir"; Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", 160.

¹⁸Saîdûnî, "Cezayir"; Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", 163; Sönmez, "Cezayir Bağımsızlık Hareketi", 290.

¹⁹Saîdûnî, "Cezayir"; Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", 165.

²⁰Saîdûnî, "Cezayir"; Sönmez, "Cezayir Bağımsızlık Hareketi", 292; Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", 173-180.

²¹Abdulvehhab 'Îsâvî, *Sinema Cakup* (Cezayir: Feysîra li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 2013).

²²Abdulvehhab 'Îsâvî, *Siyerra di muyirta cebelu'l-mevt* (Beyrut: Dâru's-Sâkî li't-Tıbbâ' ve'n-Neşr, 2016).

Kapılar)²³ isimli romanı 2017 yılında Su‘âd es-Sabbâh ödülüne layık görülmüştür. *Sifru e‘mali‘l-mensiyin (Unutulanların İşlerinin Kitabı)*²⁴ isimli romanı, 2017 yılında *Katar Yayınlanmamış Eserler Ödülü’nü* almıştır. Çalışmamızda ele aldığımız ve 2018 yılında yayımlanan *ed-Dîvânu‘l-Isbartî (Sparta Divanı)*²⁵ isimli romanı ise Uluslararası Arap Romanı Ödülü’ne layık görülmüştür.²⁶

3. Romanın Teknik İncelemesi

Roman farklı parçaların bir araya gelmesinden oluşan bir bütündür. Onun incelenmesi için bu parçaların ayrılıp tek tek tahlil edilmesi gerekmektedir. İncelediğimiz *ed-Dîvânu‘l-Isbartî* isimli romanı da teknik açıdan inceleyebilmek için onu oluşturan her bir parçayı ayırmak gerekmektedir.

3.1. Romanın Adı

Roman kurgusunun ilk unsuru romana verilecek addır. Roman kurgusunda işlenen konuların tamamı göz önünde tutularak içeriği yansıtabilecek, simgesel değere sahip bir ad seçilmesi doğru bir metottur.²⁷ Çünkü roman adı, romandaki fiktif aleme girişin kapısı olma özelliği taşımaktadır.²⁸

Fransa’nın işgalinden önce Cezayir’e gönderilen Caviard isimli casusun, işgali kolaylaştırmak için oluşturduğu *ed-Dîvânu‘l-Isbartî* isimli eser, romana başlık olarak verilmiştir. Bu şekilde hem bir Fransız casusunun Cezayir’e vermiş olduğu Isbarta (Sparta) ismi hem de işgal öncesi yaptığı çalışmalar kitabın kapağına taşınmıştır. Arapça bir eserde Grek tarihine ait bu ismin verilmesi okuyucuda merak uyandırmaktadır. Bu merakın romanın ancak 3. bölümünde giderilmesi de yazarın okuyucunun ilgisini canlı tutma arzusunu göstermektedir. Yazarın romana mitolojik bir isim vererek Avrupalıların Cezayir’e bakış açısını yansıtabildiği ve okuyucuda merak uyandırdığı, bu nedenle roman adının başarılı bir şekilde seçildiği görülmektedir.

²³Abdulvehab ‘Îsâvî, *ed-Devâir ve‘l-ebvâb* (Kuveyt: Dâru Suâd es-Sabbâh, 2018).

²⁴Abdulvehab ‘Îsâvî, *Sifru e‘mali‘l-mensiyin* (Doha: Dâru Katâra li‘n-Neşr, 2018).

²⁵Abdulvehab ‘Îsâvî, *ed-Dîvânu‘l-Isbartî* (Cezayir: Dâru Mîm li‘n-Neşr, 2018).

²⁶“2020 | International Prize for Arabic Fiction”.

²⁷Çetin, *Roman*, 230; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 47-50.

²⁸Tepebaşılı, *Edebiyat ve Roman*, 48.

3.2. Şahıs Kadrosu

Romanın olay örgüsünün anlatılabilmesi için bir şahıs kadrosuna ihtiyaç vardır.²⁹ İncelediğimiz romanın şahıs kadrosuna baktığımızda beş *ana kahramanın* yanında onlardan daha cılız kalan *dekoratif kahraman*³⁰ diye adlandırabileceğimiz bazı kahramanların varlığı da görülmektedir. Onlara romanın olay örgüsü içinde çok az söz hakkı verilse de fikir beyan etme hakkı verilmemiştir. Romandaki ana kahramanlar şöyledir:

Dupond: Fransa'nın 1830 yılında gerçekleştirdiği Cezayir işgaline gazeteci kimliği ile katılmış ve olayları insanî bir bakış açısıyla aktarmaya çalışan bir Fransız gazetecidir. Romanda Fransız hükümeti ve Fransız askerlerine karşı eleştirilerine yer verilmiştir.

Caviard: Napolyon Bonapart'ın (ö. 1821) askerlerinden biridir. İşgalden önce Cezayir'e bir köle olarak girmeyi başaran sonrasında tüm yaşadıklarını kaydederek Cezayir'in işgal planını yapan Fransız bir casusudur. İşgalin ardından Cezayir hakkında söz sahibi olmuştur.

İbn Meyyâr: Yöneticilerle iyi geçinmeyi böylece daha müreffeh bir hayat yaşamayı isteyen, babası Osmanlı Sultaniyle görüşen Cezayir'in ileri gelenlerindedir.³¹ Osmanlı döneminde belediye meclis üyesi iken Fransızlar için çalıştığı iddiasıyla bu görevinden uzaklaştırılmış bir tüccardır. Fransız işgaline karşı diplomatik yollardan mücadele etmiş ancak Cezayir'den sürülmüştür.

Hammetu's-Sellâvî: Cezayir'deki tüm yabancı yönetimlere itiraz eden ve işgale karşı silahlı mücadeleyi seçen bir kişiliktir. Romanda yazarın fikriyatını yansıtan kahraman olduğu anlaşılmaktadır.

Dûce: Annesini, babasını ve kardeşini kaybeden, kimsesiz kaldıktan sonra hayat kadını olarak yaşamını sürdüren bir Cezayirlidir. Cezayirli kadınların sesi olması ve onların bakış açısını yansıtması için seçilen bir roman kahramanı olduğu görülmektedir.

Bu beş ana kahramanın yanında dekoratif kahramanlar da bulunmaktadır:

Sa'diyye Hanım: İbn Meyyâr'ın eşidir. Fransız işgalinden sonra Cezayir'den taşınmak isteyen ve Sellâvî yaralandığında onu tedavi eden bir şahsiyettir.

²⁹Bourneur - Quellet, *Roman Dünyası*, 141; Hasen Behrâvî, *Bunyetu's-şekli'r-rivâî (el-Fezâ'-ez-Zemen-eş-Şahsiyye)* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1990), 223; Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 48.

³⁰Dekoratif kahraman tanımı için bk. Aktaş, *Roman Sanatı*, 158.

³¹'Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 134.

Zehra Hanım: Ana kahramanlardan Dûce'nin çalıştığı genelevi işleten insanî yönü ile öne çıkan Yahudi bir kadındır.

Mizvâr: Bu isim Osmanlı döneminde Cezayir'de kullanılan bir askeri rütbe olarak romanda kullanılmaktadır. Romanda Mizvâr, emrinde askerleri olan, kimsesiz kızların geneleve düşmesini sağlayan, genelevden vergileri toplayan ve Fransız işgali döneminde de bu görevine devam edebilmiş bir şahsiyet olarak anlatılmaktadır. Romanın sonunda Sellâvî tarafından öldürülmüştür.

3.3. Olay Örgüsü

Olay örgüsü; olayların neden-sonuç ilişkisine göre anlatılması olarak tanımlanmaktadır.³² Olay, anlatma esasına dayalı edebî türlerin hepsinde asıl unsur.³³ En gerçekçi edebî eserlerin dahi yaşanmış olanı değil, gerçeğe uygun olanı anlatması gerçeğinden hareketle hiçbir romanın yaşanmış bir olayı olduğu gibi anlattığı iddia edilemez.³⁴

Yazar olayları farklı bakış açısından verebilmek için beş ana karakter seçmiş ve her birine eşit oranda anlatım hakkı vermiştir. Romanda dar bir zaman aralığında *geriye dönüş*, *ileri gidiş*³⁵ tekniklerinin kullanıldığı ve *neden-sonuç* ilişkileriyle olayların birbirine bağlandığı görülmektedir. Beş eşit bölüme ayrılan romanın bölümlere göre içerikleri şu şekildedir:

3.3.1. Birinci Bölüm (Mart 1833)

Dupond: Napolyon'u bir mecnun olarak niteleyen Dupond, çalıştığı *Le Sémaphore de Marseille* gazetesine gittiğinde müdür kendisini bir doktorla tanıştır ve Cezayir'den insan kemikleri taşıyan bir geminin limana yanaşmak üzere olduğunu bildirir. Doktorla birlikte limana gidip gemiye çıkarlar ve kemiklerin olduğu sandıklara bakarlar. Doktor bir kemiğin 10 yaşına ulaşmamış bir çocuğun kemiği olduğunu teşhis eder. Dupond gördüklerini anlatan bir yazı yazar, Cezayir'e dönmeye karar verir ve gemiye binmek için Toulouse limanına gider.³⁶

³²Edward Morgan Forster, *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür (İstanbul: Adam Yayınları, 2001), 128-130; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 60-62.

³³Aktaş, *Roman Sanatı*, 47.

³⁴Aktaş, *Roman Sanatı*, 15; Yumnâ el-Îd, *Tekniyyâtu's-serdi'r-rivâi fi davi'l-menheci'l-bunyevi* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2010), 107.

³⁵*Geriye dönüş* ve *ileri gidiş* teknikleri hakkında bilgi için bk. Çetin, *Roman*, 236-238.

³⁶Îsâvî, *ed-Dîvânü'l-Isbartî*, 13-29.

Caviard: Bu bölümde Caviard Dupond'a, Cezayir işgalinin sebeplerini Türklerin kendisini esir edişini, malı ve hükmetmeyi sevdiklerini; Cezayirlilerin ise güvenilmez olduğunu anlatır. Hem Türklere hem de Cezayirlilere karşı öfke doludur. Balık tutmak için Akdeniz'e açıldığında Türk korsanları tarafından esir edildiğini, Cezayir limanına oradan da hapishaneye götürülüşünü anlatır.³⁷

İbn Meyyâr: Mahrûse'deki (Cezayir'deki) halkın, Osmanlı yönetiminde fakirlerin gözetilmesi, âlimlerinin saygı görmesi, mescitlerinin açık olması ve güven içinde yaşamaları ile yetindiklerini ve Osmanlılara saygı gösterdiklerini ifade eder. Ancak arkadaşı Sellâvî'nin Türklere hoşlanmadığını belirtir. Fransızların Cezayir'de yaptıkları hataları anlatmak için Paris'e gitmeye çalışır.³⁸

Hammetu's-Sellâvî: Hem Fransa hem de Osmanlı'ya karşı nefretini ifade eder. Türk olmaktan ve vergi toplamaktan başka özellikleri olmayan yüzlerce askerin her yıl Cezayir'e geldiğini ifade eder. Türklerin de Müslüman olduğunu düşünerek halkın yönetilmeyi kabullendiğini ama kendisinin konuyu din değil ırk meselesi olarak gördüğünü belirtir. Türk askerlerinin kibirli olduklarını, malı çok sevdiklerini, insanlara ihanet etmeyi adet edindiklerini belirtir.³⁹

Dûce: Sellâvî'ye âşık bir hayat kadını olan Dûce genelevin bir zamanlar imamların isteğiyle kapatıldığını ancak Osmanlı askerlerinin aralarındaki ahlaksızlıklar artınca tekrar açıldığını belirtir. Ailesinin tümünün vefatı üzerine köyden kaçıp Mahrûse'ye gelişini anlatır.⁴⁰

3.3.2. İkinci Bölüm (1830)

Dupond: Cezayir'e yapılacak harekâtı izlemek için Toulouse limanından gemiye biner. General Bourmont'un bu operasyonun komutanı olarak seçilmesinden dolayı endişelerini belirtir. Kilise papazının orduyu uğurlamaya geldiğini aktarır,⁴¹ bu savaşın Türklerin Hristiyanları köleleştirmesinin sonu olacağını söyler. Cezayir'de askerlerin hastalanmaması için Caviard'ın bazı tavsiyelerde bulunduğunu görür. Harekât komutanının konuşmasına şu ifadelerle çalıştığını aktarır: "Araplar uzun zaman zulüm

³⁷Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 30-47.

³⁸Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 48-62.

³⁹Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 63-70.

⁴⁰Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 76-89.

⁴¹Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 93-101.

altında kaldılar. Bize yardımcı olursanız savaş uzun sürmez ve çok az kan dökülür." Ardından gemilerin limandan ayrılarak Cezayir'e doğru yola çıktığını aktarır.⁴²

Caviard: Türk korsanlarına esir düştüğü günleri hatırlayarak gemide Dupond'a çektiği acıları anlatır. Sadece Avrupalılardan değil Cezayir halkından da kölelerin olduğunu belirtir. Arapların düşünce şeklini çözdüğünü, onlara acımaması gerektiğini söyler. Arapların Türklerden çok korktuklarını, vergi vermediklerinde hapse atıldıklarını bu nedenle Arapların köleden farklarının olmadığını anlatır.⁴³

İbn Meyyâr: Fransa ile yaşanan krizden sonra Bâb-ı Âlî'nin ve Mehmet Ali Paşa'nın elçilerinin geldiğini ancak İbrahim Ağa'nın Fransızların hezimete uğrayacaklarını düşündüğünü anlatır. Paşanın bayram tebrikini kabul ettiği esnada Fransız konsolosa borçları sorması üzerine Fransız konsolosun; "Paris'teki kral sizin gibi birine iltifat etmez" demesi üzerine paşanın yelpaze ile konsolosun suratına birkaç kez vurduğunu, kılıcına davranan konsolos (Pierre) Deval'i görevlilerin yakaladığını belirtir. Bir ay sonra dört Fransız gemisinin konsolosun sözleşmesini yenilemesi ve şehrin ileri gelenlerinin özür dilemesi için Cezayir limanına geldiğini anlatır. Ancak paşanın teklifi reddetmesi üzerine gemilerin konsolosu götürdüklerini dört ay sonra da savaş gemilerinin geldiğini anlatır.⁴⁴

Halkın Fransızlara karşı koymak için aralarında örgütlendiklerini, Sellâvî'nin de bir grubun başına geçtiğini, hayat kadınlarının da şehri savunmak için erkeklerin yanında yer aldığını anlatır. İbn Meyyâr bu durumu şöyle ifade eder: "Hayat kadınları bugün Mahrûse'nin şerefini koruyacaklar." Cezayir ağası ile Konstantine ağası arasındaki çekişmeden, askerlerin silahlarının eski olduğundan bahseder. Fransızların Staoueli'den saldırıya geçtiğini ve İbrahim Ağa'nın kaçtığını anlatır.⁴⁵ Bu hatıralar arasında İbn Meyyâr Marsilya'ya gelir.⁴⁶

Hammetu's-Sellâvî: Anlatısına Dona Chica'da Fransız askerlerine karşı savaştığı andan başlar. Paşa ve ağanın kendilerine yemek vermediğini, yoldaş olarak adlandırılan Osmanlı askerlerinin savaşta bile kahvesiz ve tütünsüz savaştıklarını söyler.⁴⁷

Fransız askerleri ilerledikçe İbrahim Ağa'nın kaçma isteğini hisseder. Bir Türkün tüm prensiplerinden sıyrılmamasının garip olmadığını söyler. Çatışmada yaralanıp düşünce

⁴²İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 106-108.

⁴³İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 109-119.

⁴⁴İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 126-133.

⁴⁵İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 138-142.

⁴⁶İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 143.

⁴⁷İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 144-147.

yoldaşın kendisini ayaklarıyla ezdiğini Arapların görülmemiş bir şekilde savaştığını belirtir. Çatışmalar devam ederken Türklerin Mahrûse'yi Fransızlara teslim ettiğini aktarır.⁴⁸

Dûce: Kardeşi Mansur öldükten sonra babasının çalıştığı İsveç Konsolosluğu bahçesindeki kulübeye taşındıklarını, konsolos vekili Caviard'ı orada gördüğünü ifade eder. Annesi, kardeşi ve babasının ölümünden sonra Mahrûse'ye geldiğini, babası gibi gördüğü mahalle şeyhinin kendisini çarşıda görüp evine götürdüğünü, karısının isteğiyle evden kovulduğunu daha sonra bir tüccarın evine götürdüğünü ancak oradan da ayrılmak zorunda kaldığını aktarır.⁴⁹

3.3.3. Üçüncü Bölüm

Dupond: Gemide Caviard ile aynı odayı paylaşırlar. Berberîler ve Türkler hakkındaki düşüncelerinden dolayı onun Napolyon'un casuslarına benzediğini fark eder. Dupond, harekâtın sebebini sorduğunda Caviard, Türklerin yaptığı korsanlığın ve köleleştirmenin bu harekâta neden olduğunu söyler. Bu sırada Caviard'ın okuduğu kitap dikkatini çeker ve adının *ed-Dîvânu'l-Isbartî* olduğunu görür. Isbartâ'nın (Sparta'nın)⁵⁰ Yunan tarihi ile ilgili olduğunu düşünür.⁵¹

Caviard: İzmir'den gelen denizcilerin kısa zamanda Cezayir'de paşa olduklarını sonra da aralarında mücadele ettiklerini anlatır. Kadınların bir top kumaşa sarılmadan dışarıya çıkamadıklarını erkeklerin ise kadınlara karşı güçlü, Türk yöneticilere karşı zayıf olduklarını anlatır. Her gün kahvehaneye gidip insanlarla kaynaştığını askerleri izleyip bilgiler topladığını anlatır. Konsolosun kendisine "Aynı dinden olmasalardı Cezayirli bu kadar zulme dayanamazdı. Din her zaman adil bir hayatın önünde engeldir." dediğini anlatır.⁵²

İbn Meyyâr: Marsilya'ya ulaşır. Fransızların yeni diller öğrenmeye çalıştıklarını, bitki ve hayvanlar üzerinde araştırmalar yaptıklarını, topladıkları bilgileri kitap haline getirip askerlere dağıttıklarını görür.⁵³ Fransızların gücü ortaya çıkınca Hüseyin Ağa'nın

⁴⁸Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 147-154.

⁴⁹Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 155-167.

⁵⁰Sparta Perslere ve Atinalılara karşı bağımsızlık mücadelesi vermiş bir şehir devletidir. bk. Türkan Banu Güler, *Kuruluşundan M.Ö. 404 Yılına Kadar Sparta'nın Peloponnesos Bölgesi'ndeki Üstünlük Çabaları* (Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi, 2014), 36-93.

⁵¹Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 171-188.

⁵²Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 189-196.

⁵³Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 206.

General Bourmont'a şehri teslim ettiğini, Hüseyin Ağa'yı Paris'e oradan da Napoli'ye uğurladıklarını anlatır.⁵⁴

Hammetu's-Sellâvî: Paşanın sadece mallar üzerinde oturan biri olduğunu, yoldaşın halkı ezdiğini, halkın da; "Bu Allah'ın takdiri, bu Cuma zulmün kalkması ve düşmanlarımızın yenilmesi için dua edeceğiz." dediklerini ancak bir gün bile Türklere karşı ayaklanmayı düşünmediklerini anlatır.⁵⁵ Cezayir'e gelen bazı Avrupalıların iklimden dolayı geri gittiğini, kalanların sadece arazilerle ilgilendiklerini anlatır.⁵⁶

Dûce: Babası konsolosun evinde çalışırken bahçede oynadığı için Caviard'ın babasına tokat attığını sonrasında babasının hastalanıp vefat ettiğini ve Mahrûse'ye kaçtığını hatırlar. Caviard'dan nefret ettiğini söyler. Mahrûse'de tüccarın evinden ayrıldıktan sonra sokakta kaldığını, bir tüccarın kendisine boş bir dükkânın anahtarını verdiğini aktarır. Çarşıdaki esnafın işlerini yaparak geçindiğini ve söylediği şarkıları esnafın dinlediğini anlatır. Sonrasında şeyh ile birlikte Türk olduğunu düşündüğü bir kadının şarkısını dinlemeye geldiğini, Meryem Hanım olduğunu öğrendiği kadının şarkı grubuna katıldığını anlatır. Ancak işin hakikatini onun yanında çalışanlarla genelevde karşılaşınca anladığını ifade eder.⁵⁷

Bir gün Meryem Hanım Dûce'nin kendi yerine vekâlet etmesini istediğini, Mizvâr'ın başında olduğu bir grup Yoldaş'ın onları alıp tören alanına götürdüğünü, törenden sonra günlerce askerlerin tecavüzüne uğradıklarını anlatır. Bunları bilse Sellâvî'nin Mizvâr'ı öldüreceğini düşünür.⁵⁸

3.3.4. Dördüncü Bölüm

Dupond: Gemilerdeki topların hazırlandığını gördüğünde fazla kan dökülmemesini diler.⁵⁹ Komutanların Caviard'ın görüşlerini önemsediklerini görür. Aralarında İbn Meyyâr'ın da olduğu üç yetkili antlaşma yapmak için geldiğinde Caviard'ın şu sözünü hatırlar: "Antlaşmalar güçlü olanın yırtması için yapılır."⁶⁰

Caviard: Bir gün pencereden ağaçlar altında dolaşan bahçıvanı gördüğünü, yanına gittiğini, onun da kendisini görünce önünde durduğunu, kendisine bakmasını engellemek için yüzünü çevirmek isterken bahçıvanın düştüğünü, daha sonra bir kızın

⁵⁴İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 207-215.

⁵⁵İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 217-218.

⁵⁶İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 227-228.

⁵⁷İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 236-240.

⁵⁸İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 240-242.

⁵⁹İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 245-248.

⁶⁰İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 253-260.

ağlamasını duyduğunu birkaç gün sonra da bahçıvanın öldüğünü ve kızının da kaçtığını öğrendiğini anlatır.⁶¹

Ordunun harekâta başlayıp onları sevk ettiği günlerin hayalini kurar. Sidi Fredj'dan harekâtı başlatmayı düşünür. Köle iken kopan ayak parmağına bakarak senin için binlerce parmak kopacak der. Bunun için topraklarının kendilerinin olacağına Cezayirlileri inandırması gerektiğini söyler.⁶²

Konsolosun Fransız kralıyla Paşa arasında ilişkilerin, borçlar yüzünden gergin olduğunu iki Yahudi'nin paralarını tam aldıklarına dair evrakı imzalamalarına rağmen paşaya almadıklarını söylediklerini, paşanın bu durumu bilse onların kafalarını keseceğini anlattığını aktarır.⁶³ Sonraki günlerde Konsolos Dufal'in paşayı küçümsediğini onun da yelpaze ile suratına vurduğunu söyler. Caviard olayı Fransız konsolosu Dufal'den dinlemeye gider. Dufal olayı sevinçle Caviard'a anlatır. O gün içki içip kutlama yaparlar.⁶⁴

İbn Meyyâr: Paris'e ulaşır. İbn Meyyâr, Osmanlı konsolosuyla görüşüp ona Fransızların zulmünden bahseder. Konsolos ise sultanın gerekli girişimleri yaptığını, devletlerinin eskisi kadar güçlü olmadığını, her geçen gün toprak kaybettiğini, Rusya ve Mehmet Ali Paşa ile olan meseleler biterse yardım edebileceklerini söyler. Daha sonra konsolos İbn Meyyâr'a, Fransa kralı ile bir görüşme ayarlar. Kralla görüşürler ve İbn Meyyâr Cezayir'de yapılanları iletir. Kral bir komisyon göndereceğini belirtir. Oradan ayrılır ve Mahrûse'ye dönmek için hazırlıklara başlar.⁶⁵

Hammetu's-Sellâvî: Mahrûse sokaklarında gezerken Dupond'u Maltalı bir gençle tartışırken görür. Yanlarına giderek gence vurur ve genç kaçır. Dupond'a geri dönme sebebini sorar. İki ay önce kabirlerden kemiklerin çıkarıldığı bilgisi üzerine geldiğini belirtir.⁶⁶

Geneleve gittiğinde yeni yüzlerin çalışmaya başladığını görür. Genelevden vergi toplayan Mizvâr'ı genç kızları incelerken görür. Ona olan kızgınlığından dolayı onu o gece öldürür. Sesi duyan askerler onu bacağından yaralar. Askerlerden kaçıp Dûce'nin de bulunduğu İbn Meyyâr'ın evine sığınır.⁶⁷

⁶¹Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 265-266.

⁶²Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 266-268.

⁶³Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 268-269.

⁶⁴Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 270-271.

⁶⁵Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 275-287.

⁶⁶Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 288-291.

⁶⁷Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 294-299.

Dûce: İbn Meyyâr'ın gidişiyile karısı Sa'diyye hanımın sessizleştiğini, Her kapı çalındığında heyecanlandığını söyler.⁶⁸ Dûce her kadının bir kocası ve etrafında çocukları olmasını istediğini, bunun dışında bir hayatı hiçbirinin istemeyeceğini belirtir. Daha önce Mizvâr'ın kendisini süsleyip ağaya götürdüğünü hatırlar. Sellâvî'nin yaralı olarak yanına geldiğini ve Mizvâr'ı öldürdüğünü söylediğini, Sa'diyye hanımın onu muayene ettiğini ve mahzende sakladığını anlatır.⁶⁹

3.3.5. Beşinci Bölüm

Dupond: Caviard ile görüşmeye gittiğinde gazeteyi yüzüne fırlattığını Caviard'ın kemik satışıyla ilgili başlığı okuyup bu durumun Maltalılarla ilgili olduğunu söylediğini anlatır. İbn Meyyâr'ın krala verdiği mektup dolayısıyla Fransızların şehri terk edeceğini ancak kendisinin işgalin uzun süreceğini düşündüğünü söyler.⁷⁰

İbn Meyyâr'ın beklediği heyetin gelip kısa bir süre sonra gittiğini ardından Caviard'ın imzasıyla İbn Meyyâr'ın sürgün edildiğini anlatır. Caviard'ın bulunduğu yere gidip pencereden bakan Caviard'a "Sana da lanet olsun, deliliği ile herkesi mahveden Napolyon'a da lanet olsun." diye bağırdığını, Caviard'ın ise kendisine Marsilya'ya dön diye bağırdığını anlatır.⁷¹

Caviard: Askerlerin Dupond'a vurmasından rahatsız olduğunu ancak kendisine hakaret ettiğini söyler. Dupond'un İbn Meyyâr'ın fikirlerinden etkilendiğini bu nedenle görüşmelerini sonlandırdığını söyler.⁷² İbn Meyyâr'ın yaşananları tüm ayrıntılarıyla Fransa'dan gelen heyete anlattığını, komutanların adlarını tek tek saydığını, kendisine özel bir bölüm ayırdığını belirtir.⁷³

İbn Meyyâr: Hanımı Sa'diyye hanımın Kostantine'ye, Tunus'a veya Trablus'a göçmek istediğini aktarır. İbn Meyyâr ise Mahrûse'den gitmek istemez.⁷⁴ Fransa'dan dönüşünü Dûce'nin kapıyı açmasını ve hanımının sevinçle kendisini karşılamasını anlatır.

Bir gün Fransız heyetin geldiğini görüşme esnasında alınan mescitleri ve bunu yapan komutanları isimleriyle saydığını, en çok Caviard'ı zikrettiğini anlatır. O esnada

⁶⁸İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 300-301.

⁶⁹İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 310-311.

⁷⁰İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 322-327.

⁷¹İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 327-330.

⁷²İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 331-335.

⁷³İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 340-341.

⁷⁴İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 346-347.

topladığı bilgileri herkesin gözü önünde Caviard'ın yaktığını ama kimsenin engel olmadığını anlatır.⁷⁵

Hammetu's-Sellâvî: Mizvâr'ı öldürüp İbn Meyyâr'ın evine gittiğinde Sa'diyye hanımın kendisini tebrik ettiğini söyler. Askerlerin kendisini mahzende bulamadıklarını, iyileştikten sonra Mahrûse'den ayrılmak için hazırlık yaptığını anlatır. Osmanlılara karşı ayaklanmaları için halkı kızdırdığını, Fransızlar geldiğinde Osmanlıların kaçtığını ifade eder. Yıllar önce Avrupalıların şehre gelmeye başladığını, kendisinin onları dolaştırdığını, şehirdeki şeyleri merak edip öğrenmeye çalıştıklarını ve halkın Allah'ın imtihanı olarak gördüğü hastalıklara karşı ilaçlar kullandıklarını gördüğünü hatırlar. Cezayirli askerlerin ise korsanlık peşinde olduğunu, doktor olmadan malın bir işe yaramadığını ifade eder.⁷⁶ Mahrûse'den ayrılacağına İbn Meyyâr'ın kendisi için af çıkarabileceğini ifade ettiğini ama kabul etmediğini Fransızlara karşı savaşan kabilelere katılmak üzere şehirden ayrıldığını anlatır.⁷⁷

Dûce: İbn Meyyâr Fransa'dan geldiğinde Sellâvî'nin Mizvâr'ı öldürdüğünü, askerler aramaya geldiğinde mütercimmin yüzlerine bakıp korkularını gördüğünü ve aramaya gerek olmadığını söyleyerek askerleri uzaklaştırdığını anlatırlar.⁷⁸ Bir gün İbn Meyyâr'a bir evrakın geldiğini, İbn Meyyâr'ın Sa'diyye hanıma Caviard kazandı, mecburen Mahrûse'den gidiyorum dediğini anlatır. Dûce'nin de kendileriyle İstanbul'a gelmesini istediklerinde, Sellâvî'nin dönüşünü beklemek için gitmek istemediğini belirtir. Roman Dûce'nin şu cümlesi ile son bulur: "Mahruse'den ayrılmak, sevenleri için ölümün bir başka yüzü. Benim için ise hayatı tanımak için bir başka merhale."⁷⁹

3.4. Anlatım Konumu ve Anlatıcı

Tahkiye türü bütün metinlerde anlatılacak bir olay, onu aktaran bir anlatıcı ve anlatım konumu vardır.⁸⁰ Anlatım konumu roman sanatının önemli meseleleri arasında yer almaktadır⁸¹ Olayı kimin anlattığı, anlatıcının anlatılanların içinde mi dışında mı olduğu, tabiata nasıl baktığı ve bir konuda nasıl bir tutum sergilediği gibi durumlar bize

⁷⁵'Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 353-357.

⁷⁶'Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 358-361.

⁷⁷'Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 361-371.

⁷⁸'Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 372-379.

⁷⁹'Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 381-384.

⁸⁰Meral Demiryürek, "Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2013), 120.

⁸¹Yılmaz, *Roman ve Toplum*, 60; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 197.

anlatım konumu hakkında bilgi vermektedir.⁸² Romandaki bakış açısı bir aynaya benzetilebilir ve ne yazık ki bu ayna karakter yapısına göre olayları değiştirdiği için nesnel bir araç değildir.⁸³ 19. yüzyıla kadar tanrısal anlatım konumundaki anlatıcılar ile eserin yazarı özdeş olarak kabul ediliyordu. Ancak sonraki dönemlerde roman sanatının gelişmesiyle birlikte, farklı anlatım konumları da ortaya çıkmaya başlamıştır.⁸⁴

ed-Dîvânu'l-Isbartî isimli romanda beş kahraman bulunmakta ve yazar aynı olayları bu beş farklı karakterin bakış açısından anlatmaktadır. Bu nedenle incelediğimiz romanda *ben anlatım konumu*⁸⁵ hâkimdir. Tepebaşı ben anlatım konumu için şunları ifade etmektedir:

"Ben anlatım konumunda anlatıcı, epik mesafeyi ortadan kaldıracak denli, kurmaca dünyanın içindedir. ... Bu anlatıcı olması gerektiği gibi, sınırlı bilgilere sahiptir, her şeyi bilmesine imkân yoktur. Bunlar tartışmaya hatta yalanlamaya açık olsa da, belirli bir kişinin ağzından anlatıldığı veya iç dünyası yansıtıldığı için özdeşlik kurmak üzere okurlara doğrudan doğruya hitap eder gözükebilirler."⁸⁶

ed-Dîvânu'l-Isbartî isimli romanda yazar, ben anlatım konumunu ve beş ana karakter kullanarak aslında olayları farklı bakış açılarıyla vermeye çalışmıştır. Kahramanlar bazen yaşadıkları olayları anında anlatırken *mesafeli ben* bazen de hatıralarını anlatırken *mesafesiz ben* tekniği kullanılmıştır. Her bir karaktere beş eşit bölümde beş eşit anlatı hakkı tanınarak birinin diğerlerinden daha baskın olması da istenmemiştir. Aşağıdaki ifadeler romanda kullanılan ben anlatım konumuna güzel bir örnek teşkil etmektedir:

"Denizin kalbinde iki gün daha... Mavilik her tarafta... Bir İngiliz, bir İspanyol gemileri yanımızdan geçiyor. Onların uzaklardan yaklaştıklarını görüyoruz. Sonra yollarına gidiyorlar. Kafiler arasında geçiyorlar. Ancak ikinci günün sabahında kaptanın dürbününden gördüğüm gemiler bana farklı geldiler. Yeşil bayrak aynı renkteki yıldızla kucak açmış sarı bir hilal... Kaptan şaşırıldı. Kafyar sanki geleceklerini biliyormuş gibi tebessüm ederek bize doğru geldi."

⁸²Philip Stevick, *Roman Teorisi*, çev. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988), 112; Yılmaz, *Roman ve Toplum*, 60; Ünal Aytür, *Henry James ve Roman Sanatı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 19; Âd, *Tekniyyâtü's-serd*, 134-138; Ahmet Yıldız, "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 33.

⁸³Aytür, *Henry James ve Roman Sanatı*, 20-21.

⁸⁴Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 202.

⁸⁵*Ben anlatım konumu* için bk. Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 214-221.

⁸⁶Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 214.

Yazar, okuyucunun, bizzat olayları yaşamış ve tecrübe etmiş canlı bir şahit gibi hissedebilmesi, hatta roman kahramanlarıyla özdeşleşebilmesi amacıyla ben anlatım konumu türü bir anlatıcıyı seçtiği görülmektedir.⁸⁷

3.5. Zaman

Zaman kavramı, geleneksel anlatı türlerine kıyasla romanda daha çok önem kazanmıştır.⁸⁸ Diğer anlatı türlerindeki tesadüflerin yerini, zaman içinde işleyen nedensellik bağının alması ile roman daha bütünlüklü bir yapı kazanmıştır.⁸⁹ Romanın yaşanmış veya yaşanması muhtemel olayları kurgusal olarak anlatması nedeniyle zamana bağlılık olmadan roman yazılamaz.⁹⁰

ed-Dîvânu'l-Isbartî isimli romana baktığımızda olay örgüsünün 1815-1833 yılları arasındaki zaman diliminde gerçekleştiği görülmektedir. Romanın ilk bölümünün 1833 yılından başlaması nedeniyle bu tarihin, romanın *nesnel zamanı* olduğu görülmektedir. Romanın hemen ikinci bölümünde 1830 yılına gidilerek *geriye dönüş/genişletme*⁹¹ metodu kullanılmıştır. Yazarın, romandaki olayların gerçekliğini ve inandırıcılığını artırmak için zaman faktöründen mümkün olduğunca faydalandığı görülmektedir. Olayların belli bir zaman aralığında ve tarihleri zikredilerek verilmesi, eserin tarihî roman olma özelliğinden zorunlu bir sonucudur. Roman sanatı ile tarih bilimi arasında var olan bağ, tarihî bir roman olan *ed-Dîvânu'l-Isbartî* isimli eserde net olarak görülmektedir.⁹²

3.6. Mekân

Romanda anlatılan olayların, mutlaka bir mekâna ihtiyacı vardır. Bu nedenle mekân, romanı meydana getiren önemli unsurlar arasında yer alır. Romanda mekân unsuru; kahramanlar hakkında bilgi vermek, olayların meydana geldiği çevreyi tanıtmak gibi nedenlerle kullanılmaktadır.⁹³ Romanda zaman gibi mekânın da önemli olması

⁸⁷Ben anlatım konumu için bk. Fatih Tepebaşı, *Roman Biçimleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 1997), 19; *Öykü Yazma Teknikleri*, haz. Salih Bolat (İstanbul: Varlık Yayınları, 2012), 128.

⁸⁸Stevick, *Roman*, 231; Aktaş, *Roman Sanatı*, 117-119; Çetin, *Roman*, 157; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 150; Yıldız, "Raeytu Râmallah", 34.

⁸⁹Ian Watt, *The Rise of The Novel Studies in Defoe Richardson and Fielding* (London: Penguin Books, 1983), 24.

⁹⁰Bourneur - Quillet, *Roman Dünyası*, 119; Forster, *Roman*, 67.

⁹¹*Geriye dönüş veya genişletme* tekniği için bk. Stevick, *Roman*, 248; Çetin, *Roman*, 161-162; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 159.

⁹²Roman ve Tarih arasındaki bağ için bk. Zekiye Antakyaloğlu, *Roman Kuramına Giriş* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 110-115.

⁹³Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 143; Hasan Harmancı, *Abdurrahman Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden*

olayların bu iki koordinata gönderme yapılarak ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁹⁴ Böylece diğer tahkiye türlerine göre romanda gerçeklik hissi verilebilmektedir.

ed-Dîvânu'l-İsbartî isimli romanda daha çok somut ve açık mekânların kullanıldığı, bu mekânların da fazla tasvirlerinin yapılmadığı görülmektedir. Tarihî roman türündeki bu eserde ideolojik bir bakış açısı hâkim olduğu için daha çok olaylar ön plana çıkarılmış, mekânlar ise yaşananların yerini belirtecek kadar verilmiştir. Romanda atmosfer oluşturmak amacıyla olayların geçtiği yerler belirtilerek mekânların simgesel değerlerinden istifade edilmiştir.⁹⁵

Yazar romanda Marsilya, Tolun, Cezayir gibi mekânları kullanmıştır. Romanın türü, ele aldığı konu ve yansıttığı ideoloji göz önüne alındığında yazarın, mekânı işlevsel bir şekilde kullandığı görülmektedir.

3.7. Dil ve Üslup Özellikleri

Kullanılan dil; günlük dil, bilimsel dil ve edebî dil olmak üzere üç kısma ayrılır. Günlük dil, beş duyuya hitap etmekte ve daha çok zaruri ihtiyaçlara cevap vermektedir. Bilimsel dil, ele aldığı konuları ispatlama amacıyla daha çok akla hitap etmektedir. Edebî dil ise, bütün bunları kapsamakla birlikte birden fazla anlam ilişkisine, kurguya, muhabata göre değişen anlam çağrışımlarına sahip, daha çok duygusal yanı olan bir dildir.⁹⁶ Bir sanat olması nedeniyle roman dili de edebî dildir. Bu nedenle roman yazımında kullanılan dilin başarısını ölçmek için onun günlük ve bilimsel dili ne ölçüde edebî dile dönüştürebildiğine bakmak gerekmektedir.⁹⁷ Ele aldığımız romanın yazarı Abdulvehhâb 'Îsâvî eserinde ele aldığı tarihî olaylara uygun bir dil ve anlatım üslubu kullanmıştır.

İncelenmesi (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 64-65; Yıldız, "Raeytu Râmallah", 35.

⁹⁴Watt, *The Rise of The Novel*, 28.

⁹⁵Mekân'ın simgesel değeri için bk. Çetin, *Roman*, 166-177; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 91, 130; Mehmet Bakır Şengül, "Romanda Mekân Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 533-535.

⁹⁶ Mehmet Önal, "Edebî Dil ve Üslup", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 27.

⁹⁷Çetin, *Roman*, 275; Ali Eminoğlu, "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırın' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 158.

3.7.1. Dil Özellikleri

Yazarın duygu ve düşüncelerini okuyucuya aktarmasında kullandığı dilin önemli bir rolü vardır.⁹⁸ Bu nedenle edebî eserde kullanılan dil, okuyucuya aktarılmak istenen konuya göre değişkenlik gösterebilmektedir. Bu nedenle romantik romanlardaki dil ile otobiyografik veya tarihî romanlardaki dilin aynı olması düşünülemez. Romanın türüne göre edebî dil, kimi zaman günlük dile yaklaşırken kimi zaman da bilimsel dile yaklaşmak zorunda kalmaktadır.

Arap ediplerin tahkiye türü eserlerde çokça kullandıkları tasvir⁹⁹ gibi edebî sanatların ve süslü ifadelerin yoğun olduğu bir üslup yerine ele aldığımız romanda, zorlama sanatlardan uzak daha anlaşılır bir Fasih Arapçanın kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında hanım anlamına gelen lâlle (لَالَّة), dönemin askeri terimleri olan ağa (آغا), mizvâr (مِزْوَار) yoldaş (يَوْلَدَاش) ve rayyâs (رَيَّاس) gibi bazı yerel kelimeler de kullanılmıştır. Yazarın olayların yaşandığı tarih ve coğrafyada kullanılan bazı kelimeleri mecbur kaldığı için kullandığı görülmektedir. Ayrıca yazarın حَدَسَ ve حَدَّقَ gibi bazı fiilleri çok kullandığı da görülmektedir.

3.7.2. Üslup Özellikleri

Üslup, herkesin kullandığı mevcut dili kişisel ve özgün bir kullanımla duygu ve düşünceleri kendine has bir tarzda dile getiriş biçimidir.¹⁰⁰ Bu anlamda üslup aslında yazarın dilde yapmış olduğu seçimleridir.¹⁰¹

Romanda, düşüncelerin doğrudan doğruya verilmesi anlamına gelen *düşünce üslubu*¹⁰² kullanılmaktadır. Caviard'ın Cezayir'deki yöneticilerin ve halkın durumunu anlattığı şu ifadeleri, *düşünce üslubunun* kullanımına örnek olarak verilebilir:

"Türkler her gün yeni bir gemi yaparken bir diğeri İstanbul'dan geliyor. Yıkmadan ve (şehirde) kalan Yoldaşı, belki de Berberîleri de öldürmeden, şehri bırakıp gittikleri için İngilizlerin hatası ne kadar da büyük. ... Adlandırıldığı gibi Ali Paşa Hoca'ya Avrupa'dan hediye veya vergi getirenler geliyor. Şu Türklerin işi de bir garip. İzmir'den önce sadece bir asker olarak geliyorlar. Kısa bir süre

⁹⁸Hasan Harmanlı, "Abdurrahman Münîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 88; Yıldız, "Raeytu Râmallah", 36.

⁹⁹Bk. Muhammet Vehbi Dereli, "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü", *Marife* 2 (2013), 166.

¹⁰⁰Çetin, *Roman*, 291-292.

¹⁰¹Stevick, *Roman*, 211; Yıldız, "Raeytu Râmallah", 36.

¹⁰²Düşüncelerin düz bir biçimde doğrudan doğruya verilmesi anlamına gelen *düşünce üslubu* hakkında bk. Çetin, *Roman*, 297-316.

sonra saltanat için savaşan birer paşa oluyorlar. Ali Paşa, Ömer Paşa'yı öldürüyor. Sonuncusu öncekinin öldürülmesi için entrika yapıyor ve bunu adet ediniyorlar. Hatta Berberîler de doğal olarak ölenleri kutsuyor, etraflarına türbe yapıyor ve onlardan şans bekliyorlar."¹⁰³

Romanda *eleştirel üslubun* çokça kullanıldığı görülmektedir. Romanda yer alan beş ana kahramanın hepsi, başta Osmanlı devleti ve ona bağlı yönetimi olmak üzere, yaşadıkları olaylara karşı eleştirilerini belirtmektedirler. Ayrıca yazar dinî anlayışı ve bazı dindarların yanlışlarını da dile getirmektedir. Bu üsluba, aşağıdaki satırlar örnek verilebilir:

"Aceleci adımlarla yürümeye devam ediyorum. Sonunda uzaktan ışık görünüyor. Hâne kapısına yaklaşıp dikkatlice bir tarafında duruyorum. ... Askerler zevkle içki içiyorlar. Diğer yandan Osmanlı yöneticilerine yakın olmak için Seyyide Mescidi'ne koşan Mahrûseli esnaflar da var. Mahrûse'de din içkiden farklı değil. Hepsi sahiplerine dost olmak istiyor."¹⁰⁴

Roman, olayların yaşandığı dönemde Cezayir'e has olarak kullanılan bir kaç kelime dışında, fasih bir Arapça ile yazılmıştır. Herkesin zorluk çekmeden anlayabileceği bir dil kullanılmasından dolayı romanda *yalın üslubun*¹⁰⁵ kullanıldığı görülmektedir.

Yazarın önemli gördüğü sahnelerde *sanatkârane üslubu*¹⁰⁶ kullanarak yaşananları güzel bir tarzla anlattığı görülmektedir. Bunlar arasında Sellâvî'nin Mizmâr'ı öldürmek için yaptığı takip örnek olarak verilebilir:

"Evin merdivenlerini çıkıyorum. Işıldayan aya doğru başımı uzatıyorum. Mahallenin çatılarına doğru yaklaşıyor ve sanki caddeleri benim için aydınlatıyormuş gibi geliyor. Mahallenin kenarlarında yıkılma izlerini ve Meyyârîn mahallesine kadarki uzanan boşluğu görüyorum. Gittikçe yaklaşıyor ve aydınlık artıyor. Ellerim titremiyor aksine hızla hareket ediyor. Biri hançeri tutuyor diğeri kılıfı. Dans eden ruhumu anlayamıyorum. Evin çatısında bir yerden bir yere zıplıyorum. Sevinçten mi yoksa intikama hazırlıktan mı?"¹⁰⁷

Bazı hadiseleri ele alırken yazarın *alay üslubunu* kullandığı görülmektedir. Yazar, Osmanlı askerleri için şu ifadeleri kullanır: "Yoldaşın işgal ettiği kışlaları ve yüzlerini görmek istedim. Ancak onlara rastlayamadım. Kapısının açık olduğu ve birinin kafasını

¹⁰³Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbartî*, 190-191.

¹⁰⁴Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbartî*, 296.

¹⁰⁵*Yalın üslubun* tanımı için bk. Çetin, *Roman*, 322-323.

¹⁰⁶*Sanatkârane üslubun* tanımı için bk. Çetin, *Roman*, 297-323.

¹⁰⁷Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbartî*, 295.

uzattığı bir kışla gördüm. Belki de yemeğinin bittiğini ya da pipolarını dolduracakları şeylerin kalmadığını düşündüm.¹⁰⁸

Sonuç olarak, çalışmamıza konu olan eserde, yazarın farklı üslup özelliklerini ahenk içinde kullanmayı başardığı, fasih bir Arapça ile toplumun her kesiminin anlayabileceği sadelikte anlaşılır bir dil kullandığı göze çarpmaktadır. Bu da yazarın, romanını toplumun tüm kesimlerine ulaştırmayı amaçladığını göstermektedir.

3.8. Anlatım Teknikleri

Bir anlamın anlatım biçimi, *anlatım tekniği* olarak isimlendirilmekte ve edebiyatta, anlatılandan daha çok anlatım biçimine değer verilmektedir.¹⁰⁹ Bir dil sanatı olan roman sanatını tarih, psikoloji veya sosyoloji kitaplarından farklı kılan şey, yazarının kullandığı anlatım teknikleridir.¹¹⁰ Tabi ki roman yazarı bu sayılan ilimleri ne kadar bilirse eseri o ölçüde derinlik kazanır.¹¹¹ Bu nedenle yazarlar, eserlerine edebî bir kimlik kazandırabilmek için çeşitli anlatım tekniklerini ahenk içinde kullanmak zorundadırlar.¹¹²

3.8.1. İç Monolog Tekniği

Bir kişinin düşündükleri veya hissettikleri ya ses vasıtasıyla dışa yansımakta; ya da ses olmaksızın, insanın iç dünyasında kalmaktadır. Bu nedenle insan, iç ve dış olmak üzere iki ifade tarzına sahiptir. İnsanın iç dünyasında kalan ifadeye, *iç monolog* adı verilmektedir.¹¹³ Roman kahramanlarının iç dünyasında var olan duygu ve düşünceleri ifade etmek amacıyla yazarlar tarafından *iç monolog tekniği* uygulanmıştır.¹¹⁴ Yazar, Dûce'nin başından geçenleri sevgilisi Sellâvî'ye söylemek istediği ancak başının belaya girmesinden korktuğu için hislerini içinde tuttuğu ve *iç monolog* tekniğiyle okuyucuya aktarılan şu ifadeleri kullanır:

"Eğer yanımda olsaydın ve olayların ayrıntılarını bilseydin Sellâvî, birçok kez onu öldürürdün. Onu öldürmen için Mizvâr'ın binlerce hayata ihtiyacı var. Birini öldürür öldürmez diğer Mizvâr ortaya

¹⁰⁸Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbartî*, 219.

¹⁰⁹Stevick, *Roman*, 62.

¹¹⁰Tekin, *Roman Sanatı*, 203.

¹¹¹Sevim Gündüz, *Öykü ve Roman Yazma Sanatı* (İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2013), 21.

¹¹²Tekin, *Roman Sanatı*, 201-202; Harmancı, "Abdurrahman Munîf", 85; Yıldız, "Raeytu Râmallah", 38.

¹¹³Çetin, *Roman*, 291; Tekin, *Roman Sanatı*, 289; Yıldız, "Raeytu Râmallah", 40.

¹¹⁴Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 252-256.

çıkacak. Bunu sana anlatmaya çalıştım ama yaşamamı diledim. Sen koşuşturmaya devam ederken arkandakiler ölmeni istiyorlar."¹¹⁵

İç monolog tekniği, okuyucuya kahramanın iç dünyasını tanıtan bir yöntemdir.¹¹⁶ İncelediğimiz romanda yazar, iç monolog tekniğini kullanarak, kahramanların dışa yansımayan duygu ve düşüncelerini okuyucuya tanıtmaya fırsatı bulmuş ve kahramanların asıl kimliklerini okuyucunun öğrenebilmesini sağlamıştır.

3.8.2. Diyalog Tekniği

Roman içinde birden fazla kişinin karşılıklı konuşması anlamına gelen diyalog tekniğinde dil, doğal akışıyla kullanılır. Bu teknikte dil, sanatsal ifadelerden uzaktır. İncelediğimiz romanda yazar, diyalog tekniğini kullanmıştır. Diyalog tekniğinin, romanın anlatımına akıcılık kazandırdığı görülmektedir. Kullanılan diyalog yöntemi romana güç katmakta, anlatımındaki sıkıcılığı azaltmakta, romanın olay örgüsünü sağlamlaştırmakta, romanın edebî ve düşünsel dokusunu zenginleştirmektedir. Diyalog tekniği sayesinde farklı açılardan anlatılan ve bağlantısızmış gibi görünen olaylar birbirleri ile ilişkilendirilmektedir.

Yazar, Sellâvî'nin Dûce'yi görmek için Zehra Hanım'ın evine gittiğinde, Zehra Hanım ile aralarında şu diyalogun geçtiğini aktarır:

"O, devamlı seni bekliyor Ya Hamme! Henüz vakit gelmedi mi?' 'Bunları konuşman beni şaşırtıyor. Şimdi kendimize hâkim olmalıyız.' 'Bunlar sizden daha büyük şeyler. Sizin istediğiniz gibi yaşamamız gerek. Seveceksiniz, evleneceksiniz ve Mahrûse'yi çocuklarla dolduracaksınız.' 'Ben Berberîlerin Türklerle olan görüntüsünün tekrar yaşanmasını istemiyorum.' 'Hangi görüntüden bahsediyorsun?' 'Dün Berberîler Türklerin yanında köle gibiydi. Sadece başka köleler doğuruyorlardı. Şimdi Avrupalılara köle olan çocuklar doğuracaklar.'"¹¹⁷

Roman yazarının, metne akıcılık kazandırma ve okuyucuya olayların doğallığını hissettirme gibi nedenlerle diyalog tekniğine başvurduğu görülmektedir.¹¹⁸

4. Romanın Tematik İncelemesi

Sanatçının inandığı, açıklamak, yaymak, insanlarla paylaşmak veya eleştirmek istediği bir düşüncenin sonucu olarak bir eserde ortaya çıkan temayı; ele alınan sorun

¹¹⁵İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 242.

¹¹⁶Tekin, *Roman Sanatı*, 289-290.

¹¹⁷İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 222.

¹¹⁸*Diyalog tekniğinin* kullanım sebepleri ile ilgili olarak bk. Tekin, *Roman Sanatı*, 276-278; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 231; Çetin, *Roman*, 277.

veya ortaya çıkan temel düşünce şeklinde tanımlamak mümkündür.¹¹⁹ Günlük hayatta karşılaştığımız hemen her şey romana konu olabilir.¹²⁰ Ele aldığımız romanda işlenen temalar şunlardır:

4.1. Osmanlı Devleti'nin Cezayir'i İşgali

ed-Dîvânu'l-Isbartî isimli romanın yazarı, Cezayir'in Osmanlı Devleti'nin yönetimi altında olduğu döneme, Fransız işgaline göre daha çok yer ayrılmıştır. Cezayir'in yabancı unsurlar tarafından yönetilmesine karşı olan yazar, bu düşüncesini romanın çeşitli yerlerine serpiştirdiği pasajlarda dile getirmektedir. Sellâvî'nin Osmanlı yönetimi hakkındaki şu ifadeleri buna örnek olarak verilebilir:

"Her yıl Anadolu'dan yüzlercesinin geldiğini görüyorum. Türk olmaları dışında yanlarında hiçbir şey getirmiyorlar. Onlara yeni bir ocak kuruluyor. Sadece günler sonra hazinelerine koyacakları vergiler için köylerimize gönderdikleri birer asker oluyorlar. Veba günlerinde vergiler kaldırılmadı, bizden kimseye hazineleri açılmadı. Ama maaşları artmaya devam etti."¹²¹

Romanda Osmanlı Devleti, bir işgal gücü olarak gösterilmiş ve Cezayirli Müslümanlara koruma sağlamak için davet üzere, canları pahasına gelişleri göz ardı edilmiştir. Bu da romandaki olayların tarihî gerçeklere uygun olmadığını göstermektedir.

4.2. Osmanlı Yöneticilerinin Halka Zulmü

Yazar romanda hem Osmanlı'nın hem de Fransa'nın Cezayir'e hâkim olduğu dönemleri anlatmaktadır. Ancak, Fransa'nın sadece işgalinden bahsederken, Türk yöneticilerin halka zulmettiklerini iddia ederek çeşitli olaylardan bahsetmektedir. Aşağıdaki ifadeleri buna örnek verebiliriz:

"Biz erkekler daima böyleyiz. Yöneticiler bize zulmettiğinde kendimizin güçlü olduğunu ispatlamak için en yakınımızdaki kadını buluruz. Ancak gerçek kahpelik şu yöneticilerin bize yaptıklarıdır. Her gün vergi ve bağışlarla bizi yataklarına alıyorlar, biz de onlara boyun eğiyoruz. Hatta bir Arap, bir Türk geçeceği, omuzlarının değmesinden korktuğu için, yolun kenarına geçiyor. Eğer değerse sonu yüz falaka oluyor."¹²²

Romanda Osmanlı yöneticilerine isnat edilen suçlamaların gerçekliği tartışmalıdır. Adına bakıldığında Fransız işgali işlendiği düşünülen romanın, Fransızların *yerli kanunu*

¹¹⁹Özcan Gürbüz, "Düşünce ile Tema ve Konu", *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 102.

¹²⁰Fatih Tepebaşılı, *Edebiyat Bilimine Giriş* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 123.

¹²¹'Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 65.

¹²²'Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 70.

gibi resmi zulümlerinden hiç bahsetmeyip, bir Türkün omuzuna dokunmaktan dolayı yüz falaka cezası alındığını iddia etmesi, eserin sanatsal gayelerden çok ideolojik amaçlarla yazıldığını akla getirmektedir.

4.3. Osmanlıların Ahlaksızlığı

Yazar romanda Osmanlı asker ve yöneticileri için çeşitli ahlaksızlıklar isnat etmektedir. Bunların ilki Dûce'nin Osmanlı askeri olan ve genelevin vergisini toplayan Mizvâr tarafından tecavüze uğraması ve bir hayat kadını olarak çalışmak zorunda kalmasıdır.¹²³ Sonraki yıllarda Mizvâr, Dûce'yi Cezayir Ağasına götürür. Ağa Osmanlıca konuşarak Dûce ile anlaşmaya çalışır. Onu odasına götürür önce içki içirmeye çalışır ancak Dûce reddeder. Dûce içki içmemesinin sebebini geceleyn genelevin penceresinden baktığında Yoldaş'ın sarhoşken hoş olmayan şeyler yapması olarak belirtir. Ağa bir deste para çıkarıp Dûce'nin önüne saçar. Daha sonra yazar yoldaşın da yaptığı tüm ahlaksızlığı Osmanlı ağanın da yapmak istediğini söyler. Ancak Dûce bunları reddedip ağanın sarayından kaçır. Yoldaş yoldaştan iki askerinin de saldırısına uğrar. Sonra Mizvâr'la diğer askerler de gelir. Mizvâr onu geneleve götürür ve şöyle diyerek kızar: "Sizin gibiler komutanların yatağı için değil, askerlerin tecavüzü için yaratılmışsınız."¹²⁴ Osmanlı askerlerine isnat edilen başka bir ahlaksızlık da genelevin kapandığı dönemde, yoldaş arasında ahlaksızlıkların görülmesi üzerine tekrar açılmak zorunda kalındığı iddiasıdır.¹²⁵

Romanın olay örgüsünde, Osmanlı yönetici ve askerlerinden yolda gördükleri kadınlara askıntılık eden, içki içen ve bir hayat kadınının dahi reddedeceği derecede ahlaksızlıklar yapan kişiler olarak bahsedilmektedir. Buna karşılık Fransızların hiçbir ahlaki özelliklerinden bahsedilmemesi yazarın sahip olduğu ideolojiyi ispatlamak için iftira atabilecek bir tutum içinde olduğunu göstermektedir.

¹²³İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 301-302.

¹²⁴İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 301-307.

¹²⁵İsâvî, *ed-Dîvânu'l-İsbatî*, 86.

4.4. Dindarların Yanlıları

Yazar dindar gözüken hatta din adamı vasfı taşıyan bazı insanların ahlaki zaaflarına romanında değinmiştir. Dûce Mahrûse'ye geldiği dönemde mahallenin şeyhinin kendisini evine götürdüğünü söyler. Şeyhin abdest alıp namaz kıldığı anlardan bahseden Dûce, sonraları şeyhin bakışının değiştiğini, hareketlerini izlediğini ve odasına aniden girdiğini anlatır. Ancak daha sonra bir tüccarın evinde kalan Dûce böyle bir şeyle karşılaşmaz.¹²⁶

Sellâvî, Mizvâr'ı öldürmek için gece askerleri gözetlerken içki içen Fransız askerlerinin yanında, mescide devam eden esnafların da bulunduğunu fark etmesi, dindarların ahlakî zaafını gösteren başka bir sahnedir.¹²⁷

Paşanın sadece mallar üzerinde oturan biri olduğunu yoldaşın halkı ezdiğini halkın da dine sarılarak; "Bu Allah'ın takdiri, bu Cuma zulmün kalkması ve düşmanlarımızın yenilmesi için dua edeceğiz." dediklerini ancak bir gün bile Türklere karşı ayaklanmayı düşünmediklerini ifade etmesi de dindar insanlara yapılan bir başka eleştiridir.¹²⁸

Yazarın din adamlarına ve dindarlara karşı ispatı mümkün olmayan olayları isnat ettiği görülmektedir. Buna karşın genelev çalışanına ve müşterisine Cezayir'i savunma şerefini yüklerken, ispatı mümkün olmayan veya bireysel sayılabilecek hatalar üzerinden dindar insanları hedef alması yazarın Osmanlı yönetimine karşı ırkı bir bakış açısı taşıdığı gibi din karşıtı bir bakış açısı taşıdığını göstermektedir.

4.4. Fransa Devleti'nin Cezayir'i İşgali

Yazar, Cezayir'in yabancılar tarafından yönetilmesine karşı olması nedeniyle Fransa'nın Cezayir'i işgalini ve işgalin olumsuz sonuçlarını romanda işler. Bu işgalin boyutlarını gösterebilmek için Cezayir'den Fransa'ya gönderilen insan kemikleri işlenmiştir.

"Doktor yavaşça örtüyü kaldırdı, üzerindeki bir yığın samanı çaktı, sandığı kapattı ve bana döndü. Ona yaklaştım, sonra sandığa yöneldim ve tekrar açtım. Doktorun gözleri, önündeki bir yığın kemiğe bakıyordu. Sonra ilkini incelemek için elini uzattı. Çok karıştırmaya gerek yoktu. İlk görünüşte bir insan çenesi olduğu görünüyordu. Bir yana koydu ve arka arkaya kemikleri çıkarmaya başladı. Tüm sandıklara baktı. Gözleri her şeyi söylüyordu. Yere eğildi ve en yakın kemiği

¹²⁶Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 159-160.

¹²⁷Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 296.

¹²⁸Îsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 217-218.

göstererek bu on yaşını geçmemiş bir çocuğun kemiği, diğerinin bir gencin olduğu görülüyor. Bu ... Görüyor musun Dupond Bey?"¹²⁹

Yazar Osmanlının hâkimiyetine değindiği kadar olmasa da Fransız İşgaline de romanında değinmiştir. Ancak Fransız işgali için tarihî olaylardan hareket ederek olay örgüsü oluşturulmuş ve Fransızların yaptığı birkaç haksızlık belirtilirken onlara hiçbir ahlaksızlık isnat edilmemiştir. Asıl amacının Osmanlıyı işgalci göstermek olduğu anlaşılan yazarın, Fransız işgalini mecburen zikretmek zorunda kaldığı hatta işgalin planlayıcısı olan **Caviard'ın** yaşadıkları ve *Yelpaze Olayı* zikredilerek Fransız işgalinin haklı gösterilmeye çalışıldığı görülmektedir.

SONUÇ

ed-Dîvânu'l-Isbartî isimli romanın adının, içeriği yansıtacak ve okuyucuda merak uyandıracak şekilde seçildiği görülmektedir. Yazarın romanının ismini bağımsızlık için hem Atina şehir devletine hem de Perslere karşı mücadeleleriyle tanınan Spartalılardan esinlenerek isimlendirmesi, Cezayirlilerin savaşçı yönünü öne çıkarmak ve bağımsızlığa olan inancını dile getirmek gayesini taşıdığı görülmektedir.

Romanda farklı kesimlerden iki Fransız ve üç Cezayirli kahraman bulunmaktadır. Fransızlardan biri işgal karşıtı iken diğeri işgalin planlayıcılarından. Diğer Cezayirli kahramanlar ise biri yöneticilere yakın bir bürokrat, biri özgürlük savaşçısı diğeri ise bir hayat kadınıdır. Beş eşit parçaya ayrılan romanda her bir kahramana eşit derecede söz hakkı verilmiştir. Bu durum okuyucunun olayları farklı bakış açılarıyla görebilmesine olanak sağlamaktadır.

Romanın olay örgüsünün iyi kurgulandığı, zaman ve mekân unsurunun olayları yansıtacak şekilde etkin kullanıldığı görülmektedir. Romanın dil ve üslup bakımından başarılı olduğu ve farklı anlatım tekniklerinin bir arada uyumlu bir şekilde kullanıldığı göze çarpmaktadır.

Fransız kahramanlardan biri, Fransız işgalinin planlayıcısıyken diğeri insan haklarına saygılı bir portre çizmesi, işgal suçunun Fransız kralına ait olduğunu, Fransız toplumunun ise bu işgalde suçsuz olduğunu gösterme çabası olarak görülebilir.

Romanda Osmanlı Devleti ve Türklerle ilgili pek çok suçlayıcı olay anlatılmasına rağmen Türkleri temsil eden bir ana kahraman bulunmamaktadır. Bu durum Osmanlı

¹²⁹İsâvî, *ed-Dîvânu'l-Isbartî*, 20-21.

Devleti'ni töhmet altına sokan romanda Türklerin savunmasız hale gelmesine yol açmaktadır.

Roman, Dupond'un Cezayir'den insan kemiklerinin Fransa'ya nakledildiği haberini almasıyla başlamaktadır. Ayrıca Caviard'ın Cezayir hakkındaki bilgileri topladığı *ed-Dîvânu'l-Isbartî* isimli kitap romana isim olmuştur. Bunlar romanın ana konusunun Fransa'nın Cezayir'i işgali olduğu hissini uyandırır da içeriğe bakıldığında daha çok Türk yönetici ve askerlerinin eleştirildiği görülmektedir.

Romanda Türklerin Avrupalıları köleleştirdiği anlatılmaktadır. Cezayir'in işgal planının kölelikten kurtulmuş bir Fransız tarafından yapılması da işgalin Türklerin kötülükleri yüzünden gerçekleştiği fikrini akla getirmektedir.

Romanda, gerçeklere aykırı ve suçlayıcı ifadelerin bulunduğu, kimi zaman Osmanlı askerlerinin Fransız askerlerinden daha kötü gösterildiği, bu nedenle romanın kurgusunun ideolojik aşırılıktan kurtulamadığı görülmektedir. Böyle bir romanın ödül alması da ödüllerin belirlenmesinde ideolojinin belirleyici bir faktör olduğunu göstermektedir.

Romanda Osmanlı yönetici ve askerlerinin yanlışları anlatılırken, *Etrâk* ifadesi kullanılarak bir ırk suçlanmaktadır. Oysa Osmanlı, bir Türk hanedanı olmakla beraber hilafete sahip olması nedeniyle tüm Müslümanları temsil eden bir devlettir. Osmanlı, farklı ırkları bir devlet çatısı altında birleştirebilmiş bir devlettir. Hatta Osmanlı unsurlarının Cezayir'e ilk gidişleri Cezayirli Müslümanların davetiyle ve onları himaye etmek içindir. Bu nedenle bugünün sınırlarını göz önüne alarak geçmişte yaşanan olayları değerlendirmek yanlıştır. Ulus devletlerin tarih sahnesine çıktıktan sonraki milliyetçilik düşüncesiyle Osmanlı dönemini yargılamak, tarihî açıdan da doğru olmamaktadır. Balkanlar, Kırım, Kuzey Afrika gibi bölgeleri idaresi altında tutan ve bünyesinde birçok halkı barındıran Osmanlı Devleti'ni bugünkü algılarla yargılamak hatalıdır. Kaldı ki birçok bölgede olduğu gibi Cezayir'de de yerel yöneticilerin idarede önemli rolleri olmuş ve bölgeyi yönetenler bu yerel unsurlarla birlikte idare etmişlerdir. Bunları dikkate almadan bir dönemi yargılamak, oryantalist düşüncenin etkisinde kalmak veya Batı'ya şirin görünmeye çalışmak şeklinde açıklanabilir.

Romanda, Batı hayranlığının yanında Cezayir'i işgal eden Fransızların kısmen haklı kısmen de suçsuz gösterilmesi söz konusudur. Türk idareci ve askerleri ise

ispatlanamayacak şekilde ahlakî zaaflarıyla zikredilmektedir. Cezayir vatandaşına devlet politikası olarak bir soykırım, asimilasyon uyguladığına dair bir belge bulunmamasına rağmen Osmanlı yönetimi Fransız yönetiminden daha zalim olarak gösterilir. Fransa'nın bu tür politikaları uyguladığına dair belgeler bulunmaktadır. Roman yazarının Fransa'dan yana bir tavır takınması Fransa'nın asimilasyon politikalarının kısmen de olsa başarılı olduğunu göstermektedir.

Müellifin kendi bağımsızlık mücadelelerini anlattığı romanının ismini Antik Yunan kahramanlarından esinlenerek koyması bile yazarın zihin dünyasını ele vermektedir. Onun kahraman ve istiklal mücadelesi deyince aklına Spartalıların gelmesi, Şeyh Abdulkadir ve Sîdî Şeyh gibi bağımsızlık mücadelesi vermiş liderleri zikretmemesi, istiklal mücadelesini Sellâvî ve Dûce gibi biri hayat kadını diğeri de onun müşterisi olan iki kahramana bırakması, öncelikle Cezayir tarihine ihanettir. Bu durum kendi medeniyetine yabancılaşmış bir yazarın, olayları hangi taraftan bakarak kaleme aldığını da izhar etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Abdulbedî. *er-Rivâye el-ân dirâse fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1990/1411.
- Âişe, Zervâl - Bûmâde, Berîke. "Eseru'l-idelûciyâ fi tekvîni'z-zemeni's-serdî fi rivâyeti'd-Dîvânî'l-İsbartî li 'Abdi'l-Vehhâb 'Îsâvî". *el-Mudevvene* 8/1 (Mart 2021), 1033-1044.
- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Antakyalıoğlu, Zekiye. *Roman Kuramına Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Aytür, Ünal. *Henry James ve Roman Sanatı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Baktıaya, Adil. "1830: Fransa'nın Cezayir'i İşgali, Abdülkadir'in Yükselişi ve Amerikan Kamuoyunda 'Abdülkadir' Hayranlığı". *Ortadoğu Etütleri* 2/2 (Ocak 2010), 143-169.
- Behrâvî, Hasen. *Bunyetu's-şekli'r-rivâî (el-Fezâ'-ez-Zemen-eş-Şahsiyye)*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1990.
- Bildik, Yusuf. *Hasîb Keyyâlî'nin Hikâyelerinde Sosyal Problemler*. Konya: Billur Yayınevi, 2019.
- Bildik, Yusuf - Yıldız, Ahmet. "Zekeriyâ Tâmir'in el-Hısrım Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştirisi". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 347-368. <https://doi.org/10.33931/abuifd.886295>
- Bourneur, Roland - Quillet, Réal. *Roman Dünyası ve İncelemesi*. çev. Hüseyin Gümüş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Bûktûş, Abdurrazzâk. "Dilâlâtu ba'si't-târîh ve hâcisi'l-huviyye fi rivâyeti'd-Dîvânî'l-İsbartî li 'Abdi'l-Vehhâb 'Îsâvî".
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2003.
- Demiryürek, Meral. "Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2013), 119-139.
- Dereli, Muhammet Vehbi. "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü". *Marife* 2 (2013), 162-176.
- Dino, Güzin. *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2008.

- Eminoğlu, Ali. "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırun' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 141-162.
- Forster, Edward Morgan. *Roman Sanatı*. çev. Ünal Aytür. İstanbul: Adam Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Güler, Türkan Banu. *Kuruluşundan M.Ö. 404 Yılına Kadar Sparta'nın Peloponnesos Bölgesi'ndeki Üstünlük Çabaları*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi, 2014.
- Gündüz, Sevim. *Öykü ve Roman Yazma Sanatı*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 3. Basım, 2013.
- Gürbüz, Özcan. "Düşünce ile Tema ve Konu". *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 101-108.
- Harmancı, Hasan. "Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 67-96.
- Harmancı, Hasan. *Abdurrahman Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- 'Îd, Yumnâ. *Tekniyyâtu's-serdî'r-rivâî fî davi'l-menheci'l-bunyevî*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 3. Basım, 2010.
- 'Îsâvî, Abdulvehhab. *ed-Devâir ve'l-ebvâb*. Kuveyt: Dâru Suâd es-Sabbâh, 2018.
- 'Îsâvî, Abdulvehhab. *ed-Dîvânu'l-İsbartî*. Cezayir: Dâru Mîm li'n-Neşr, 2018.
- 'Îsâvî, Abdulvehhab. *Sifru e'mali'l-mensiyyin*. Doha: Dâru Katâra li'n-Neşr, 2018.
- 'Îsâvî, Abdulvehhab. *Sinema Cakup*. Cezayir: Feysşîra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.
- 'Îsâvî, Abdulvehhab. *Siyerra di muyirta cebelu'l-mevt*. Beyrut: Dâru's-Sâkî li't-Tıbbâ' ve'n-Neşr, 2016.
- Kaplan, Mehmet. *Hikâye Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2003.
- Küçüksarı, Mücahit. "Tevfîk Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı". *Mütefekkir* 3/6 (Aralık 2016), 307-327.
- Miyasoğlu, Mustafa. *Roman Düşüncesi ve Türk Romanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Nam, Mehmet. "İşgalden İstikale Cezayir". *Tarih Dergisi* 55 (2013), 155-187.
- Önal, Mehmet. "Edebî Dil ve Üslup". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 23-47.
- Saîdûnî, Nâsirüddin. "Cezayir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cezayir#2-tarih>
- Sönmez, Şinasi. "Cezayir Bağımsızlık Hareketinin Türk Basınına Yansımaları (1954-1962)". *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 289-318.
- Stevick, Philip. *Roman Teorisi*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988.
- Şengül, Mehmet Bakır. "Romanda Mekân Kavramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 528-538.
- Tasa, Muhammet. "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yazı'". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 133-150.
- Taş, Abdullah Erdem. "Cezâyir-i Garb Vilâyeti'nin Kuruluşu Meselesi ve İlk Cezâyir Beylerbeyileri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2020), 250-284.
- Taş, Abdullah Erdem. "Garp Ocaklarında Birliğin Bozulması: 18. Yüzyılda Cezayir-Tunus-Trablusgarp İlişkileri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1065-1091.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 11. Basım, 2012.
- Tepebaşılı, Fatih. *Edebiyat Bilimine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Tepebaşılı, Fatih. *Edebiyat ve Roman*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2001.
- Tepebaşılı, Fatih. *Roman Biçimleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 1997.
- Tepebaşılı, Fatih. *Roman İncelemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2019.
- Ürün, Ahmet Kazım. "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 131-144.
- Ürün, Ahmet Kazım. "Modern Mısır ve Türk Edebiyatlarında Öne Çıkan Kuşak Romanları". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/11 (2003), 47-66.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Necip Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Watt, Ian. *The Rise of The Novel Studies in Defoe Richardson and Fielding*. London: Penguin Books, 1983.

- Yektîn, Saîd. *Kazâye'r-rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-cedîde el-vucûd ve'l-hudûd*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm Nâşirûn, 2012/1433.
- Yıldız, Ahmet. "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 23-47.
- Yılmaz, Durali. *Roman Sanatı ve Toplum*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- The International Prize for Arabic Fiction. "2020 | International Prize for Arabic Fiction". Erişim 15 Mayıs 2021. <https://www.arabicfiction.org/ar/2020>
- Öykü Yazma Teknikleri. haz. Salih Bolat. İstanbul: Varlık Yayınları, 4. Basım, 2012.

Keysâniyye'nin Teşekkülü ve İlk Şîlik

Hakan KELEŞ 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Konya, Türkiye.

hakan_keles42@hotmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 19.02.2021

Kabul: 02.05.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Şîlik,

Fırka,

Keysâniyye,

Muhtâr,

İmâmet.

Keysâniyye, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmeti düşüncesiyle Hicri I. asrın son çeyreğinde ortaya çıkan ilk Şîî fırkalardan biridir. Keysâniyye fırkası Muhtâr es-Sakafî'nin tabileri olarak isimlendirilmiştir. Başta Muhammed b. el-Hanefiyye'nin siyasi tavrı olmak üzere onun Muhtâr es-Sakafî ile ilişkisini tesbit etmek Keysâniyye fırkası açısından büyük bir önem arz etmektedir. Ayrıca fırkanın teşekkülünde Muhtâr es-Sakafî'yle birlikte Ebû Amra Keysân ismi öne çıkmaktadır. Onun, Muhtâr'la birlikte öldüğüne dair bir kanıt bulunmaması daha sonra taraftarları arasında etkin bir rol üstlenme ihtimalini akla getirmektedir. Bunun yanı sıra Ebû Amra Keysân'ın aşırı fikirlerinin tesiriyle ortaya çıkan Keysâniyye'nin teşekkül sürecini anlamak bir nevi Şîlik tarihine ışık tutmak anlamına gelmektedir. Nitekim İbnü'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Haşim'in imâmeti vasiyet ettiğine dair bilgiler Şîî ayrışmaya da işaret etmektedir. İmametın nass ve ta'yinle Hz. Ali ve evlâdına hasredilmesinde önemli bir etkiye sahip olan vasiyet düşüncesinin Keysâniyye ve galî fırkalar içinde tezahürü söz konusudur. Şîliğin itikadi esaslarından biri olan imâmet inancı bu dönemde gelişmeye başlamıştır.

The Formative Period of Kaysaniyya and the First Shiite

Article Info

Article History

Received: 19.02.2021

Accepted: 02.05.2021

Published:

30.06.2021

Keywords:

Shia,

Sect,

Kaysaniyya,

Mukhtar,

Imamate.

Abstract

Keysaniyya is one of the first Shiite sects that emerged in the last quarter of the first century of the Islamic calendar, with the idea of the imamate of al-Hanafiyya. Keysaniyye party was named as subordinates of Mukhtar al-Thaqafi. Mohammed is of great importance for the Keysaniyya party to determine the political attitude of al-Hanafiyya and its relationship with Mukhtar al-Thaqafi. In addition, the name of Abu Amra Keysân stands out with Mukhtar al-Thaqafi in the formation of the party. The lack of evidence that he died alongside the Mukhtar suggests the possibility of later taking an active role among his supporters. In addition, the formation process of Keysaniyya, which emerged with the influence of Abu Amra Keysan's extreme ideas, is a means that sheds light on the history of Shiism in a way. As a matter of fact, the information that al-Hanafiyya's son Abu Hashim bequeathed to the imam also points to the Shiite division. There is a manifestation of the thought of testament, which has an important effect on devoting to Ali and his children, in Keysaniyya and galî sects. The belief of imam, one of the creed of Shiism, developed in this period.

Atıf/Citation: Keleş, Hakan. "Keysâniyye'nin Teşekkülü ve İlk Şîlik". *akif* 51/1 (2021), 96-115.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.17>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Hız. Muhammed'in (sav) vefatından itibaren, henüz o defnedilmeden Müslümanlar ilk olarak hilâfet meselesi üzerinde ihtilafa düşmüştür. Ensârdan bir grubun Benî Saide gölgeğinde (Sakîfe'de)¹ toplandığı ve bir lider seçmek için aralarında münakaşa ettikleri bilinmektedir. Hız. Ömer ve Hız. Ebû Bekir'in Sakîfe'ye gelmesiyle hilâfet konusundaki tartışmanın şiddeti daha da artmıştır. Başta Hız. Ali olmak üzere Haşimoğullarının bulunmadığı bu toplantıda öne sürülen hilâfet hakkındaki görüşleri üç grupta incelemek mümkündür. Bu görüşler; imâmeti Kureyş kabilesine inhisar edenler, imâmeti ensâra hasredenler ve son olarak imâmeti "bir emir sizden bir emir bizden" anlayışı ile muhacir ve ensâr arasında paylaşılmasını isteyenler şeklindedir.² Bu toplantı sonucunda Hız. Ebû Bekir Müslümanların ilk halifesi olmuştur.

Hulefa-i Raşidîn'in ilki olan Hız. Ebû Bekir'den (r.a) sonra imâmet konusu hep tartışılmalıdır. Hız. Ömer, istihlâf ile yani Hız. Ebû Bekir'in kendisinden sonra yerine geçecek kişi olarak onu belirlemesiyle halife olmuştur. Hız. Ömer döneminde hilâfet hakkında Kureyş ve çevresinde herhangi bir çatlak sesin çıkmadığı görülmektedir. Nitekim bu dönemde Irak'ın büyük bölümü fethedilmiş, ileride siyasi arenada önemli bir etken olacak olan Kûfe vb. yeni şehirler inşâ edilmiştir. Yani insanların zihni, fetihler ve imar faaliyetleriyle meşgul olmuştur. Fakat Hız. Ömer'in vefat etmeden önce hilâfet hakkında selefinden farklı bir uygulama ortaya koymasıyla durum biraz farklılaşmaya başlamıştır. O, "Şûra" olarak bilinen altı kişilik bir heyet belirlemiş, halifenin belli şartlar altında bu heyet içerisinden seçilen kişiye tevdi' edilmesini istemiştir.³ Onun tercih etmiş olduğu bu yöntem Emevi-Haşimi mücadelesinin fitilinin ateşlenmesi anlamına da gelmektedir. Nitekim hilâfet için oluşturulan heyette Hız. Ali ve Hız. Osman'ın en güçlü adaylar olması dikkat çekmektedir. Hatta bazı müellifler, heyette bulunanlar arasındaki akrabalık ilişkisini de göz önüne alarak Hız. Ömer'in, şûradaki seçimde bir eşitlik olması durumunda Abdurrahman b. Avf'ın desteklediği kişinin halife olmasını talep etmesini Hız. Ali'ye karşı bir art niyet olarak değerlendirmektedir. Yani Hız. Ömer'in bu heyeti kasten oluşturduğu iddia edilmektedir. Nitekim Şîf müelliflerin çoğu bu görüştedir.⁴

Hız. Ali'nin hilâfet makamındaki arzusu ise önceden bilinen bir husustur. Hız. Ali'nin Sakîfe olayında Hız. Ebû Bekir'e biatten kaçındığı, İbn Zübeyr başta olmak üzere

¹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemû'l-Bûldân* (Beyrut: Daru'l-Sâdır, 1995), 3/229.

² Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Darû'l-Türâs, 1988), 5/265; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Tarihû't-Taberî* (Beyrut: Daru't-Türâs, 1387), 3/203-210; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Kitâbü'r-Ridde* (Beyrut: Darû'l-Garbû'l-İslâmî, 1990), 34-39.

³ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 4/227-229.

⁴ Çağdaş Şîf müelliflerden olan Şeyh Muzaffer Rıza, Hız. Osman'ın halife seçilme sürecini şu şekilde anlatmaktadır: "Hız. Ebû Bekir tarafından halife tayin edilen Hız. Ömer Sakîfe'de zuhur eden karmaşayı görüp, kıvrak zekasıyla durumun farkına vararak selefi ile aynı yolu takip etti. Onun oluşturduğu 6 kişilik şûra heyeti, ehl-i hal ve akd'in seçimini ortaya koyacak bir kural çerçevesinde oluşturulmadı. Sonunda bu altı kişi bir şahıs üzerinde ittifak edemeyince işe tarafgirlik ve duygusallık karıştı." Müellife göre Hız. Ömer, Ali'nin hilâfetini istemez tarzda bir tavır içindedir. Kureyş'in bu dönemde Haşimilere karşı olumsuz tutumu da dikkat çekmektedir. Şeyh Muhammed Muzaffer er-Rıza, *Sakîfe*, ts., 27; Ahmet Akbulut, *Sahabe dönemi iktidar kavgası: Alevi Sünni ayrışmasının arka planı* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 137.

bazı Hâşimîler'in de biat hususunda geri durdukları bilinen bir gerçektir.⁵ Hatta Hz. Abbas'ın Hz. Ali'ye biat etmek istediğine dair rivayetlerin bulunması Hz. Ali'nin hilâfet isteğini göstermesi veya bu teklifi kabul etme ihmali akıllara getirmesi bakımından önemlidir.⁶ Hz. Ali'nin bu halifelik arzusu tabii görülebilir. Çünkü o, Hz. Peygamber'in hem amcaoğlu hem de damadıdır. Sakîfe'de zuhûr eden münâkaşadan onun haberinin olmaması, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde en azından kendi görüşünün alınmasını beklemesi de bu kabilde değerlendirilmelidir.

Hilâfetteki ilk altı yılından sonraki zamanda Hz. Osman'ın yönetimdeki bazı uygulamaları ve sonucunda katledilmesiyle bunu izleyen süreçte meydana gelen Cemel Vak'ası özellikle de Sıffin Savaşı tarafgirlik duygusunu ve kabile asabiyetini arttırmıştır. Nitekim Hz. Ali'yi Muâviye b. Ebû Süfyan'a karşı destekleyenler için ıstılahî anlamdan yoksun olan "*Şiatü Ali*" gibi ifadelerin varlığı söz konusudur.⁷ Bu dönemden sonra ortaya çıkan, araştırmacıların Şiî izler taşıyan fakat Şiî olarak nitelendirilemeyeceğini ifade ettiği Hucr b. Adiy, Kerbelâ, Tevvâbûn ve Muhtâr es-Sakâfi hareketi gibi siyasi olaylar ise Şia'nın kilit taşlarını oluşturmaktadır.⁸ Özellikle Muhtâr ve İbnû'l Hanefiyye ilişkisi ve daha sonra zümreleşen Keysâniyye ve ondan teşeyyü' etmiş fırkalar Şia'nın oluşmasında önemli rol oynamışlardır.

Beşeri bir düşünce ekolü olarak imâmetin nass⁹ ve ta'yinle gerçekleşeceğine inanan, imâmetin Hz. Ali ve evlâdına ait olduğunu iddia eden gruplar için şemsiye bir kavram olarak "*Şia*" tabiri kullanılmaktadır.¹⁰ Bir mezhep olarak Şiî geleneğin oluşması ise uzun bir zamanda gerçekleşmiştir. Örneğin Şia deyince akla ilk gelen ve Şia'nın ana gövdesini oluşturan İmamiyye kolunun itikadi görüşleri uzun bir zamanda teşekkül etmiştir. Fakat Şiî yazarların geriye doğru bir tarih inşâ etme çabaları ve mezhebî taassupları Şia'nın teşekkülü hakkında anakronizme varan yorumlara neden olmuştur. Konuyla ilgili olarak çağdaş İmamî yazar Şeyh Rızâ'nın Sakîfe hakkındaki görüşlerini buraya almak istiyoruz:

"Hz. Muhammed kendisinden sonra ne olacağını biliyordu. Nitekim Hz. Muhammed ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını, bunun yanında 30 yıl hilâfetin süreceğini sonra da saltanata dönüşeceğini, 12 halife geleceğini, hepsinin de Kureyş'ten olacağı, hatta kim zamanının imamını tanımaz ise onun cahiliye ölümü üzerine olacağını ve daha nicesini söylemiştir... Bu ümmetinin ihtilafa düşeceği konuları bildiğini gösterir. Bizim ayetlerden de anladığımız gibi uyaran ve müjdeleyen bir peygambere inandıkça, onun sadece bir asırla sınırlı bir din getirmediğini bildikçe, ümmetinin ayrılığa düşeceğini bildiği halde münafıklara karşı imâmet ve hilâfet hakkında Müslümanların tercih edeceği bir çözüm yolu bırakmaması düşünülemez. Yöntemsiz, sebepsiz bir şekilde sadece bir fırkanın kurtuluşuna hükmetmesi de düşünülemez. Son peygamber, rahmet peygamberi!

⁵ et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 3/203.

⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 27-35.

⁷ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (Ankara: TTK, 1989), 30.

⁸ Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği* (İstanbul: Endülüs, 2016), 48-105.

⁹ Maide/55.

¹⁰ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (el-Halebî, ts.), 146.

Nasıl olur da bu konu hakkında bir açıklama yapmaz! Eğer bir açıklama yapmamış olsaydı kasıtlı veya kasıtsız tarih ve haberlerin bizden bunu gizlediğini düşünebilirdik. Ama değil...”¹¹

Bu açıklamalarla o, imâmet meselesinin insanların tercihine bırakılamayacak kadar önemli olduğunu, Hz. Peygamber’in imam ve imâmet hakkında kat’i sûretle bilgi verdiğini dile getirmiştir. Ayrıca Şeyh Rıza, *ehl-i hâl ve’l ‘akd’in* güdümündeki imâmetinin uygun bir yönetim şekli olmadığını, bu işin ilmi bir çözüm gerektirdiğini söyler. Ona göre iki kişi bile parmak izinin farklılığı kadar farklı düşünmektedir. Her fert, başı kadar birbirinden farklıdır. İkizler bile birbirinden duygu, zevk ve âdetleri yönünden farklıdır. Bu sebeple ümmetin ittifakı veya çoğunluğun ittifakı insanları dalâletten kurtarmaz.¹² Şeyh Rızâ’nın yapmış olduğu açıklamalar bize İmâmiyye’nin inançları hakkında, en azında mezhebin itikâdi kökleri hakkındaki iddialarla ilgili bilgi vermektedir. Peki bu iddialar fikir-fikir hâdise irtibatı ve tarihsel gerçeklik açısından tutarlı mıdır?

Şîf müelliflerden 329/941 vefatlı Kuleynî (Usûl min’el-Kâfi) eserinde mezhebin itikâdını on iki imam ve gaybet inancı şeklinde iki esasla ortaya koysa da¹³ H. II asır ve III. asrın ilk yarısında imamların sayısı veya gaybet inancı hakkında mutâbakât yoktur. Yine İmamların masumiyeti ve imamın gizli ilmi konusunda ilk dönemlerde farklı düşünceler vardır. Örneğin Hişam b. Hakem (179/795) peygamberlerin masumiyetini kabul etmemektedir. Çünkü Peygamberlerin vahiy almasıyla hataları düzeltilebilir. İmam ise vahiy almadığı için günahlardan masumdur.¹⁴ Bu da imamın gayb ile irtibatının olmadığı anlamına (gizli ilmi olmadığı) gelmektedir. Fakat 8. İmam Ali er-Rızâ’nın ölümü ve yerine geçecek oğlu 9. İmam Muhammed et-Takî’nin henüz çocuk olması yeni bir fikir ortaya koymayı gerekli kılmış gibi görünmektedir. Nitekim İmamın gaypla irtibatı (gizli ilmi) kabul edilmiştir.¹⁵

Bu konuyla ilgili dikkat çeken bir başka husus ise On İki İmam şiasının imâmet prensiplerinden olan “yeryüzü bir imamdan (hüccetten) yoksun olamaz.” prensibiyle ilgilidir. Bu prensibe rağmen “Muhammed el-Mehdi dönemi geldiğinde önce küçük gaybet (260/873) ardından da büyük gaybet (328/940) iddialarını ileri sürülmüştür.” Fakat bu tarihten önce Keysâniyye’nin bazı kollarının gaib imam teorisini ileri sürmesi söz konusudur.¹⁶ Görüleceği gibi bazı mezhep/fırka prensip ve akidelerinin ne zaman teşekkül ettiği ile ilgili sorular akla getirmektedir. Bu sebeple Şia’nın ve gulatın paylaştığı vasiyet, rec’at, mehdilik, bedâ’ vb. kavramların terim anlamını ihtiva ettiği tarihleri tespit etmek için Keysâniyye fırkası irdelenecektir. Muhammed b. El-Hanefiyye’nin imâmeti

¹¹ er-Rıza, *Sakîfe*, 15-30.

¹² er-Rıza, *Sakîfe*, 25-35.

¹³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’küb b. İshâk el-Kuleynî er-Râzî el-Kuleynî, *Usulü’l-Kâfi* (Beyrut: el-Fecr, 2007), 1/337-340.

¹⁴ Hızır Muhammed Nabhâ, *Müsnedü Hişam b. Hakem* (Tahran: Mecmeu’l-Buhusi’l-İslamiyye, 1434), 73; Mustafa Öz, “Hişam b. Hakem” (İstanbul: TDV, 1998), 18/153-154.

¹⁵ Metin Bozan, “İmamiyye Şiası’nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi”, *Dini Araştırmalar* 9/26 (01 Haziran 2006), 99.

¹⁶ Aytekin Şenzeybek, “On İki İmam Dönemi Bazı İmamet Prensipleri”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (31 Aralık 2019), 574.

etrafında toplanan zümreleri isimlendirmek için kullanılan Keysâniyye fırkasının araştırmamıza konu olması erken dönem şiiliğinin tarihini aydınlatmış olacaktır.

Şiî fikirlerin ilk olarak hangi tarihlerde çıktığı ile ilgili olarak farklı görüşler vardır. Kimi araştırmacılar bu fikirleri Hz. Ali dönemine kadar götürürken, kimisi ise Hicri I. asrın son çeyreğinde oluştuğunu ifade etmektedir. Makâlat ve Fırak tarzı eserlere bakınca işin bir hayli çetrefilli olduğu görülmektedir. Mezhep taassubuna varan görüşler ve tarafsızlığını kuruyamayan müellifler Şia'nın ilk tohumlarının Hz. Muhammed (sav.) tarafından atıldığını zikretmektedirler.¹⁷ İşte bu noktada Keysâniyye fırkasının önemli bir yeri vardır. Keysâniyye Hicri I. asırda ortaya çıkmış ilk Şiî fırkalardan olması, kendisinden ğâlî fırkaların çıkması ve özellikle beklenen mehdi inancının ilk defa görülmesi bakımından önem arz etmektedir.¹⁸ Bu bakımdan araştırmanın Keysâniyye ilgili bilgi vermemin yanında Şiî fırkaların ilki olması bakımından itikadi ve siyasi gayelerden uzak, beşeri düşünceleri anakronizmden kurtarıp fikirlerin oluştuğu dönemlere ışık tutacağı düşünülmektedir. Ayrıca araştırmanın, ilk Şiiliğin tarihteki izini takip açısından Şenzeybek ve el-Kâdi'nin konuyla ilgili çalışmalarından farkını ve özgünlüğünü koruyacağı kanaatindeyiz.

1. Muhammed b. el-Hanefiyye ve Siyasi Süreç

Muhammed b. el-Hanefiyye -yaygın kanaate göre- 16/637 yılında Medine'de dünyaya gelmiştir. Bununla birlikte onun 22/642 yılında dünyaya geldiğini ifade eden müellifler de bulunmaktadır.¹⁹ İlim ve ver'a sahibi bir şahsiyet olarak bilinen İbnü'l-Hanefiyye'nin annesi, sahte peygamber Müseylime'nin (ö.12/633) müntesibi olduğu Benî Hanife kabilesinin Pakistan'ın kuzeyindeki Sind bölgesinden gelen Havle adında cariyesidir. Benî Hanife ile yapılan savaş neticesinde Havle'nin esir düştüğü, Hz. Ebû Bekir'in de onu Hz. Ali'ye nikâhlamak üzere verdiği nakledilmektedir.²⁰

İbnü'l-Hanefiyye'nin kendi etrafında dönen siyasi olaylara karşı tutumuna dair bilgiler sınırlıdır. Hz. Osman'nın katline giden hadiselerde özellikle onun evinin muhasara edilmesinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in isimleri öne çıkarken Muhammed b. el-Hanefiyye'nin- Hz. Ali'nin mektubunu Osman b. Affân'a iletmesinden başka- adı pek zikredilmemektedir.²¹ Fakat Cemel ve Siffin'e katıldığı ifade edilen İbnü'l-Hanefiyye'nin Hz. Ali'nin siyasi görüşlerine muhalif bir tavrı olduğu ifade edilmektedir. İbn Sa'd'ın naklettiğine göre o Cemel'de sancak taşımış fakat savaş durumuna karşı hoşnutsuzluk

¹⁷ Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *A.İ.F.D.* 37/1 (ts.), 81; Naşî el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, thk. Yosef Wan Ess (Beyrut, ts.), 21-40.

¹⁸ Vedâd el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1974), 7.

¹⁹ Tam adı: Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 81/700)'dir. Bkz. Ebû Saîd El-Masrî, *el-Mûciz fi Tarihi'l-İslam*, ts., 980; Mustafa Öz, "Muhammed b. el-Hanefiyye" (İstanbul: TDV, 2005), 30/537-539.

²⁰ Havle bint Ca'fer, Sind'li siyahi bir cariyedir. Muhammed b. el-Hanefiyye, doğmadan önce Hz. Ali ona Muhammed ismini vermek ve Ebû'l-Kasım künyesini kullanmak için Hz. Peygamber'den izin almıştır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Beyrut: el-İlmiyye, 1990), 5/67-68. Nihal Şahin Utku, "Kerbelâ Sonrasında Muhammed b. Hanefiyye'nin Yükselişi ve Siyasi Duruşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/55 (30 Aralık 2018), 5; Öz, "Muhammed b. el-Hanefiyye", 30/ 537.

²¹ Hüseyin Güneş, *Dinî, Siyasî ve Sosyal Etkisi Açısından Muhammed b. Hanefiyye ve Hayatı* (Konya, 2009), 45.

göstermiştir. Yine Siffin'de Muaviye'ye karşı savaşı eleştirmiş, babası Hz. Ali dahi olsa Hz. Peygamberden sonra kimsenin kurtuluşuna ve cennet ehli olduğuna şahitlik etmeyeceğini ifade etmiştir.²² Hz. Hasan'ın hilâfeti Muaviye'ye devretmesiyle birlikte Muhammed b. el-Hanefiyye için sükûnet yılları başlamıştır. Nitekim o, Medine'ye yerleşerek kendini ve ilim ve ibadete vermiştir.²³ Muaviye'nin ölüm haberi geldiği zaman onun Abdulah b. Zübeyr ve Hüseyin b. Ali'ye birlikte Medine'de bulunduğu zikredilmektedir. Harre Vak'ası'ndan hemen önce İbn Zübeyr ve Muhammed b. el-Hanefiyye Mekke'ye hareket etmiştir. Aynı zamanda onun Yezid'e biat ettiği bilinmektedir.²⁴

Biat etmek üzere gelen çağrılar üzerine Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye doğru ilerlemesi ve neticesinde Ubeydullah b. Ziyâd tarafından Kerbelâ'da şehit edilmesi sürecinde Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Kûfe'ye gitmemesi konusunda onu uyardığı zikredilmektedir. Nitekim İbnü'l-Hanefiyye, bu siyasi hareketlilik döneminde Yezid b. Muaviye'ye biat etmiştir.²⁵

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesinden sonra²⁶ İbn Zübeyr, Yezid'in komutanlarından Hüseyin b. Numeyr'e karşı Mekke'de mücadele (24 Eylül 683) etmiştir. Yezid b. Muaviye ölünce (14 Rebülevvel 64/10 Kasım 683) Mekke kuşatması kaldırılmış ve İbn Zübeyr hilâfetini ilan etmiştir.²⁷ O kendisiyle birlikte Mekke'de bulunan İbnü'l-Hanefiyye'yi hilâfetinin önünde bir engel görerek ve insanların Hâşimi soyundan biri olan İbnü'l-Hanefiyye'ye meyil etmesinden endişe duyarak ondan kendisine biat etmesini istemiştir.²⁸ Fakat İbnü'l-Hanefiyye'nin hilâfet konusundaki düşüncesi ümmetin ittifakına dayandığı için İbn Zübeyr'e biat etmekten kaçınmıştır.²⁹

İbn Zübeyr önce biat alma noktasında İbnü'l-Hanefiyye'ye baskı uygulamamıştır. Fakat o, Yezid b. Muaviye döneminde Mekke'nin muhasarasına karşı kendisiyle birlikte Emevilere karşı mücadele eden Muhtâr es-Sakaff'nin Kûfe'deki siyasi faaliyetleri sebebiyle bu tutumunu değiştirmiştir. Nitekim İbn Zübeyr, İbnü'l-Hanefiyye'yi ve beraberindeki 17 kişiyi Zemzem kuyusuna hapsettirmiş, üzerine veya etrafına

²² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/67.

²³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/74.

²⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'* (Kâhire: Daru'l-Hadis, 1427), 59; Öz, "Muhammed b. El-Hanefiyye", 30/537-539.

²⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm* (Daru'l-Garbu'l-İslam, 2003), 571; et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 5/389.

²⁶ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak* (Beyrut: Daru'l-Âfâk, 1977), 26; et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 11/629-630.

²⁷ İbn Zübeyr'in hilâfet süresi Ecer 9 yıllar sınırlı tutmaktadır. Hicri 64/684 yılında kurulan devlet, El-Kâdî'nin Madelung'tan yaptığı nakle göre H. 73 yılında hilâfeti yıkılmıştır. bk. Ahmet Vehbi Ecer, "Abdullah b. Zübeyr'in Halifelîği ve Kurduğu Devlet", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 154-156; el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, 14.

²⁸ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî Halîfe b. Hayyât, *Tarih* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1397), 262.

²⁹ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbn Esîr, *el-Kâmil* (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1997), 3/319-321.

koydurduğu odunlarla onları yakmak istemiştir.³⁰ Buna karşılık Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Muhtâr'a gizlice bir mektup gönderdiği ve yardıma çağırdığı ifade edilmektedir. Netice itibariyle Muhtar, Abdullah el-Cedeli komutasında gönderdiği yaklaşık 4 bin askerle onun kurtulmasını sağlamıştır.³¹

Bu konuyla ilgili olarak kaynaklar Muhtâr es-Sakafi'nin Muhammed b. el-Hanefiyye'yi ehli beytin tabii lideri olarak imam kabul ettiği ve Kûfe'de onun adına biat aldığı ya da İbnü'l-Hanefiyye'nin Muhtar'ı Hz. Hüseyin'in intikamını almakla görevlendirdiğine dair pek çok bilgi zikretmektedir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin kendisi adına biat almak üzere Muhtâr'ı görevlendirdiği veya Muhtâr'ın onun adına düzenlediği faaliyetler hakkında sukût ettiğine dair çelişkili bilgiler vardır.³² Fakat kaynakların ittifak ettiği ve Keysâniyye fırkasıyla ilgili en önemli bilgi Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmetini öne süren ilk kişinin Muhtâr es-Sakafi olmasıdır.³³

Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan İbn Zübeyr'in ölümünün ardından (73/692) İbnü'l-Hanefiyye'yi kendisine biat etmeye davet etmiştir. Başta bundan kaçınan İbnü'l-Hanefiyye Abdülmelik'i ziyaret maksadıyla Dımaşk'a (78/692 yılında) gitmiş, ondan yakınlık görmüş ve ona biat etmiştir. Bu ziyaretten dönen Muhammed b. el-Hanefiyye Medine'de 81/700 yılında vefat etmiştir.³⁴

2. Keysâniyye'nin Teşekkülü

Keysâniyye, Hz. Ali'nin oğlu İbnü'l-Hanefiyye'yi imam kabul edip, akidelerini onun şahsiyeti etrafında şekillendiren aşırı görüşlere sahip Şîî fırka ve zümreler için kullanılan bir isimdir.³⁵ Keysâniyye ismi tespit edildiğine göre ilk olarak 276/889 vefatlı İbn Kuteybe'nin *el-Maârif*'inde³⁶ ve *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbasiyye*³⁷ (H. 3.asır) adlı eserde geçmektedir. Bu iki kaynak incelendiğinde Keysâniler, Muhtâr es-Sakafi'nin ashâbı olarak zikredilmektedir. Ayrıca her iki kaynak Muhtâr'ın "*Keysân*" adıyla lakaplandığını ifade etmektedir. Bu iki eserle aynı dönemde telif edilmiş bir başka eser olan Belâzürî'nin *Ensâbü'l-Esrâf* 'ında ise Muhtâr es-Sakafi'nin güvenlik komutanı Ebû Amra Keysân'dan *Sahibü'l-Keysâniyye* olarak bahsedilir.³⁸ Erken dönem tarihçilerin Muhtâr

³⁰ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), 3/294; *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye* (Beyrut: Daru't-Talâf, ts.), 104-106; et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 6/76-77.

³¹ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk* (Darü'l-Fikr, 1995), 339. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/75; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 3/319-321; Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 36-37.

³² Öz, "Muhammed b. El-Hanefiyye", 30/537-539; İbrahim b. Âmir er-Ruhayli, *el-İntisâr li's-suhubi ve'l-âl* (Medine, 2003), 36.

³³ Aytekin Şenzybek, "Muhtâr Es-Sakafi'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysâni Fikirlerin Ortaya Çıkışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (01 Ekim 2015), 91-92; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 27.

³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/78-85; Öz, "Muhammed b. El-Hanefiyye", 30/537-539.

³⁵ Şenzybek, "Muhtâr Es-Sakafi'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysâni Fikirlerin Ortaya Çıkışı", 82.

³⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Maârif* (Kâhire: Hey'etü'l-Masriyye, 1992), 622.

³⁷ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 165.

³⁸ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 6/395. Keysân ve Keysâniyye isimlerinin kaynağı konusunda Naşi el- Ekber Uryene adlı azatlı köle veya Hz. Ali'nin kölesi Keysân veya Muhtâr'ı Hz. Ali'yi Keysân olarak adlandırmasından söz eder. Şehristanî ise Keysân'a İbnü'l-Hanefiyye'nin öğrencisi denildiğini ifade

için Keysân adını kullanmamaları bu isimlendirmenin Ebû Amra Keysân'dan kaynaklandığını kuvvetlendirmektedir.³⁹

Mezhepler Tarihi'nde muteber olan makalat ve fırak eserlerinde Muhtâr es-Sakafî ismi ön plana çıkmaktadır. Bağdadî ve Eş'ari, Keysânilerin Muhtâr es-Sakafî'ye mensubiyetinden ve Muhtâr'ın "Keysân" olarak lakaplandığından söz ederken⁴⁰ Şehrîstânî ve Razî buna ek olarak Muhtâriyye'den söz etmektedir. Muhtâriyye ise Keysâniyye'den bir fırka olarak zikredilmiştir.⁴¹

2.1. Muhtâr es-Sakafî

Muhtâr es-Sakafî⁴² 1/622 yılında Taifte dünyaya gelmiştir.⁴³ Onun dedesi Mes'ud "Azimü'l-Karyeteyn"⁴⁴ den biri yani Sakîf kabilesinin en şerefli kişisi olarak bilinir. Amcası Sa'd b. Mes'ud, Hz. Ali döneminde Medain valiliği yapmıştır.⁴⁵ Babası Ebi Ubeyd es-Sakafî ise Hz. Ömer döneminde Sasanîlerle gerçekleşen Köprü Savaşı'na katılmış ve bu savaşta öldürülmüştür.⁴⁶

Muhtâr'ın hayatı Keysâniyye hakkında araştırmasıyla bilinen Vedad el-Kâdi tarafından öldüğü tarih olan 67/686 yılına kadar dikkatle tetkik edilmiştir. El-Kâdi'nin tespitine göre onun hakkında 64/683 yılına kadar pek fazla malumat bulunmamaktadır. Bunun sebebi ise Tarih ve Tabakat kitaplarındaki kopukluklardır.⁴⁷ Nitekim 37/657 yılında Medâin'de vali olan ve Hz. Ali'yle birlikte Hariciler üzerine yürüyen Sa'd b. Mes'ud es-Sakafî'nin kendi yerine Muhtâr'ı bırakmasından söz edilir ki bu tarih Muhtâr'ın gençlik yıllarına (37/657) tekabül etmektedir.⁴⁸ Yine onun gençlik yıllarında Medain'de amcasıyla Haricilere karşı savaşırken (40/660-661) itibar(şeref) ve zenginlik elde etmek için Hz. Hasan'ı Muaviye b. Ebî Süfyan'a teslim etme düşüncesini amcasına açıklamasından söz edilmektedir.⁴⁹

Muhtâr'ın siyasi arenadaki tezahürü yaklaşık 51/671-672 yılına tekabül etmektedir. Bu dönemde Kûfe'de bulunan Muhtâr es-Sakafî, Ali taraftarı olan ve Emevilere karşı söylemlerde bulunan Hucr b. Adiy'in aleyhinde şahitlik yapmamasıyla gündeme gelmiştir.⁵⁰ Hz. Hüseyin'in şehadetine giden süreçte ise onun adını sıklıkla duymaktayız. Rivayetlere göre Hz. Hüseyin, halkın hilâfet karşısındaki tutumunu

etmektedir. Geniş bilgi için bk. Naşî el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 25; eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 147; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 27.

³⁹ Şenzeybek, "Muhtâr Es-Sakafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysâni Fikirlerin Ortaya Çıkışı", 84.

⁴⁰ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 27; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Mağâlât* (Wiesbaden, 1963), 18.

⁴¹ eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 147; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *İ'tikâdât* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 62.

⁴² Muhtâr'ın tam adı Ebü İshak el-Muhtâr b. Ebi Ubeyd b. Mesud b. Amr b. Umeyr b. Avf b. Ukde b. Ğiyara b. Avf es-Sakafî (67/687). 'dir.

⁴³ İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/6.

⁴⁴ Karyeteyn: Mekke ve Taif

⁴⁵ Ebü Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl* (Kâhire: İhyâ, 1960), 205.

⁴⁶ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 400.

⁴⁷ el-Kâdi, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, 49-54.

⁴⁸ et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 4/565.

⁴⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 6/376; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 3/5.

⁵⁰ et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 5/270.

öğrenmek üzere amcasının oğlu İbn Akîl'i Kûfe'ye göndermiştir.⁵¹ Müslim b. Akîl, Kûfe'de bulunduğu sürede halkla irtibat halinde olmuş ve bazı kabile liderlerinin evinde konaklamıştır. Onun konakladığı evlerden biri olarak Muhtâr es-Sakaff'nin evi zikredilmektedir.⁵² Hatta Müslim b. Akil kendisini ölüme götürecek bir faaliyette bulunmuş, Ubeydullah b. Ziyad'a karşı isyana kalkışmıştır. Muhtâr'ın da bu isyanda başat karakter olması dikkat çekmektedir.⁵³ Nitekim Ubeydullah b. Ziyad, isyana dahil olduğu gerekçesiyle elinde bulunan kamıştan bir sopayla Muhtâr'ın bir gözünü kör etmiş ve onu hapse attırmıştır. Neticede eniştesi Abdullah b. Ömer'in tavassutu ve Kûfe'yi birkaç gün içinde terk etme koşuluyla hapisaneden kurtulabilmiştir.⁵⁴

Muhtâr es-Sakaff'nin, gözünü kör eden Ubeydullah b. Ziyad'a karşı beslediği kin ve intikam hırsıyla⁵⁵ Mekke'de bulunan İbn Zübeyr'in yanına gittiği (62/681-682) bilinmektedir. İbn Zübeyr'den beklediği yakınlığı bulamayan Muhtâr, Mekke'den Taife geçmiş (63/682-683) ve bir yıl kadar orada kalmış ve daha sonra Mekke'ye giderek Emevilere karşı İbn Zübeyr'le birlikte mücadele (64/683) etmiştir. Fakat o savaş sonunda İbn Zübeyr'den görmeyi umduğu ilgiyi beklemeden Irak'tan Mekke'ye gelen halktan Kûfe'deki halkın siyasi tutumu hakkında bilgi edinmiş ve Kûfe'ye (64/684) dönmüştür.⁵⁶

Muhtâr Kûfe'ye döndüğü zaman diliminde Kûfe'de Emevilere karşı Hz. Hüseyin'in intikamını alma söylemleriyle öne çıkan ve ileride Tevvâbûn hareketi olarak bilinecek siyasi bir ayrışma gerçekleşmiştir. Diğer taraftan Kûfe'ye atamış olduğu valiyle birlikte İbn Zübeyr'in siyasi varlığı söz konusudur.⁵⁷ Muhtâr'ın bu zaman diliminde Tevvâbûn'a karşı eleştirileri ve siyasi otoriteye karşı tutumu kısa bir süre hapis yatmasına neden olmuştur. O, ancak Tevvâbûn'un Emevi ordularına karşı Ayne'l-Verde'deki hezimetinden sonra özgürlüğüne kavuşmuştur.⁵⁸

Muhtâr hapisten çıkınca Muhammed el-Hanefiyye'nin Hz. Hüseyin'in intikamını almakla kendisini görevlendirdiğini ve Kûfe'ye İbnü'l-Hanefiyye adına biat almak üzere geldiğini iddia etmiştir. Hatta bu iddiasını desteklemek üzere İbnü'l-Hanefiyye'nin Kûfe halkına yazmış olduğu mektubu delil göstermiştir. Eşraftan İbrahim b. el-Eşter'in, mektupta İbnü'l-Hanefiyye'nin kendisi için "*Mehdi*" ifadesini kullandığını, oysa onun sürekli babasının ve kendisinin adını kullandığını söyleyerek şüpheye düştüğü ifade edilse de ehl-i beytin intikamı görevinin kendisine verilmesi karşılığında Muhtâr'a biat

⁵¹ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 5/355.

⁵² ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 231-297.

⁵³ İsyana elinde yeşil sancak ile iştirak ifade edilmekle birlikte onun isyan sırasında tarlada çalıştığı da zikredilmektedir. bk. et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 5/381, 5/569; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/376.

⁵⁴ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 5/570.

⁵⁵ Muhtâr es-Sakaff'nin Kûfe'den çıkarken İbn İrk'a: "Gözümü zâniyenin oğlu yaraladı. Eğer ben de onun parmaklarını, damarlarını ve organlarını parça parça ayırmazsam Allah canımı alsın!" dediği rivayet edilmektedir. Bkz. et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 5/571; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/377.

⁵⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/378; et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 5/573-574.

⁵⁷ İbn Esîr, *el-Kâmil*, 3/290.

⁵⁸ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 5/581.

ettiği ifade edilmektedir.⁵⁹ Yine Muhtâr'ın ortaya attığı bu iddiaya karşılık Kûfe eşrafının ona inanma konusunda şüpheye düştüğü⁶⁰ ve İbnü'l-Hanefiyye'ye bu durumun sıhhatini öğrenmek için bir heyet gönderdiği rivayet olunmaktadır. İbnü'l-Hanefiyye'nin bu iddiayı reddettiğine dair bilgiler olmakla birlikte heyete hitaben: "...And olsun ki, Allah'ın düşmanlarımıza karşı, bize dilediği kimse ile yardım etmesini arzu ederim..." şeklinde cevap verdiğiğine dair çeşitli ifadeler bulunmaktadır. Bu hadiseler neticesinde Kûfeliler Muhtâra biat etmiş⁶¹ ve İbn Zübeyr'in Kûfe valisi Abdullah b. Mutî'nin güvenlik komutanlarından İlyas b. Mudârib'in oğlu Râşid'in ölümüyle çıkan olaylarla İbn Zübeyr'in Kûfe hâkimiyeti son bulmuştur.⁶²

Muhtâr es-Sakafî, Kûfe'deki hâkimiyeti süresinde önce Musul yakınlarında bulunan Ubeydullah b. Ziyad üzerine Yezid b. Enes e-Ensâri komutasında 3.000 kişilik ordu göndermiş, Yezid'in başarısız olması sonucu İbrahim b. el-Eşter komutasında 7.000 kişiyle savaşa destek vermiştir.⁶³ Fakat bu esnada Kûfe'de bulunan eşraf Muhtâr'a isyan edince İbrahim b. Eşter geri dönmek zorunda kalmıştır.⁶⁴ Neticede Muhtâr hâkimiyeti yeniden ele geçirmiş, eşraftan birçoğunu katletmiştir.⁶⁵ Öldürülenler arasında Hz. Hüseyin'in katlinin sorumlusu olarak nitelendirilen Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'ın adı zikredilmektedir.⁶⁶ Muhtâr'ın isyanı bastırmasıyla Kûfe'den Basra'ya kaçan eşrafın büyük çoğunluğu İbn Zübeyr'in kardeşi Musab b. Zübeyr'e katılmıştır.⁶⁷

Emevi tehlikesi sebebiyle İbn Zübeyr'le başta iyi ilişkiler kuran Muhtâr'ın siyasi tavrındaki değişiklikler dikkat çekmektedir. Mahrabe b. Müsenna el-Abdî'nin Muhtâr'a biat etmesi Basra ve çevresinin Muhtâr'a yönelmesine neden olmuştur.⁶⁸ Halkın teveccühünü kazanan Muhtâr, Abdulmelik b. Mervâna karşı İbn Zübeyr'e birlikte savaşma vaadinde bulunmuştur. O, bu maksatla İbn Zübeyr'e tuzak kurmak istemiş fakat bu tuzak çok geçmeden Vadi'-Kurra'da İbn Zübeyr'in askerleri tarafından fark edilmiştir.⁶⁹ İbn Zübeyr'de bunu duymuş, yukarıda zikrettiğimiz gibi Muhammed b. el-Hanefiyye'yi Mekke'de Zemzem kuyusuna hapsedmiştir. Olaydan haberdar olan Muhtâr 4.000 kişilik askeri Mekke'ye göndermiş. Muhtâr'ın gönderdiği askerler sayesinde İbnü'l-Hanefiyye hapsedildiği yerden kurtulmuştur. Ellerinde sopalarla Kâbe'ye girip "ya lese'râti'l-Hüseyin" (Ey Hüseyin'in intikamını talep edenler!) şeklinde slogan atan grubu gören İbn Zübeyr'in "Şu Haşebiyye'ye topluluğuna bakın! Sanki Hüseyin'i öldüren benmişim gibi onun intikamını alacağız diye beni yönetimden etmeye çalışıyorlar"

⁵⁹ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 561; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin (ö. 421/1030) İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem* (Tahran, 2000), 2/110, İbn Esîr, *el-Kâmil*, 3/293.

⁶⁰ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 289.

⁶¹ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/17; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 2/144; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 8/293.

⁶² et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/20.

⁶³ İbn Esîr, *el-Kâmil*, 3/304.

⁶⁴ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/43.

⁶⁵ Kûfe'de gerçekleşen bu olay Cibânetü's-Sebî' olarak bilinir.

⁶⁶ Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî (ö. 355/966'dan sonra) el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, ts., 6/24.

⁶⁷ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 301.

⁶⁸ el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, 52.

⁶⁹ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/71; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 8/304.

diyerek onları küçümsemesi söz konusudur.⁷⁰ Bu süreçten sonra Muhtâr taraftarları için Haşebiyye tabiri kullanılsa da daha sonra Nusaybin yakınlarında kurulan bir devlet ismi ve Keysâniyye ile ilişkili bir fırka olarak Haşebiyye ifadesi kullanılmıştır.⁷¹

Muhtâr es-Sakafî'nin bu süreçten sonraki hayatında faâl olduğu iki önemli olay vardır. Bunlar biri İbn Eşter'in Ubeydullah b. Ziyad'a karşı Musul yakınlarındaki Hazir'de savaşıdır. Bu savaş İbn Eşter'in zaferiyle sonuçlanmıştır. Nitekim savaş sonunda Ubeydullah'ın başının Muhtâr tarafından İbnü'l-Hanefiyye'ye gönderildiği zikredilmektedir.⁷² Diğeri ise Musab b. Zübeyr'le olan mücadelesidir ki bu savaş Muhtâr'ın ölümüyle sonuçlanmıştır. Rivayetlere göre Kûfe eşrafından Muhammed b. Eş'as, Muhtâr'ın siyasi faaliyetlerinden rahatsızlık duymaktadır. Bu sebeple Musab'dan yardım istemiş, Musab da Fars bölgesinde vali olan Mühelleb b. Ebî Sufre'yi Muhtâr üzerine yönlendirmiştir. Ahmer b. Şemid komutasındaki Muhtâr ile Musab'ın ordusu Mezar'da karşılaşmış ve Muhtâr savaşı kaybetmiştir. Savaştan sonra Kûfe'de günlerce muhasara altında kalan Muhtâr, yanında bulunan 19 kişiyle öldürülmüştür.⁷³

2.2. Muhtâr es-Sakafî'nin Şahsiyeti ve Keysâniyye ile İlişkisi

Muhtâr es-Sakafî'nin şahsiyeti hakkında bazı müellifler olumlu görüşler serdederken⁷⁴ bazıları onun kötü, yalancı bir kişi olduğuna dair bilgiler vermektedir.⁷⁵ Onun hakkında farklı görüşlerin serdedilmesindeki en büyük etken şüphesiz siyasi tavrıdır. Çünkü Muhtâr, siyasi emelleri sebebiyle farklı zamanlarda farklı görüşlere sahip olmuştur. Nitekim Belâzürî, Medaîn'deki tavrından ötürü onu "Şia nazarında Osmancı idi" şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁶ Bununla birlikte onun Kûfe'de Türebî, Mekke'de Zübeyrî olduğu ifade edilmiştir.⁷⁷ Bunlar isimlendirmeler ise onun Kûfe'de Hz. Hüseyin'in intikamını alma adına Emevilere karşı faaliyette bulunması ve Mekke'de İbn Zübeyr'e yakınlık duymak istemesiyle yakından ilgili ilgilidir.

Muhtâr es-Sakafî'nin Kûfe'de ehli beytin emini, veziri vasfıyla⁷⁸ faaliyetlerde bulunmasındaki kastını onun Kûfe'den ayrılırken yolda rastladığı İbn İrk'a söylemiş olduğu cümlelerden anlayabiliriz. Nitekim o burada "Gözümü zâniyenin oğlu (Ubeydullah b. Ziyad) parçaladı. Eğer ben de onun parmaklarını, damarlarını ve uzuvlarını parça parça etmezsem Allah canımı alsın!" demiştir.⁷⁹ Yine Muhammed b. el-

⁷⁰ İbn Esîr, *el-Kâmil*, 3/319; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3/284-285.

⁷¹ Haşebiyye kelimesinin İbnü'l-Hanefiyye'yi kurtarmaya gelenlerin köleler (mevali) ve zayıf insanlardan müteşekkül olması sebebiyle küçümseyici bir ifade olarak söylenmiş olması söz konusu edilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Hanefiyye'nin Kabe'ye kılıçla girmenin caiz olmadığına dair taraftarlarına bir mesaj ilettiği de rivayet edilmektedir. bk. *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 106.

⁷² ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 295; et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/96; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 311; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 459.

⁷³ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, 64; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 487; ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 305; et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/96; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/89; el-Kâdî, *el-Keysâniyye fî't-Târîh ve'l-Edeb*, 54.

⁷⁴ Ali Hüsnî el-Harputlu, *Muhtâr es-Sakafî-Mir'atü'l-Asri'l-Ümevî* (Kâhire: Masrî, 1962), 7-45.

⁷⁵ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/87.

⁷⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 6/376.

⁷⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 6/425; Şenzeybek, "Muhtâr Es-Sakafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysâni Fikirlerin Ortaya Çıkışı", 92.

⁷⁸ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/57.

⁷⁹ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 5/571; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 6/377.

Hanefiyye'nin imâmetini öne sürmesinde ve İbnü'l-Hanefiyye ile olan ilişkisinde yukarıda anlattığımız şekliyle farklı anlatımlar söz konusudur. Muhtâr'ın Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Kûfe'de imâmetini iddia etmesi siyasi bir propaganda olarak değerlendirilebilir. Bu propagandanın amacı ise Kûfe Şiasını etrafında toplamak olmalıdır. Şenzeybek, onun iddia ettiği imâmetin sembolik bir anlamı olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Bunun tezahürünü İbnü'l-Hanefiyye'nin Kûfe'ye gelmek isteği ve Muhtâr'ın buna rıza göstermeyişinden anlayabiliriz. Nitekim Muhtâr, Mehdi'nin alametlerinden birinin "ona kılıcın işlemeyişidir" diyerek İbnü'l-Hanefiyye'yi ölümle tehdit etmiştir.⁸¹ Yine İbnü'l-Hanefiyye'nin Zemzem kuyusundan kurtarılmasından sonra Muhtâr'ın taraftarlarının bir kısmı İbnü'l-Hanefiyye'yle kalmış ve onun görüşlerini benimsemiştir.⁸² Bu durum Muhtâr'ın canını sıkıştır. İbnü'l-Hanefiyye ile olan ilişkisi ve taraftarlarına karşı tutumu dikkate alınır ise onun şahsiyeti daha iyi anlaşılmaktadır.

Muhtâr es-Sakafî ve taraftarları, kaynaklarda hicri birinci asırda teşekkül etmeye başlayan Keysâniyye ile birlikte birlikte zikredilmektedir.⁸³ Bazı araştırmalar Muhtâr'a tabi olanları Keysâniyye olarak tanımlarken bazıları da Muhtârîyye'den bahsederek farklı bir siyasi gruba işaret etmektedir.⁸⁴ Bu sebeple Muhtâr'ın siyasi ve dini uygulamalarını dikkate alarak onun ve taraftarlarının literatürdeki adlandırılış şekillerini, Keysâniyye'deki yerini tesbit etmek gerekmektedir. Muhtâr'ın Keysâniyye ile ilişkisini kurmak üzere pek çok rivayet getirilmektedir. Bunlar sırasıyla zikredilecek olursa;

1. Muhtâr, Hz. Hüseyin'in intikamını alıp çokça kan döktüğü için Keysân olarak lakaplanmıştır.⁸⁵
2. Hz. Ali Muhtâr es-Sakafî'nin başını okşayıp "Keyyis" diyerek sevmektedir. Bu sebeple Keysân denmektedir.⁸⁶
3. Keysân, Hz. Ali'nin Kölesidir.⁸⁷
4. Keysân, İbnü'l-Hanefiyye'nin öğrencisidir.
5. Muhtâr'ın güvenlik komutanlarından biri Becile kabilesinin kölesi Ebû Amra Keysân'dır⁸⁸

Yukarıda Keysâniyye tabirinden ilk bahseden kişinin İbn Kuteybe (ö. 276/889) olduğundan bahsetmiştik.⁸⁹ Ondan önce Halife b. Hayyat (ö.240/854), İbn Sa'd (ö. 230/845) başta olmak üzere Taberi (ö. 310/923) ve Dineverî (ö. 282/895) gibi tarihçiler dahi Keysâniyye ifadesini kullanmayıp Muhtâr'ın siyasi faaliyetlerine

⁸⁰ Şenzeybek, "Muhtâr Es-Sakafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysâni Fikirlerin Ortaya Çıkışı", 98.

⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/75.

⁸² ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 104; et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/76.

⁸³ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 27.

⁸⁴ er-Razi, *İ'tikâdât*, 62; eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 147.

⁸⁵ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 27; Naşî el-Ekber, *Mesailû'l-İmame*, 24; Sa'd b. Abdillâh Ebi Halef el-Eş'ari el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak* (Tahran, 1963), 21.

⁸⁶ el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târih ve'l-Edeb*, 51.

⁸⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 27.

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/74.

⁸⁹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 622.

odaklanmışlardır.⁹⁰ Bununla birlikte eserlerinde Muhtâr'ın siyasi hayatına en çok yer veren Belâzürî, Dineverî ve Taberî eserlerinde Muhtâr'dan söz ederken onu ya kendi ismiyle anmışlar ya da onun kendini "Ehl-i beytin emini", "Ehl-i beytin vezirî" şeklinde isimlendirdiğini dile getirmişlerdir.⁹¹ Bu müelliflerden Belâzürî, Keysâniyye kelimesine yer verse de Muhtâr'ın Keysân olmasından bahsetmemektedir.

Muhtâr'ın Keysâniyye ile ilişkisini ortaya koymak üzere zikredilen beş delilden ilk ikisi onun doğrudan Hz. Ali ve evlâdıyla olan ilişkisini ortaya koymaya çalışmanın bir ürünü olmalıdır. Nitekim Vedad el-Kadî, Keyyis anlatımının doğru olması halinde fırkanın Keyyisiyye olarak adlandırılması gerektiğini fakat bunun aksine Keysâniyye'nin adının kullanıldığını söylemektedir.⁹² İkinci ve üçüncü iddialar ise dolaylı bir anlatıma sahiptir. Şenzeybek'in de ifade ettiği gibi Şehristânî Keysân'ın İbnü'l-Hanefiyye'nin öğrencisi olduğu hususunu "denilir ki" şeklinde muğlak bir ifadeyle zikretmiştir.⁹³ Hz. Ali'nin kölesi Keysân'ın ise Sıffîn'de öldüğü bilinen bir husus olduğu için Muhtâr'la bağlantısının olması zayıftır.⁹⁴

Keysâniyye'nin isimlendirilmesi konusunda tercih edilen neden Ebû Amra Keysân'dır.⁹⁵ Şa'bî'nin ifadesine göre Muhtâr Kûfe'ye geldiğinde onun yanında Ebû Amra Keysân da bulunmaktadır. Rivayette Şa'bi, İbnü'l Hanefiyye'nin mektup gönderdiğine inanmayan İbrahim b. Eşter'le aynı düşünceyi paylaşır ve Ebû Amra'nın şahitliğine başvurarak ona: "İbnü'l-Hanefiyye mektubu yazarken yanında mıydın?" diye sorar. Ebû Amra'dan menfi cevap alan Şa'bi, Muhtâr'ın yalancı olduğunu anladığını ve Hicaz'a gittiğini ifade eder.⁹⁶ Yine Taberî, -Ebû Mihnef kanalıyla- mevâliyle birlikte Muhtâr'a ilk destek veren kişinin Ebû Amra Keysân olduğunu bildirir.⁹⁷

Ebû Amra Keysân'ın adı Muhtâr'ın Musab b. Zübeyr'le yaptığı Mezar Savaşı da dâhil pek çok hadisede adı geçmektedir. Fakat el-Kadî Mezar savaşından sonra Muhtâr'ın Kûfe'de muhasara edildiğinde onun isminin zikredilmemesini şüpheli bularak Muhtâr'ın katlinden sonra hayatta olma ihtimalini göz önünde bulundurarak Keysâniyye'nin ana akidesinde etkin bir rol olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre Keysâniyye, Ebû Amra Keysân önderliğinde Muhtâriyye içinden neşet etmiştir.⁹⁸ Nitekim Kummî gibi müelliflerin Keysâniyye kavramını Muhtâriyye ile özdeşleştirme bu sebeple olmalıdır.⁹⁹

⁹⁰ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 188-308; et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 5/569-585; Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, 223-263; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/72-79.

⁹¹ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 288-305; el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/391; et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, /57.

⁹² el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, 60.

⁹³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 147.

⁹⁴ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/222-233.

⁹⁵ Şenzeybek, "Muhtâr Es-Sakafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysâni Fikirlerin Ortaya Çıkışı", 84; el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, 69.

⁹⁶ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 290.

⁹⁷ et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 6/33.

⁹⁸ el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, 50-65.

⁹⁹ el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak*, 21.

2.3. Muhtâr Es-Sakafî ve Taraftarları Hakkında Kullanılan Dini-Siyasi Nitelemeler

Muhtâr es-Sakafî ve taraftarları hakkında siyasi otorite ve dönemin siyasi iktidar mücadelesi veren kesimleri tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Bunlardan arasında Sebeiyye,¹⁰⁰ Haşebiyye,¹⁰¹ Hüseyniyye, Zübeyrî, Muhtâriyye, İshakiyye¹⁰² gibi tanımlamalar zikredilebilir.

Sebeiyye'nin milel ve nihâl türü eserlerde Abdullah b. Sebe'nin fikirleri etrafında teşekkül etmiş bir zümreyi tanımlamak için kullanıldığını görmekteyiz. Kaynaklar İbn Sebe'nin, Hz. Ali'nin ulûhiyetini savunan, onun rec'at ve gaybetini iddia eden bir Yahudi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ Bununla birlikte Abdullah b. Sebe'nin tarihteki varlığı, şüpheli bulan ve Hz. Osman dönemi olayları başta olmak üzere Cemel ve Sıffin Savaşı'nda günah keçisi olarak ortaya atılmış hayali bir karakter olduğunu düşünen çağdaş araştırmacılar bulunmaktadır.¹⁰⁴

Sebeiyye ifadesinin ilk olarak Ma'kûl b. Kays için kullanımı söz konusudur.¹⁰⁵ Fakat bu tabirin belirgin olarak ilk kullanımı Kûfe merkezli muhalefet hareketlerinin başını çeken "Hz. Ali yanlıları"nı tanımlamakla gerçekleşmiştir. Nitekim Ziyad b. Ebihi kendisine karşı muhalefette bulunan Hucr b. Adiy'i "es-Sebeiyyetü't-Türabiyye" ifadeleriyle zemmetmiştir.¹⁰⁶

Muhtâr es-Sakafî'nin Sebeiyye olarak nitelenmesinde farklı etkenler göze çarpmaktadır. Kaynaklar, Muhtâr es-Sakafî'nin Beda görüşü ve Kürsi olayını Sebeiyye tanımlamasına kaynak göstermişlerdir.¹⁰⁷ Fakat Muhtâr es-Sakafî'nin taraftarları arasında "gulûv" fikirleri olan kişilerin zikredilmesi de söz konusudur. Bu kavramın Muhtâr için kullanımına ilk defa Taberî'nin Ebû Mihnef kanalıyla aktardığı rivayette rastlamaktayız. Rivayette Hind binti'l-Mütekellife (en-Nâitiyye) adında Şia'dan bir kadının gâli görüşlere sahip altı kişiyi evinde toplayıp onlarla konuştuğu rivayet edilmektedir. Hatta bu konuşmalardan bir kısmını kendisiyle aynı düşüncelere sahip Leylâ bint Kumâme el-Müzeniyye'nin evinde yapmıştır. Rivayetin devamında ise Abdullah b. Nevf adında bir kişinin Hind'in evinden çıkıp o sırada Harura bölgesinde savaşan Muhtâr ve taraftarlarının Kûfe'ye zaferle döneceğine dair kehanette bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁰ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/83.

¹⁰¹ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf* (Kâhire: Savî, ts.), 270; ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 106; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 622.

¹⁰² Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-İraki el-Hanefî el-İrâkî, *Fıraku'l-Müfterika* (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961), 34.

¹⁰³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 174; Seyf b. Ömer et-Temimi el-Esedî Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve Vak'atu Cemel* (Daru'n-Nefâis, 1993), 48; et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 4/340.

¹⁰⁴ Sıddık Korkmaz, *Tarihin tahrifi: İbn Sebe meselesi* (Ankara: Araştırma, 2012), 62.

¹⁰⁵ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 5/193; İbn Esîr, *el-Kâmil*, 3/30.

¹⁰⁶ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 5/272.

¹⁰⁷ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/80.

¹⁰⁸ et-Taberî, *Tarihû't-Taberî*, 6/106-107.

Burada ifade edilen kehanetin Muhtâr es-Sakaffi'ye atfedilen Beda düşüncesiyle benzerliği dikkat çekmektedir.¹⁰⁹ Nitekim Muhtâr savaşa çıkmadan önce taraftarlarına Allah'tan aldığı bilgiye uygun olarak Allah'ın onları zafere ulaştıracağını müjdeleyip zaferle sonuçlanınca ben size bunu bildirmiştim diyerek keramet iddiasında bulunduğu ifade edilmektedir. Aynı kehaneti Mezar Savaşı'nda yapmış, savaş kaybedilince "Allah tarafından bana zafer vaad edilmişti, fakat daha sonra kendisine bedâ oldu (bedâ lehû/değişik göründü)" sözüyle Allah'ın iradesinde değişiklik meydana geldiğini ifade etmiş ve buna kanıt olarak da "Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır..."¹¹⁰ ayetini zikretmiştir.¹¹¹

Konuyla ilgili araştırmalar yapan Onat'a göre, Abdullah b. Nevf hakkındaki rivayetin Bedâ düşüncesiyle ilişkisi bulunmaktadır.¹¹² Yine Korkmaz, Muhtâr'ın Sebeiiye tanımlanmasıyla ilgili Kürsü olayını dile getirmektedir.¹¹³ El-Kâdi'ye gelince o gulûv kavramı üzerinden bir tahlil yaparak kelimenin basit bir anlamı ihtiva ettiğini bildirmektedir. Ona göre Kûfe'de aşırı görüşleriyle öne çıkan bu şahıslar Muhtâr taraftarlarının eliyle İbnü'l-Hanefiyye'ye şikâyet edilmesi söz konusudur ki Muhtâr buna ses çıkarmamıştır. Dolayısıyla guluv kavramı Hâşebiyye devletinin (67/686-71/690) yıkılmasından sonra istilâhî bir anlam ifade etmediği gibi Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümünden sonraki zamanda dahi kavramının istilâhî anlamda kullanılmasının erken olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁴

Keysâniyye ve Muhtâriyye ayrımının söz konusu olmadığı bir dönemde kaleme alınmış olan Mürciî bir kaynak olarak bilinen Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö.99/717) Kitabü'l-İrcâ adındaki küçük risalesinde Muhtâr'ın (ö. 67/686) bütün taraftarları için "Sebeiiye" nitelemesi söz konusudur.¹¹⁵ Buradan hareketle bu isimlendirmenin, Şenzeybek'in de ifade ettiği gibi farklı görüşleri olan zümrelerin Muhtâr saflarında yer almasını ve onun buna müsamaha göstermesinin bir sonucu olduğu söylenebilir.¹¹⁶ Dolayısıyla yukarıda ifade edildiği gibi Hâşebiyye ve Sebeiiye gibi siyasi tanımlamalar bu çerçevede gerçekleşmiştir.

3. Keysâniyye'nin İmamet Anlayışı ve Şiî Ayrışma

Şia'nın kavramsal kimliğini kazanması belli aşamalar ile gerçekleşmiştir. Şiî müelliflerden Nevbahtî ve Kummî Şia'nın oluşumunu Hz. Peygamber dönemine kadar götürmektedir.¹¹⁷ Fakat fikir-hadise irtibatı çerçevesinde ilk Şiî fikirlerin H. I. asrın son çeyreğinde ortaya çıkmaya başladığını, Şia tabirinin ise H. II. Asrın ilk çeyreğinde istilâhî

¹⁰⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 36.

¹¹⁰ Ra'd/39.

¹¹¹ Avni İlhan, "Bedâ" (İstanbul: TDV, 1992), 5/290-291; eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 149; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 39.

¹¹² Onat, *Emeviler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, 110.

¹¹³ Korkmaz, *Tarihin tahrifi*, 80.

¹¹⁴ Vedad El-Kadî - Yusuf Benli, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/2 (2007), 245.

¹¹⁵ Sönmez Kutlu, "İlk Mürciî Metinler Ve Kitabü'l-İrcâ" 37/ (1997), 323-327.

¹¹⁶ Şenzeybek, "Muhtâr Es-Sakaffi'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysâni Fikirlerin Ortaya Çıkışı", 104.

¹¹⁷ el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak*, 2; Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî en-Nevbahtî, *Firaku's-Şia* (İstanbul, 1931), 2.

bir hüviyete kavuştuğu ifade edilmektedir.¹¹⁸ Bunun yanı sıra ilk Şîî fikirlerin Kûfe'de Muhtâr es-Sekafî ile birlikte mevali ve Arap bedevileri arasından çıktığı dile getirilmiştir.¹¹⁹ Bu bakımdan Keysânî fikirlerin teşekkül devri Şîa'nın da kurumsallaşmaya başladığı anlamına gelmektedir.

Hız. Ali'nin oğlu Hüseyin b. Ali'nin Kerbelâ'da şehadetinden sonra, başta Kûfe'de bulunan halk olmak üzere çeşitli çevrelerin Emevilere öfke duyması söz konusudur. Bu sosyal durumun farkında olan Muhtâr es-Sakafî; Muhammed b. el-Hanefiyye'nin kendisini görevlendirdiği şekilde bir iddiayla Kûfe'de siyasi iktidarı ele geçirmiş, Ubeydullah b. Ziyad'ı ve Kerbelâ hadisesine karışan Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas'ı öldürmekle bir anlamda Hız. Hüseyin'in intikamını almıştır.¹²⁰ Bu da Ali yanlıları arasında sempati kazanmasını sağlamıştır.

Muhtâr taraftarları arasında mevali unsurunun ağırlıkta olduğu bilinmektedir. Fakat Kûfe'de bulunan teb'anın mutedil Şîîlerden ve gulat (aşırı) fikirlere sahip Şîîlerden oluştuğu bilinmektedir. Muhtâr'ın siyasi gayeleriyle ilgili argümanlar incelendiğinde bu teb'adan etkilendiğini görülmektedir. O ilk olarak Kûfe'ye İbnü'l-Hanefiyye'nin imâmeti iddiasıyla gelmiş ve Kûfe yönetimini ele geçirdiğinde verdiği hutbe ondan "mehdi" olarak söz etmiştir.¹²¹ Burada kullanılan imâmet kavramı semboliktir. Hız. Hüseyin'in intikamını almaya en layık olan kişinin onun kardeşi olması doğaldır. Fakat burada Fatimî ayrışması söz konusu olmadığı için İmametın vasiyetle Ali evlâdına hasredilmediği söylenebilir.¹²² "El-Medî" kavramına gelince el-Kadî onun kullandığı bu ifadenin başlangıçta Hulefa-i Raşidin için kullanılan anlamdan (hulefâ-i raşidîn el-mehdiyyîn) farklı olmadığını ifade etmektedir. Fakat daha sonra Muhtâr'ın İbnü'l-Hanefiyye'nin Kûfe'ye gelmesini engelleme kastıyla ona "Mehdi'nin alametlerinden biri de ona kılıcın işlemeyişidir" demesiyle farklı bir anlam ortaya çıkmaktadır.¹²³ Bu gaybetten sonra beklenen/rec'at eden mehdi anlamında olmasa da Muhtâr'ın Kûfe'de mevcut aşırı(guluv) fikirlerden etkilendiğini göstermektedir.

Yine Muhtâr için Bedâ düşüncesi ve nübüvvet iddiası söz konusu edilmektedir. Irakî onun gerçek anlamda bir nübüvvet iddiasında bulunduğunu *hatmü'n-nübüvve* çerçevesinde ifade etmiş ve bu sebeple kâfir olduğunu dile getirmiştir. Hatta bununla kalmamış onun ahir zamanda gelecek deccallerden biri olduğunu söylemiştir.¹²⁴ Fakat konunun Kûfe'de meskûn olan Hind bint Mutekellife ve Abdullah b. Nevf (veya Sevb)¹²⁵ ile yakından ilgili olduğu söylenebilir. Bu iki kişinin gayb bilgisine sahip (nübüvvet anlamında kehanet) olduğuyla düşünceler zikredilmektedir. Ayrıca Muhtâr'ın bu iddiayı siyasi bir delil olarak kullanması söz konusudur. O, kendisinden önce gelen Tuleyha el-

¹¹⁸ Onat, *Emeviler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, 150.

¹¹⁹ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 50-55.

¹²⁰ el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 6/24.

¹²¹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 24.

¹²² Onat, "Şîîliğin Doğuşu Meselesi", 110-114.

¹²³ el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, 123-124.

¹²⁴ el-İrâkî, *Fıraku'l-Müfterika*, 34.

¹²⁵ et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 6/105-107.

Esedî ve Müseylimetü'l-Kezzâb gibi yalancı peygamberlerden haberdar olmalıdır.¹²⁶ Muhtâr'ın secili ve sihirli sözler ifade etmesi dikkate alınacak olursa onun nübüvvet iddiasıyla ilişkisi daha iyi anlaşılacaktır. Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye H. 73 yılından sonra -büyük bir ihtimalle H. 75 yılında- kaleme aldığı ve Nusaybin Hâşebiyye devletinin yıkılmasından sonra Muhtâr taraftarları için "*kâhinin tabileri*" şeklinde bahsetmesi bu görüşü destekler niteliktedir.¹²⁷ Nitekim kaynaklarda Muhtâr'ı nübüvvet gibi aşırı fikirlere meyletmesindeki önemli faktörün Ebû Amra Keysân olduğu nakledilmiştir.

Muhtâr ölümüyle birlikte H. 67-73 yıllarının Keysâniyye açısından tahlili el-Kadi tarafından tetkik edilmiştir. Bu dönemin en öne çıkan isimleri arasında daha sonra ismi Keysâniyye'den Harbiyye fırkasıyla ilişkili olduğu ifade edilen Abdullah Harb el-Kindî'nin ve Ebû Haris el-Kindî'nin adları zikredilmek suretiyle aşırı eğilimlerinden bahsedilmiştir.¹²⁸ Nitekim Kummî Abdullah b. Harb'i Abdullah b. Sebe'nin görüşleriyle aynı düşüncelere sahip bir kişi olarak tanımlamaktadır. Ebû Haşim'in imâmeti kendisine vasiyet ettiği iddiasıyla ortaya çıkan Abdullah b. Harb ve Harbiyye fırkası kaynaklarda Keysâniyye içinde bir grup olarak görülmüştür. Kûfe'de bulunan sebeiyye'nin Keysâniyye akidesinin oluşmasına etki etmiş olabilir. El-Kadi, gulat fırka Sebeiyye'de Hz. Muhammed'in vasisi anlamında Hz. Ali için kullanılan "*ibnü'l-vasiy*" kavramının Keysâniyye elinde "*el-vasiy ibnü'l-vasiy*" şekline dönüştüğünü söylemesi bu etkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

Hz. Ali'nin oğlu İbnü'l-Hanefiyye'nin imâmeti¹²⁹ konusunda fikirlerin onun ölümünden sonra ortaya çıkmış olma ihtimali çok yüksektir. Nitekim onun mehdiliğine inanan Kerbiyye'den Şair Kuseyyir (ö. 105/723) ve Hamza b. Umare'den (ö. 114/732)¹³⁰ söz edilse de Şiî farklılaşmasından söz etmek mümkün değildir. Onat'ın ifade ettiği gibi bu farklılaşmanın Ebû Haşim'in imâmeti vasiyet etmesi şeklinde ortaya çıkan düşüncelerle gerçekleşmesi mümkündür. Yani imâmeti Ali ve evlâdına hasretme düşüncesini fiili anlamda Şiîliğin tezahürü olarak değerlendirir. Ona göre bu düşünce çerçevesinde gerçekleşen ilk-Şiî hareket Muğire b. Said hareketidir.¹³¹

Şiîliğin tezahürü sürecinde İbnü'l-Hanefiyye'nin şahsiyeti etrafında dönem düşünceleri üç grupta incelemek mümkündür. Bunlardan birinci grup Muhammed b. el-Hanefiyye gairdir diyenler,¹³² ikinci grup Muhammed b. el-Hanefiyye ölmüştür, mehdi olarak dönecektir diyenler¹³³ ve imâmetin İbnü'l-Hanefiyye'nin ölümüyle onun oğlu Ebû Haşim'e geçerek farklı gruplara intikaline inananlar.¹³⁴ Bunun dışında imâmetin Hasanîler'e (Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye), Hüseyiniler'e (Zeyne'l-Abdin), Abbasiler'e

¹²⁶ el-Kâdî, *el-Keysâniyye fî't-Târîh ve'l-Edeb*, 115-116.

¹²⁷ Kutlu, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitabü'l-İrcâ", 327.

¹²⁸ el-Kâdî, *el-Keysâniyye fî't-Târîh ve'l-Edeb*, 120.

¹²⁹ el-Eş'arî, *Mağâlât*, 17.

¹³⁰ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 25.

¹³¹ Onat, *Emeviler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, 100-110.

¹³² el-Eş'arî, *Mağâlât*, 19.

¹³³ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 25; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 28.

¹³⁴ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 27.

(Muhammed b. Ali b. Abbas) ve Keysâniyye içinde değerlendirilen çeşitli kişi ve fırkalara intikali inanlar söz konusudur.¹³⁵

SONUÇ

Hız. Muhammed'in vefatını takiben Müslümanların ilk ihtilafı hilâfet konusunda ortaya çıkmıştır. Hız. Ebû Bekir'in halife seçilmesi ve devamında Kureyş kendi içinde ihtilafa düşmezken Hız. Ömer'in oluşturmuş olduğu Şurâ heyeti ile birlikte Emevi-Haşimi mücadelesinin başlaması ve Hız. Ali'nin halife seçilmesiyle bunun bir şiddet hareketine dönüşmesi söz konusudur. Hız. Hüseyin'in Kerbela'da katliyle beraber Kûfe'de bulunan mevali ve Arap bedevilerin içinde bulunduğu Tevvabûn ve Muhtâr hareketi gibi muhalefet hareketleri ve bunların Şîilikle irtibatı söz konusu edilmektedir.

İmametın nas ve ta'yinle Hız. Ali ve evlâdına ait olduğunu ileri süren zümreler için kullanılan Şîi düşüncenin oluşumunda Muhtâr hareketinin önemli bir etkisi vardır. Muhtâr es-Sakafî Hız. Ali'nin, Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmetini iddia ederek Hız. Hüseyin'in kanını talep etme adına Kûfe merkezli bir hareket başlatmıştır. Başta sembolik bir anlamı ihtiva eden bu imâmet iddiası çerçevesinde şekillenen itikadi düşünceler Ebû Amra Keysân şahsında Keysâni akidenin teşekkülüne giden bir kapı aralamıştır. Kûfe'deki gali düşüncelere sahip çevrelerin Muhtâr hareketi içinde barınmaları hem Muhtâr'ın siyasi tavrına etki etmiş hem de Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümünden sonra ortaya çıkacak Keysâniyye'nin dini-siyasi düşüncesini etkilemiştir. İmametın Hız. Ali ve evlâdına nas ve ta'yin ile hasredilmesinde önemli bir etkiye sahip olan vasiyet düşüncesinin de Keysâniyye ve galî fırkaları içinde tezahürü söz konusu edilmektedir.

Hicri I. asrın sonlarında ve hicri II. asrın ilk çeyreğinde ortaya çıkan Keysâni fikirlerden önce imâmetın Haşimîlerde bulunması ve daha sonra imâmetın vasiyeti düşüncesiyle Haşimiler dışına intikali söz konusudur. Bu dönemde ortaya çıkan bu iki düşünce Şîi ayrışmaya işaret eden en önemli delillerdir. Nitekim nas ve ta'yin fikriyle imâmetın Hız. Ali evlâdına hasredilmesi zorunluluk gereği gerçekleşmiştir

KAYNAKÇA

Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye.thk. Abdülaziz ed-Dûrî- Abdülcebbar el-Matlubî. Beyrut: Daru't-Talîa', ts.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe dönemi iktidar kavgası: Alevi Sünni ayrışmasının arka planı*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Beyrut: Daru'l-Âfâk, 1977.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.

Bozan, Metin. "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi". *Dini Araştırmalar* 9/26 (01 Haziran 2006).

Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *Ahbâru't-Tivâl*. Kâhire: İhyâ, 1. Basım, 1960.

¹³⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 28-29. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 28; el-Eş'arî, *Mağâlât*, 17-20.

- Ecer, Ahmet Vehbi. "Abdullah b. Zübeyr'in Halifeliği ve Kurduğu Devlet". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 155-156.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslamiyyîn*. Wiesbaden, 1963.
- Güneş, Hüseyin. *Dinî, Siyasî ve Sosyal Etkisi Açısından Muhammed b. Hanefiyye ve Hayatı*. Konya, 2009.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Tarih*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1397.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemû'l-Büldân*. Beyrut: Daru'l-Sâdır, 1995.
- Harputlu, Ali Hüsni. *Muhtar es-Sakafî*. Kâhire: Masrî, 1962.
- İrâkî, Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-İraki el-Hanefî. *Fıraku'l-Müfterika*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dımaşk*. Darû'l-Fikr, 1995.
- İbn Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil*. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1997.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-İber*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Darû'l-Türâs, 1. Basım, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-Siyâse*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. Kâhire: Hey'etü'l-Masrîyye, 3. Basım, 1992.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin. *Tecâribü'l-Ümem*. Tahran, 3. Basım, 2000.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakât*. Beyrut: el-İlmiyye, 1990.
- İlhan, Avni. "Bedâ". 5/290-291. İstanbul: TDV, 1992.
- Kâdî, Vedâd. *el-Keysâniyye fî't-Târîh ve'l-Edeb*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1974.
- Kadî, Vedad - Benli, Yusuf. "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/2 (2007), 241-276.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin tahrifi: İbn Sebe meselesi*. Ankara: Araştırma, 2012.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk el-Kuleynî er-Râzî. *Usulü'l-Kâfî*. Beyrut: el-Fecr, 1. Basım, 2007.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebi Halef el-Eş'ari. *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*. Tahran, 1963.
- Kutlu, Sönmez. "İlk Mürciî Metinler Ve Kitabü'l-İrcâ" 37/ (1997), 323-327.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*, ts.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Kâhire: Savî, ts.
- Mısrî, Ebû Saîd. *el-Mûciz fî Tarihi'l-İslam*, ts.
- Nabhâ, Hızır Muhammed. *Müsnedü Hişam b. Hakem*. Tahran: Mecmeu'l-Buhusi'l-İslamiyye, 1434.
- Naşî el-Ekber, thk. Yosef Wan Ess. *Mesailü'l-İmame*. Beyrut, ts.

- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî. *Fıraku's-Şia*. İstanbul, 1931.
- Onat, Hasan. *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs, 2016.
- Onat, Hasan. "Şiiliğin Doğuşu Meselesi". *A.İ.F.D.* 37/1 (ts.), 79-117.
- Öz, Mustafa. "Hişâm b. Hakem". C. 18. İstanbul: TDV, 1998.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. El-Hanefiyye". 30/537-539. İstanbul: TDV, 2005.
- Razi, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *İ'tikâdât*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Rıza, Şeyh Muhammed Muzaffer. *Sakife*, ts.
- Ruhayli, İbrahim b. Âmir. *el-İntisâr li's-suhubi ve'l-âl*. Medine, 2003.
- Seyf b. Ömer, Seyf b. Ömer et-Temimi el-Esedî. *el-Fitne ve Vak'atu Cemel*. Daru'n-Nefâis, 1993.
- Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. el-Halebî, ts.
- Şenzeybek, Aytekin. "Muhtâr Es-Sakafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysânî Fikirlerin Ortaya Çıkışı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (01 Ekim 2015), 343-370.
- Şenzeybek, Aytekin. "On İki İmam Dönemi Bazı İmamet Prensipleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (31 Aralık 2019), 571-592.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tarihû't-Taberî*. Beyrut: Daru't-Türâs, 2. Basım, 1387.
- Utku, Nihal Şahin. "Kerbelâ Sonrasında Muhammed b. Hanefiyye'nin Yükselişi ve Siyasi Duruşu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/55 (30 Aralık 2018), 1-26.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'r-Ridde*. Beyrut: Darû'l-Garbû'l-İslâmî, 1990.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukûtu*. Ankara: TTK, 1989.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. Kâhire: Daru'l-Hadis, 1427.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Târîhu'l-İslâm*. Daru'l-Garbu'l-İslâm, 2003.

Saçaklızâde Maraşî (ö. 1145/1732) Bağlamında İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Sonrası

Yedi Kıraat İhtiyarlarına Genel Bir Bakış

Fatih DOKGÖZ 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, Konya, Türkiye.
fdokgoz2@gmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 06.01.2021

Kabul: 18.04.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Yedi kıraat, On kıraat, İbnü'l-Cezerî, Maraşî.

Kıraatlerin ortaya çıkmasıyla birlikte birtakım ihtilaflar da doğmaya başlamıştır. Bu ihtilaflar ilk dönemlerde Hz. Peygamber'in ve vahiy esnasında onun yanında bulunan sahabenin mevcudiyetiyle kolayca hallolmuştur. Ancak ilerleyen dönemlerde hak ile batılın birbirine karışma endişesi âlimlerimizi kıraatlerle ilgili bazı sınırlar çizmeye mecbur etmiştir. Sahih kıraatleri belirleme adına en önemli ve etkili faaliyet İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) kıraatleri yedi ile sınırlamasıdır. Bu sınırlama bölgelere göre en çok okunan kıraatleri içine almış olsa da bazı kıraatlerin dışarıda tutulması ve bir süre sonra yedi kıraat dışında kalanların sahih kabul edilmemesi ciddi eleştirilere sebebiyet vermiştir. İbnü'l-Cezerî'ye kadar olan bu dönemde zaman zaman on kıraati içine alan eserler telif edilmiş olsa da bu üç kıraat sahih kıraat literatürüne ancak onun gayretleriyle girmeyi başarmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin dışarıda kalan bu üç kıraati sahih olarak değerlendirmesi Müslümanlar tarafından kısa zamanda kabul görmüş fakat sonraki dönemde yedi kıraati içine alan eserler de telif edilmiştir. Makalemizde bu eserlerden öne çıkanlar, eserlerdeki bu ihtiyarın sebepleri irdelenmiştir. Ayrıca yaşadığı dönemden başlayarak günümüze kadar eserleriyle çok ses getirmiş olan Maraşî'nin kıraatlere dair sıra dışı görüşleri de değerlendirilmiştir.

In The Context of Saçaklızâde Maraşî (d. 1145/1735) A General View to Seven Qıraat Preferences After Ibn al-Cezerî (d. 833/1429)

Article Info

Abstract

Article History

Received: 06.01.2021

Accepted: 18.04.2021

Published: 30.06.2021

Keywords:

The Science of Recitation, Seven Qıraat, Ten Qıraat, Ibn al-Cezerî, Maraşî.

With the emergence of recitations, some conflicts started to arise. These conflicts in the first period It was solved easily with the presence of the Prophet Muhammad and the companions who were with him during the revelation. However, in the following periods, the concern that truth and falsehood might be mixed up forced our scholars to draw some boundaries regarding recitations. The most important and effective activity in determining right recitations is Ibn Mucahid's (d. 324/936) restricting recitations to seven. Although this restriction included the most read recitations by region, some recitations were excluded and after a while those other than seven qiraats were not considered valid, causing serious criticism. In this period up to Ibn al-Cezerî, although works including ten qiraats were written from time to time, these three qiraats were able to enter the valid qiraat literature only with his efforts. Ibn al-Cezerî's evaluation of these three qiraats outside recitations as valid was accepted by the Muslims in a short time, but in the following period, works including seven recitations were also compiled. In our article, the prominent ones among these works and the reasons of this preference in the works are examined. In addition, the extraordinary views of Maraşî, who have made a tremendous impression with his works starting from the period he lived until today, were also evaluated.

Atıf/Citation: Dokgöz, Fatih. "Saçaklızâde Maraşî (ö. 1145/1732) Bağlamında İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Sonrası Yedi Kıraat İhtiyarlarına Genel Bir Bakış". *akif* 51/1 (2021), 116-134.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.18>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in sağlığında verilen yedi harf ruhsatı¹ ile birlikte kıraatler ortaya çıkmaya başlamıştır. Hz. Ebûbekir zamanındaki Kur'ân-ı Kerim'in cem'i arza-i ahireye göre yapılmış olsa da bir istinsah faaliyeti olmayıp iki kapak arasında toplama işlemi olduğundan dolayı yedi harf ruhsatı varlığını devam ettirmiştir.² Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetinde Kureyş lehçesinin esas alınmasıyla birlikte³ kıraatlerin çeşitliliğinin önüne bir nevi set çekilmiş gibi görünse de Mushaflar arasındaki farklı kıraatleri muhafaza eden yazılışlar ve hareke-noktanın olmayışı dolayısıyla korunan farklı okuyuşlar sayesinde kıraatler belli bir zamana kadar serbest bir şekilde okunmaya devam etmiştir. Ne var ki kıraatlerin çeşitliliği Müslümanlar arasında ayrılıklara sebebiyet vermeye ve insanların kendi kıraatlerini diğerlerinden üstün görmeye başlaması dönemin ileri gelenlerini birtakım kural ve usûller koymaya sevk etmiştir.⁴ İşte bu noktada dönemin iktidarını da arkasına alan⁵ İbn Mücâhid (ö. 324/936) kıraatleri yedi ile sınırlandırmıştır.⁶

Kıraatleri toplayan veya belli sayı ile sınırlayan eserler İbn Mücâhid'den önce de karşımıza çıkmaktadır.⁷ Ancak İbn Mücâhid'in dönemin yönetim gücünü de arkasına alarak yaptığı bu tasnif benimsenmek zorunda kalmıştır. İbn Mücâhid'in tasnifi her ne

¹Yedi harf için bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, thk. Fergali Seyyid Arabâvî (Beirut-Lübnan: Books-Publisher, 2011), 133-170; Ebu'l-Ḥayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2002), 1/26-52; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 19-451.

²Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emşâr*, thk. Nura bnt. Hasan b. Fahd el-Hamîd (Riyad: Dârü't-Tedmûriyye, 2010), 132-138; Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 249-255; Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1943), 1/249-255; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati* (İstanbul: İFAV, 2016), 175.

³Dânî, *Mukni'*, 144; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto, 2015), 71-72.

⁴Ebubekir İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007), 17; Kaysî, *İbâne*, 82; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfû fuḍalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ati'l-'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beirut-Lübnan: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/70.

⁵İbn Şenebûz (ö. 328/939) dönemin yöneticilerinin ve İbn Mücâhid'in bulunduğu bir meclise çağrılıp farklı okuyuşlarından dolayı tahzir edilmiştir ki bu, İbn Mücâhid'in arkasındaki siyasi desteğin delilidir. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabâkati ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM, 1995), 2/549-550.

⁶İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 28-61.

⁷Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) yirmi beş kıraat tespit etmiştir. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/38. Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 248/862) *el-Kırâât* isimli eserinde yaklaşık yirmi kıraati derlemiştir. Kaysî, *İbâne*, 37. Ahmed b. Cübeyr el-Antakî (ö. 282/895) ise kıraatleri beş ile sınırlandırmıştır. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/38. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihî ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), 44-56.

kadar gerek sayısı⁸, gerekse kıraatleri sınırlandırması açısından ciddi eleştirilere⁹ maruz kalsa da Müslümanların önemli bir bölümü tarafından kabul görmüştür. Bunun arkasında yatan neden esas itibariyle iktidarın gücünün kullanılarak insanlar üzerinde uygulanan baskı değil tercih edilen kıraatlerin zaten bölgelerinde en çok okunan kıraatler olmasıdır.

İbn Mücâhid, tasnifinde bölgelere göre en çok tercih edilen kıraatleri seçmiştir. Onun tasnifine göre kıraatler; Mekke'de Nâfi' (ö. 169/785), Medine'de İbn Kesîr (ö. 120/738), Basra'da Ebû 'Amr (ö. 154/771), Şam'da İbn 'Âmir (ö. 118/736), Kûfe'de Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) şeklindedir.¹⁰ Bu tasnif İbnü'l-Cezerî'ye kadar geçen yaklaşık 500 yıllık zamanda geçerliliğini muhafaza etmiştir. Ancak bu kıraatlerin bölgelere göre yoğun bir biçimde okunmuş olmasına rağmen diğer kıraatler yerel olarak da olsa mevcudiyetini devam ettirmiştir.

İbnü'l-Cezerî'ye kadar sahih kıraatlerin yedi olarak okutulmasının yanında zaman zaman sekiz-on hatta daha fazla kıraate dair eserlerin telif edildiğini görmekteyiz.¹¹ Bu tasniflerin tamamında bahsi geçen bu yedi kıraat sahih kıraat olarak yerini almış diğer kıraatler bunlara eklenmiştir. Bu noktadan bakıldığında İbn Mücâhid'e dair eleştirilerin tercih ettiği kıraatlere dair olmayıp sınırlandırma ve diğerlerine yasak getirme gibi

⁸Eleştirilerin temelinde kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmasının yedi harf ruhsatı ile karıştırılacağı düşüncesi ön plandadır. Ancak İbn Mücâhid'in yedi kıraat ihtiyarını bu sebebe bağlamak büyük bir hata olur. Kaşsî, *İbâne*, 137; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 419-420; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (Bahar 2006), 93-94.

⁹Bununla ilgili eleştiriler kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmasının diğer kıraatlerin sahih de olsa kabul edilmemesine, şâz sayılmasına hatta okuyanların tekfir edilmesine sebep olduğu temeli üzerinde yoğunlaşmaktadır. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/40; Dağ, "İbn Mücâhid", 96-97. Eleştiriler bu şekilde olsa da İbn Mücâhid'in diğer kıraat imamlarına ve okuyuşlarına yaklaşımının anlatılan derecede katı ve keskin olmadığını görürüz. Örneğin kıraat imamları arasında zikretmediği Ebu Cafer'i (ö. 130/747-78) Nafi'nin hocaları arasında nakleder ve ondan övgüyle söz eder. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 30. Bunun yanında günümüzde kıraati şaz kıraatler arasında sayılan İbn Muhaysın'ı (ö. 123-741) da İbn Kesîr'in hocaları arasında zikreder ve onun Arap dilindeki bilgisini över. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 40.

¹⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 28-61.

¹¹İbn Mücâhid'den 56 yıl sonra vefat etmiş olan İbn Mihrân'ın (ö. 381/992) *el-Gâye fi'l-kırââti'l-'aşr* isimli eseri on kıraate dair ilk eser sayılır. Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin b. İbn Mihrân, *el-Gâye fi'l-kırââti'l-'aşr* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007). İbn Galbûn'un (ö. 399-1009) *et-tezkira* isimli eseri sekiz kıraate göre yazılmıştır. Ebu'l-Hasan Tâhir b. Abdülmünim İbn Galbûn, *et-Tezkira fi'l-kırââti's-şemân*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Cemââtü'l-Hayriyye, 1991). Cafer el-Huzâî'nin (ö. 408-1017) *el-Müntehâ* isimli eseri on beş kıraate göre yazılmıştır. Ebu'l-Fazl Muhammed b. Cafer el-Huzâî, *el-Müntehâ fi'l-kırââti'l-hamsete 'aşer*, thk. Muhammed Şefâat Rabbânî (Medine: Mektebetü'l-Melik Fahd, 2013). Belirtilen dönemde (324-833 arası) kıraatleri farklı sayılarda toplayan çok sayıda eser bulunmaktadır ancak biz sayı bakımından farklı olan bu üç eseri vermekle yetindik. Bu dönemde telif edilen eserler için: Mohamed Kalou, "Tarih Boyunca Kur'an Okumaları Üzerine Yazılmış Olan Eserlerin Kategori Özellikleri ve Tasnifi", *ERUIFD* 2/19 (2014), 119-127.

birtakım mahzurlu ve yanlış anlamalara sebebiyet verecek hususlara yönelik olduğu açığa çıkar.

İbnü'l-Cezerî sahih kıraatlere üç kıraat daha ilave etmiş ve bu onlu tasnif Müslümanlar tarafından kısa sürede kabul görmüştür. İbnü'l-Cezerî'nin ilave ettiği bu kıraatler şunlardır: Medine'de Ebu Ca'fer (ö. 160/747-48), Basra'da Ya'kub el-Hadramî (ö. 205/821), Kûfe'de Halef b. Hişam (ö. 229/844).¹² Böylece zaten baştan beri bilinen ve okunan bu kıraatler sahih kıraatler arasında yerini almış ve günümüze kadar on kıraat olarak okutulmuştur.

İbn Mücâhid'in aksine İbnü'l-Cezerî bu konuda ciddi eleştirilerle karşılaşmamıştır. İbnü'l-Cezerî sonrasında telif edilen kıraat eserlerinin büyük çoğunluğu on kıraate göre yazılmıştır. Ancak nadiren de olsa kıraatleri yedi kabul eden eserlerin telif edildiğini veya eser on kıraate göre telif edilse de yedi kıraatin öne çıkarıldığını görmekteyiz. İşte makalemizde bu eserleri, bunların telifinin arka planını ve özellikle de el-Maraşî'nin görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız.

Makalemizde öncelikle İbnü'l-Cezerî'den sonra kıraat-tecvid-Kur'an ilimleri alanlarında yazılmış olan yedi kıraate dair eserler veya on kıraate göre yazılmış olsa da yedi kıraati öne çıkaran eserlerden yaygın olarak bilinenler -tespit edebildiğimiz kadarıyla- kısaca irdelendikten sonra el-Maraşî'nin yedi ve on kıraate dair görüş, uygulama ve değerlendirmeleri -eserleri özelinde- incelenecektir.

1. İbnü'l-Cezerî Sonrası Yedi Kıraati Öne Çıkaran Eserler

Bu bölümde 833/1429 yılından sonra günümüze kadar yazılmış olan ve yedi kıraati öne çıkaran eserler kronolojik sıra içerisinde verilmiştir.

1. 1. el-İtkân fi 'ulûmi'l-Şur'ân

İbnü'l-Cezerî'den 76 yıl sonra vefat etmiş olan Celâlüddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Kur'an ilimlerine dair olan bu eserinde İbnü'l-Cezerî'den nakiller yapıldığını müşahade etmekteyiz.¹³ Buna rağmen müellif eserinde kıraat imamlarından bahsederken yedi

¹²İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/144-157.

¹³Suyûtî, *İtkân*, 106. Bu bölümdeki nakil *Neşr*'den alınmıştır. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/32. Suyûtî'nin İbnü'l-Cezerî'den yaptığı nakiller için: Kadir Taşpınar, "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kıraat ve Tefsir Eserleri Bağlamında-", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* (Bursa: y.y., 2018), 9-10.

kıraat ifadesini kullanır.¹⁴ Suyûtî'nin bu ifadesi diğer üç kıraati kabul etmediğinin değil henüz o dönemde bu tercihin tam olarak oturmadığının göstergesidir.

Eserde mütevatir, meşhur, âhâd şaz vb. kavramlar izah edilirken Celalüddîn el-Bülkînî'nin (ö. 824/1421) yedi kıraati mütevatir kıraat, bunun dışındaki üç kıraati âhâd kıraat, tabînin kıraatini da şaz kıraat¹⁵ olarak kabul eden görüşü dikkate değer bulunur. Yine aynı bölümde üstatlarımızdan diye bahsettiği İbnü'l-Cezerî'nin ister yedi kıraat ister on kıraat isterse bunların dışındaki herhangi bir kıraat olsun; Arap grameri ile Hz. Osman Mushaflarından birine -ihtimalen de olsa- uygunluk ve sahih senet şartlarından birini taşıyan her kıraatin sahih kıraat sayılacağını, reddinin ve inkârının mümkün olmadığını; bu şartları taşımayan kıraatlerin ise isterse yedi kıraatten isterse diğerlerinden olsun şaz sayılacağı görüşünü¹⁶ destekler ve doğru bulur.¹⁷

Tüm bunların yanında Takıyyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355) yedi kıraat dışındaki kıraatleri şaz saymasını yanlış olarak değerlendirir. Begavî'nin (ö. 516/1122) Ebu Ca'fer ve Ya'kub kıraatlerinin diğer yedi kıraatle birlikte ittifakla sahih sayıldığı görüşünü doğru bulur.¹⁸ Buradan hareketle Suyûtî'nin her ne kadar kıraat imamlarını yedi olarak ifade etse de diğerlerini de sahih kabul ettiği ancak henüz onlu tasnif yerleşmediği için eserinde doğrudan on kıraat ifadesini kullanmadığı söylenebilir.

1. 2. el-*Qavâ'idü'l-muqarrara ve'l-fevâidi'l-muqarrara*¹⁹

Muhammed b. Kasım b. İsmail el-Bakarî (ö. 1111/1699) tarafından yedi kıraate göre telif edilmiştir. Eserde kıraat imamlarının sıralamaları da meşhur olandan farklı şekildedir: Müellifin tercihinine göre ilk sırada kıraat imamlarından Ebû 'Amr ardından İbn Kesîr sonrasında Nâfi' gelir. Diğer imamların sıralamalarında ise herhangi bir değişiklik yoktur.²⁰ Eserin mukaddimesinde hocalarından bu şekilde görmüş olması ve

¹⁴Suyûtî, *İtkân*, 216.

¹⁵Mütevatir, âhâd, şaz terimleri için bk. Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 166-170.

¹⁶İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/19.

¹⁷Suyûtî, *İtkân*, 163.

¹⁸Suyûtî, *İtkân*, 173.

¹⁹Müellif Mukaddime bölümünde eserini bu şekilde isimlendirdiğini ifade etmektedir. Muhammed b. Kâsım b. İsmâil el-Bakarî, *el-Qavâ'idü'l-muqarrara ve'l-fevâidi'l-muqarrara*, thk. Muhammed b. Fâzıl b. İbrahim el-Meşhedânî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 258. Eserin *Metnü'l-bakariyye fi'l-kırâati's-seb'* adıyla anılması veya isminin sonuna *fi'l-kırâati's-seb'* ifadesinin eklenmesi sonraki dönemde ortaya çıkmış bir durumdur. Bu yüzden biz eseri müellifin isimlendirdiği şekliyle sunmayı uygun bulduk.

²⁰Bakarî, *Qavâ'id*, 259-329.

insanlar arasında en yaygın kıraatin Ebû 'Amr kıraatı olması nedeniyle böyle bir tercihte bulunduğunu belirtir.²¹ Eserin yazıldığı dönem itibarıyla Mısır'da yaygın olarak Ebû 'Amr kıraatı okunmaktadır.²² Müellifin bu ihtiyarı çeşitli yönlerden eleştiriye açıktır ve birtakım soru/n/ları beraberinde getirmektedir: Mısır'da yaygın olarak okunuyor olması tüm İslam âleminde ekseriyetle okunduğu anlamına gelmez. Ekseriyetle okunuyor olsa bile bu, böyle bir tercihe haklı gerekçe olabilir mi? Aynı şekilde diğer müelliflerin de eserlerini buldukları bölgelerde yaygın olarak okunan kıraati birinci sıraya alacak şekilde telif etmeleri kıraat ilmi, bu ilmin birliği açısından ciddi vehimlere yol açmaz mı?

Bahsedilen sıkıntılar haklı gerekçelere dayansa da müellifin aslında önemsenecek, takdire şayan, haklı bir gerekçesi de vardır; o da hocalarından bu şekilde öğrenmiş/görmüş olması. Bu durum haddizatında kıraat ilminde naklin ne kadar önemli olduğunun, âlimlerimiz tarafından hangi seviyede önemsendiğinin de göstergesidir.

Müellifin eserini yedi kıraate göre telif etmesi, diğer üç kıraati eserine dâhil etmemesinin sebebine dair eserde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Biz, bunun kendisinden övgüyle bahsettiği hocası, Mısır tarîkinin²³ kurucusu sayılan Ebû Abdurrahman b. Şehâzetü'l-Yemenî'nin (ö. 966/1558) oğlu Abdurrahman b. Şehâzetü'l-Yemenî'nin (ö. 1050/1640)²⁴ etkisinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bilindiği gibi Mısır tarikinde önceleri *Şâtıbiyye*²⁵ esas alınarak yedi kıraat okutulmaktayken daha sonra bunlara İbnü'l-Cezerî'nin *Dürre'si*²⁶ de ilave edilerek on kıraat okutulmaya başlandı.

²¹Bakarî, *Ķavâ'id*, 258.

²²Bakarî, *Ķavâ'id*, 100.

²³Mısır tariki hakkında bilgi için bk. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 149-150; Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi & Takrib Usûlü* (Konya: Hacıveyiszade İlim Kültür Vakfı, 2018), 69-70.

²⁴Bahsi geçen isimler için: Ahmet Gökdemir, "Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 184-185.

²⁵Eser müellife nispetle *Şâtıbiyye* diye meşhur olmuştur. Eserin tam künyesi için bk. Ķasım b. Firrûh eş-Şâtıbî, *Ħırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kıraâtî's-seb'*, thk. Muḥammed Temîm ez-Zu'bî (Dimaşq: Dârü'l-Ķavsânî, 2010).

²⁶Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Dürretü'l-muḍfe fi'l-ķırââtî's-selâsi'l-mütemmime li'l-aşera*, thk. Muḥammed Temîm ez-Zu'bî (Medine: Mektebetü Dârü'l-Hüdâ, 1993).

1. 3. Ğaysü'n-nef fi'l-kırâati's-seb'

Eser Muhammed Nûrî es-Safâkusî'ye (ö. 1118/1706) aittir.²⁷ Müellif ile İbnü'l-Cezerî arasındaki yaklaşık 3 asırlık zaman farkı düşünülürse dönem itibariyle on kıraatin yerleşmemiş olması gibi bir söylem kabul edilemez. Eserin, İbnü'l-Kâsîh'ın (ö. 801/1399) *Şâtıbiyye* şerhi olan *Sîrâcü'l-Kârî*²⁸ isimli eserine yazılmış bir şerh olduğu dikkate alındığında isminde bulunan yedi kıraat ifadesinin nedeni anlaşılmış olur. Ancak eserin mukaddimesinde yedi harften bahsedilirken on kıraatin de bize tevatürle ulaşmış olduğu ifade edilir.²⁹ Bunun yanında müellifin zaman zaman kıraat-i seb'a imamlarını da eleştirdiğine şahit olmaktayız. Örneğin Hamza ve Hişam'ın³⁰ (ö. 229/844) hemze üzerindeki vakfi müellife göre en zor konulardan olup bazı vehimleri de beraberinde getirmektedir.³¹ Hamza hakkında birçok kaynakta eleştiriler yer alsa da o, yaptığı uygulamaların mübtedîler için talim niteliğinde olduğunu vurgulamıştır.³²

Eserde müellifin imamların bölgelerine nispetle kullandığı terimleri açıkladığı bölüm özellikle dikkati celbetmektedir. Müellif eserde “ ‘Mekkî’ dersem İbn Kesîr ve Mücahid (ö. 103/721) gibi Mekke âlimlerini; ‘Medenî’ dersem Yezîd (Ebû Ca'fer), Nâfi', Şeybe (b. Nisâh) (ö. 130/747) ve İsmail (b. Ca'fer) (ö. 180/796) gibi Medine âlimlerini; ‘Basrî’ dersem Âsım el-Cahderî (ö. 128/746) gibi Basra âlimlerini; ‘Şâmî’ dersem İbn Âmir, (Ebû “Amr) ez-Zemârî (ö. 145/762) ve Şerîh (b. Yezîd) (ö. 203/818) gibi Şâm âlimlerini; ‘Kûfî’ dersem Abdullah b. Habib es-Sülemî (ö. 73/692), Asım, Hamza, Kisâî gibi Kûfe âlimlerini kastederim.”³³ demektedir.

“Mekkî” tabirinde ismi geçen Mücâhid, İbn Kesîr'in hocalarındandır.³⁴ “Medenî” tabirinde ismi geçen Şeybe b. Nisâh ve aynı zamanda on kıraat imamından biri olan Ebû

²⁷Müellif hakkında bilgi için bk. Ahmet Özel, “NÛRÎ, Ali b. Sâlim”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 02 Ocak 2021).

²⁸Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan İbnü'l-Kâsîh, *Sîrâcü'l-kârîü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-mukriü'l-müntehî* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954).

²⁹Ebü'l-Hasan Ali b. Sâlim b. Muhammed es-Safâkusî, *Ğaysü'n-nef' fi'l-kırâati's-seb'* (Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2013), 8.

³⁰Hamza'nın râvîsi ve kıraat-i aşere imamlarındandır. Halef b. Hişam hakkında bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, “Halef b. Hişam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Mart 2020).

³¹Safâkusî, *Ğaysü'n-nef'*, 19.

³²Ebü 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Taḥdîd fi'l-itḵânî ve't-tecvîd*, thk. Ğanım Kıddûrî el-Ḥamed (Ummân: Dâru 'Ammâr, 2010), 88-89.

³³Safâkusî, *Ğaysü'n-nef'*, 23.

³⁴İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 40.

Ca'fer, Nâfi'nin hocalarından; İsmail b. Ca'fer ise talebelerindendir.³⁵ "Basrî" tabirinde geçen Âsım el-Cahderî, Ebû "Amr'ın çağdaşı bir kıraat imamıdır.³⁶ Şâmî tabirinde geçen Ebû "Amr ez-Zemârî, İbn Âmir'den kıraat okumuş ve İbn Âmir'in ardından Şam'da kıraat hocalığı yapmıştır. Şerîh b. Yezîd de yine onun talebelerindendir.³⁷ "Kûfi" tabirindeki es-Sülemî Âsım'ın hocalarındandır.³⁸

Müellifin isimlerini zikrettiği âlimler arasında özellikle Âsım el-Cahderî dikkat çekmektedir. Diğer âlimlerin meşhur kıraat imamlarıyla bir şekilde -hocalık veya öğrencilik olarak- bağlantılarının bulunduğu bilinmektedir. İbn Mücâhid, Âsım el-Cahderî'yi Ebû "Amr'ın çağdaşı birkaç kıraat imamıyla birlikte övgüyle zikretmiş ancak bunların hiçbirisinin o zamanda Ebû "Amr kadar meşhur olmadığını ve kıraatlerinin muhafaza edilmediğini belirtmiştir.³⁹ Hal böyleyken eserde Basrî tabiri altında özellikle Âsım el-Cahderî'nin zikredilmiş olması üstelik eserin isminde yedi kıraat ifadesi de varken nasıl açıklanabilir?

Bu soruyu ancak şu şekilde cevaplayabiliriz: Müellif her ne kadar eserin başlığında yedi kıraat ifadesini kullanmış olsa ve eserini *Şâtıbiyye*'den yola çıkarak yedi kıraat temeline oturtmuş olsa da diğer kıraatlere bîgâne değildir. Eser mütevatir olan on kıraatin dışında bu on kıraatle uyum içinde olan diğer kıraatleri de bünyesinde barındırmaktadır.

1. 4. İrşâdü'l-mürîd ilâ maşşûdi'l-kaşîd fi'l-kırââti's-seb'

Çağdaş kıraat âlimlerinden Mısırlı Ali Muhammed Dabbâ' (ö. 1961) tarafından yazılmış olan bir *Şâtıbiyye* şerhidir.⁴⁰ Dolayısıyla buradaki isimlendirme müellifin kıraatlere dair bir tercihten değil, eserin *Şâtıbiyye* şerhi olması ve *Şâtıbiyye*'nin de yedi kıraate göre yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Eserin adında yedi kıraat olmasının yanında müellif Safâkusî gibi bir ihtiyarda bulunmamış yedi kıraatin dışına çıkmamıştır. Dabbâ'ın bu tercihi sahih kıraatleri yedi kabul etmesinden değil şerhini yaptığı esere bağlılığından kaynaklanmaktadır. Nitekim

³⁵İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 30-38.

³⁶İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 58.

³⁷İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 59-60.

³⁸İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 45.

³⁹İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 58.

⁴⁰Ali Muhammed ed-Dabbâ', *İrşâdü'l-mürîd ilâ maşşûdi'l-kaşîd fi'l-kırââti's-seb'* (Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2006).

müellif on kıraate dair eser de telif etmiştir.⁴¹ Dabbâ' *el-İdâe fî beyâni uşûli'l-kırâe* isimli eserini on kıraate göre telif etmiş, on kıraatin her birinin ayrı ayrı usullerini anlatmıştır.⁴²

Diğer yandan Dabba'ın on kıraatin ötesinde -tarik sayısının artırılmasına bağlı olarak vecihlerin kaynak eserlerle tevsiki olan- tahrîrâta yönelik de çalışmaları mevcuttur.⁴³

1. 5. Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'ân

Yirminci yüzyılın önde gelen kıraat âlimlerinden Subhi es-Sâlih'in (ö. 1986) Kur'an ilimlerine dair telif ettiği meşhur eseridir. Eserde kıraatlerin sayısı ile ilgili müellifin doğrudan bir tercihi karşımıza çıkmamaktadır ancak yedi kıraat ihtiyarına dair düşünceleri bizi eseri çalışmaya dâhil etmeye yöneltmiştir. Eserde ilk başta yedi kıraat imamı, ardından on kıraat ve son olarak da on dört kıraat zikredilir fakat müellifin yedi kıraat ihtiyarlarındaki İbn Mücâhid öncesi ve sonrası farklılığı ifade ettiği bölüm dikkat çekmektedir. Müellife göre İbn Mücâhid'e kadar yedi kıraat içerisinde Kisâf mevcut olmayıp Ya'kûb zikredilirken İbn Mücâhid'in tasnifi ile birlikte Kisâf yedi kıraat arasına katılmıştır.⁴⁴ Buradaki açıklamaya baktığımızda İbn Mücâhid öncesinde de yedi kıraate dair tercihler yapıldığı ortaya çıkar. Bunun yanında birçok yerde vurgulandığı gibi Ya'kub kıraatinin baştan beri sahih kıraatler arasında sayıldığı ve yaygın bir biçimde İslam âleminde okunduğu sonucuna da ulaşılır. Yani burada açıklama bir ihtilafa değil asıl itibariyle bir birliğe işaret etmektedir ki o da on kıraatin sahihliğinin pekiştirilmesidir.

2. Muhammed b. Ebî Bekr el-Maraşî'nin Kıraatlerle İlgili Görüşleri

Saçaklızâde Mehmet Efendi ismiyle meşhur olmuş olan el-Maraşî, on yedinci yüzyılın 2. yarısı ile on sekizinci yüzyılın başlarında Kahramanmaraş ve Gaziantep vilayetlerinde yaşamış, iyi bir eğitim almış, son derece yetkin ve verimli bir âlimdir.

⁴¹Ali Muhammed ed-Dabbâ', *el-İdâe fî beyâni uşûli'l-kırâe* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999).

⁴²Dabbâ', *İdâe*, 57-167.

⁴³Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021), 49.

⁴⁴Subhî Sâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-İlmü'l-Melâyîn, 1977), 248-249. Detaylı bilgi için: Kadir Taşpınar, *Subhî Sâlih'in Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*, ed. Yaşar Akaslan (Ankara: İlahiyât, 2019), 207-208.

Yalnızca kıraat ve tecvid ilmine yahut dini ilimlere dair değil; felsefe, mantık, münazara, ilimler tasnifi gibi birçok alanda eser ve risaleler telif etmiştir. Aynı zamanda Arapça ve Türkçe şiirler de yazmıştır. Türkiye'nin birçok kütüphanesinde müellife nispet edilen çok sayıda eser mevcuttur.⁴⁵

Maraşî'nin kıraat ve tecvid ilmine dair görüş ve değerlendirmeleri yaşadığı dönemden günümüze kadar çok ses getirmiş, çok konuşulmuş ve bir o kadar da bu görüş ve değerlendirmelerden faydalanılmıştır. Makalemizde müellifin tecvid ilmine dair yazdığı *Cühdü'l-muqil* ve kıraat ilmine dair telif ettiği *Tehzîbü'l-kırâât* isimli eserlerinden yola çıkılarak kıraat imamları hakkındaki görüşleri irdelenmiştir. Bu bölümde konunun bütünlüğü açısından eserler ayrı ayrı değil birlikte değerlendirilmiştir. Çünkü doğru sonuca ulaşmak için bu iki eserin birlikte tahlil edilmesi gereklidir.

Cühdü'l-Muqil, Maraşî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı topraklarında ekseriyetle okunan ve Mushafların da buna göre tertip edildiği Âsım kıraati Hafs rivayetini temele oturtarak tecvid kurallarını ayrıntılı bir biçimde inceleyen bir çalışmadır.⁴⁶ Eserde en fazla yararlanılan kaynaklar Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *er-Ri'âye'si*⁴⁷ ile Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Minehü'l-fikriyye'sidir*.⁴⁸ *Minehü'l-fikriyye'nin* bir *Muqaddime*⁴⁹ şerhi olduğu göz önüne alındığında ve İbnü'l-Cezerî'nin diğer eserlerine yapılan atıflar da düşünüldüğünde müellife İbnü'l-Cezerî'nin etkisinin olduğu açık biçimde görülür.⁵⁰

Eser, tecvid konularını ayrıntılı bir biçimde işlemiş olmasına rağmen temelde Âsım kıraati Hafs rivayetini esas alması dolayısıyla bazı konularda yalnızca Hafs rivayetinin tecvid uygulamalarını aktarmış, diğer kıraatlerin uygulamalarına yer vermemiştir. Müellifin bu tercihi onun kıraatler konusundaki düşüncelerini net biçimde ortaya çıkarmamızı zorlaştırmıştır. Meselâ râ harfinin (ر) hükümlerini anlatırken Nâfi'in

⁴⁵el-Maraşî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fatih Dokgöz, *Muhammed Bin Ebî Bekir El-Mar'aşî ve Cühdü'l-Muqill Adlı Eserinin Tecvid İlmindeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 7-37.

⁴⁶Muhammed b. Ebî Bekr el-Maraşî, *Cühdü'l-muqill*, thk. Sâlim Kıddürî el-Hamed (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2008), 116-117.

⁴⁷Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye li tecvidi'l-kırâeti ve tahkîki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmet Hasan Ferhat ('Ummân: Dâru 'Ammâr, 1996).

⁴⁸Ebû'l-Hasen Nûrüdîn 'Alî b. Sultân Muhammed 'Aliyyü'l Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye fî şerhi'l-muqaddimeti'l-cezeriyye*, thk. 'Usâme 'Atâyâ (Dımaşk: Dârü'l- Gavsânî, 2012). Maraşî her iki eserden de 107 defa atıfta bulunmuştur. *Cühdü'l-muqill*'de yararlanılan kaynaklar ve bunlardan yapılan atıf sayıları için: Maraşî, *Cühdü'l-muqill*, 49-57. (Naşirin girişi)

⁴⁹Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Muqaddime*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Riyad: Dâru Nûru'l-Mektebât, 2006).

⁵⁰Eserde *en-Neşr* 19 defa, *Muqaddime* 16 defa, *et-Temhîd* 18 defa zikredilmiştir. (Naşirin girişi)

ikinci râvîsi Verş'in⁵¹ (ö. 197/812) terkik⁵² uygulamasına yer verirken tecvid ve kıraat ilminde önemli bir yere sahip olan imâle⁵³ konusunda ise -kısımlarına yer verse de yalnızca Hafs rivayetinde yer alan مَجْرُوبًا⁵⁴ örneğini vermekle yetinir. Dolayısıyla bu uygulamalara bakarak yalnız bu eser çerçevesinde müellife kıraatlere dair görüş atfında bulunmak doğru olmaz.

Maraşî, eserde "Kıraat İmamları ve Râvîlerinin İsimleri" başlığı altında Şâtıbî'ye⁵⁵ (ö. 590/114) atıfta bulunarak yedi kıraat imamı ve râvîlerinden bahseder. On kıraate dair hiçbir ifadeye yer vermez.⁵⁶ Eserin hemen her bölümünde birçok kaynaktan alıntı yapan, değişik görüşleri aktardıktan sonra kendi görüşlerini de sunup bir neticeye varan müellifin bu bölümde yalnızca Şâtıbî'ye atıfta bulunup başka hiçbir kaynaktan nakil yapmaması ve aynı zamanda hiçbir görüş de belirtmemesi özellikle dikkat çekmektedir. Eserde en fazla etkisinin bulunduğunu tespit ettiğimiz ve on kıraatin de sahih olarak kabulünü ve yerleşmesini sağlayan İbnü'l-Cezerî'den bu konuda herhangi bir atıfta bulunmamış olması da üzerinde durulması gereken ayrı bir husustur. Bu durumun bir zühul eseri olduğunu düşünmek Maraşî gibi bir âlim için mümkün görünmemektedir. Bunun yanında yalnızca buraya bakarak müellifin yedi kıraatin dışındaki üç kıraati kabul etmediği gibi bir düşünceye kapılmak da doğru olmaz. Kaldı ki Maraşî'nin eserde zaman zaman bu üç kıraatin görüş ve uygulamalarına da yer verdiğini müşahede etmekteyiz.

Maraşî, *Cühdü'l-Muķil*'de 7 kıraat için من الأئمة المشهورين ifadesini kullanmıştır. Aynı ifadeyi مطلقاً الجمع مطلقاً başlığı altında Ya'kûb el-Hadramî için de kullanır.⁵⁷ Bu kullanım onun esas itibarıyla Ya'kûb kıraatini da sahih kıraatler arasında gördüğünün delilidir.

Eserde Halef'in adı Hamza'nın râvîsi olarak geçmektedir ancak Halef ayrı bir kıraat imamı olarak zikredilmemektedir.⁵⁸ Yine في النون الساكنة والتنوين bâb başlığı altında

⁵¹Verş hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "VERŞ" - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 07 Mart 2020).

⁵²Terkik için bk. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 78.

⁵³İmâle için bk. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 52-53.

⁵⁴Hûd 11/41.

⁵⁵Şâtıbî hakkında bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "ŞÂTİBÎ, Kâsım b. Fırruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Mart 2020).

⁵⁶Maraşî, *Cühdü'l-muķill*, 114-117.

⁵⁷Maraşî, *Cühdü'l-muķill*, 240. Buradaki ifade şu şekildedir: ويعقوب من الأئمة المشهورين.

⁵⁸Maraşî, *Cühdü'l-muķill*, 198.

İbnü'l-Cezerî'den yaptığı alıntıda Ebû Ca'fer'in ihfasından bahseder.⁵⁹ Ancak burada kendisi Ebû Ca'fer hakkında Ya'kûb için kullandığı yukarıda verilen ifadeyi kullanmaz, herhangi bir yorum da yapmaz.

Yalnızca *Cühdü'l-Muḳil* bağlamında ve eldeki bu bilgiler ışığında müellifin kıraat âlimlerine dair görüşleri hakkında net bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir. Her ne kadar kıraat imamı başlığı altında yedi kıraat imamını zikretmiş olsa bile bahsedildiği üzere diğer kıraat imamlarının görüşlerine -naklen de olsa- yer vermektedir.

Müellifin kıraat ilmine dair telif etmiş olduğu *Tehzîbü'l-Ḳirâât* isimli eseri kıraat imamlarına dair görüşlerini tespit etmekte daha aydınlatıcı olacaktır. Maraşî, eserin mukaddimesinde ilk başta bu ilmin en önde gelen eserlerinin Ebû 'Amred-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Teysîr*'i ve Mekkî b. Ebî Tâlib'in *et-Tebsîra*'sı olduğunu, bu iki eserin yedi kıraate göre tertip edildiğini, Şâtıbî'nin de bu iki eserden faydalandığını belirtir.⁶⁰ Burada kıraatleri yedi ile sınırlayıp yayılmasına öncülük eden İbn Mücâhid'den bahsedilmemiş olması dikkat çekicidir. Oysa bahsi geçen her iki eserin de ana kaynağı İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a*'sıdır. Buna rağmen İbn Mücâhid'den bahsetmemesi Şâtıbî'nin müellifteki etkisiyle izah edilebilir. Bu eserlerin ardından İbn Galbûn'un (ö. 399/1009) *et-Tezkira* isimli eserinde kıraatleri Ya'kûb'u da ilave ederek sekize çıkardığından bahseder.⁶¹ Maraşî'nin burada kronolojik sırayı takip etmemiş olması ilgi uyandırmaktadır. İbn Galbûn yukarıda bahsi geçen ulemanın hepsinden daha önce yaşamıştır. Şâtıbî ile ise aralarında yaklaşık 2 asır vardır. Hal böyleyken İbn Galbûn'u daha sonra zikretmesi nasıl izah edilebilir? Bu soruyu sahih kıraat sayılarının yediden ona doğru artarak yerleşmesi ile açıklayabiliriz. Şöyle ki her ne kadar İbn Galbûn önce gelse de Ya'kûb'un sahih kıraatler arasında yerini alması daha sonra gerçekleşmiştir.

⁵⁹Maraşî, *Cühdü'l-muḳill*, 195. Buradaki alıntı *Tahbîr*'den yapılmıştır: Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tahbîrü't-teysîr fi'l-ḳirââti'l-aşr*, thk. Ahmed Müflih el-Kudât (Ürdün: Dârü'l-Furkân li'n-Neşr, 2000), 237. (Ebû Ca'fer diğer kıraat imamlarından farklı olarak ħ ve ʿ harflerinde de ihfâ yapar. Bu uygulama Ca'fer ihfası diye meşhur olmuştur. Bununla ilgili açıklamalar ve bu uygulamanın istisnaları dipnotu verilen eserde mevcuttur.)

⁶⁰Muḳammed b. Ebî Bekr el-Maraşî, *Tehzîbü'l-Ḳirâât*, thk. Hâlid Abdüsselâm Berekât (Dımaşq: Dârü'l-Ġavsânî, 2012), 1/110.

⁶¹İbn Galbûn, *Tezkira*, 56-61; Maraşî, *Tehzîbü'l-Ḳirâât*, 1/110.

Müellifin uygulaması bu realiteye tabii olmasındandır, denilebilir. Nitekim son olarak İbnü'l-Cezerî'den bahsedip sahih kıraat sayısını on olarak belirtmesi de bunun bir izahı sayılabilir.

Maraşî bu müelliflerden sonra anlatıldığı gibi üzere İbnü'l-Cezerî'den bahseder. Onun sekiz kıraate Ebû Ca'fer ve Halef'i de ilave ederek sahih kıraat sayısını ona çıkardığını kaydeder.⁶² Müellifin burada sekiz kıraat⁶³ ifadesini kullanması ve İbnü'l-Cezerî'nin iki kıraat daha ilave ettiğini ifade etmesi yukarıdaki sorunun bir cevabı olmasının yanında Ya'kûb'un baştan beri sahih kıraatler arasında sayıldığının da bir ispatı gibidir. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin bu ihtiyarının bir müsamahadan kaynaklandığını ve birtakım kapalılıkları içerdiğini belirtmesi bu iki kıraate yaklaşımının da habercisidir.⁶⁴

Maraşî eserde kıraat imamlarını ذكر الائمة العشرة ورواتهم başlığı altında inceler. On kıraat imamı diye başladığı paragrafta Şâtıbî'nin ihtiyarından yola çıkarak yedi kıraat imamını memleketleriyle birlikte verir, diğer üç imamın adını zikretmez.⁶⁵ Ancak daha sonra bu imamların isimlerini verir.

Halef'ten bahsederken ise onun aslında Hamza'nın râvîsi olduğunu, bunun yanında kendisi için bir kıraat ihtiyar ettiğini bu yaklaşımdan dolayı da farklı bir kıraat imamı olarak zikredildiğini belirtir.⁶⁶

İmamların râvîlerini zikrettiği bölümde ise yedi imam için yine Şâtıbî'yi esas aldığını belirterek şu şekilde sıralama yapar: Nâfi' için Kâlûn (ö. 220/737) ve Verş (ö.192/812), İbn Kesîr için Kunbul (ö. 291/903) ve Bezzî (ö.250/864), Ebû 'Amr için Dûrî (ö. 240/854) ve Ebû Şuayb es-Sûsî (ö. 261/874), İbn Âmir için Hişam (ö. 245/859) ve İbn Zekvân (ö. 241/856), Âsım için Hafs (ö. 180/796) ve Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 190/805), Hamza için Halef (229/843) ve Hallâd (ö. 220/835), Kisâî için Dûrî el-Hafs (ö.240/854) ve Ebu'l-Hâris (ö. 240/854).⁶⁷ Maraşî Şâtıbî'nin ihtiyarını tercih ettiğini söylese de bu tertipte râvî sıralarında farklılık bulunmaktadır. Şöyle ki Şâtıbî'nin

⁶²Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/110.

⁶³Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/111.

⁶⁴Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/111. Maraşî burada İbnü'l-Cezerî'nin ihtiyarını naklettikten sonra şu ifadeyi kullanır: لكن في المذكورات مسامحات واغلاق.

⁶⁵Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/114.

⁶⁶Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/115.

⁶⁷Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/115.

tercihine göre İbn Kesîr'in birinci râvîsi Bezzî ikinci râvîsi Kunbûl, Âsım'ın birinci râvîsi Ebu Bekr Şu'be ikinci râvîsi Hafs, Kisâî'nin birinci râvîsi Ebu'l-Hâris ikinci râvîsi Dûrî'dir.⁶⁸ Kıraat ilminde imam ve râvî sırasının önemi malumken Maraşî'nin bu tercihi ne ile açıklanabilir? Bunun zühul eseri olduğunu söylemek nasıl doğru değilse sırayı önemsememek gibi bir yanlış davranış da kabul edilemez. Eserin tahkikte kullanılan değişik nüshaları arasında da bir fark olduğu muhakkik tarafından kaydedilmemiştir. Neticede bu durumla ilgili mantıklı bir açıklama getirilememektedir. Bunu ancak Maraşî'nin değil; eseri istinsah edenlerin hatası olarak kabul edebiliriz ki nüshalar arasında herhangi bir farklılığın kaydedilmemiş olması da bu ihtimali zorlaştırmaktadır.

Maraşî *Cühdü'l-mukill* adlı eserinde de Şâtıbî'nin yedi kıraat imamının her biri için iki râvî tercihinde bulunduğunu söyleyerek imam ve râvîleri sıralar ancak burada da farklılık göze çarpmaktadır. Şöyle ki ilgili eserde Ebu 'Amr'ın birinci râvîsi olarak Sûsî ikinci râvîsi olarak ise Dûrî verilmiş; Kisâî'nin râvîlerinin de yukarıdaki bahsi geçtiği gibi sırası değiştirilmiştir. Diğer imam ve râvîlerde ise herhangi bir değişiklik mevcut değildir.⁶⁹

İncelediğimiz her iki eserde de yedili tasnife göre imam sıralarıyla ilgili herhangi bir farklılık göze çarpmamaktadır. Râvî sıralarındaki muhtelif sıra farklılığı -kıraat ilminde imam ve râvî sırasının önemli olduğu gerçeği de göz önünde tutulunca- izaha muhtaç görünmektedir.

Tehzîbü'l-Kirâât'ta Ya'kûb'un râvîleri için İbn Galbûn'un *et-Tezkira*'daki tercihinin esas aldığını söyler. Ya'kûb'un râvîleri Ravh (ö. 235/849) ve Ruveys'tir (ö. 238/852).⁷⁰ Maraşî'nin buradaki râvî sıra tercihi İbn Galbûn'un tercihinine göredir.⁷¹ Ancak İbnü'l-Cezerî'nin kabul ettiği ve sonra da bu şekliyle yaygınlaşan tercihe göre Ruveys, Ravh'tan önce gelmektedir.⁷² Müellifin buradaki tercihi ihtiyarda bulunduğu esere bağlı kalması açısından kabul edilebilir. Ya'kub kıraati için İbnü'l-Cezerî'yi değil de İbn Galbûn'u kaynak olarak tercih etmesinin nedeni daha önce kıraatler için kullandığı sekiz kıraat ifadesinde gizli olmalıdır. Bu tercihten hareketle ve İbn Galbûn'un İbn Mücâhid'in çağdaşı olduğu gerçeği de göz önüne alındığında Maraşî'nin Ya'kûb'u baştan beri sahih

⁶⁸Şâtıbî, *Hzü'l-emânî*, 3-4.

⁶⁹Maraşî, *Cühdü'l-mukill*, 114-115.

⁷⁰Maraşî, *Tehzîbü'l-Kirâât*, 1/115.

⁷¹İbn Galbûn, *Tezkira*, 56-57.

⁷²İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/149-151.

kıraatler arasında kabul ettiği düşünülebilir ancak şu unutulmamalıdır ki yedi kıraatin dışında kalan bu üç kıraat baştan beri mevcuttur ve çeşitli bölgelerde okunmaktadır. İbnü'l-Cezerî yeni bir şey ihdas etmemiş -ki böyle düşünülmesi büyük bir hata olur- mevcut olan bu kıraatlerin sahih olduğunu ispat ederek bunların kıraat birikimi içerisinde hak ettiği yere oturtulmasına vesile olmuştur.

Ebû Ca'fer için İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîr*'ini kaynak olarak İsa b. Verdân (ö. 160/777) ve Süleyman b. Cemmâz (ö. 170/786) olarak râvîleri aktarır.⁷³

Maraşî buraya kadar sıraladığı râvîlerin ardından yine İbn Galbûn'un *Tezkira*'sını örnek olarak râvîlere beş kişi daha ilave eder. Bu tercih; Nâfi' için İsmail (ö.180/796)⁷⁴ ve Müseyyibî,⁷⁵ Âsım için Mufaddal (ö. 178/794 ?)⁷⁶, Kisâî için Nusayr⁷⁷ ve Kuteybe⁷⁸ şeklindedir.⁷⁹ Müellif burada İbn Galbûn'un ihtiyarından yola çıkmış olsa da bahsi geçen râvîlerin isimleri birtakım kitaplarda mevcut olmakla birlikte gerek onun yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde okutulan aşere ve hatta takrib tariklerinin hiçbirinde bu kişilere yer verilmemiştir.⁸⁰ Bu özelliğinden dolayı eser üzerinde ayrı bir çalışma lüzum etmektedir. Maraşî bahsi geçen bu beş kişiyi yalnızca dokuz kıraat imamına muhalefet ettikleri zaman naklettiğini, dokuz imama ihtilafın olmadığı zamanlarda ise bu kişilerden hiçbir şey nakletmediğini de ilave eder.⁸¹ Burada dikkati çeken mesele dokuz imam ifadesidir. Maraşî'nin bu ifadesi kıraat ilminde çok da karşılaşılmayan bir tercihtir. Müellifin yedi yahut on değil de Halef'i dışarıda tutarak geri kalan imamlar için "dokuz imam" tabirini kullanması -özellikle yaşadığı yüzyıl göz önüne alındığında- oldukça enteresan bir durumdur. Ancak kendisi neden böyle bir ifade kullandığını hemen sonra izah etmektedir.

⁷³İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 168-171; Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/115.

⁷⁴İsmail b. Cafer el-Ensârî. Ayrıntılı bilgi için bk. Zekerîya Tüfekçioğlu, "İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Aralık 2020).

⁷⁵Muhammed b. Abdurrahman el-Mahzûmî el-Müseyyibî el-Medenî. Birçok kaynakta Nafi'nin râvîsi olarak nakledilse de hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Zehebî (ö. 748/1348) onun vefat tarihini 236 olarak kaydetmiştir. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabâkati ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM, 1995), 1/431.

⁷⁶Muhammed b. Mufaddal ed-Dabbî. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Elmalı, "Mufaddal ed-Dabbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Aralık 2020).

⁷⁷Ebû'l-Münzir Nusayr b. Yusuf b. Ebî Nasr er-Râzi. Zehebî 240 yılı civarında vefat ettiğini nakleder. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1995, 1/427.

⁷⁸Kuteybe b. Mihran. Zehebî onun 200'lü yıllarda vefat ettiğini aktarır. Bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1995, 1/356-358.

⁷⁹İbn Galbûn, *Tezkira*, 11-61; Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/115-116.

⁸⁰Aşere ve takrib tariklerinde tercih edilen râvî ve tarik listesi için bk. Koyuncu, *Kıraat İlmi*, 177-179.

⁸¹Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/116.

Maraşî kıraat-i aşerenin son imamı Halef'ten müstakil bir kıraat olarak hiçbir şey nakletmediğini, eserde ne zaman Halef ifadesi geçerse burada kastın Hamza'nın râvîsi olduğunu aktarır. Buna gerekçe olarak da İbnü'l-Cezerî'nin Halef'in bir harf bile olsa Kûfelilerin kıraatinin dışına çıkmadığı ifadesini gösterir.⁸² Müellifin bu ifadesi doğru olsa da daha önce bahsi geçen, Halef'in Hamza'nın râvîsi olmasının yanında kendisi için bir kıraat ihdas ettiği sözüyle çelişmektedir. Halef'in Kûfelilerin kıraatinin dışına çıkmamış olması onun ayrı bir kıraat imamı olduğu gerçeğini değiştirmez. Neticede Halef Kûfelidir, Kûfe kıraat imamlarından okumuştur ve okuduğunu da nakletmek zorundadır.

Eserde yine *Tezkira*'dan yola çıkılarak Âsım'ın râvîsi Ebu Bekr Şu'be'nin tarikleri için Yahya b. Âdem'in (ö. 203/818)⁸³ yanında Ebu Yusuf el-A'şâ'nın⁸⁴ ismi zikredilir ancak hemen sonrasında müellif tariklere dair bir şey aktarmadığını söyler.⁸⁵ Bu noktadan bakıldığında Maraşî üzerinde İbn Galbûn'un etkisi bariz bir şekilde görülmektedir.

Maraşî *Kıraatlerin Tevatürü* başlığı altında İbnü'l-Cezerî'nin İbnü'l-Hâcib'ten (ö. 646)⁸⁶ yaptığı "yedi kıraat mütevatirdir."⁸⁷ ifadesine karşı çıkararak on kıraatin mütevatir olduğuna vurgu yapar. Burada daha önce kullandığı dokuz kıraat ifadesini de bir nevi reddetmiş olur ki zaten Halef'ten bir şey zikretmemesi onu kabul etmemesinden değil Halef'in Kûfelilerin kıraatinin dışına çıkmadığı düşüncesinden dolaydır.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in sağlığında verilen yedi harf ruhsatı ile birlikte kıraat ilmi ortaya çıkmış bunun neticesinde de sahabe döneminden başlamak kaydıyla birtakım ihtilaflar mevcut olmuştur. Bu ihtilaflar ilk dönemde vahyin muhatabı Hz. Peygamber vasıtasıyla çözülmüş ancak sonraki yıllarda ihtilafların artması neticesinde âlimlerimiz bazı kaide ve usuller koyarak sahih kıraatleri tespit yoluna gitmiştir. Esas itibarıyla bakıldığında

⁸²İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/157; Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/116.

⁸³Hakkında bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Yahyâ b. Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26 Aralık 2020).

⁸⁴Hakkında bilgi için bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1995, 1/332. Eserde vefat tarihi hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.

⁸⁵Maraşî, *Tehzîbü'l-Kırâât*, 1/117.

⁸⁶Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus el-Hâcib. Hakkında bilgi için bk. Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 27 Aralık 2020).

⁸⁷İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/36.

sahih addedilen kıraatler üzerinde başlangıçtan günümüze kadar İslam ümmetinin icma ettiği kolayca görülür.

İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlaması ile yedinin dışında kalan kıraatler şâz kabul edilmeye başlanmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin çalışmalarıyla yedinin dışında kalan diğer üç kıraat sahih olarak kabul edilmiş ve onlu tasnif olarak yaygınlaşmış olsa da haddizatında bu üç kıraat başlangıçtan beri sahih olarak bilinmekte ve okunmaktadır. İbnü'l-Cezerî bu hakikatin herkes tarafından kabul edilmesini sağlamıştır.

Ya'kûb kıraatinin İbn Mücâhid'in tasnifinin dışında kalmış olması baştan beri çok eleştirilmiş, onun kıraatine dair *et-Tezkira* gibi muhtelif eserler telif edilmiştir.

Kıraat ve tecvid ilminin öğretiminde şiir önemli bir yer tutmaktadır. Kıraatleri yedi ile sınırlandıran her ne kadar İbn Mücâhid olsa da bu tasnifin benimsenmesi ve metodolojik hale gelmesi Şâtıbî'nin manzum eseri sayesinde olmuştur. Günümüzde bile yedi kıraate dair ilk akla gelen ve en önemli kabul edilen eser onun *Hırzû'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî*'sidir.

Kıraat ilmi yalnızca kitaplardan okunan ve öğrenilen bir ilim değildir. Her şeyden önce alanında yetkin, fem-i muhsin tabir edilen bir üstattan öğrenilir ve bu öğrenilene de bağlı kalınır. Tıpkı Kur'ân-ı Kerim'in hem yazılı hem de şifahen nakledilmesi gibi kıraat ilmi de aynı zamanda şifahen aktarılmış ve talebe de bu ilmi hocasından nasıl öğrendiyse o şekilde aktarmıştır.

Gerek yaşadığı dönemde gerekse günümüze kadar eser ve görüşleriyle ciddi şekilde ses getirmiş olan el-Maraşî kıraat ilmine dair farklılıklarıyla da göze çarpmaktadır. Yaşadığı dönemde yerleşmiş olan kıraat geleneğine doğrudan bağlı kalmamış, kendine ulaşan nakilleri ciddi bir tenkit ve tahlile tabii tutmuş, zaman zaman bilinenlerin dışına çıkmıştır. Kıraat ilmine dair görüşlerinde İbn Galbûn'un etkisi açıkça görülmektedir.

Maraşî kıraat ilmine dair yaygın geleneğin dışına çıkmış, faklı nakillere yer vermiş gibi görünse de on kıraatin de baştan beri sahih olduğu kanaatindedir. Eserlerinde bunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Ya'kûb kıraatine dair bilgileri İbn Mücâhid'in çağdaşı İbn Galbûn'un eserinden alması da bunun bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

- 'Aliyyü'l Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn 'Alî b. Sultân Muhammed. *el-Minehü'l-fikriyye fi şerhi'l-muqaddimeti'l-cezeriyye*. thk. 'Usâme 'Aţâyâ. Dimaşk: Dârü'l- Ğavsânî, 2. Baskı., 2012.
- Altıkulaç, Tayyar. "Halef b. Hişâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 07 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/halef-b-hisam>
- Altıkulaç, Tayyar. "Verş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vers>
- Bakarî, Muhammed b. Kâsım b. İsmâil. *el-Ķavâ'idü'l-muĶarrara ve'l-fevâidi'l-muĶarrara*. thk. Muhammed b. Fâzıl b. İbrahim el-Meşhedânî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû fudâlâi'l-beşer bi'l-Ķirâati'l-erbe'ati'l-aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut-Lübnan: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. "ŞÂTİBÎ, Kâsım b. Fîrruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 07 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/satibi-kasim-b-firruh>
- Dabbâ', Ali Muhammed. *el-İdâe fi beyâni uşûli'l-Ķirâe*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *İrşâdü'l-mürîd ilâ maĶşûdi'l-Ķaşîd fi'l-Ķirâati's-seb'*. Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2006.
- Dağ, Mehmet. "İbn Mücahid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (Bahar 2006).
- Dânî, Ebü 'Amr Oşmân b. Sa'îd. *el-MuĶni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emşâr*. thk. Nura bnt. Hasan b. Fahd el-Hamîd. Riyad: Dârü't-Tedmûriyye, 2010.
- Dânî, Ebü 'Amr Oşmân b. Sa'îd. *et-TaĶdîd fi'l-itĶâni ve't-tecvîd*. thk. Ğânim Ķaddûrî el-Ħamed. 'Ummân: Dâru 'Ammâr, 3. Baskı., 2010.
- Dokgöz, Fatih. *Muhammed Bin Ebî Bekir El-Maraşî ve Cühdü'l-MuĶill Adlı Eserinin Tecvid İlmindeki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Elmalı, Hüseyin. "Mufaddal ed-Dabbî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Aralık 2020.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (30 Haziran 2018), 177-192. <https://doi.org/10.33420/marife.403018>
- Huzâî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Cafer. *el-Müntehâ fi'l-Ķirâati'l-Ħamsete 'aşer*. thk. Muhammed Şefâat Rabbânî. Medine: Mektebetü'l-Melik Fahd, 2013.
- İbn Galbûn, Ebu'l-Hasan Tâhir b. Abdülmünim. *et-Tezkira fi'l-Ķirâati's-şemân*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Cemââtü'l-Hayriyye, 1991.
- İbn Mihrân, Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin b. *el-Ķâye fi'l-Ķirâati'l-'aşr*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2007.
- İbn Mücâhid, Ebubekir. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Ķirâât*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Dürretü'l-muĶde fi'l-Ķirâati's-selâsi'l-mütemmîme li'l-'aşera*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Medine: Mektebetü Dârü'l-Hüdâ, 1993.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-Ķirâati'l-'aşr*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. 2 Cilt. Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2002.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Ali b. Yûsuf. *MuĶaddime*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Riyad: Dâru Nûru'l-Mektebât, 4. Baskı., 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *TaĶbîrüt-teysîr fi'l-Ķirâati'l-'aşr*. thk. Ahmed Müflih el-Kudât. Ürdün: Dârü'l-FurĶân li'n-Neşr, 2000.
- İbnü'l-Kâsım, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan. *Sirâcü'l-Ķariü'l-mübedî ve tezkiretü'l-muĶriü'l-müntehâ*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 3. Baskı., 1954.
- Kallek, Cengiz. "Yahyâ b. Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Aralık 2020.
- Kalou, Mohamed. "Tarih Boyunca Kur'an Okumaları Üzerine Yazılmış Olan Eserlerin Kategori Özellikleri ve Tasnifi". *ERUIFD* 2/19 (2014).
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzülü ve Kıraati*. İstanbul: İFAV, 5. Basım., 2016.

- Kaşî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. thk. Fergali Seyyid Arabâvî. Beyrut-Lübnan: Books-Publisher, 2011.
- Kaşî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kırâeti ve tahkîki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmet Hasan Ferhat. 'Ummân: Dâru 'Ammâr, 3. Baskı., 1996.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Aralık 2020.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi & Takrib Usûlü*. Konya: Haciveyiszade İlim Kültür Vakfı, 1. Baskı., 2018.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Maraşî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Cühdü'l-muķill*. thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2. Baskı., 2008.
- Maraşî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Tehzîbü'l-Kırâât*. thk. Hâlid Abdüsselâm Berekât. 2 Cilt. Dımaşq: Dârü'l-Ġavsânî, 2012.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto, Genişletilmiş 2. Baskı., 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihî ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.
- Özel, Ahmet. "Nûrî, Ali b. Sâlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ocak 2021.
- Safâkusî, Ebü'l-Hasan Ali b. Sâlim b. Muhammed. *Ġayşü'n-nef fi'l-kırââti's-seb'*. Dımaşq: Dârü'n-Nevâdir, 2013.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-İlmü'l-Melâyîn, 10. Baskı., 1977.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım., 2008.
- Şâṭıḃı, Kaşım b. Ferrûh. *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kırââti's-seb'*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Dımaşq: Dârü'l-Ġavsânî, 5. Baskı., 2010.
- Taşpınar, Kadir. *Subhî Sâlih'in Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi, ed. Yaşar Akaslan. Ankara: İlâhiyât, 2019. 207-208.
- Taşpınar, Kadir. "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kıraat ve Tefsir Eserleri Bağlamında". *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*. Bursa: y.y., 2018.
- Tüfekçioğlu, Zekeriya. "İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Aralık 2020.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale'-t-tabâkati ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM, 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale'-t-tabâkati ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM, 1995.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1943.

Kurân'da İslâm'ın Tüm Peygamberlere İsnat Edilmesi¹

Aslan ÇITIR 

Dr., Konya İl Müftülüğü, Konya, Türkiye.

aslancitir@gmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 10.05.2021

Kabul: 26.06.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Tefsir,
Din,
İslâm,
Müslüman,
Peygamberler.

Kur'ân-ı Kerîm'de din anlamında kullanılan iki kavram dikkat çekmektedir. Bunlar, *ed-Dîn* ve *el-Millet* kelimeleridir. Millet kavramına bütün ayetlerde din anlamı verilmiştir. Onbeş ayette zikredilen Millet kavramı din anlamında mensubiyet ifade edip Allah'ın yarattığı kullarına isnat edilmiştir. Kur'ân'da Yahûdilere/Hıristiyanlara ve Hz. İbrâhîm'e isnat edilen din millet lafzıyla anlatılmıştır. Millet, Hz. İbrâhîm'in ve İsrâîloğullarının ait olduğu dini ifade etmektedir. *ed-Dîn* ise, sadece Allah'a atfedilmiştir. Allah herhangi bir dinin mensubu değil; *ed-Dîn*'in sahibidir, dini inzâl edip, gönderendir. Kur'ân'da *ed-Dîn* ile *el-İslâm* birbirlerinin benzeri olarak kullanılmış, Allah katında tek dinin İslâm olduğu beyan edilmiş, Allah'ın İslâm'dan başka herhangi bir dini vahyetmediği belirtilmiştir. Birçok ayette peygamberler Müslüman olarak tanıtılmıştır. Kur'ân'da yirmi ayette zikredilen İslâm ve türevleri *silm* kökünden türemiş; İslâm/Şeriat/Barış, itaat etmek, teslim olmak ve boyun eğmek anlamlarına gelmektedir. Bu kavramlar, tüm anlamları itibarıyla İslâm kelimesinin muhtevasında cemedilip birleşmiştir. Kur'ân'da peygamberlere isnat edilen İslâm kavramı *Müslimûn/Müslimîn* şeklindeki lafızla ifade edilmiştir. Bu kontekste, bütün nebiler din olarak Allah'ın vahyettiği İslâm'ı tebliğ etmişlerdir.

The Attribution of Islam to All Prophets in the Quran

Article Info

Abstract

Article History

Received: 10.05.2021

Accepted: 26.05.2021

Published:
30.06.2021

Keywords:

Tefsir,
Religion,
Islam,
Muslim,
Prophets.

Two concepts that mean religion in the Qur'an attract attention. These are the words *ed-Dîn* and *Millet*. The concept of nation has been given the meaning of religion in all verses. The nation word is mentioned in fifteen verses/it expresses belonging in the sense of religion and is attributed to the servants created by Allâh. In the Qur'an, the Jews/Christians and the religion attributed to Abraham are defined in the word millet. Nation, which means religion, refers to the religion to which Abraham and Israelites belong. The concept of *ed-Dîn* is attributed only to Allâh. Allâh is not a member of any religion; *ed-Dîn*'s owner is the religious sender. In the Quran, *ed-Dîn* and *al-Islam* are used as similar to each other, it is declared that the only religion in the sight of Allah is Islam, and it is stated that Allah does not refer to any religion other than Islam. In many verses, the prophets are described as Muslims. Islam and its derivatives mentioned in one hundred twenty verses of the Quran derive from the root *Silm*; Islam/Shariah/Peace means to obey, to surrender and to submit. These concepts are united in the content of the word Islam in terms of all its meanings. The concept of Islam attributed to prophets in the Quran is expressed with the words *Muslimûn/Muslimîn*. In this context, all the prophets preached the Islam sent down by Allah.

Atıf/Citation: Çıtır, Aslan. "Kurân'da İslâm'ın Tüm Peygamberlere İsnat Edilmesi". *akif* 51/1 (2021), 135-158.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.19>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

¹ Kur'ân-ı Kerîm'de Dinin Birliği başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

GİRİŞ

İslâm/Müslüman kelimesi, سلم (*Silm*) kökünden türetilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten türeyen İslâm ve türevlerinin yüzyirmi yerde mezkûr olduğu tespit edilmiştir. İslâm kavramı مسلمون/مسلمين (*Muslimûn/Muslimîn*) kelimeleriyle nebilere de atfedilmiştir. Peygamberlerin tamamının müslüman olduğu, ümmetlerine İslâm'ı tebliğ ettiği bildirilmiştir. Kur'ân peygamberimizin risâletinde ilk nebiden itibaren var olan İslâm'ı ikmâl etmiştir. Bu çalışmada önce İslâm kavramının lügat, ıstılah ve Kur'ân'daki anlamları ele alınacaktır. Çalışmanın devamında nebileri müslüman olarak tanıtan ayetler tetkik edilecektir. Sahifeler/semâvî kitaplar vahyedilen peygamberlerin müslümanlığı üzerinde durulacaktır. İnsanlığın ikinci/üçüncü atası olan Hz. Nûh/Hz. İbrâhîm ve son nebi Hz. Muhammed'in İslâm üzerinde ittifak ettiğini anlatan ayetler klasik/çağdaş tefsir kaynaklar, günümüzde yapılan ilmî çalışmalar rehberliğinde incelenecektir.

1. İslâm Kavramı

Kur'ân, Allah katında tek dinin İslâm olduğunu "Allah katında din İslâm'dır."² ayetiyle belirtmiş, İslâm dışındaki din arayışlarının muteber olmadığını beyan etmiştir: "Kim İslâm haricinde bir din ararsa, (Aradığı din) ondan asla kabul edilmeyecektir."³ Bu iki ayet, *ed-Dîn/el-İslâm* ilişkisini bâriz bir şekilde anlatmaktadır. *ed-Dîn/el-İslâm* ilişkisini anlatan diğer ayet ise Mâide 5/3. ayettir.

1.1. İslâm Kavramının Kur'ân'daki Türevleri

Arapça'da *es-le-me* (4. fiil kalıbı) geçişsiz haliyle *teslim olmak*, geçişli haliyle ise bir şeyi birine teslim etmek anlamındadır. *el-İslâm* bu fiilden türetilmiş mastar-isimdir/boyun eğme (inkiyâd) anlamına gelir.⁴ *ed-Dîn*'in de boyun eğme, itaat etme, teslim olma, hüküm, ceza, mükâfaat, şer'at, İslâm vd. anlamları mevcuttur.⁵

Bilindiği üzere cahiliye asrında *esleme* fiilinin anlam içeriğine yönelik dinsel bir unsur yoktur. Kur'ân'da kelimenin mastar-isim kullanımı 8 yerde mevcuttur. Bunlardan ikisi bir zamire muzaf (İslâmukum/İslâmuhum⁶); diğer 6 kullanım ise, harf-i tarifile belirlenmiştir. Marife olan *el-İslâm* sıfat mıdır/isim midir? Allah (c.c.) Hz. Muhammed'e (s.a.s.) verdiği şeriatın⁷ özel ismini *el-İslâm* olarak kendisi mi koymuştur? Öncelikle bu kelimenin başına *el* takısı gelmesinin sebebi, lafzın anlamının zihni olarak daha önce biliniyor olmasıdır (Ma'hûdî Zihnî). Örneğin, onlar mağarada iken *fi'l-ğâr*⁸ ifadesinin başındaki *el* belirteci ayetin indiği dönemdeki insanların söz konusu mağaranın neresi

² Âl-i İmrân 3/19.

³ Âl-i İmrân 3/85.

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Beyrût: y.y., 1410/1990), 12/293-294.

⁵ bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 1417/1996), 323-324.

⁶ Hucurât 49/17; Tevbe 9/74.

⁷ Câsiye 45/18.

⁸ Tevbe 9/40.

olduğunu bildiği anlamına gelir. İkincisi, burada *ğar* kelimesinin başına *el* takısı gelmesi, onu belirli isim yapar. Fakat zorunlu olarak özel isim yapmaz.⁹

Ayetteki *el-İslâm*, *ed-Dîn*'i niteleyen ikinci bir masdar-sıfat veya masdar-isim olabilir. Fakat Hz. Muhammed'e vahyolunan bütün emirlerin/nehiyelerin toplamına delalet eden özel bir isim olamaz. Çünkü kelime bazı Mekkî ayetler dâhil olmak üzere¹⁰ vahiy sürecinin her aşamasında kullanılmıştır. Bazı âlimler, *el* takısıyla belirlenmiş kullanımların (Medenî ayetlerdeki kullanımlar) isim olduğu kanaatindedirler.¹¹ Kökü *s-l-m* (سلم) olan İslâm kavramı ve türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de yüzüymü kez¹² zikredildiği tespit edilmiştir.

Barış/esenlik anlamını da ihtiva eden *selâm* (selām)¹³/*silim* (silm)¹⁴ kavramlarının 35 kez; if'âl babından İslâm kavramı sadece 8; bu babın mazi, muzâri, emir sigası, masdarı 17 olmak üzere toplam 25 kez zikredildiği anlaşılmaktadır. *Müslimîn* (مؤمنين) 19; *Müslimûn* (مؤمنون) 14 kez zikredilmiştir. *es-Seleme* (السلام) 6, *Müsellemeten* (مسلمة) 3, *müslimen* (مسلمًا), *müslimâtin* (مسلمات), *teslîmen* (تسليما), *selîm* (سليم), *sellimû* (سلموا) ikişer, *müslimeten* (مسلمة), *müslimeyn* (مسلمين), *seleme* (سلم), *süllime* (سلم), *süllemen* (سلمًا), *yüsellimû* (يسلموا), *sâlimûn* (سالمون), *sâlimen* (سالما) birer kez zikredildiği tespit edilmiştir.

1.2. Silm Kavramının Kur'ân Perspektifinde Semantik Analizi

İslâm kelimesinin türediği *silim* kelimesi ve türevleri *كتب اللغة* tarzı mu'cem/lügat eserlerde yer almış, bu kavramların semantik analizi yapılmıştır. Bu kitapların tamamında bu başlık altında zikredilen anlamların aynısının verildiği müşahede edilmiştir.¹⁵

Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyıl) ise *silim* kavramının semantik tahlilini ayetlerle temellendirerek ayrıntılı bir şekilde tetkik etmiştir. Bu nedenle Râgıb'ın *Müfredât*'ına

⁹ Râgıb, *Müfredât*, 422.

¹⁰ En'âm 6/125; Zümer 39/22.

¹¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005), 18; Fazlurrahman, *Kur'ân'ın Bazı Temel Ahlâkî Kavramları (İman, İslam, Takva)*, Allah'ın Elçisi ve Mesajı, çev. Âdil Çiftçi (Ankara: y.y., 1997), 7.

¹² bk. Bakara 2/71, 112, 128 (2), 131 (2), 132, 133,136, 208; Âl-i İmrân 3/19,20 (3), 52, 64, 67, 80, 83, 84, 85, 102; Nisâ 4/65 (2), 90, 91, 92 (2), 94, 125; Mâide 5/3, 16, 44, 111; En'âm 6/14, 35, 54, 71, 125, 127; A'râf 7/46, 126; Enfâl 8/43, 61; Tevbe 9/74; Yûnus 10/10, 25, 72, 84, 90; Hûd 11/14, 48, 69 (2); Yûsuf 12/101; Ra'd 13/24; İbrâhîm 14/23; Hicr 15/2, 46; Nahl 16/28, 32, 87, 89, 102; Meryem 19/47; Enbiyâ 21/69, 108; Hacc 22/34, 78; Nûr 24/61; Furkân 25/63; Şuarâ 26/89; Neml 27/31, 38, 42, 81, 91; Kasas 28/53, 55; Ankebût 29/46; Rûm 30/53; Lokmân 31/22; Ahzâb 33/35 (2), 44, 56 (2); Yâsîn 36/58; Sâffât 37/79, 84, 109, 120, 130; Zümer 39/12, 22, 29, 54, 73; Mü'min/Gâfir 40/66; Fussilet 41/33; Zuhruf 43/69,89; Ahkâf 46/15; Muhammed 47/35; Hucurât 49/14, 17 (2); Zâriyât 51/25 (2); Tûr 52/38; Vâkı'a 56/26 (2), 91; Haşr 59/23; Kalem 68/43; Saff 61/7; Tahrîm 66/5; Cin 72/14 (2); Kadir 97/5.

¹³ 33 kez.

¹⁴ 2 kez.

¹⁵ bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-lüğa*, thk. Remzi Münîr B'alebekkî (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/858; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avad Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1411/2001), 12/309-312; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 5/1950-1952; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *M'ucemü makâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (by.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/90.

öncelik verilmiştir. O, *es-Silm/es-Selâme* kelimelerini, zâhirî/bâtinî felaketlerden korunma anlamında tanımlamıştır. Bu kavramları “*Arınmış bir kalp ile*”¹⁶ ayetiyle, çalılıklardan sıyrılmak anlamında açıklamış ve bunun batında olduğunu ifade etmiştir. Zahirde olanı ise “*Sağlam, beneksiz, kusursuz, boyunduruk altına alınmamış*”¹⁷ ayetiyle belirtmiştir. Bu kelimenin *selime/yeslemü/selâmeten ve selâmen* fiil kalıbı mevcuttur.¹⁸

Allah'ın (c.c.) korumasını ihtiva eden esenlik/selâmet/güven “*Fakat Allah sizi bunlardan kurtardı*”¹⁹, “*Esenlik ve güven içinde (selâmetle) oraya girin*”²⁰, “*Bizden esenlikle, bereketlerle (gemiden) in.*”²¹ ayetleriyle izah edilmiş; gerçek selâmetin, hastaliksız sağlığın, zelilsiz izzetin, fakirliği olmayan zenginliğin, faniliği olmayan bakiliğin sadece cennette var olacağı ifade edilmiştir. Allah (c.c.) “*Selâm yurdu cennet onlarıdır*”²², “*Allah esenlik yurduna çağırır.*”²³, “*Allah onunla rızası peşinde olanları selâmet yollarına iletir.*”²⁴ ayetleriyle cennetin, selâmetin/esenliğin/güvenin yurdu olduğunu beyan etmiştir. Bu ayetlerde zikredilenlerin tamamı selâmetten gelmiştir. Selam “*Selâm yurdu cennet onlarıdır*”²⁵, “*Barış ve esenliğin kaynağı*”²⁶ ayetlerinde olduğu gibi Allah'ın (c.c.) isimlerindedir.²⁷

Yaratıkların başına gelen felaketlerin/kusurların Allah'ta (c.c.) bulunmaması açısından selâmla vasıflandırıldı, denilmiştir. Allah'ın (c.c.) *Selâm* isminin tecellisinin “*Çok merhametli olan rabden bir söz olarak (kendilerine) selâm vardır.*”²⁸, “*Sabretmenize karşılık selâm sizlere*”²⁹, “*İlyâs'a*³⁰ *selâm olsun.*”³¹ ayetlerinde ifade edildiği gibi, bütün nimetlerin saff/şaiibesiz bir şekilde tezâhür edeceğine, esenliğin teminatı olacağına işaret etmektedir.³²

Allah (c.c.), selâmet/esenlik talebi ile ilgili şöyle buyurmuştur: “*Cahiller onlara laf attıkları zaman 'Selâm' der geçerler.*”³³ Mü'min kullar, sizler için Allah'tan (c.c.) esenlik diliyoruz derler anlamındadır. Ayetteki *سلاما* ifadesi, fiilin gizlenmesinden dolayı nasb halinde gelmiştir. Takdîrî *قالوا سلاما* şeklinde bir kenara koymak anlamındadır.³⁴

¹⁶ Suarâ 26/89.

¹⁷ Bakara 2/71.

¹⁸ Râgıb, *Müfredât*, 422.

¹⁹ Enfâl 8/43.

²⁰ Hicr 15/46.

²¹ Hûd 11/48.

²² En'âm 6/127.

²³ Yûnus 10/25.

²⁴ Mâide 5/16.

²⁵ En'âm 6/127.

²⁶ Haşr 59/23.

²⁷ bk. Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn* (Bağdat: y.y., 1404/1984), 7/265; Râgıb, *Müfredât*, 422.

²⁸ Yâsîn 36/58.

²⁹ Ra'd 13/24.

³⁰ Râgıb, *Müfredât*, 422.

³¹ Sâffât 37/130.

³² Râgıb, *Müfredât*, 422.

³³ Furkân 25/63.

³⁴ Râgıb, *Müfredât*, 422.

Bu minvalde, mahzûf masdarın sıfatı olmuştur. “*Hani onlar İbrâhîm’in yanına varmışlar ve selâm olsun sana demişlerdi, O da size de selâm olsun, demiş...*”³⁵ ayetinde, ikinci سلام kavramı, dua babına yükseltildiği için ref (ötre) olarak zikredilmiştir. Meleklerin selâmı fiil cümlesini ihtiva eder. Birinci سلام kavramının nasb gelmesi “*Selâmet, esenlik seninle olsun*”; Hz. İbrâhîm’in (a.s.) selâmı ise isim cümlesini ihtiva eder. Ref gelmesi “*Selâmet, esenlik sizlere olsun*” anlamına delalet içindir. İsim cümlesi, sabitlik/kararlılık; fiil cümlesi ise yeni bir oluşumu ifade eder. Hz. İbrâhîm’in onlara selâmı, onların Hz. İbrâhîm’e selâmından daha kâmindir.³⁶ Emredilen edeb babından daha iyisine yönelmek “*Size bir selâm verildiği zaman ondan daha güzeliyle veya aynı selâmla karşılık verin.*”³⁷ ayetiyle ifade edilmiştir. Ayetteki سلام kavramı, barışı سلم gerektirdiği için bazıları *silm* olarak okumuştur.³⁸

Hız. İbrâhîm, onların selâmlarının, barışı/esenliği/güveni sağlamak için olduğunu düşünüp korkusu gittiğinden dolayı bu sizlerden bana hâsıl olduğu gibi benden sizlere bir ilandır anlamında cevap olarak onlara *silm* demiştir. Bunun (Selâm) sadece bir söz olmadığını, söz ve fiilin tamamı olduğunu “*Orada ne boş bir söz ne de günaha sokan bir şey işitirler, sadece selâm sözünü işitirler*”³⁹ ayeti ifade etmiştir. Böylece Kur’ân’ın “*Eğer âhiret mutluluğuna ermiş kimselerden ise kendisine ‘Selâm sana âhiret mutluluğuna ermişlerden’ denir,*”⁴⁰ “*Size Selâm olsun, de.*”⁴¹ ayetleri zahirde onlara selâm vermeyi; hakikatte Allah’ın (c.c.), onlara esenlik/selâmet dilemesini ifade eder. Şu ayetler buna delâlet eder: “*Âlemler içinde Nûh’a selâm olsun.*”⁴², “*İbrâhîm’e selâm olsun.*”⁴³, “*Mûsâ ve Hârûn’a selâm olsun.*”⁴⁴

Ayrıca *selâm* ifadesini Allah (c.c.) “*Evlere girdiğinizde birbirinize selâm veriniz.*”⁴⁵ ayetinde birbirlerinize selâmet/esenlik/güven sağlayınız, anlamında kullanmıştır. Arapça’da *Selâm/Silm/es-Selemlü, es-Selmü* terimleri, sulh/barış/selam anlamındadır.⁴⁶ Sulh talep edip İslâm’ı kabul ettikten sonra öldürülen kimse hakkında indirilen ayette “*Sizlere selâmla karşılık veren kimseye sen mü’min değilsin*” demeyin⁴⁷ buyurulmuştur.⁴⁸

Allah (c.c.), “*Ey iman edenler! Hepiniz topluca barışa, güvenliğe, İslâm’a girin*”⁴⁹, “*Eğer onlar barışa yaklaşırlarsa, sen de onlara yanaş.*”⁵⁰ ayetlerinde hem barış dini İslâm’a girmeyi hem de barışı esas almayı emretmiştir.⁵¹

³⁵ Zâriyât 51/25.

³⁶ Râgıb, *Müfredât*, 422.

³⁷ Nisâ 4/86.

³⁸ bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 7/265; Râgıb, *Müfredât*, 422.

³⁹ Vâkı’a 56/25-26.

⁴⁰ Vâkı’a 56/90-91.

⁴¹ Zuhuf 43/89.

⁴² Sâffât 37/79.

⁴³ Sâffât 37/109.

⁴⁴ Sâffât 37/120.

⁴⁵ Nûr 24/61.

⁴⁶ bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 3/351, 4/454.

⁴⁷ Nisâ 4/94.

⁴⁸ Râgıb, *Müfredât*, 423.

⁴⁹ Bakara 2/208.

⁵⁰ Enfâl 8/61.

Şu'be hariç bütün kırâat âlimleri, *selm* şeklinde fethayla okumuştur.⁵² “O gün onlar Allah’a teslim olurlar...”⁵³ ayetinde, *seleme* okunması Hafs kırâatında vardır. “Onlar sağlıklarında secde etmeye çağrılıyorlar ve buna yanaşmıyorlar.”⁵⁴ ayetinde sağsalim; “Bir tek adama bağlı adam”⁵⁵ ayetinde ise teslim olmuş anlamında kullanılmıştır. *Selemen/silmen* masdardır. Bu iki masdar zorluk/güzellik gibi iki vasıf değildir. Bunların masdarları, *Selime/selemen/silmen*; *rabiha/rabehan/ribhan*, şeklindedir. *es-Silmü* (barış), savaşla ilgili bir isimdir. *el-İslâm* barışa girmektir. O da her ikisinden birinin sahibini elemden kurtarmaktır. Bir şey çıkarıldığında bu şeyi falana teslim ettim, ifadesinin aslıdır/köküdür. *es-Selemü* satışta olur; İslâm ise şeriatte olur.⁵⁶ Kur’ân’daki *eslem(nâ)*⁵⁷, *eslim*⁵⁸, *eslem(tü)*⁵⁹, *İslâm*⁶⁰, *müslimen*⁶¹, *müslimûn*⁶², *eslem(û)*⁶³ kelimelerinin tamamına teslimiyet manası verilmiştir.⁶⁴

İsrâîloğullarına gönderilen nebilerin teslimiyeti “Allah’a teslim olmuş nebiler onunla (bir hidayet/bir nur olan Tevrât) hüküm veriyorlardı.”⁶⁵ ayetiyle belirtilmiştir.

Kendisiyle yüksek mekânlara ulaşılan şeye *es-Süllemü* (*Merdiven*) denir. Onunla selâmete (güvenlik) ulaşılır. Yüksek yere ulaşmaya sebep olan her şeye *sülleme* isim kılınmıştır. Allah *Sülleme* kavramının merdiven⁶⁶ anlamını “Yoksa onların kendisi vasıtasıyla (ilâhî vahyi) dinleyecekleri bir merdivenleri mi var?”⁶⁷, “Yoksa bir merdiven kurup göğe çıkararak...”⁶⁸ ayetleriyle açıklamıştır.⁶⁹

Arapça’daki *es-Selm/es-Selâm*, büyük bir ağaçtır. Âfetlerden kurtardığına inanıldığı için sanki bu isim verilmiştir. *es-Selâm* sert taş demektir.⁷⁰

Ezcümle, *s-l-m* (سلم) kökünden türemiş İslâm ve türevleri, zâhirî/bâtînî felaketlerden korunmak, arınıp temizlenmiş/kusursuz olmak, Allah’ın (c.c.) korumasını ihtiva eden esenlik/selâmet/güven/barış/Sulh, teslim olmak, hakka itaat edip boyun eğmek/ittibâ etmek, büyük bir ağaç, sert/katı taş ve merdiven anlamlarında kullanılmıştır.

1.3. İslâm Kavramının Kur’ân’daki Anlamları

⁵¹ Râgıb, *Müfredât*, 423.

⁵² Râgıb, *Müfredât*, 423.

⁵³ Nahl 16/87.

⁵⁴ Kalem 68/43.

⁵⁵ Zümer 39/29. Râgıb, *Müfredât*, 423.

⁵⁶ Râgıb, *Müfredât*, 423.

⁵⁷ Hucurât 49/14.

⁵⁸ Bakara 2/131

⁵⁹ Bakara 2/131.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/19.

⁶¹ Yûsuf 12/101.

⁶² Neml 27/81.

⁶³ Mâide 5/44.

⁶⁴ Râgıb, *Müfredât*, 423.

⁶⁵ Mâide 5/44.

⁶⁶ bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 1/223; 7/266.

⁶⁷ Tûr 52/38.

⁶⁸ En’âm 6/35.

⁶⁹ Râgıb, *Müfredât*, 421-424.

⁷⁰ bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 7/265; Râgıb, *Müfredât*, 421-424.

1.3.1. İtaat, Teslim Olmak

Din kavramı, Allah'a (c.c.) itaat, teslimiyet anlamını da ihtiva etmektedir.⁷¹ İslâm *s-l-m* kökünden gelen *esleme* fiilinin mastarıdır. Kur'ân'da dînî bir bağlamda kişinin kendini Allah'a (c.c.), onun iradesine, otoritesine/emirlerine teslim etmesi anlamında kullanılır. Yani insandan Allah'a (c.c.) doğru yönelen bir tutum, davranış ve ilişkidir. Erken dönem dilcisi Halil b. Ahmed (ö. 175/791), bu lafzı dînî bağlamda şöyle tanımlıyor: "Allah'ın (c.c.) emirlerine teslim olmak, yani onun otoritesine boyun eğmek/İnkıyâd ve emirlerini kabul etmek."⁷²

Konunun daha iyi anlaşılması için kelime fiil olarak ele alınacaktır. Daha önce masdar-isim kullanımı ele alınmıştır. Kur'ân'da zikredilen *esleme* fiili birçok yerde "Yüzünü Allah'a teslim etme."⁷³ şeklinde geçmektedir. Bunlardan biri "Bilakis kim güzel niyet ve davranış sahibi olarak kendini Allah'a teslim ederse Rabbi'nin katında onun mükâfatı vardır."⁷⁴ ayetidir. Ayetteki *اسلم وجهه* ibaresi *باسلام الوجه* sözüyle ifade edilmiş olup sadece yüzünü Allah'a (c.c.) teslim eden/O'nun (c.c.) emrine itaat edip, boyun eğenlerin ve dini Allah'a (c.c.) has kılanların cennete gireceği; İslâm'ın aslının, teslim olup boyun eğmeyi içeren *İstislâm* olduğu ifade edilmiştir.⁷⁵

Bütün organlarıyla rabbine itaat edip boyun eğen *Müslüman* olarak isimlendirilmiştir. Ayetin diğer organlardan değil de sadece yüzü teslim etmekten bahsetmesi, âdemoğlunun organlarının en mükerremi, saygı ve hak bakımından en muazzamı yüz olduğu için insan bedeninin parçalarından olan yüz, bir şeye boyun eğip itaat ettiğinde beden diğer organlarını değiştirir, o şeye boyun eğdirip itaat ettirir, denilmiştir. Ayetteki "Yüzünü Allah'a teslim etmenin" manası, Allah'a ibadette/itaatte samimiyet/sadakat sahibi olmak, bütün varlık ve nefsinin, bütün organları ve hisleriyle kendisini tamamen Allah'a teslim etmek, kalbin hareketlerini emredilenlerin/nehyedilenlerin tamamı için korku ve boyun eğerek Allah'a has kılmak, sadakate bağlanmaktır.⁷⁶

Ayette "Yüzünü Allah'a teslim eden" ibaresi itaatle boyun eğen, Hz. Muhammed'i ve onun rabbinden getirdiklerini tasdik eden olarak te'vil edilmiş; *esleme* fiili, ihsan,

⁷¹ bk. Bakara 2/256; Âl-i İmrân 3/19; Nisâ 4/125, 146; bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 6/273; Râgıb, *Müfredât*, 323.

⁷² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 7/266.

⁷³ Bakara 2/112; Âl-i İmrân 3/20; Nisâ 4/125; Lokmân 31/22.

⁷⁴ Bakara 2/112.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/510-512; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğâvâmidit-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987), 1/178; 3/499; Fahrüddîn Muhammed b.'Umer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 4/6; Muhammed Reşîd Rızâ, *et-Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1410/1990), 1/361, 366-367.

⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/510-512; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/178; 3/499; Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed Ebü Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.s.), 1/361, 366-367.

amelleri güzel olduğu halde dini Allah'a (c.c.) has kılmak/yüzü O'na (c.c.) teslim etmek anlamında da tefsir edilmiştir.⁷⁷

Bu ayette if'âl babından olan İslâm kelimesinin mazi fiilinin (esleme) din anlamında Millet terimiyle Hanif olan Hz. İbrâhîm'in dininin birbirlerini te'yîd eder nitelikte zikredilmesi, Millet (Din)/İslâm/Hanifliğin aynı (bir) olduğuna işaret etmektedir.⁷⁸

Din, Millet ve İslâm'ın bir yönüyle bir olduğu; ancak onların arasında muhtelif mülâhazaların da mevcut olduğu söylenmiştir. Buna göre din, kuldan hakka doğru itaat edip boyun eğmektir. Millet, Allah'tan (c.c.) kula yönelik bu kitapta okunan hakka sevk etmek anlamında te'vil edilmiştir. Millet kavramının buradaki anlamına "Bunlar ona sabah akşam okunmaktadır dediler"⁷⁹ ayetindeki *tümlâ* ifadesi şahit tutulmuştur. İslâm ise hakka teslim olmak, barışa girmek ve Allah (c.c.) tarafından selâmet/esenlik verilmek manasındadır.⁸⁰

Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935) *اسلم وجهه* ibaresini "Ancak sana ibadet ederiz, ancak senden yardım dileriz."⁸¹ ayeti ve onun dışındaki ayetlerde mevcut olduğu gibi ibadeti başkasına değil, sadece Allah'a (c.c.) tahsis etmek, anlamında tefsir etmiştir. Bu ayette yüzün teslim edilmesiyle bir şeye niyetin doğruluğu, kalbin teslimiyeti murad edilmiştir. Ayrıca "Yüzün döndürülmesi" Hz. İbrâhîm kıssasında "Ben yüzümü yeri ve gökleri yaratana çevirdim"⁸² ayetiyle de açıklanmıştır.⁸³

Âl-i İmrân 3/19. ayetin tefsirinde ise *عند الله* (*indallâh*) sözünün, dinin Allah'a (c.c.) izafe edilmesine, sadece İslâm'ın Allah'ın (c.c.) dini kabul edilmesine işaret ettiği söylenmiştir. Bunun ötesindeki izafe, bütün nebilerin dinine aittir. Bu din bütün semâvî şeriatlerin aslıdır. Bu şeriatin aslının Allah'ın (c.c.) dini olduğu belirtilmiş, bazı kıssalarda ise yaratılan insanlığın ikincisi atası olan Hz. Nûh'un (a.s.) dinini, Allah'ın (c.c.), Şûrâ 42/13. ayette net bir şekilde izah ettiği zikredilmiştir. Diğer nebilerin dini, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) dinidir. Buna göre, bütün nebilerin dini tek bir din olan Allah'ın (c.c.) dini İslâm'dır. Bu meyanda Allah'ın (c.c.) şeriatı de birdir. Tebdîl (değiştirme), tahrîf (bozma) olmayan her bir semâvî dinde ihtilaf olmaz.⁸⁴

Bu sebeple şeriat farklılığı aslında değil fûrû'uda; tamamında değil bir kısmında olur. Bütün bunlara rağmen Ehl-i Kitab'ın çoğunun, aralarında ihtilaf ettikleri mülâhaza edilmiştir.⁸⁵

⁷⁷ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 1/131.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/229-230, 250-251; bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/178; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. 'Umer b. Keşîr, *et-Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Beyrût: Dâru Taybe, 1420/1999) 2/417-422.

⁷⁹ Furkân 25/5.

⁸⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî (Tantâ: Câmi'atü Tantâ Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999), 4/172-173.

⁸¹ Fâtiha 1/4.

⁸² En'âm 6/79.

⁸³ Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/351.

⁸⁴ Ebü Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1148-1149.

⁸⁵ Ebü Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1148-1149.

Bakara 2/131. ayetin dışındaki *esleme* fiili, altı yerde daha, insandan Allah'a (c.c.) doğru bir fiil, tutum/davranış olarak dîni bir bağlamda kullanılmaktadır. Buradaki *teslim ol* emri, bana samimiyetle ibadet et, itaatle boyun eğ, anlamında te'vil edilmiştir. Hz. İbrâhîm'in "*Âlemlerin rabbine teslim oldum*" ifadesinin manası, âlemlerin rabbine itaat ettim ve içtenlikle ibadet ettim, bütün yaratılmışların sahibi/düzenleyicisi senden başkası değil bizzat sensin şeklindedir.⁸⁶

Bu kelime (eslim), Hz. İbrâhîm müslüman (teslim olmuş) olduğu için İslâm üzere dosdoğru/sabit ol, dininde/ibadetinde Allah'a (c.c.) samimi ol/teslim ol anlamındadır. Mezkûr kelime (eslemtü), işlerini Allah'a (c.c.) emanet et emrine mukâbil Hz. İbrâhîm'in âlemlerin rabbine emanet ettim, dediği meyanında açıklanmıştır.⁸⁷

Muhammed Esed (ö. 1412/1992) yaptığı Kur'ân çevirisinde *el-İslâm* şeklindeki altı kullanımı da Allah'a (c.c.) teslimiyet olarak çevirmiştir.⁸⁸ Esed, bu çalışmada Müslim/İslâm terimlerini orijinal anlamlarına uygun olarak yani Allah'a (c.c.) teslim olan/olmuş kimse, insanın Allah'a (c.c.) teslimiyeti şeklinde çevirmiştir.⁸⁹ Aynı anlamlandırma *esleme* fiilinin Kur'ân'da kullanılan bütün biçimleri için de geçerlidir.

Başta Süleyman Ateş ve Hüseyin Atay olmak üzere Türkçe meallerin çoğunda Hucurât 49/14. ayetteki *eslam(nâ)* kelimesi, *Müslüman olduk, İslâm olduk* şeklinde çevrilmiştir.⁹⁰ Ayetin ilgili bölümü "*Bedeviler dediler ki: "İman ettik" de ki: "İnanmadınız, fakat teslim olduk"* deyin, şeklindedir. Buradaki sorun *eslem(e)nâ* fiilinin mef'ûlü, yani teslimiyet mercinin neresi olduğudur? Allah (c.c.) mı yoksa Müslümanlar mı? Bedevî Araplar, Allah (c.c.) ve resulünü tasdik ettik, biz mü'minleriz, demişler. Bunun üzerine Allah (c.c.) Hz. Muhammed'e "*İman etmediniz, mü'minler değilsiniz lâkin teslim olduk*" demesini emretmiştir. Öldürülme, esir edilme korkusundan dolayı Müslümanlara teslim olma (İstislâm) şeklinde yorumlanmıştır. İslâm'ın (teslim olmanın) sözle, imanın ise hem söz hem de amelle olduğu ifade edilerek ayetteki kavme sözle tasdik edip, fiille tasdik etmediklerini söylemesi, Hz. Muhammed'e emredilmiştir. Zührî (ö. 124/742) İslâm, kelime (söz); iman, amel demiştir. Tâbiînden İbn Zeyd "*lâ ilâhe illallâh*" sözleriyle muharebeyi/savaşı terk ederek barışa girdik yorumunu yapmıştır. Taberî (ö. 310/923) buradaki teslim oluşu İslâm toplumuna (el-Mille ve'l-Emvâl) katılma olarak yorumlamıştır.⁹¹

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/92.

⁸⁷ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr (Beyrût: Dâru Taybe, 1417/1997), 1/153.

⁸⁸ bk. Âl-i İmrân 3/19, 85; Mâide 5/3; En'âm 6/125; Zümer 39/22; Saff 61/7; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Câhit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/92, 107-198, 253; 3/941, 1057, 1144.

⁸⁹ Esed, *Meal-Tefsir*, 1/92.

⁹⁰ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali* (İstanbul: Hayat Yayıncılık); Hüseyin Atay, *Kur'ân Türkçe Çeviri* (Ankara: y.y., 2013).

⁹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/313-316, bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 16/348.

İzutsu da (ö. 1413/1993) yukarıdaki te'villere paralel bir yorum getirmiştir. Burada anlatılmak istenen bir kimsenin görünüşe göre, Müslüman camiasına katılmasının onda gerçek anlamda iman olduğunu garanti etmediğidir.⁹²

1.3.2. İslâm, Silm/Barış, Şeriat

Üç ayette *silm* teriminden bahsedilir. Bunlardan biri “*Ey İman edenler! Hepiniz topluca barışa, güvenliğe girin*”⁹³ ayettir. Diğeri ise “*Üstün olduğunuz halde barışa çağırmanın*”⁹⁴ ayetidir. İlk ayetteki *silm* terimi İslâm'a, İslâm şeriatinin tamamına; ikinci ayette ise barış anlamına hamledilmiştir. Harbi terk etmek, sulh yapmak anlamı da nakledilmiştir. Hz. Muhammed'in dininin şeriatleri de denilmiştir.⁹⁵

Endülüslü müfessir Kurtubî (ö. 671/1273), Âsım el-Cahderî'nin *silm*'i İslâm/sulh/istislâm olarak ayırdığını; Muhammed b. Zeyd'in bu ayrımı reddettiğini nakletmiştir. Cevherî, barış anlamında olduğuna işaret ederken ister fethalı *selm* ister kesreli *silm* olsun ister müzekker ister müennes olsun aslının istislâm (teslim), inkiyâd (boyun eğme) manası taşıdığını, bundan dolayı sulh/barış denildiğini sulhun da İslâm olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶

Çağdaş müfessirlerin bazılarına göre, Allah (c.c.) önce insanların ıslâh (barışı sağlama)/ifsâd (bozgunculuk)/fesâd (fitne)/salâh (iyilik/doğruluk) konularındaki ihtilafını açıklamıştır. Sonra mü'minlere, salâh'ın (erdemli)/selâmın (barış)/İslâm'ın kabul ettiği anlaşma/ittifak/muvafakat hususunda insanları bir araya getiren hususiyetleri göstermiştir. Bu hususiyetlerin, Allâh'a (c.c.) ve âhirete iman gerektirdiği mevzular olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşler “*Ey İman edenler! Hepiniz topluca İslâm'a, barışa, güvenliğe girin*”⁹⁷ ayetiyle delillendirilmiştir.⁹⁸ Ayetteki *silm* ifadesi, barıştırma/uzlaştırma, itaat/teslim olmaktır. Bu manalar, Allah'ın (c.c.) emirlerine sadakatle bağlılık, teslimiyet olarak belirlenmiş, bu kavramın aslının insanlar arasındaki barış/anlaşma/ittifak; mühtediler (hidayete erenler) arasındaki savaşı terk etme, selâm/esenlik/güvenlik olup, İslâm (barış/esenlik/güvenlik) dinine hamledilir. Ayetteki كَافَّةً ifadesi ise bütün şeriatlardaki barış durumuna işaret etmiştir.⁹⁹

Ebû Zehre (ö. 1394/1971) gibi bazı âlimler *es-Silm/es-Selm* kelimelerinin aynı manada olduğunu, her ikisinin de muvâde'a/müsâleme (uzlaştırma/barıştırma/barışma) olduğunu ve dinin hükümlerin tamamının insanlar

⁹² Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 252.

⁹³ Bakara 2/208.

⁹⁴ Muhammed 47/35.

⁹⁵ Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Câbir Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Neyl (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989), 1/23; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/330; Ebû'l-Hasen el-Mücâşî' el-Ahfeş, *el-Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*, thk. Dr. Hüdâ Mahmûd Kurrâ'a (Kâhire: Mektebetü Hancî, 1411/1990), 1/180; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 10/59.

⁹⁶ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/23; Nâsiruddîn Abdullâh el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418/1997), 1/133.

⁹⁷ Bakara 2/208.

⁹⁸ Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 2/205.

⁹⁹ Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 2/205; Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, 1/230; Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984), 2/275.

arasında barışa yönlendirmesi, kalbin kirlerden kurtarılması, insanların selâmete, esenliğe yönlendirmesi ve helak eden yerlerden uzaklaştırması sebebiyle İslâm'a hamledildiğini nakletmişlerdir.¹⁰⁰

Günümüz müfessirlerinden bazıları, bütün ahkâmı ve şeriatleriyle İslâm'a (barışa) girme anlamında tefsir etmiştir.¹⁰¹

Silm/selm ve İslâm'ın bir olduğu ifade edilmiştir. Arapça'da *silm/selm* savaşın zıddıdır.¹⁰² İslâm ise Allah (c.c.), kâinat ve insanla barış içerisinde olunması anlamında olup, kâinatın ve insanın selâmeti (huzuru) için yaşanan kâinatla insan arasındaki savaşı yasaklamak için gelmiştir.¹⁰³

Dil ehlinin, *selm* ifadesini, musâlaha (barış/anlaşma/ittifak), muvâde'a (barışma); *silm* ifadesini ise İslâm anlamında kullandığı nakledilmiştir.¹⁰⁴ İslâm'ın barış/selâm (esenlik) dini olduğu söylenmiştir.¹⁰⁵

Özet olarak, Enfâl 8/61. ayetteki *silm* kavramına sulh/barış, itaat ve İslâm anlamı verilmiş; bu kavramların tamamı barışa sevketedir.

1.4. ed-Dîn/el-İslâm İlişkisinin Zaman Perspektifinden Değerlendirilmesi

Din/İslâm ilişkisini ihtiva eden üç ayet dikkat çekmektedir. Bunlardan ikisi, Âl-i İmrân 3/19, 85. ayetlerdir. Diğeri ise "...Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim..."¹⁰⁶ ayetidir. Taberî (ö. 310/923), din olarak bana itaat için boyun eğmenize, emrime teslimiyetinize razı oldum şeklinde te'vîl etmiştir.¹⁰⁷ Râgıb (ö. V/XI. yüzyıl), Allah'ın (c.c.) dini ikmal ettiğini beyan ettikten sonra bu dinin İslâm olduğunu açıkladığını ifade etmiştir.¹⁰⁸ Râgıb, bu ayetin tefsirinde bütün peygamberlerin hak dininin tek bir dinin mecrasında cereyan ettiğini, onların hak dininin İslâm'dan önceki şeriatleriyle alakalı olarak ifrat/tefrit arasında olduğunun söylendiğini nakletmiştir. Bu durum, bütün zamanlarda Allah'ın (c.c.) hikmeti gereği böyledir. Daha sonra Allah (c.c.), nebisi Hz. Muhammed'le İslâm'ı tamamlayıp kemale erdirdi. İslâm'ı ifrattan/tefritten korunmuş mutedil din kıldı. Kur'ân-ı Kerîm

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *et-Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/566. Enfâl 8/61. ayetindeki "Barışa yanaşırlarsa" ifadesinde *silm*; *selm* olarak okunmuştur. bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/650.

¹⁰¹ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kâhîre: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997), 1/119; Mustafa Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-vasît* (Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2001-2), 1/103.

¹⁰² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 7/266; bk. İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüğâ*, 2/858; bk. Muhammed Mütevellâ Şa'râvî, *Havâtır* (b. y.: Matâbi'u Ahbâri'l-Yevm, 1417/1997), 2/878.

¹⁰³ Abdullâh İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, nşr. Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.), 1/151. Bu eser Fîrûzâbâdî'ye isnat edilir. Ancak alıntı yaptığımız eserin müellif kısmında İbn Abbâs; cemedin kısmında Fîrûzâbâdî zikredilmiştir. Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 1/357; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/123; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/40-41. (Katade'nin Sulh/Barış olarak tefsir ettiği nakledilmiştir.); Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 8/39; Muhammed Mütevellâ Şa'râvî, *Havâtır* (b. y.: Matâbi'u Ahbâri'l-Yevm, 1417/1997), 2/878.

¹⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 5/251.

¹⁰⁵ Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 10/59; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/650.

¹⁰⁶ bk. Mâide 5/3.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/522; bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Mâverî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.), 2/13.

¹⁰⁸ Râgıb, *Tefsîru Râgıb*, 4/269.

bunu şöyle ifade eder: “Biz sizleri orta bir ümmet kıldık.”¹⁰⁹ Bu değerlendirmeler, ed-Dîn ile el-İslâm arasında bir özdeşliğin mevcudiyetine işaret etmiştir. Hz. Peygamberden rivayet edilen hadisler, bu görüşü destekler mahiyettedir: “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.”¹¹⁰, “Benim diğer peygamberlerin yanındaki misalim güzel inşa edilmiş ancak bir tuğlası eksik ev gibidir. İşte ben o son tuğlayım...”¹¹¹ Ayet ve hadislerden anlaşılan İslâm, Hz. Âdem (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.s.) arasındaki bir süreci ihtiva eder. Bu süreç Hâtemü'l-Enbiyâ ile tamamlanıp kemale ermiştir. “Bugün dininizi kemâle erdirdim...” ayeti neshedilmeyen/değiştirilmeyen müebbed şeriatı (dinin aslını) gerektirir. Tekâmülünü tamamlamış olan eşyada tağyir/tenekkül (değişiklik) olmaz. Tekâmülünü tamamlamış eşyayı değiştirmek onu bozmaktır. Bundan dolayı Allah (c.c.), “Haktan sonra sapıklıktan başka ne kalır”¹¹² buyurmuş ve “Bugün dininizi tamamladım...” kavlini hatırlatmıştır.¹¹³

Bu ayete göre, İslâm mutlak olarak razı olunan dindir. Tebdîli/tağyîri (değiştirilmesi) mümkün değildir. Diğer peygamberlerin dini bütün asırlarda değil sadece kendi asırlarında, her yönüyle değil tek bir yönle, bütün kavimlere değil kendi kavimlerinde İslâm gibidir. Bu din şeriat kılındıktan sonra her asırda razı olunan olmuştur. Bundan dolayı Hz. Muhammed (s.a.s.), Hz. Mûsâ (a.s.) hakkında “Mûsâ'nın hayatta olma imkânı olsaydı bana ittiba ederdi.”¹¹⁴ demiştir.¹¹⁵ Hz. Muhammed'in dini tamamlandı, Allah (c.c.) onun dininin Hz. İbrâhîm'in dini olduğuna hükmetti: “Bu atanız İbrâhîm'in dinidir. O sizi şimdi de, önceden de müslüman olarak isimlendirdi.”¹¹⁶ Hz. İbrâhîm'in lisanıyla kılınan şeriat İslâm'ın başlangıcı, Hz. Muhammed'in lisanı üzerine kılınan şeriat İslâm'ın nihayete erip tamamlanmasıdır, denilmiştir. Ayrıca “...Bu dini (peygamberlerin) her birinin dinine üstün kıldı...”¹¹⁷ ayeti dinin fûrûunda neshin mevcudiyetini te'yîd etmiştir.¹¹⁸

Kur'ân'da çokça zikredilen *esleme* fiilin çeşitli türevlerinin Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin ve onlara bağlananların dînî tutumlarını niteliyor olması, yukarıdaki kullanımların Hz. Muhammed'e vahyedilen muhtevanın bütünü (emr/nehî/menâsık, hukuk/siyaset/askeri mücadele vs.) nitelendiren bir özel isim olmaktan ziyade, ed-Dîn'i niteleyen bir muhteva olduğunu daha da

¹⁰⁹ bk. Bakara 2/143.

¹¹⁰ Enes b. Mâlik Âmir İmâm Mâlik, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî (Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004), *Hüsnu'l-Huluk*, 686 (3357).

¹¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır (Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001-2), *Menâkıb*, 18; *Hâtemünnebiyyîn*, 3534.

¹¹² bk. Yûnus 10/32.

¹¹³ Râgıb, *Tefsîru Râgıb*, 4/267.

¹¹⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 23/349, *Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, ed-Dürü'l-mensûr fî tefsîri bi'l-me'sûr* (Kâhire: y.y., 2003), 3/646-648; *Ebü Zehre, Zehretü't-tefâsîr*, 9/5023. Bu hadisin senedindeki râvi Mücâlid (İbn Sa'îd)'in zayıf olduğu nakledilmiştir. Bu rivâyet, birçok hadis kaynaklarında mevcuttur. *Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, Sünenü kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), *Şu'abü'l-İmân*, 177.

¹¹⁵ Râgıb, *Tefsîru Râgıb*, 4/267.

¹¹⁶ bk. Hacc 22/78.

¹¹⁷ bk. Tevbe 9/33; Fetih 48/28; Saff 61/9.

¹¹⁸ Râgıb, *Tefsîru Râgıb*, 4/268-269.

kuvvetlendirmektedir. Bunlara şu örnekler verilebilir: “İbrâhîm ne Yahûdi ne de Hıristiyan, dosdoğru bir müslümandı. Müşriklerden değildi.”¹¹⁹, “O bundan önceki vahiylerde/kitaplarda da bunda da (Kur’ân’da) sizi müslüman olarak isimlendirdi (niteledi).”¹²⁰ Bu ayetlerdeki nitelemeler bizleri şöyle bir sonuca götürmektedir. Vahiy tarihi boyunca bütün peygamberlere gelen dinin bir, ortak adlarının İslâm olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim Kur’ân’ın birçok yerinde Hz. İbrâhîm müslüman olarak tanıtılmıştır.

İslâm, Hz. İbrâhîm ve onun soyundan gelenler, Hz. Mûsâ’ya bağlı olanlar, havariler, sahabe ve bugün biz müslümanların ortak paydasıdır. Bu aynı zamanda Allah (c.c.) katındaki ed-Dîn’dir (Dīnullāh/Dīnu’l-hakk), evrensel, değişmez ve tarih üstüdür. Her peygamberde tekrarlanan öz budur. Bu öz “De ki; ‘Biz Allah’a, bize indirilene, İbrâhîm, İsmâîl, İshâk ve Ya’kûb (İsrâîl), torunlarına indirilenlere, Mûsâ’ya, İsâ’ya ve diğer peygamberlere, rableri tarafından verilenlere, aralarında bir ayırım yapmaksızın inandık. Biz ona teslim olmuş bulunanlarız. (Müslimûn)”¹²¹ ayetinde çok net açıklanmıştır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) “İslâm ki, Allah’ın (c.c.) kitaplarında indirdiği ve resulleriyle gönderdiği dindir. Kulun, kendini âlemlerin rabbine teslim etmesidir. Bilinmektedir ki, bütün peygamberler, İslâm ile gönderilmiştir. Yahûdiler ve Hıristiyanlar çıkarmış oldukları bid’atleriyle Allâh’ın (c.c.) dini olan İslâm’dan sapmışlardır.”¹²² sözleriyle İslâm’ın tüm nebilerin dini olduğunu ifade etmiştir.

2. Peygamberlerin Müslümanlığının Kur’ân Perspektifinden Analizi

Kur’ân’da türevleriyle beraber anlatılan İslâm/Müslüman kelimesinin kökü olan *silm* kavramı 120 yerde aynı anlamları taşımaktadır. Bu kavram, İslâm/Şeriat/Barış/Selâm/Emn (Güvenlik), itaat etmek, teslim olmak ve boyun eğmek manasındadır. Bütün anlamları itibariyle bu kavram, İslâm kelimesinin muhtevasında cemedilip birleşmiştir.

Kur’ân’da Hz. Nûh (a.s.), Hz. İbrâhîm (a.s.), Hz. İsmâîl (a.s.), Hz. Ya’kûb (a.s.) ve oğulları, Hz. Yûsuf (a.s.), Hz. Mûsâ (a.s.), Hz. Süleymân (a.s.), Hz. İsâ (a.s.), Hz. Muhammed (s.a.s.), Ehl-i Kitap’tan bir grup, bazı salih insanlar Müslüman olarak tanıtılmıştır. Belkıs’ın Hz. Süleymân’ın dini olan Müslümanlığa dâhil olduğunu ifade ettiği bildirilmiştir.

Ayrıca Firavun’un sihirbazları Hz. Mûsâ’nın mucizesine yenik düştüklerinde Hz. Mûsâ’nın dini olan İslâm’a girdiklerini ilan etmişlerdir. Firavun ise Kızıldeniz’de boğulurken ben Müslümanlardanım demiştir. Bütün bunlar ilk nebiden/ümmetlerinden/kavimlerinden itibaren bütün nebiler/ümmetler/kavimler tarafından İslâm’ın bilindiğini; Peygamberlerin tamamının kendilerini Müslüman olarak tanımladığını göstermektedir.

¹¹⁹ bk. Âl-i İmrân 3/67.

¹²⁰ bk. Hacc 22/78; Fazlurrahman, *Kur’ân’ın Bazı Temel Ahlaki Kavramları*, 5-6.

¹²¹ bk. Âl-i İmrân 3/84.

¹²² Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ (Kâhire: y.y., 1404/1984)*, 7/623-624.

Kanaatimizce, Kur'ân'da peygamberlere isnat edilen Müslüman (Müslimîn/Müslimûn) ifadesi, İslâm dininin müntesibi olanlar anlamında kullanılmıştır.

2.1. İslâm'ın Hz. Nûh'a İsnat Edilmesi

Kur'ân-ı Kerîm, nebilerin tamamının dinin aslında ittifak ettiğini, fûrûunda ise şeriat farklılığı olduğunu beyan etmiştir. Dinin birliği Hz. Nûh'un dinine atfedilmiştir. Ulû'l'Azam peygamberlerden Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ, Hz. Muhammed'in adı anılarak tüm nebilerin dininin birliğine işaret edilmiştir: *"Allah dinden Nûh'a tavsiye buyurduğu şeyi sizin için de bir kanun yaptı ve (Ey Muhammed!) sana vahyettiğimizi, İbrâhîm'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya tavsiye buyurduğumuzu da şeriat kıldı. Şöyle ki: Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin. Fakat senin kendilerini davet ettiğin şey, müşriklere ağır geldi. Allah dilediğini kendine seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir."*¹²³ Peygamberimiz nebilerin dininin bir olduğuna şöyle işaret etmiştir: *"Peygamberler babaları bir, anneleri farklı kardeştir. Nebilerin dini de birdir"*¹²⁴ Ancak nebilerin dininin fûrûunda şeriat farklılığı vardır. Şeriat farklılığı *"Sizden her biriniz için bir yol, bir şeriat kıldık."*¹²⁵ ayetiyle belirtilmiştir. Nebilere vahyedilen İslâm'ın her nebi dönemindeki muvakkat hükümleri¹²⁶ sonraki nebiler tarafından neshedilmiş; sabit hükümleri ise neshe maruz kalmamış, tasdik edilmiştir.¹²⁷ Bütün nebiler dinin aslında Hz. Nûh'un dininde ittifak etmiştir. Hz. Nûh ise kendisine müslüman olmasının emredildiğini ifşa etmiştir: *"Ben müslüman olmakla emrolundum."*¹²⁸ Bütün bu ayetler bir bütün olarak incelendiğinde nebilerin Hz. Nûh'un da dini olan İslâm'da ittifak ettikleri görülmektedir. Hz. Nûh'un ilk Müslüman olduğu söylenmiştir.¹²⁹

Müfessirler bu ayeti şöyle te'vil etmiştir. Mukâtil (ö. 150/767) ayetteki *Müslimîn* kelimesine muvahhid, ihlâsla tevhibi kabul edenler¹³⁰ manası vermiştir. Taberî (ö. 310/923), Allah'a itaatle/gönüllü teslim olma, onun emirlerine/nehilerine boyun eğme/putları terk etme, yüzü Hanif olarak Allah'a teslim ederek müslüman olma anlamında ele almıştır.¹³¹ Zemahşerî (ö. 538/1144) ise İslâm'ın gerekli kıldığı hususlara teslim olmakla emrolunma anlamında te'vil etmiştir. Buna göre, İslâm'ın gerektirdiği hususlar her Müslüman'a (teslim olana) emredilmiş olan mesajlardır.¹³² Zemahşerî *Müslimîn* kelimesine ibadeti Allah'a tahsis etme, Kureyşlilerin yaptığı gibi Allah'a ortak

¹²³ Şûrâ 42/13.

¹²⁴ Buhârî, *Enbiyâ*, 48 (3443). bk. En'âm 6/ 83-87.

¹²⁵ Mâide 5/48.

¹²⁶ Yahûdilere haram kılınan sabit hükümler de vardır: *"Yahûdilere bütün tırmaklı hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında bulunan ya da kemiğe karışan yağlar dışında, sığır ve koyunun da, yağlarını onlara haram ettik. Saldırganlıkları yüzünden onları böyle cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz."* En'âm 6/146. ayette söz konusu olan haramlar, bütün nebilerin şeriatinde helal kılınmıştır. Sadece Yahûdilerin aşırılıkları sebebiyle belli bir dönemde onlara haram kılınmıştır.

¹²⁷ bk. Aslan Çıtır, *Kur'ân-ı Kerîm'de Dinin Birliği*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020, 212-235.

¹²⁸ Yûnus 10/72.

¹²⁹ Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, 6/1051.

¹³⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/244; 3/319.

¹³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/152; 19/511.

¹³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/360.

koşmama, İslâm dininde sabit olan Haniflerden olmakla emrolunma anlamı da vermiştir.¹³³

Kur'ân'daki "*Ben müslüman olmakla emrolundum.*"¹³⁴ cümlesi Yûnus Sûresinde Hz. Nûh'a atfedilirken Neml suresinde Hz. Muhammed'e atfedilmiştir. Hz. Muhammed'in dini de Hz. İbrâhîm'in dinine isnat edilmiştir. Zemahşerî, Hz. İbrâhîm'in dininin müntesibi olan Hanifleri İslâm dinin de sabit olanlar olarak telakki etmiştir.¹³⁵ Bu ayetlerdeki aynı ifade ile her üç peygamberin dininin bir olduğuna işaret edilmiştir. İslâm'ın üç peygamberin de dini olduğu zikredilmiştir. Hem Hz. Nûh hem de Hz. Muhammed "*Ben müslüman olmakla emrolundum*"¹³⁶ ifadesiyle İslâm üzerinde ittifak ettiklerini ilan etmişlerdir.

2.2. Hz. İbrâhîm'in Müslümanlığı

Kur'ân, Hz. İbrâhîm'in/Hz. İsmâîl'in kendilerinin Müslüman (Allah'a teslim olmuş) olarak kalmaları; bu Müslümanlığın (teslimiyetin) zürriyetlerine tevarüs etmesi için Allah'a niyaz/dua ettiklerini bildirmektedir: "*Rabbimiz! Bizleri Müslüman (sana teslim olmuş) kıl. Zürriyetimizden Müslüman bir ümmet eyle. Bizlere ibadet yerlerini ve ilkelerini göster.*"¹³⁷ Bu duayla Hz. Muhammed ve ümmetinin kastedildiği ifade edilmiştir.¹³⁸ Çünkü Hz. Muhammed Hz. İsmâîl'in neslinden gelmiştir. Buna peygamberimizin şu hadisi delil gösterilmiştir: "*...Ben atam İbrâhîm'in duası, İsâ'nın müjdesi, Annemin rüyasıyım...*"¹³⁹

Kanaatimiz, Hz. İbrâhîm'in/Hz. İsmâîl'in peygamberimizi ihtiva eden dualarının Hz. İbrâhîm vesilesiyle Hz. İshâk'tan gelen neslini de ihtiva ettiği yönündedir. Hz. İbrâhîm'in torunlarından olan Hz. Ya'kûb oğullarını tek bir dine (ed-Dîn)'e¹⁴⁰ işaret ederek "*Ancak Müslümanlar olarak ölmeyi temenni edin.*"¹⁴¹ şeklinde vasiyette bulunmuştur. Buna mukabil oğulları babalarına "*Biz senin ataların İbrâhîm, İsmâîl ve İshâk'ın ilahı olan tek bir ilaha (Allah'a) ibadet ederiz. Bizler müslümanlarız*"¹⁴² şeklinde cevap vermişlerdir. Bakara 2/128-136. ayetler, Hz. İbrâhîm, Hz. İsmâîl, Hz. İshâk, Hz. Ya'kûb ve torunlarının, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ ve bütün nebilerin müslüman olduğundan bahsetmektedir. İbn Kesîr (ö. 774/1373), bu ayetin nebilerin tamamının dininin İslâm

¹³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/388.

¹³⁴ Yûnus 10/72; Neml 27/91.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/388.

¹³⁶ Yûnus 10/72; Neml 27/91.

¹³⁷ Bakara 2/128.

¹³⁸ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 1/130; Ebüssuûd el-'Amâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü'l-'aklı's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.s.), 1/161; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/720-721.

¹³⁹ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 28/379-381; 1/596, (22261/17150) (Senedin'deki, Ferec b. Fedâle zayıf kabul edilmiştir. Hâkim Hadis'in sahih olduğunu beyan etmiş; Zeheb'i de sahih değerlendirmesinde Hâkim'e mutabık kalmıştır.); Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998), 14/315, (6404); (Şuayb Arnavût, hadisin senedinin sahih olduğunu; "Nebilerin annesi böyle rüyalar görür." kısmının senedinin zayıf olduğunu ifade etmiştir.)

¹⁴⁰ Âl-i İmrân 3/19. ayette *ed-Dîn* İslâm olarak tahsis edilmiştir.

¹⁴¹ Bakara 2/132.

¹⁴² Bakara 2/133.

olduğuna delalet ettiğini beyan etmiştir.¹⁴³ Kur'ân'daki "Biz müslümanlardanız" ifadelerinin Allah'a teslim olma/ona ibadet etme anlamında Hz. İbrâhîm'le birlikte nebilerin tamamının Müslümanlığına delalet ettiği ifade edilmiştir.¹⁴⁴

Hız. İbrâhîm'in/Hız. İsmâîl'in kendilerinin/zürriyetlerinin müslüman kılınması yönündeki dualarının akabinde Hız. İsmâîl, Hız. İshâk, Hız. Ya'kûb ve torunlarının, Hız. Mûsâ, Hız. İsâ ve bütün nebilerin müslüman olduğundan bahsedilmesi, bu duanın Hız. İbrâhîm'in zürriyeti olan nebilerin tamamını ihtiva ettiğini göstermektedir. Hız. Ya'kûb'un diğer oğlu Hız. Yûsuf'un "Canımı Müslüman olarak al ve beni salih kullarına dâhil et"¹⁴⁵ şeklinde Allah'a duası, onun müslümanlığına işaret etmektedir. Bu ayetlerde İslâm/teslimiyet/itaat/boyun eğme ifade eden kavramlar "Müslimeyn/Müslimeten/Müslimen/Müslimün/Esleme/Eslemtü", sözcükleriyle anlatılmıştır.

2.3. Semâvî Kitap Sahibi Peygamberlerin Müslümanlığı

Semâvî Kitap sahibi nebilerden maksadın Hız. Mûsâ, Hız. Dâvûd, Hız. İsâ ve Hız. Muhammed olduğu bilinmektedir. Bu resullerden Hız. Mûsâ'ya Tevrât, Hız. Dâvûd'a Zebûr, Hız. İsâ'ya İncîl ve Hız. Muhammed'e Kur'ân Allah tarafından vahyedilmiştir. Bu peygamberlerden önceki nebilerden Hız. Âdem, Hız. Şît, Hız. İdrîs ve Hız. İbrâhîm'e sahifeler indirilmiştir. Burada sadece kitap vahyedilen nebilerin Müslümanlığı ele alınacaktır.

Bakara suresi Hız. Mûsâ'ya/muharref olmayan Tevrât'ın aslına ittiba eden İsrâîloğullarından övgüyle bahsetmektedir.¹⁴⁶ Ayrıca Hız. İsâ'ya/muharref olmayan İncîl'in aslına ittiba eden Havârilere de övülmektedir.¹⁴⁷ Bazı ayetlerde muvahhid Yahûdi/Hıristiyanların mahzun olmayacakları/cennetle mükâfatlandırılacakları beyan edilmiştir.¹⁴⁸ Bunlar tevhid itikadını benimsemekle beraber Hız. Muhammed'in risâletine inanan ve salih ameller ifa eden Yahûdi ve Hıristiyanlardır.¹⁴⁹ Onların Hız. Mûsâ/Tevrât'ın aslına; Hız. İsâ/İncîl'in aslına ittiba edenleri Müslüman olarak tanımlanmıştır. Bu iki Ehl-i Kitap'a sonradan Yahûdi/Hıristiyan denilmiştir. Kur'ân bazı ayetlerde Semâvî Kitap sahibi Ehl-i Kitap'ı İsrâîloğulları, bazı ayetlerde Yuhûdi/Hıristiyan, bazı ayetlerde Ehl-i Kitap olarak tanımlamıştır.

Kanaatimizce Bakara suresinde Hız. Mûsâ'ya/Tevrât'ın aslına ittiba edenler ve Kur'ân'da Hız. İsâ'ya/İncîl'in aslına ittiba edenler İsrâîloğulları olarak zikredilmiştir. Kendilerine Yahûdi/Hıristiyan ismi vermelerinden sonraki Ehl-i Kitap, Yahûdi/Hıristiyan¹⁵⁰ olarak tanımlanmıştır. Bazen de bu iki grup için Ehl-i Kitap ifadesi kullanılmıştır.¹⁵¹ İsrâîloğullarının çoğunun Tevrât'ın aslından yüz çevirdiği

¹⁴³ İbn Kesîr, *et-Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/447.

¹⁴⁴ Şa'râvî, *Havâtır*, 1/608.

¹⁴⁵ Yûsuf 12/101.

¹⁴⁶ bk. Bakara 2/83.

¹⁴⁷ bk. Âl-i İmrân 3/52.

¹⁴⁸ bk. Bakara 2/62; Mâide 5/69; Hacc 22/17.

¹⁴⁹ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/148-149.

¹⁵⁰ bk. Bakara 2/62; Mâide: 5/69; Hacc 22/17.

¹⁵¹ bk. Âl-i İmrân 3/64.

zikredilmiştir.¹⁵² Ezcümle Yahûdi/Hıristiyan ismi Ehl-i Kitab'a Hz. Mûsâ/Hz. Îsâ ve Tevrât/İncil tarafından verilmemiştir.

2.3.1. İslâm'ın Hz. Mûsâ'ya, Kavmine/Takipçilerine Atfedilmesi

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Mûsâ'nın kavmine, kendi asrındaki insanlara İslâm'ı tebliğ ettiğini, Firavun'un sihirbazları, Firavun ve kavmi üzerinden anlatmıştır. İsrâîloğullarının kendilerini iman sahibi Müslüman olarak tanıtmalarına mukabil Hz. Mûsâ onlara *"Ey Kavmim! Eğer Allah'a iman etmişseniz, Müslüman da olmuşsanız ona tevekkül edin"*¹⁵³ demiştir. Bu ayette *Müslimîn* kavramı zikredilmiştir. Firavun'un sihirbazları Hz. Mûsâ'nın mucizesi karşısında kaldıkları acizlik nedeniyle Hz. Mûsâ'nın dini olan İslâm'a dâhil olduklarını ilan etmişlerdir: *"Ey Rabbimiz! Üzerimize sabırlar yağdır. Müslüman olarak bizim canımızı al."*¹⁵⁴ Bu ayette *Müslimîn* kelimesi yer almıştır. Ayette Firavun'un sihirbazlarının şirkten uzak bir şekilde Hz. İbrâhîm'in dini olan İslâm üzere sabit olarak ölmek için dua ettikleri belirtilmiştir.¹⁵⁵ Bu duanın nebilerin duası olduğu zikredilmiştir.¹⁵⁶

Hz. Mûsâ'nın en fazla mücadele ettiği şahıslardan biri de firavun'dur. Firavun İsrâîloğullarına en fazla eziyet eden kral olarak tarihteki yerini almıştır. Hz. Mûsâ İsrâîloğullarını Firavun'un zulmünden kurtarma hususunda çok büyük çaba sarf etmiştir. Sihirbazları gibi Firavun'da Hz. Mûsâ karşısında yenilip, Kızıldeniz'de boğulurken Müslümanlığını ilan etmiştir: *"Gerçekten İsrâîloğullarının iman ettiği ilahtan başka ilah olmadığına iman ettim. Ben de Müslümanlardanım, dedi."*¹⁵⁷ Bu ayette de *Müslimîn* sözü geçmektedir. Firavun Müslümanlarla beraber onların dini üzerine olduğunu ilan etmiştir.¹⁵⁸ Bu ayetlerde İsrâîloğullarının dininin aslının Yahûdilik değil İslâm olduğu; İslâm'ın İsrâîloğulları, Firavun ve sihirbazları tarafından Hz. Mûsâ'nın tebliğ ettiği din olarak bilindiği belirtilmiştir.

Kanaatimizce, dinin/Tevrât'ın tahrif edilmesinden sonra İsrâîloğulları kendilerini Yahûdi olarak isimlendirmişlerdir.

Kur'ân'ın Hz. Mûsâ'yı takip eden nebilerinden Hz. Süleymân'ı Müslüman olarak tanıttığı müşahede edilmiştir. Bugünkü Yahûdiler Hz. Dâvûd ve oğlu Hz. Süleymân'ı nebi değil kral olarak takdim ederler.¹⁵⁹ Ancak Kur'ân her iki ismi de peygamber olarak tanıtmıştır.¹⁶⁰

Sebe Melikes'i Belkıs *"Artık Süleymân'la beraber âlemlerin rabbi olan Allah'a teslim olup müslüman oldum."*¹⁶¹ diyerek Müslümanlığını ilan etmiştir. Bu ayette *eslem(e)tü* fiili kullanılmıştır. Bu sözlerle Belkıs'ın İslâm dinine dâhil olduğu ilan

¹⁵² bk. Bakara 2/83.

¹⁵³ Yûnus 10/84.

¹⁵⁴ A'râf 7/124.

¹⁵⁵ Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 13/35; Mâturîdî, *Te'vilât*, 4/535; Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1/595.

¹⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, 4/535.

¹⁵⁷ Yûnus 10/90.

¹⁵⁸ İbn Abbâs, *Mikbâs*, 1/179.

¹⁵⁹ bk. 2. Samuel 2:2-3, 1. Krallar 3:5, 11:11.

¹⁶⁰ bk. en-Neml 27/16, 19, 20, 27, 34.

¹⁶¹ Neml 27/44.

edilmiştir.¹⁶² Kur'ân'da adı belirtilmemiş, salih bir kul olarak tanıtılmış bir kimse Allah'a dua/tevbe ederek kendini Müslüman olarak tanıtmıştır: *"Soyumdan gelecek olanları iyi olmalarını nasip eyle. Tevbe ederek sana yöneldim. Ben müslümanlardanım"*¹⁶³ Bu ayette *Müslimîn* kelimesi yer almıştır.

Kur'ân Ahbârların/Ruhbânların Tevrât'ta yazılı bulunan teslimiyetinden bahseder: *"Müslüman olmuş ahabârlar/ruhbânlar ona (Tevrât'a) göre hüküm verirlerdi."*¹⁶⁴ Ayette *eslem(e)û* fiili kullanılmış ve Müslüman ahabârlardan/ruhbânlardan bahsedilmiştir.

2.3.2. Hz. İsa'nın Havâriilerin Müslümanlığına Tanıklık Etmesi

Kur'ân'ın Hz. İsa'nın yardımcıları olarak tanıttığı Havâriiler *"Biz Allah'a iman ettik. Bizim müslüman olduğumuza şahit ol, demişlerdir"*¹⁶⁵ ayetinde mezkûr *Müslimîn* ifadesiyle müslüman olduklarına dair Hz. İsa'dan şahitlik talep etmişlerdir.¹⁶⁶ Reşîd Rızâ (ö. 1935) bu ayetin tefsirinde hükümleri, amelleri, şekilleri muhtelif olsa da İslâm her bir nebînin lisanında Allah'ın dinidir, demiştir.¹⁶⁷

Ehl-i Kitap'tan bir grup Kur'ân'ı dinlediklerinde *"Biz Kur'ân'a iman ettik. Şüphesiz o rabbimizden gelen bir hakikattir. Ondan önce de biz müslümandık."*¹⁶⁸ demişlerdir. Ayette *Müslimîn* sözü yer almıştır. Ayette kendilerini müslüman olarak tanıtanların Hz. İsa'nın dininin müntesibi olduğu Hz. Muhammed'in risaletle görevlendirildiğinde müslüman oldukları nakledilmiştir.¹⁶⁹ Begavî (ö. 516/1122), Kur'ân'dan/Hz. Muhammed'den önce Allâh'a/O'nun birliğine samimiyetle teslim olmuş, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hak olduğuna iman etmiş Ehl-i Kitab'ın her iki grubundan müslüman olanlar şeklinde tanımlamıştır.¹⁷⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144), İslâm'ın Hz. Muhammed'e inzal olan vahyi tasdik eden her muvahhidin sıfatı olduğunu beyan etmiştir. Çünkü eski atalar/onlardan sonra gelen oğullar, Kur'ân vahyi inmeden önce İslâm dini üzerine olan Müslümanların var olacağını ilk kitaplarda zikredildiğini okuyorlardı, demiştir.¹⁷¹ Kur'ân'ın inzalından önce İslâm dini üzerine olan, Hz. Muhammed'e iman eden, Allah'ın birliğine samimiyetle iman eden müslümanlar olduğu ifade edilmiştir.¹⁷²

Havâriilerin ve Ehl-i Kitap'tan bir grubun kendilerini Müslüman olarak tanıtmaları, Hz. İsa'nın dininin Hıristiyanlık değil İslâm olduğunu göstermektedir. Hz. İsa'ya isnat edilen din, dinin/İncil'in tahrifatından sonra Hıristiyanlık ismini almıştır.

¹⁶² Muhammed el-Emin b. Abdullâh Hererî, *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fî ravâbî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001), 20/470.

¹⁶³ Ahkâf 46/15.

¹⁶⁴ Mâide 5/44.

¹⁶⁵ Âl-i İmrân 3/52.

¹⁶⁶ Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/258.

¹⁶⁷ Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 3/258.

¹⁶⁸ Kasas 28/53.

¹⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/596.

¹⁷⁰ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 6/214.

¹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/421; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24/607.

¹⁷² Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/649; İbn Kesîr, *et-Tefsîru'l-Kur'ân*, 6/244.

Kısaca Kur'ân'ın inzalından önce Allah'ın birliği başta olmak üzere itikâdî esaslara iman edenler/Hz. Muhammed'in risaletine iman eden her bir nebinin ümmeti Müslüman olarak tanımlanmıştır.

2.3.3. İslâm'ın Hz. Muhammed'le Tamamlanması

Hz. Muhammed, ayetteki "*Ben müslüman olmakla emrolundum*"¹⁷³ cümlesiyle Allah'ın kendisine İslâm'ı emrettiğini beyan etmiştir. Bu üslûb, Hz. Nûh ile Hz. Muhammed'in ortak dilidir.

İslâm, asıl manası itibariyle vahyedilen emirlerde/yasaklarda Allah'a teslim olmaktır. Maddî, manevî ve kalbî olarak Allah'a teslim olan kimse Müslüman olarak nitelenmiştir. Peygamberlerin Allah'a en çok teslim olan kimseler olması onların ilk Müslümanlar olarak tanıtılmasına neden olmuştur. Her bir resulün kendi ümmeti içerisindeki ilk müslüman olduğu nakledilmiştir. Hz. Muhammed'in ise nebiler içerisinde ilk müslüman olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁴

Bu bağlamda Kur'ân'da Hz. Muhammed hakkında "*(Ey Muhammed!) de ki; benim namazım, ibadetim, hayatım ve ölümüm eşi/ortağı olmayan Allah içindir. Bana böyle emredildi. Ben Müslümanların ilkiyim.*"¹⁷⁵ denilmiştir. Bu ayette Hz. Muhammed'in bu ümmetin Müslümanlarının ilki olduğu zikredilmiştir.¹⁷⁶ Çünkü ilk olarak Hz. Muhammed İslâm'a inanmış; ümmeti içerisinde ondan önce İslâm'ın emredildiği kimse yoktur.¹⁷⁷

Şa'râvî (ö. 1998), İslâm/Müslüman kelimesinin nebilerin tamamının dininde yaygın olduğunu, sadece Hz. Muhammed'in risâlet dönemine tahsis edilemeyeceğini belirtmiştir. İslâm'ın mucizelerle desteklenen nebilerin getirmiş olduğu bir müfredâtta/minhâcta yaratılmışların tek bir ilaha boyun eğip itaat etmesi olduğunu ifade etmiştir. Ancak İslâm bu risâletler açısından bir nitelemedir. Önceki nebilerin ümmetine göre Hz. Muhammed'in ümmeti mensubu oldukları dinin vasfının sürekli/devamlı olmasıyla temâyüz etmiştir. İslâm Hz. Muhammed'in ümmeti için bir alemdir. Allah resulünün risâleti yeryüzünde mevcut olan İslâm'ın nihayete erip tamamlanmış şeklini ihtiva eder. Çünkü Hz. Muhammed'e gelen dinden sonra başka bir din gelmemiştir. Bu açıdan İslâm evrensel dindir. Bu sebeple bizler kendimizi Müslümanlar olarak tanıtırız. Diğer din sahiplerine gelince onlar sadece Müslümanlar olarak vasıflanırlar. Bizler Allâh'ın kitabında Müslümanlar olarak isimlendirdiği kimseler olarak bu son dine ittiba edenleriz. Hz. İbrâhîm de Hz. Muhammed ümmetini Müslümanlar olarak isimlendirmiştir.¹⁷⁸

Kur'ân'ın belirttiğine göre Hz. Mûsâ "*Allahım sen her türlü noksanlıktan uzaksın. Ben mü'minlerin ilkiyim.*"¹⁷⁹ demiştir. Allah'a (c.c.) teslim olmaksızın, ona boyun

¹⁷³ Neml 27/91.

¹⁷⁴ Şa'râvî, *Havâtır*, 7/4024.

¹⁷⁵ En'âm 6/162-163; Zümer 39/12.

¹⁷⁶ San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, 2/73; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/285.

¹⁷⁷ Şa'râvî, *Havâtır*, 7/4024.

¹⁷⁸ Şa'râvî, *Havâtır*, 3/1356.

¹⁷⁹ A'râf 7/143.

eğmeksizin İslâm'ın varlığından bahsetmek söz konusu olamaz. Bu teslimiyeti/boyun eğmeyi "Hayır Rabbin hakkı için, onlar aralarında çıkan çatışmada seni hakem tutmadıkça, sonra hiçbir burukluk hissetmeksizin vereceğin hükümlere kesinlikle teslim olmadıkça mü'min olamazlar."¹⁸⁰ ayeti bariz bir netlikte ortaya koymuştur.¹⁸¹

Yukarıda zikredilen ayetlerde Allah'ın (c.c.) vahyettiği dinin İslâm olduğu, nebilerin tamamının müslüman olup insanlara İslâm'ı tebliğ ettiği, İslâm'ın haricinde bir dinin Allah tarafından muteber sayılmadığı zikredilmiştir.¹⁸² Hz. Muhammed'in risâletinin bütün risâletleri cemettiğinden hareketle nebilerin tamamının dininin İslâm olduğu belirtilmiştir.¹⁸³

Hz. Muhammed hâtemülenbiyâ vasfıyla ilk nebiden itibaren tebliğ edilen İslâm'ın mütemmimidir/ikmal edenidir. Onun risâletinde İslâm kemale erip tamamlanmıştır. Bunu Kur'ân şöyle beyan etmiştir: *Bugün dininizi ikmal ettim. Nimetimi tamamladım. Din olarak sizler için İslâm'a razı oldum.*¹⁸⁴

Hz. Muhammed'in İslâmı ikmal eden son nebi olduğu "Benimle benden önceki peygamberlerin mîsâli şuna benzer. Bir adam bir ev inşa etmiş, bir köşede bir kerpiç yeri hariç, evi güzelce yapıp süslemiş, insanlar evin etrafında dolaşmaya başlamışlar (onun güzelliğine) hayran kalmışlar. 'Keşke şu kerpiç de yerine konsaydı, demişler. İşte o kerpiç benim. Ben peygamberlerin sonuncusuyum."¹⁸⁵ hadisiyle de net/açık/öz bir şekilde beyan edilmiştir.

Vahiy süreci Kur'ân'la/Hz. Muhammed'in risâletiyle tamamlanmıştır. Kur'ân'dan sonra yeni bir nebiye/kitaba ihtiyaç kalmamıştır. Allah Kur'ân'da da hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır: "Biz bu Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."¹⁸⁶ Hz. Mûsâ/Hz. İsbâ döneminde tam olan/eksik olmayan Tevrât'ın/İncil'in Hz. Muhammed ve sonraki asırlara göre eksikliğinin Kur'ân'la tamamlanmış olduğuna atıfta bulunulmuş; artık bu kitapta eksik hiçbir şeyin kalmadığı ifade edilmiştir. Bu ayete göre, İslâm mutlak olarak razı olunan dindir. Tebdîli/tağyîri (değiştirilmesi) mümkün değildir. Bu ayetin işaret ettiği peygamberlerin dinindeki eksiklik, Hz. Muhammed'in asrına göredir. Çünkü peygamberlerin dini kendi asırlarında eksik değildir. Hz. Muhammed'in dini de bugünden önce eksikti, denilmiştir. Bu durum şöyle bir örnekle açıklanabilir. Bir çocuk kendi yaşına göre tamdır/kâmindir. Ancak bir çocuk bir adamla kıyaslandığında, o adama göre kâmil değildir. Ayette zikredilen *اليوم* (*el-Yevm*) terimi, Hz. Muhammed asrına ya da

¹⁸⁰ Nisâ 4/65; bk. Said Havva, *İslam*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Yenda Yayınları, t.s.), 13.

¹⁸¹ bk. Said Havva, *İslam*, 13.

¹⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/358; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2763; Said Havva, *İslam*, 11-20.

¹⁸³ Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, 4/357.

¹⁸⁴ Mâide 5/3.

¹⁸⁵ Buhârî, Menâkıb, 18.

¹⁸⁶ En'âm 6/38. (Bu ayetteki *el-Kitâb* kelimesini İbn Abbâs, *Levh-i Mahfûz*; bazıları da Kur'ân olarak tefsir etmiştir.) İbn Abbâs, *Mikbâs*, 1/109; Mekki b. Ebî Tâlip, *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye*, thk. Câmi'atü Şârika Mecmû'atü Resâili Câmi'iyyeti bi Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-'ulyâ ve'l-Bahsi'l-'İlmiyye (b.y.: Câmi'atü's-Şârika Külliyyetü's-Şer'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2008), 3/2015; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullâh Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1993), 2/130. Kanaatimizce, Bu ayetin *Levh-i Mahfûz*'u ihtiva etmesi, Kur'ân'a hâvi olmasına engel değildir. Neticede Kur'ân'da *Levh-i Mahfûz*'da mevcuttur. *Bürûc* 85/21-22.

bu sūrenin indiđi güne iřaret eder. Hz. Muhammed'in dini, řeriatin aslında Hz. İbrâhîm'in dinine iřtirak eder, denilmiřtir.¹⁸⁷

Ebû Zehre, bu ayette üç hakikatten bahseder. Bunlar, dinin ikmalî, nimetin tamamlanması ve din olarak İslâm'a razı olunmasıdır. İkmal, dinin şeriatine müteallik farzlar (ibadetler), hadler, hükümler, haramlar, helallerin, bundan sonra ilavelere ihtiyaç kalmayacak şekilde, hem adalet hem de doğruluk bakımından tamamlanmasını ifade eder.¹⁸⁸ İkmal, hiçbir şeyin eksik bırakılmadan¹⁸⁹ başka bir dine, başka bir nebiye ihtiyaç kalmadan, Allah'ın, dinini Müslümanlara tahsis edip, Müslümanların hac ibadeti vesilesiyle Müşriklerin Kâbe'den uzaklaştırılmasını ifade eder.¹⁹⁰ İtmam ise Mekke'deki şirk devletinin yok edilip, Müslümanların sözlerini üstün, Müşriklerin sözlerini aşağıda kılmayı, dinin/şeriatin emirlerini ikmal etmek suretiyle, dinin tamamlanmasını ifade eder.¹⁹¹ Din tekâmüle erince nimet tamamlanmış olur.¹⁹² Dinin ikmalî, emredilen/nehyedilen bildirileri, haramları/helalleri açıklamayı, şeriatı ihtiva eden bu kitabı kemale erdirmektir.

Hülâsâ dinin tamamlanması ilâhî bildirilerin/manifestonun tamamlanmasıdır. Nimetin tamamlanması, Mekke'nin fethiyle Arap yarımadası hükümranlığında zaferin ve hükümranlığın (egemenliğin) tamamlanması, şirk devletinin ortadan kaldırılıp üstün söz olan tevhidin ikâme edilmesidir. Din olarak İslâm'a razı olunmasına gelince, Allah'ın (c.c.) emirlerine teslim olup, şeriat kıldığı hükümlere; dinin hadleri, prensipleri ve farzları (din edinme/itaat etme/dinden çıkmama) hususunda yükümlülüğün vacip kılındığı şeylere boyun eğmektir. Kur'ân'ın ihtiva ettiği ve Hz. Muhammed'in davet ettiği her şeye teslim olmaya, razı olmak anlamının verildiği nakledilmiştir.¹⁹³ Din'in kemale erip İslâm'a razı olunması sadece Kur'ân'ın nazil olduğu asrı değil bütün asırları ihtiva etmektedir.¹⁹⁴

İslâm, itikâdî esaslar, ibadetler itibariyle tüm nebilerin dinidir. İslâm her bir peygamberin kendi döneminin ihtiyaçları/kusurları/eksikleri/maslahatlarına binâen yeni inzâl olunan vahiylerle/dinin fürûuna münhasır muvakkat hükümlerin neshedilmesiyle bir bina gibi tamamlanan bir dindir. İslâm, Hz. Lût döneminde ilk defa ortaya çıkan cinsel sapkınlığın ortadan kaldırılması, Hz. şuayb'in kavminin ticarete ölçü/tartı hilesinin yasaklanması gibi ahlâkî husûsiyetleri her bir nebinin teker teker inşâ ettiği bir dindir. Hz. Peygamberin "*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*"¹⁹⁵ hadisi buna işaret etmektedir.

¹⁸⁷ Râğıb, *Tefsîru Râğıb*, 4/268-269.

¹⁸⁸ bk. En'âm 6/115.

¹⁸⁹ bk. En'âm 6/38.

¹⁹⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/452-453; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/518-522; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 6/420; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît* (Kâhire: Dâru Nehda, 1417/1997), 4/40.

¹⁹¹ Mâveridî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 2/13; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/605; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/288.

¹⁹² İbn Kesîr, *et-Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/26.

¹⁹³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2034.

¹⁹⁴ şa'râvî, *Havâtır*, 5/2926.

¹⁹⁵ İmâm Mâlik, *Hüsnu'l-Huluk*, 8; İbn Hanbel, *Müsned*, 2/381.

İslâm'ın ahlâk'a yönelik emirleri/nehiyeleri ilâhî vahiyle nebilere tamamı tarafından her bir peygamberin gönderildiği kavminin ihtiyaçları/kusurları/noksanlıkları/maslahatları oranında bir dantel gibi ustalıklarla/sanatkârane bir tarzda nakşedilmiştir. Dinin aslına ait hükümlerden unutulmuş/tahrif edilenler sonraki nebilere gelen vahiyle tekrar inşa edilmiştir.

SONUÇ

İslâm'ın tadrîcî olarak ihtiyaçlar/maslahatlar nisbetinde bütün nebilere gönderilen din olduğu; Allâh'ın, sonraki asırlara göre eksik kalan, önceki nebilere indirilen sahifeleri/Tevrât'ın/Zebûr'un/İncîl'in aslını (tahrif edilmemiş şeklini) Hz. Peygamber'e nâzil olan Kur'ân'la tamamladığı ayette/hadiste belirtilmiştir. Önceki nebilere indirilen vahiylerde yeni bir nebi geleceği bildirilmiş, Hz. Muhammed/Kur'ân müjdelendirilmiştir. Ancak Kur'ân'da nebilere zincirinin son halkasının hâtemülenbiyâ olan Hz. Muhammed olduğu haber verilmiş, Hz. Muhammed sonrası bir nebiden/kitaptan bahsedilmemiş, vahiy sürecinin tamamlandığı beyan edilmiştir.

Bugün Semâvî Dinler adı altında zikredilen Yahûdilik/Hıristiyanlık, Tevrât'ın/İncîl'in tahrifatıyla ortaya çıkmıştır. Yahûdilik Ya'kûb'un en büyük oğlu olarak telakki edilen Yahûzâ'ya/Yahûdâ'ya, Hıristiyanlık da Hz. İsmâ'nın doğduğu köy olarak telakki edilen Nasârâ'ya isnat edilmiş, Allah'a atfedilmemiştir. Allah Yahûdilik/Hıristiyanlık adında bir din inzâl etmemiştir. Kur'ân'da *ed-Dîn* kavramı, İslâm adıyla Allah'a isnat edilmiş, İslâm ile aynîleşmiş (Âl-i İmrân 3/19), insanlara atfedilmemiştir. Yahûdililere/Hıristiyanlara din anlamında *Millet* (Bakara 2/120) kavramı isnat edilmiştir. Hz. İbrâhîm'in dininden bahsedilirken de *Millet* (Bakara 2/135) kelimesi kullanılmıştır. Yani insanlara atfedilen din Millet kavramıyla anlatılmıştır. *ed-Dîn*, Allah'ın gönderdiği dini; Millet ise insanların ait olduğu dini ifade eder. Bu bağlamda bütün peygamberler, iki semâvî dinin peygamberleri olan Hz. Mûsâ ve kavmi/Hz. İsmâ ve Havârilere Kur'ân'da Müslüman olarak tanıtılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahfeş, Ebû'l-Hasen el-Mücâşî'î. *el-Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*. thk. Dr. Hüdâ Mahmûd Kurrâ'a. Kâhire: Mektebetü Hancî, 1411/1990.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ân Türkçe Çeviri*. Ankara: y.y., 2013.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*. İstanbul: Hayat Yayıncılık. t.s.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr. Beyrût: Dâru Taybe, 1417/1997.
- Beydâvî, Nâsıruddîn Abdullâh. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahmân. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî 1418/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Sünenü kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001-2.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcül-lüğa ve sıhâhül-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çıtır, Aslan. *Kur'ân-ı Kerîm'de Dinin Birliği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2020.

- Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.s.
- Ebüsüüd el-'Amâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-'aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.s.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Câhit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed Avad Mur'ib. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1411/2001.
- Fazlurrahman. *Kur'an'ın Bazı Temel Ahlâkî Kavramları (İman, İslâm, Takva) Allah'ın Elçisi ve Mesajı*. çev. Âdil Çiftçi. Ankara: y.y., 1997.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbü'l-'ayn*. Bağdat: y.y., 1404/1984.
- Havva, Said. *İslâm*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Yenda Yayınları, t.s.
- Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullâh. *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fî ravâbi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001.
- İbn Abbâs, Abdullâh. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. cem. Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-lüğa*. thk. Remzi Münîr B'alebekkî. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâýîn, 1407/1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *M'ucemü makâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Umer b. Kesîr. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. Beyrût: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-'arab*. Beyrût: y.y., 1410/1990.
- İmâm Mâlik, Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir. *Muvattâ*. thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî. b.y.: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. Mecmû'u'l-fetâvâ. Kâhire: y.y., 1404/1984.*
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. İstanbul: y.y., 1399/1979.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.
- Mekkî b. Ebî Tâlip. *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye*. thk. Câmî'atü Şârika Mecmû'atü Resâili Câmî'iyyeti bi Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmiyye. b.y.: Câmî'atü's-Şârika Külliyyetü's-Şerî'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/1997.
- Mücâhid, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Câbir. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Dr. Muhammed Abdusselâm Ebû'n-Neyl. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızüddîn. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

- Râgıb el-İsfahânî. *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî. Tantâ: Câmi'atü Tantâ Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 1417/1996.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *et-Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1410/1990.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürü'l-mensûr fî tefsîri bi'l-me'sûr*. Kâhire: y.y., 2003.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellâ. *Havâtir*. b.y.: Matâbi'u Ahbâri'l-Yevm, 1417/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullâh. *Fethu'l-kadîr*. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît*. Kâhire: Dâru Nehda, 1417/1997.
- Yûnus el-Hatîb, Abdülkerîm. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Fikri l-'Arabî, t.s.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b.'Umer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikri l-'Arabî, 1407/1987.
- Zuhaylî, Mustâfa Vehbe. *et-Tefsîru'l-vasît*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2001-2.

İbnu'l-Cezerî'nin, Ebû Amr ed-Danî'nin Camiu'l-Beyan Adlı Eserinde Kur'an Okuyucularının Yanılgılarına Dair Uyarılarına Yaptığı Düzeltmeler¹

Abdeldjalil LABBAS¹ 

1. Doktora Öğrencisi, Hamma Lakhdar El-Oued Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Tefsir ve Kur'an ilimleri Bölümü, El-Oued, Cezayir.

عبد الجليل العباس

طالب دكتوراه، جامعة حمّة لخضر، الوادي، معهد العلوم الإسلامية، التفسير وعلوم القرآن، الوادي

Labbas1994@gmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Abdelkerim BOUGHAZELA² 

2. Prof. Dr., Hamma Lakhdar El-Oued Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Tefsir ve Kur'an ilimleri Bölümü, El-Oued, Cezayir.

عبد الكريم بوغزالة

أستاذ التعليم العالي، جامعة حمّة لخضر، الوادي، معهد العلوم الإسلامية، شعبة التفسير وعلوم القرآن، الوادي

gazala300@gmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 13.04.2021

Kabul: 12.06.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlimi, Ebû Amr ed-Danî, İbnu'l-Cezerî, Câmiu'l-Beyan, Kur'an Okuyucularının Yanılgıları, Düzeltmeler.

Kıraat ilmi, alimlerin çokça önemseydiği Kur'an ilimlerinin en önemlilerinden kabul edilmektedir. Onların Kiraat ilmine olan ilgileri yalnızca rivayet, ezber, kiraat kaidelerinin belirlenmesi ve düzenlenmesi ile sınırlı kalmamıştır. Bilakis onlar kiraatlerin tenkidi, rivayetlerin irdelenmesi ve kendilerinde bulunana itibar ederek tahkik edilmesiyle de ilgilenmişlerdir. Bu araştırma, kiraat ilmindeki tenkit vecihlerinden birini ve ilk nesillerin ona verdiği önemi konu edinmektedir. Öyle ki araştırmacı bu hususta İmam Muhammed bin el-Cezerî'nin (ö. 833/1430), İmam Ebu Amr ed-Danî el-Endülüsi'nin (ö. 444/1052) Camiu'l-Beyan fi Kiraati's-Seb'i isimli eserinde kurrânın (okuyucu) vehimlerine dair uyarıları üzerinde yaptığı düzeltmelere değinmiştir. Araştırma Ebu Amr ed-Danî ve Muhammed İbnu'l-Cezerî'nin kısa biyografilerini vererek başlamıştır. Daha sonra ise vehm kavramı lügavi ve ıstılahi açıdan ele alınmıştır. Ayrıca bu tenkit işleminin adımları, iki alimden her birinin kurrânın evhamına dair tembihlerinde kullandıkları en önemli terimler ve İbnu'l-Cezerî'nin bu konuda ed-Danî üzerinde nasıl düzeltmeler yaptığı açıklanmıştır. Bu da kelimayı tevcih etmek ve maksadını beyan etmek ya da muhalefet edip doğrusunu açıklamak üzere benimsediği birtakım örnekler sunulmuş ve yapılmıştır.

Araştırma, lisansüstü eğitim öğrencilerinin, Kur'an kiraatlerinin tenkidi alanında yapacakları çalışmalarına temel oluşturması açısından bu alanda önemli sonuç ve tavsiyelere ulaşmıştır. Tüm bunlar tenkit işleminin arkasına saklanarak Kur'an ile oyalanmaya çalışanların Kur'an-ı Kerim'e hizmet etme ve ezberleme çabasıdır.

Corrections by Ibnu'l-Cezerî to the Warnings of the Readers of the Qur'an in Abu Amr ed-Danî's Work Titled Camiu'l-Beyan

Article Info

Abstract

¹ يأتي هذا المقال العلمي ضمن استكمال شروط مناقشة أطروحة الدكتوراه بجامعة الشهيد حمّة لخضر الوادي معهد العلوم الإسلامية شعبة التفسير وعلوم القرآن قسم أصول الدين -مختبر إسهامات علماء الجزائر- ، والموسومة بـ: "تنبيهات الإمام أبي عمرو الداني على أوهام القراء من خلال كتابه: جامع البيان في القراءات السبع. جمعاً ودراسة".

Article History**Received:** 13.04.2021**Accepted:** 12.06.2021**Published:** 30.06.2021**Keywords:**

Reading the Quran and
the Science of Recitation,
Abu Amr ed-Danî,
Ibnu'l-Cezerî,
Mistakes of Qur'an
Readers,
Corrections.

The science of recitation is regarded as one of the most important of the Qur'anic sciences that scholars care a lot. Their interest in the science of recitation is not limited to rumor, memorization, determining and arranging the rules of recitation. On the contrary, they were also interested in criticizing the recitations, examining the rumors, and investigating them based on what was found in them. This research focuses on one of the criticisms in the science of Quranic recitations and the importance given to it by the first generations. So much so that the researcher stated that Imam Muhammad bin al-Cezerî (d. 833/1430), Imam Abu Amr ed-Danî al-Andalusi (d. 444/1052) Camiu'l-Beyan fi Kiraati's-Seb'i, he touched on the corrections he made on the warnings of the Kurrâ's (reader) regarding his delusions. The research started by giving short biographies of Abu Amr ad-Danî and Muhammed Ibnu'l-Cezerî. Then, the concept of vehm is discussed in terms of lexicon and heating. In addition, the steps of this criticism process, the most important terms used by each of the two scholars in their admonitions about the anxiety of the kurrâ and how Ibn al-Cezerî made corrections on ad-Danî on this issue were explained. This has been done by presenting some examples that he has adopted in order to favor his speech and to declare his purpose or to oppose and explain the truth. The research concluded with the most important findings and recommendations in this domain for postgraduate students to build upon in their future research in the field of criticism of Qur'anic readings in order to serve and preserve the Noble Qur'an. in order to serve and preserve the Holy Qur'an by hiding behind the process of criticism.

استدراك ابن الجزري على أبي عمرو الداني في تنبيهاته على أوهام القراء من خلال كتابه جامع البيان في القراءات السبع

معلومات المادة	الملخص
تاريخ المادة	تعتبر القراءات القرآنية من أهم علوم القرآن التي اهتم بها العلماء كثيرا، ولم يكن اهتمامهم فقط على جانب الرواية والحفظ، وتتعبد قواعد القراءة وضبطها، بل كان اهتمامهم كذلك بجانب النقد فيها من تمحيص للروايات وتحقيق فيها، وبيان سقيمها من صحيحها، معتبرا وذا أهمية بالغة عندهم، وعليه فإن هذه الورقة البحثية جاءت لتبين وجهها من وجوه النقد في علم القراءات، وعناية الأوائل به، حيث تطرق الباحث فيها إلى استدراقات الإمام محمد بن الجزري (ت 833 هـ، 1430م) على الإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني الأندلسي (ت 444 هـ، 1052م) الذي نبه على أوهام القراء في أكثر من موضع، من خلال كتابه جامع البيان في القراءات السبع.
الاستلام: 13.04.2021	
القبول: 12.06.2021	
النشر: 30.06.2021	
الكلمات المفتاحية	وانطلق البحث بداية من ترجمة موجزة لكل من العالمين أبي عمرو الداني ومحمد ابن الجزري، ليتم بعدها التطرق لمفهوم الوهم لغة واصطلاحا، وبيان خطوات هذه العملية النقدية، وأهم المصطلحات التي استعملها كل منهما في تنبيهاتهما على أوهام القراء، وكيف استدرك ابن الجزري على الداني في ذلك، من خلال عرض بعض من النماذج التي تتبعه فيها إما توجيهها لكلامه وتجليه للمقصود منه، أو مخالفا له ومبيها للأولى والصحيح فيه.
استدراقات، أبو عمرو الداني، ابن الجزري، أوهام القراء، تنبيهات.	وقد خلص البحث إلى أهم النتائج والتوصيات في هذا الحقل، ليبنى عليها طلاب الدراسات العليا أبحاثهم المستقبلية في مجال نقد القراءات، وكل هذا خدمة للقرآن الكريم وفي مسار الحفاظ عليه ممن يحاولون العبث به من خلال التخفي وراء عملية النقد

Atif/Citation: Labbas, Abdeldjalil – Boughazela, Abdelkerim. "Ibnu'l-Cezerî'nin, Ebû Amr ed-Danî'nin Camiu'l-Beyan Adlı Eserinde Kur'an Okuyucularının Yanılıgılarına Dair Uyarılarına Yaptığı Düzeltmeler". *akif* 51/1 (2021), 159-173.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.20>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

مقدمة:

شغلت العناية بالقراءات القرآنية بمختلف مباحثها في تأليف العلماء التي وصلت إلينا حيزاً مهماً، وكان من ذلك عنايتهم بالجانب النقدي فيها حتى لا يتطرق الخلل إلى كتاب الله تعالى، ولعلّ من أبرز العلماء النقاد في القراءات الإمامان الجليلان أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت 444 هـ، 1052م) ومحمد بن الجزري (ت 833 هـ، 1430)، واللذان يعتبران من أعمدة هذا العلم، كما تعدّ مصنفاتهم من المراجع الأساسية التي أبدعوا فيها في نقد القراءات القرآنية من حيث أسانيد القراء ورواياتهم في الأصول والفرشيات، وتتبعاتهم لما وقع لهم من أوهام وأخطاء مصححين لها ومُبيّنين الصواب فيها. وعليه سنتناول في هذا المقال جانباً من هذا الحقل المهم، وهي استدركات ابن الجزري التي تتبّع فيها أبي عمرو الداني في تنبيهاته على أوهام القراء من خلال كتابه جامع البيان في القراءات السبع.

أهمية الدراسة:

تستمد هذه الدراسة أهميتها من حيث كونها تتعلق بأهم جانب في القراءات القرآنية وهو الجانب النقدي فيها، من نافذة أوهام القراء التي نجد في كتب الداني وابن الجزري كثرة تنبيهاتهم عليها، وتصحيحاتهم لما وقع للقراء من أخطاء في باب الأسانيد أو الأصول أو الفرشيات. كما أنّ أهميتها تكمن في بيان نماذج من المواضع التي تتبّع فيها ابن الجزري هذه التنبيهات، التي جاءت من الداني من خلال كتابه جامع البيان في القراءات السبع، وتوجيهه لبعضها تارة وتصحيحه لبعض منها تارة أخرى.

أهداف الدراسة:

كما تهدف إلى تسليط الضوء على الجانب النقدي في القراءات القرآنية والذي تميّز به أشهر أعلام القراءات كأبي عمرو الداني وابن الجزري، رامية إلى بيان المواضع التي استدرك فيها ابن الجزري على الداني في كتابه جامع البيان من خلال عرض بعض النماذج منه.

خطة الدراسة:

وقد اقتضت الورقة البحثية منا تقسيمها إلى ثلاثة محاور:

1. ترجمة موجزة لأبي عمرو الداني ومحمد بن الجزري.
2. مفهوم أوهام القراء وأهم المصطلحات التي استعملها الداني وابن الجزري في الدلالة عليها.
3. المواضع التي استدرك فيها ابن الجزري على الداني تنبيهاته على أوهام القراء.

إشكالية الدراسة:

فما المقصود بأوهام القراء لغة واصطلاحاً؟ وما هي أهم المواضع التي تتبّع فيها ابن الجزري الداني تنبيهاته على أوهام القراء؟ وإلى أي مدى يوافق ابن الجزري الداني في هذه المواضع وما هي أهم سمات استدركاته عليه؟

1. ترجمة موجزة لأبي عمرو الداني ومحمد بن الجزري:

1.1 ترجمة الإمام أبي عمرو الداني:

هو أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمَرَ الأمويّ مولاهم، الأندلسي، القُرطبيّ، ثم الداني، والمعروف بابن الصيرفي.²

² القاسم بن خلف بن عبد الملك الأندلسي الأنصاري بن بشكوال؛ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس. مح. السيد عزت العطار الحسيني، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1374/1955) 529/2؛ و أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء. مح. مجموعة محققين بإشراف الشيخ

والدائيّ: نسبة إلى دانية.³

وابن الصّيرفيّ: وهي نسبةٌ معروفة تطلق لمن يتعامل بالذهب.⁴

بدأ طلب العلم في سن الرابعة عشر من عمره في الأندلس ، وقد قصد مختلف الأقطار فيها، جمعا للعلم ليخرج بعدها إلى القيروان، ومصر ويجلس إلى مشايخها، وبعدها مع الناس للحجّ، ليرجع إلى الأندلس ويستقر بدانية.⁵ وقد ترك الإمام أبو عمرو الدائيّ وراءه تراثا علميا ثريا في شتى صنوف العلوم الشرعية، كالقراءات والحديث والتفسير والعقيدة والتراجم، اتخذها من جاء بعده مرجعا مهما في التلقي والاعتماد عليها وسأكتفي بذكر بعض من كتبه منها : "التيسير في القراءات السبع، والمفردات السبع أو مفردات القراء السبع، التحديد في الإتقان والتجويد. ، المكتفى في الوقف والابتدا. والأرجوزة المنبهة الخ...".⁶

توفي رحمه الله تعالى في يوم الإثنين من منتصف شهر شوال من سنة 444 للهجرة.⁷

2.1 ترجمة الإمام محمد ابن الجزري:

هو محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري. العُمريّ دمشقيّ ثم الشّيرازي الشّافعيّ، يكتّى ب: أبو الخير، ولقبه شمس الدين، واشتهر بابن الجزري نسبة إلى جزيرة ابن عمر من ديار بكر⁸ قرية من الموصل بالعراق.⁹ ولد سنة إحدى وخمسين وسبعمائة (751 هـ) بدمشق، وكانت بداياته مع حفظ القرآن الكريم حيث ختمه وأخذ إجازته، ليباشر رحلته العلمية من خروجه للحج ثم إلى المدينة المنورة ثم إلى الديار المصرية ليعود إلى دمشق.¹⁰ وللإمام ابن الجزري مؤلفات كثيرة ومتنوعة في مختلف العلوم الشرعية، لا يسعنا هذا المقام أن نذكرها كلها، وسأكتفي ببعض العناوين منها المتعلقة بباعه في علم القراءات: النشر في القراءات العشر ومنظومة طيبة النشر. وتحرير التيسير في القراءات العشر، غاية النهاية في طبقات القراء، التمهيد في علم التجويد، والمقدمة الجزرية وغيرها من كتبه ذات النفع العميم.¹¹ توفي رحمه الله تعالى في مدينة شيراز من يوم الجمعة لخمس من ربيع الأول من سنة (833هـ).¹²

شعيب الأرنؤوط، (لبنان: مؤسسة الرسالة ، ط03، 1405 / 1985) 77/18؛ وأحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب. مح. إحسان عباس. (بيروت: دار صادر ، ط01 1997) 135/02.

³ دانية: مدينة بالأندلس من أعمال بلنسية واقعة على ضفاف البحر من ناحية الشرق، وقد اتخذها أبو الجيش مجاهد العامري، وبعد ساكنوها من أقرأ ناس الأندلس لأن أبي الجيش العامري كان يفضل القراء كثيرا وينفق عليهم الأموال. شهاب الدين ياقوت الحموي. معجم البلدان . (بيروت: دار صادر ، ط02. 1995) 434/02.

⁴ أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعي، الأنساب. (الإمارات: جامعة الشارقة ، ط01، 1428 / 2007). 361/08.

⁵ ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس. 592/02؛ شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم الأدباء. مح. إحسان عباس. (بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط01، 1993/1414). 1604/04.

⁶ محمد بن محمد شمس الدين ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء. مح. جوتخلف برجستراسر. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط01، 2006/1437). 505/01.

⁷ المصادر السابق، الصفحة نفسها. وكذلك شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم الأدباء. 1605/04.

⁸ من المحافظات التركية حاليا قرية من الحدود السورية.

⁹ ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء. 247/02؛ شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع. (بيروت: دار الجيل - ، ط01، 1992 / 1412) 255/08. وكذلك خير الدين الزركلي، الأعلام. (بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002) 45/07.

¹⁰ ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء. 248/02.

¹¹ ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء. 251/02.

2. مفهوم أوهم القراء وأهم المصطلحات التي استعملها الداني وابن الجزري في الدلالة عليها

1.2 تعريف الوهم لغة:

بالرجوع إلى معجم لسان العرب يتبين لنا أنّ مادة (و. ه. م) في اللغة يدور معناها حول: ¹³

- أ. التخييل والتمثيل: تَوَهَّمَ الشيء بمعنى تخيَّله وتمثَّله، سواء كان في الوجود أم لم يكن.
ب. التفرّس والتبيّن والتوسّم: ويقال: توهمت الشيء أي: "تفرّسته وتوسّمته وتبيّنته بمعنى واحد". وقد أنشد زهير بن أبي سلمى في معنى التوهم:

"وَقَفْتُ بِهَا مِنْ بَعْدِ عِشْرِينَ حِجَّةً ... فَلَأَيًّا عَرَفْتُ الدَارَ بَعْدَ التَّوَهُّمِ"¹⁴

- ت. الإغفال: ويقال: توهمت في كذا وكذا. وأوهمت الشيء إذا أغفلته.
ث. الإسقاط والترك: قال ثعلب: أوهمت الشيء تركته كله، وأوهم من الحساب كذا: أسقط.
و في حديث النبي - صلى الله عليه وسلم: "صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةً فَأَوْهَمَ فِيهَا فَيَقِيلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ أَوْهَمْتَ. فَقَالَ: "كَيْفَ لَا أَوْهَمُ وَرُفِعَ أَحَدِكُمْ بَيْنَ ظُفْرِهِ وَأُتْمَلَّتِهِ".¹⁵
ج. الغلط: وَهَمْتُ في كذا وكذا أي غلطت. كالحديث المتقدم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صَلَّى فَأَوْهَمَ في صَلَاتِهِ. بمعنى غلط فيها.

ح. الظنّ: وتوهمت أي ظننت، وأوهمت غيري إيهاما، والتوهيم مثله، يقول ابن بري في وصف صقر:

"بُعَيْدَ تَوْهِيمِ الْوِقَاعِ وَالنَّظَرِ ... كَأَنَّمَا عَيْنَاهُ فِي حَرْفِي حَجَرٍ"¹⁶

ومنها التهمة وأصل التاء فيها واو أي من: "الؤهمة"، وهي الظنّ وجمعها تُهَمٌّ¹⁷ ومنه قوله تعالى:

{وَمَا تُهْمُو عَلَى الْعَيْبِ بِضَنِينٍ}¹⁸. وعلى قراءة الظاء "بظنين" بمعنى: "ليس بمتهم".¹⁹

- والوهم هو من خطرات القلب، يقول الجوهري: "وَهَمْتُ في الشيء، بالفتح إذا ذهب وهمك إليه وأنت تريد غيره"²⁰.
وفرق أبو البقاء الحنفي صاحب الكلبيات بين "وَهَمْتُ" بالكسر بمعنى غَلَطْتُ فيه وسهوت؛ وبين "وَهَمْتُ" في الشيء بالفتح في الهاء بمعنى ذهب وهبي إليه وأنا أريد غيره".²¹

¹² المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

¹³ محمد بن مكرم جمال الدّين ابن منظور، لسان العرب. د. مح، (بيروت: دار صادر، ط03، 1414هـ) "وهم" 12/ من 643 إلى 645.

¹⁴ أبو عمرو الشيباني (منسوب له)، شرح المعلقات التسع. مح. عبد الحميد هـو. (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط: 01. 2001/1422)، 184.

¹⁵ أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، مح. عبد العلي عبد الحميد حامد. (الرياض: مكتبة الرشد، ط01. 2003 / 1423). باب فضل الوضوء. 275/04. رقم الحديث: 2511.

¹⁶ الحموي، معجم الأدباء. 03/ 1226.

¹⁷ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المخصص. مح. خليل إبراهيم جفال. (بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط01، 1996/1417). 473/3.

¹⁸ سورة التكويز: 81 / 24.

¹⁹ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مح. أحمد محمد شاكر. (مؤسسة الرسالة، لبنان. ط01، 2000/ 1420). 24 / 167.

²⁰ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، معجم الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية). مح. أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط: 04. 1987/1407)، 5 / 2054.

²¹ ابن منظور، لسان العرب. "وهم" 12/ 644.

وقد ذكر ابن فارس أن مادة " و، هـ، م " تفيد معانٍ ليس لها رابط قياسي فيما بينها فقال: "الْوَاوُ وَالْهَاءُ وَالْمِيمُ: كَلِمَاتٌ لَا تَنْفَاسُ، بَلْ أَفْرَادٌ...".²²

2.2 تعريف الوهم اصطلاحاً:

يختلف المفهوم الاصطلاحي للوهم باختلاف العلم الذي يدرس فيه، ونظرة أهل كل فنّ له من خلال وقوعه عندهم، ويعيننا هنا في هذا المطلب معناه في علم القراءات وما المقصود به.

وحيث نتصّح كتب القراءات، فإنّنا لا نكاد نجد في مؤلفاتهم قدماً ضبطاً لهذا المصطلح وشرحاً لماهيته.²³ وذلك راجع - في رأيي - أنه لم تكن الحاجة في شرحه كبيرة، بقدر ما كان التنبيه عليه، وتبيانه لوقوعه في الأسانيد والروايات وغيرها من أبواب القراءات أكثر أهمية وأدعى لذلك.

وحيث لم نجد بسط معناه عند القدماء، فلم نقف عند المحدثين سوى على تعريف الدكتور أحمد الرويثي الذي عرفه وفقاً لما جاء عند علماء الحديث حيث ضَبَطَهُ بوقوعه في القرآن الكريم دون غيره، وذلك لوجود أوجه التشابه بينهما في أنّ كلاهما وحي من عند الله تعالى حيث يقول: " هو الغلط في تلاوة القرآن الكريم أو في رواياته أو روايته".²⁴

كما عرّفه الدكتور باسم أحمد السيد بمصطلحاته المرادفة له بقوله: " الغلط في اصطلاح القراء بأن لا يعرف وجه الصواب في تلاوة القرآن الكريم، أو رواياته، أو روايته..... والغلط قريب من معنى الخطأ. فالخطأ يكون عند القراء: هو مجانبة الصواب بالكلية في تلاوة القرآن الكريم، أو رواياته، أو روايته".²⁵

على أن الملاحظ من الداني وابن الجزري في تنبيهاتهم على أوهام القراء يستعملون مصطلح "الوهم والخطأ والغلط" بمعنى واحد²⁶، ومثال ذلك قول الداني في الجامع في إمالة هاء التأنيث وما قبلها: "وذلك خطأ من منتحلته، وغلط من قائله".²⁷ ومثله عند ابن الجزري في النشر حال ذكره لحرف: {مَسْتَهْزِئُونَ} ²⁸، في حذف الهزمة عند الإمام حمزة يردّ على من منع هذا الوجه حال الوقف: "وهو وهم بيّن وخطأ ظاهر".²⁹

ومن هنا يمكننا أن نستخلص تعريفاً جامعاً للوهم عند القراء في عبارة واحدة هو: "الغلط والخطأ في تلاوة القرآن الكريم أو في رواياته أو روايته".

²² وتنصرف مادة (و، هـ، م) إلى معانٍ أخرى حوتها معاجم اللغة. أحمد أبو الحسن ابن فارس، *مقاييس اللغة*. مح. عبد السلام محمد هارون. (دار الفكر. دمشق، ط1، 01، 1399/1979) "وهم". 146/06.

²³ أحمد بن حمود بن حميد الرويثي، *تنبيهات الإمام ابن الجزري على أوهام القراء*. (لبنان: دار البشائر، ، ط: 01، 1433 / 2012)، 121.

²⁴ المرجع نفسه. ص: 126.

²⁵ باسم أحمد السيد، *تنبيهات الإمام أبي عمرو الداني في كتابه الجامع*. (مجلة معهد الإمام الشاطبي، العدد السادس عشر، ذو الحجة 1434)، 170 إلى 172.

²⁶ المرجع نفسه، 172.

²⁷ عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، *جامع البيان في القراءات السبع*. 770/02.

²⁸ انظر سورة البقرة: 14/02.

²⁹ محمد بن محمد شمس الدّين محمد بن الجزري. *النشر في القراءات العشر*. مح. علي محمد الضبّاع. (بيروت: دارالكتب العلمية، د.ط، د.ت) 443/1،

كما أنّ التعبير بالغلط والخطأ معاً يجعل التعريف أشمل، حيث أنّه يدخلُ في ذلك كل الأوهام التي وقعت من القراء، سواء التي فيها وجه من الصواب والتي يصطلح عليها بالغلط، أو التي لا تحتل وجهها من الصواب وتعتبر من ضروب الخطأ، على قول من يقول بالترفة اللغوية بين الغلط والخطأ.³⁰

أما التنبيه على أوهام القراء في حقيقته كما تصورته من خلال تتبعي لمواضع الدّاني وابن الجزري عليه هو: عملية نقدية يقوم فيها الناقد ببيان وإظهار ما يعرض للقراء من أغلاط وأخطاء في أصول القراءات وفرشياتها، وفي أسانيد روايتها ونقلتها من حيث تراجمهم، ثمّ بيان الأصح منها وترجيحه بمسند نقله وهو السند أو اجتهادي كاللغة ومعاني القراءات، ثم توجيهها أو الاكتفاء بإبرازها فقط.³¹ ووصفنا لها بأنها عملية نقدية لأنها تتم وفق مراحل وخطوات، أولها تحديد الوهم في القراءة ومنشأ صدوره، ثم الحكم عليه وبيان الصحيح فيه.

ولا يقوم بهذه العملية إلا من كان حاذقاً في علم القراءات، ومن الراسخين فيها تحريراً ورواية، ومن العالمين بمعانيها، ووجوه إعرابها في اللغات والمعاني، كابن مجاهد وأبي عمرو الداني وابن الجزري وغيرهم، ممن ثبتت لهم الإمامة وذاع صيتهم فيها، وكانوا أهل الاختصاص فيها. وهذا القيد حتى لا يدخل فيه بعض أئمة النحو -مثلاً- الذين جعلوا من القواعد النحوية حاكمة على القراءات، فوقعوا في محذور ردّ بعضها وإنكارها حتى لما تواتر منها.³²

3.2 مصطلحات أبي عمرو الدّاني ومحمد بن الجزري في التنبيه على أوهام القراء:

حينما نتبع تنبيهات الدّاني وابن الجزري في كتبهم نجد أنّهما يتواردان على استعمال موحد للمصطلحات التي نقدمها لما يقع للقراء من أوهام وأخطاء، ومن المصطلحات التي يستعملها كلّ واحد منهما:

3.2 أ/ الوهم: كقول الدّاني: "وروى ابن جبير عن الكسائي عن أبي بكر عن عاصم: أنه أدغم الدال في الجيم، نحو قوله: {لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ} ³³ وهو وهم من ابن جبير".³⁴ وقول ابن الجزري في لفظ: {مُرُوفِينَ} ³⁵: "حكى لي مُحَمَّد بن أَحْمَد عن ابْن مُجَاهِد أنه قرأ على قنبل بِالْفَتْح. قَالَ: وَهُوَ وَهْم".³⁶

3.2 ب/ الخطأ والغلط: كقول الدّاني في من مدّ المدّ الطبيعي في قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمَ} ³⁷ : "...وذلك خطأ من متأوله، وغلط من متأمله، وجهل من قائله ومسجله، والآخذ به، إذ التمثيط المولّد للحروف زيادة محضة، وكتاب الله تعالى محذور منها، وسواء كانت لفظاً أو رسماً".³⁸

³⁰ في التفريق بين الخطأ والغلط. أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية. مح. محمد إبراهيم سليم. (القاهرة: دار العلم، د. ط. د.س)، 55.

³¹ هذا تصور مئّي للموضوع من خلال دراستي له وبخني في مجموع الأوهام التي أوردتها الدّاني منبها عليها.

³² وبعضهم وصل به لدرجة تحريم القراءة بها، كقول المبرد في قراءة الأرحام من سورة النساء على الجز، أنه لا يجوز القراءة بما لمخالفتها المشهور في قواعد العطف عند النحويين. ابن يعيش، شرح المفصل للنحشري. مح. إميل بديع يعقوب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 01، 2001/1422). 283/02.

³³ انظر سورة الزخرف: 78/43.

³⁴ الداني، جامع البيان في القراءات السبع، 626/2.

³⁵ انظر سورة الأنفال: 09/08.

³⁶ ابن الجزري، تحبير التيسير في القراءات العشر. مح. الدكتور أحمد محمد مفلح القضاة. (عمان: دار الفرقان، ط: 01، 2000/1421) 384.

³⁷ انظر سورة الفاتحة: 04/01.

وقول ابن الجزري وهو يصحح وينبّه على من ضعّف وجه الحذف في الهمز المتوسط في لفظ "مستهزؤون" وما يشابهها متأولين كلام الشاطبي في نظمه حيث يقول: "... فحمل ألف أخملا على التثنية، أي أن ضم ما قبل الواو وكسره حالة الحذف أخملا يعني الوجهين جميعا، ووافقه على هذا أبو عبيد الله الفاسي، وهو وهم بين وخطأ ظاهر".³⁹

وهذه المصطلحات الثلاث هي أكثر ورودا واستعمالا في هذا الباب منهما، ويستعمل الداني عدّة عبارات أخرى في تنبيهاته كقوله مثلا: غير صحيح، ومما لا يصحّ، والصواب كذا، باطل، مما لا يجوز بوجه، وذلك خلاف لما اجتمع عليه، وهذا مكروه قبيح لا يعمل به.. إلى غير ذلك من العبارات التي يستخدمها في هذا الغرض.⁴⁰

كما يستعمل ابن الجزري في بيانه لأوهام القراء عبارات مشابهة لما تقدّم عند الداني، ويستخدم غيرها كالتسهو، وسبق القلم، والتصحيح، والقلْب، والإسقاط، الخ...⁴¹

3. المواضع التي استدرك فيها ابن الجزري على الداني في كتابه جامع البيان في القراءات السبع:

قبل التطرق إلى المواضع التي استدرك فيها ابن الجزري على الداني في تنبيهاته، لا بدّ من الإشارة أنّ ابن الجزري قد جعل من أبي عمرو الداني وكتابه الجامع مرجعا مهما في تصحيحاته وتبعاته لما وقع للقراء من أوهام، وكتابه النشر غنيّ بكلام الداني فيه، وهو الذي يقول عنه: "...ومن نظر كتبه علم مقدار الرجل وما وهبه الله تعالى فيه فسبحان الفتاح العليم ولا سيما كتاب جامع البيان فيما رواه في القراءات السبع".⁴²

وقال كذلك عن كتابه الجامع في النشر: "وهو كتاب جليل في هذا العلم لم يؤلف مثله للإمام الحافظ الكبير أبي عمرو الداني قيل: إنه جمع فيه كل ما يعلمه في هذا العلم".⁴³

وقد أكثر ابن الجزري النقل منه والاعتداد بأراء الداني فيه واستمداد الروايات والأسانيد وإقامة الحجة منه، والترجيح به في كثير من المواطن خاصة منها في ما هو متصل بموضوع بحثنا وهي التنبيهات على أوهام القراء.

وسأكتفي بذكر نموذجين -وهي كثيرة- لما وافق فيه ابن الجزري للداني في النشر: "قال الحافظ في جامعه:⁴⁴ وقد كان بعض شيوخنا يرى ترك الهمزة في الوقف في هود على (بادئ) لأن الهمزة في ذلك تسكن للوقف. قال: وذلك خطأ في مذهب أبي عمرو..... (قلت) -أي ابن الجزري- : وهذا يؤيد ويصحح ما ذكرناه من عدم إبدال همزة (بارئكم) حالة إسكانها تخفيفا كما تقدم، والله أعلم".⁴⁵

وكذلك موافقته له في باب ياءات الزوائد في ذكره لموضع { *إِذَا دَعَانُ* }⁴⁶ من رواية ابن شنبوذ يقول: "...وذكر ابن شنبوذ عن ورش من طريق الأزرق الحذف في (دعان) قال الداني: وهو غلط منه.⁴⁷ (قلت) -أي ابن الجزري- : قاله في الكامل، ولا يؤخذ به...".⁴⁸

³⁸ الداني، المصدر السابق. 409/1.

³⁹ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 443/1.

⁴⁰ باسم بن حمدي السيد، تنبيهات الداني على أوهام القراء. 175.

⁴¹ أحمد الرويثي، تنبيهات الإمام ابن الجزري على أوهام القراء، من 195 إلى 205.

⁴² ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء. 505/1.

⁴³ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 61/1.

⁴⁴ وقد نقله ابن الجزري حرفيا من الجامع. الداني، جامع البيان في القراءات السبع. 573/2.

⁴⁵ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 407/1.

⁴⁶ انظر سورة البقرة: 186/02.

كما أنه يستدرك عليه في مواضع أخرى منها ما يوجهها ويبيّن مقصود الدّاني فيها ومنها ما يصححها ويعطي الصواب والراجح فيها، وهذه نماذج من المواضع التي وجهها ابن الجزري في استدراكاته على الدّاني في كتابه الجامع:

1.3 توجيه ابن الجزري لكلام الدّاني في إدغام كلمة "آل لوط":

لم يوافق الدّاني ابن مجاهد في التعليل الذي ذكره في كتابه السبعة وهو أنّ سبب الإظهار قلة الحروف⁴⁹، واعتبره غير صحيح منه لأنّه مخالف لمواضع أخرى هي أقل حروفاً من كلمة "آل" وأدغم فيها قولاً واحداً. يقول في ذلك: "... فأما ما اعتلّ به ابن مجاهد رحمه الله لمنع الإدغام في: {آل لوط} لقلة حروف الكلمة فليس بصحيح؛ لأنّه مجتمع مع غيره على الإدغام في قوله: {آل كَيْدًا}⁵⁰، وهو أقلّ حروفاً من آل؛ لأنّه على حرفين"⁵¹. ثمّ صحح الدّاني وبين وجه الصواب في علة إظهار كلمة "آل" مبيناً أصل الكلمة والخلاف بين البصريين والكوفيين فيها.⁵²

وهو ما عبّر عنه الشاطبي في منظومته حرز الأمانى قائلا:

"وَإِظْهَارُ قَوْمِ آلِ لُوطٍ لِكَوْنِهِ *** قَلِيلَ حُرُوفٍ رَدَّهُ مَنْ تَنَبَّأَ"⁵³.

وحمل ابن الجزري كلام الدّاني على أنّ مقصوده بقلة الحروف هو قلة وقوعها في القرآن الكريم. يقول في كتابه التّشر: "ولعل أبا عمرو أراد بقوله: لقلة حروفها، أي: لقلة دورها في القرآن، فإنّ قلة الدّور وكثرتها معتبر كما سيأتي في المتقاربين..."⁵⁴.

2.3 توجيه ابن الجزري للدّاني في تحطّته لرواية إظهار صفة الإستعلاء في الإدغام في "ألم تخلقكم":

يقول الدّاني في هذه المسألة: "وكذلك أجمعوا على إدغام القاف في الكاف وقلبها كافاً خالصة من غير إظهار صوت لها في قوله: {ألم تخلقكم}⁵⁵، وروى ابن شنبوذ أداء عن أبي نشيط عن قالون أن القاف لا مبيّنة ولا مدغمة بين ذلك... وما حكيناه عن قالون غلط في الرواية، وخطأ في العربية"⁵⁶. أي أنّ الدّاني يمنع وجه إدغام القاف في الكاف والتي يكون فيها إبقاء صفة الاستعلاء.⁵⁷

⁴⁷ الدّاني، جامع البيان في القراءات السبع. 952/2.

⁴⁸ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 183/2 إلى 184.

⁴⁹ أبو بكر بن مجاهد، السبعة في القراءات السبع. مح. شوقي ضيف (، مصر: دارالمعارف، ط: 02، 1420 هـ)، 117.

⁵⁰ انظر سورة يوسف: 05/12.

⁵¹ الدّاني، جامع البيان في القراءات السبع: 434/1.

⁵² "المذهب منسوبان إلى سيبويه: الذي قال أنّ الأصل فيها الهاء "أهل" وأبدلت همزة ساكنة، لتتغير بعدها بالإبدال ألفاً، وبذلك فإنّه في حال اجتماع هزتان وثانيتها ساكنة فإن الثانية تصحح حرف مد وتأخذ حركة الحرف الذي قبلها.

ومذهب الإمام أبي الحسن ابن شنبوذ والذي عبّر عنه الشاطبي بقوله "بعض التّاس" لقلة من قالوا به، فإنّ الأصل فيها "أول" بفتح الواو مثل الذي في كلمة قال "قول"، وحين تحرك حرف الواو وما قبلها مفتوح قلبت وصارت ألفاً". ينظر: أبو عمرو الدّاني، جامع البيان في القراءات السبع: 434/1. وعبد الفتاح القاضي، الوافي في شرح الشاطبية. (جدة: مكتبة السوادي، ط: 04، 1992/1412)، 57.

⁵³ المصدر السابق. 57

⁵⁴ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 281/1. أحمد البنا الديمياطي، تحف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. (مح. أنس مهرة. دار الكتب العلمية، بيروت. ط: 03، 1427/2006)، 32.

⁵⁵ انظر سورة المرسلات: 20/77.

⁵⁶ الدّاني، جامع البيان في القراءات السبع. 665/2.

وقد استدرك ابن الجزري على كلام الدّاني وجعل كلامه محل نظر لما ترجّح له مما رواه عن مشايخه من جواز هذا الوجه، حيث يقول: " فإن حمل الداني الإظهار من نصهم على إظهار الصوت وجعله خطأ وغلطا ففيه نظر، فقد نص عليه غير واحد من الأئمة... ولا شك أنّ من أراد بإظهاره الإظهار المحض قال ذلك غير جائز إجماعاً وأما الصفة⁵⁸ فليس بغلط ولا قبيح، فقد صح عندنا نصاً وأداء"⁵⁹.

كما صحّح وجه الدّاني ووافق فيه: " وإنما الخلاف في إبقاء صفة الاستعلاء مع ذلك فذهب مكّي وغيره إلى أنّها باقية مع الإدغام كهي في: (أحطت، وبسطت) ، وذهب الداني وغيره إلى إدغامه محضاً، والوجهان صحيحان، إلا أن هذا الوجه أصح قياساً⁶⁰، على ما أجمعوا في باب الحرك للمدغم"⁶¹.

3.3 استدرك ابن الجزري على الدّاني في إسكان قالون لهاء الضمير في موضع "أن يملّ هو":

ضَعَّف الدّاني وجه الضمّ في كلمة {أَنْ يُمَلُّ هُوَ}⁶² عن قالون، وقال بصريح العبارة: "بإسكان الهاء وهو الصواب دون غيره..."، وقد علّل ذلك أنّ القراءة بإسكان الهاء في "أَنْ يُمَلُّ هُوَ" محمول على موضع {تُمُّ هُوَ}⁶³. من حيث شاركت كلمة "يملّ" كلمة "تُمّ" في أمرين وهما انفصالها عن الضمير والتشديد في اللّام والميم.⁶⁴

واستدرك ابن الجزري هذا على الدّاني بتصحيح الوجهين وجواز الإسكان والضمّ معاً في الموضع السابق كما ذكر من روى الضمّ من القراء كابن شنبوذ والحلواني والطبري وغيرهم يقول: "... واختلف أيضاً عن قالون فيهما فروى الفرضي عن ابن بويان من طريق أبي نشيط عنه إسكان "يملّ هو"... ونص عليه الحافظ أبو عمرو الداني في جامعه عن ابن مروان عن قالون، وعن أبي عون عن الحلواني عنه. وروى سائر الرواة عن قالون الضم كالجماعة، والوجهان فيهما صحيحان عن قالون، وبهما قرأت له من الطرق المذكورة إلا أن الخُلفَ - أي الخلاف - فيهما عزيز عن أبي نشيط"⁶⁵.

4.3 استدرك ابن الجزري على الدّاني في موضع "هيت لك":

ذكر الدّاني أنّ الحلواني عن هشام توهّم في موضع: {هُيْتْ لَكَ}⁶⁶ قراءتها بكسر الهاء وهمز الباء وفتح التاء يقول: "وما رواه الحلواني من فتح التاء مع الهمزة وهم لكون هذه الكلمة إذا همزت صارت من التّهيئ"⁶⁷. يعني أنّ المعنى يتغيّر وتصبح التّاء فيها ضمير الفاعل المسند إليه الفعل، والخطاب هو من امرأة العزيز ليوسف وهو لم يتّهيئ لها فلا يجوز سوى الضمّ فيها.⁶⁸

⁵⁷ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 20/2.

⁵⁸ أي صفة الإستعلاء.

⁵⁹ المصدر السابق. 20/2.

⁶⁰ أي وجه مكّي بن أبي طالب وهو الإدغام مع إبقاء صفة الإستعلاء. وقد رجّحه ابن الجزري كذلك وقوّاه في كتابه التمهيد. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد. مح. على حسين البواب، (الرياض: مكتبة المعارف، ط: 01/1405 /1985)، 205.

⁶¹ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 221/1.

⁶² انظر سورة البقرة: 182/02.

⁶³ انظر سورة القصص: 61/28.

⁶⁴ الدّاني، جامع البيان في القراءات السبع. 847/2 إلى 848.

⁶⁵ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 209/2.

⁶⁶ انظر سورة يوسف: 23/12.

⁶⁷ الدّاني، جامع البيان في القراءات السبع. 1227/3.

وقد صحّح ابن الجزري هذا وأثبت رواية الحلواني عن هشام وذكر أنّ الشاطبي جمع بين الوجهين⁶⁹ وخرج عما وقّته الدّاني في التيسير يقول: "...والحلواني ثقة كبير حجة خصوصا فيما رواه عن هشام وقالون على أنه لم ينفرد بها على زعم من زعم، بل هي رواية الوليد بن مسلم عن ابن عامر... ولذلك جمع الشاطبي بين هذين الوجهين عن هشام في قصيدته فخرج بذلك عن طريق كتابه لتحري الصواب".⁷⁰

5.3 استدراك ابن الجزري على الدّاني في موضع "وإنّ إلياس":

ذكر الدّاني أنّ جماعة من القراء عن ابن ذكوان قرأت بوصل الهمزة بالسكان الذي قبلها في موضع: { وَإِنَّ }⁷¹ وقد جزم بعدم صحة هذا الوجه منهم وعلّل ذلك أنّهم تأولوه من ابن ذكوان لما كتب في كتابه بغير همز فظنوا أنّها الهمزة الأولى التي قصدتها يقول الدّاني ما نصه: "... وذلك أن ابن ذكوان ترجم عن ذلك في كتابه بغير همز... فتأول ذلك عامة البغداديين ابن مجاهد والنقاش وأبو طاهر وغيرهم أنه يعني همز أول الاسم، وسطّروا ذلك عنه في كتبهم وأخذوا به في مذهبه على أصحابه".⁷²

وقد حكم الدّاني بخطأ هذا القول منهم ووهيته وبيّن مقصود ابن ذكوان من كلامه فقال: "وهو خطأ من تأويلهم ووهيم من تقديرهم، وذلك أن ابن ذكوان إذا أراد بقوله بغير همز لا يهمز الألف التي في وسط هذا الاسم كما يهمز في كثير من الأسماء نحو الكأس والرأس والبأس والشأن وما أشبهه فقال: غير مهموز ليرفع الإشكال ويزيل الالتباس بذلك فيه ويدلّ على مخالفتها الأسماء المذكورة التي هي مهموزة، ولم يرد أن همزة أوله ساقطة".⁷³

كما حكى الدّاني الإجماع في هذه المسألة عن الذين نقلوا عن ابن ذكوان في تحقيق الهمزة الأولى فقط.⁷⁴ إلا أنّ ابن الجزري استدرك على الدّاني بمقالة طويلة في كتابه النشر وخالفه تماما بعد أن أورد رأيه في ذلك وخلاصة استدراكه هي أنّ:⁷⁵

- الإجماع الذي حكاه الدّاني فإنّه يرد بأنّ النقل قد ثبت من أهل بلد ابن ذكوان ومن الذين أثبت لهم الدّاني الحفظ والضبط والإتقان، وقد بيّنوا علة وصل الألف الأولى من "إلياس" وعدم همزها.
- أنّ الشاطبي في نظمه روى الخلف وسوّى بينهما دون أن يخطئ الوجهين أو يرجح واحدا منهما دون الآخر كما يفعل⁷⁶.

⁶⁸ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 294/2. كذلك: أبو الحسن النوري الصفاقسي، غيث النفع في القراءات السبع. مح. أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 01، 1425/2004)، 322.

⁶⁹ الوجهان وهما الفتح والضّم في التاء يقول الشاطبي: "وهيت بكسر أصل كفو وهمزة... لسان وضّم التا لولا خلفه دلا" يقرأ هشام التاء في "هيت" بضمها وفتحها، وفي الهاء بالكسر وبعدها همزة ساكنة. ينظر: عبد الفتاح القاضي، الوافي في شرح الشاطبي. 295.

⁷⁰ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 294/2.

⁷¹ انظر سورة الصافات: 123/37.

⁷² الدّاني، جامع البيان في القراءات السبع. 1527/4.

⁷³ المصدر نفسه. 1527/4.

⁷⁴ المصدر نفسه.

⁷⁵ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 359/2.

⁷⁶ قال الشاطبي في منظومته: "وماذا تري بالضّم والكسر شائع... وإلياس حذف الهمز بالخلف مثلاً".

فابن ذكوان يحذف الهمز في إلياس حال وصلها، أما إذا ابتدأ بها فإنّه يفتحها، وباقي القراء بإثباتها وصلا وإبتداءً هو وجه آخر كذلك لابن ذكوان عن ابن عامر". انظر: عبد الفتاح القاضي، الوافي في شرح الشاطبية. 351.

- أنّ الإمام ابن ذكوان لو قصد همز الألف التي وقعت قبل السين - كما قال الدّاني-، لكان قد ذكر هذا النصّ في ما تقدم من موضع ذكر إلياس في سورة الأنعام من قوله تعالى: { **وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ** }⁷⁷، فالفائدة تحصل منه في أوّل موضع يذكر فيه دون أن يؤخّرها إلى سورة الصافات والتي وقع الخلاف في موضعها.
- كما بيّن ابن الجزري وجهها في العربية تقوية لمذهبه من أنّ اللّام من "إلياس" هي للتعريف، والاسم هو "ياس"، وهو أقوى دليل وأوضحه على أنّ المقصود بالهمزة هي الواقعة أولاً، وليست الثانية ومنها قراءة الحسن البصري وقاتادة وهرمز في موضع سورة الأنعام بالوصل " وإلياس".

وقد أثبت في الأخير ابن الجزري صحة الوجهين -أي همزها ووصلها بدون همز- كما ذكر عدداً من أئمة القراءة الذي قرؤوا بهذا الوجه يقول ما نصّه: " وبالوجهين جميعاً أخذ في رواية ابن عامر اعتماداً على نقل الأئمة الثقات واستناداً إلى وجهه في العربية وثبوته بالنص، على أنه ليس الوصل مما انفرد به ابن عامر، أو بعض رواته، فقد أثبتتها الإمام أبو الفضل الرازي في كتابه اللوامح - أمّا قراءة ابن محيصة وأبي الرجاء من غير خلاف عنهما، قال: وكذلك الحسن وعكرمة بخلاف عنهما"⁷⁸.

الخاتمة:

من خلال دراستنا لموضوع استدراكات ابن الجزري على الدّاني في كتاب جامع البيان في تنبيهاته على أوهام القراء، التي سلّطنا فيها الضوء حول تعريف أوهام القراء والمقصود بها، وعرض نماذج من استدراكات ابن الجزري على الدّاني في هذا المجال وتبعه عليه، نخلص في الأخير إلى أهم النتائج والتوصيات وهي:

النتائج:

- 1- يعدّ الإمام أبو عمرو الدّاني أكثر من اعتنى بمادة أوهام القراء في كتابه جامع البيان، وأكثر من استفاد منه، وسار على نهجه هو الإمام ابن الجزري في كتابه النشر خاصة، حيث جعل من جامع البيان مرجعاً مهماً في تصحيحاته لأخطاء القراء.
- 2- يوافق ابن الجزري الدّاني في جل تنبيهاته على أوهام القراء، ولكنّه يستدرك عليه في مواضع أخرى، غالبها مذكور في كتابه النّشر في القراءات العشر.
- 3- أكثر ما استدرك فيه ابن الجزري على الدّاني في تنبيهاته على أوهام القراء كانت في باب الفرشيات في كلمات مخصوصة، وهذا راجع إلى أنّ أغلب الأوهام الواقعة للرواة في باب الفرشيات.
- 4- يستدرك ابن الجزري على الدّاني بما صحّ عنده أداءً ونصّاً عن مشايخه، كما هو في النموذج الثاني والثالث.
- 5- كما يستعين ابن الجزري في تصحيحاته، بما هو مروى عن الشاطبي في نظمه مخالفاً للدّاني في التيسير وجامع البيان، كما هو في النموذج الرابع والخامس.
- 6- يستعين ابن الجزري بما صحّ من الأوجه في اللّغة العربية، وكذلك القياس لإثبات وجه نفاه أبو عمرو، كما هو في النموذج الخامس.

التوصيات:

لا زال الجانب النقدي في القراءات القرآنية وباب أوهام القراء فيه حقلاً خصباً، يحتاج إلى إقبال من الباحثين في الدراسات القرآنية عليه بالبحث والدراسات المقارنة بين كتب القراءات واستخلاص مناهج العلماء والنقاد في ذلك، حتى تكون المكتبة القرائية ثرية ومتنوعة لا مقتصرة فقط على الاختيارات أو التوجيه في القراءات فقط.

⁷⁷ انظر سورة الأنعام: 85/06.

⁷⁸ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر. 359/2.

كما أنه موضوع جدّ مهم لا ينبغي أن يؤتى من قبل الذين يبتون شبهاتهم في كتاب الله تعالى لينالوا منه، ومن هنا أدعوا الباحثين إلى دراسة هذه الأوهام في كتب القراءات وتوسيع دائرتها إلى كتب التجويد والرسم والضبط وغيرها من ميادين الدراسات القرآنية.

المصادر والمراجع

- ابن الجزري، محمد بن محمد شمس الدين. التمهيد في علم التجويد. مح. علي حسين البواب. الرياض: مكتبة المعارف، ط: 01 / 1405 / 1985.
- ابن الجزري، محمد بن محمد شمس الدين. النشر في القراءات العشر. مح. علي محمد الضباع، بيروت: دارالكتب العلمية، د. ط، د. س.
- ابن الجزري، محمد بن محمد شمس الدين. تحبير التيسير في القراءات العشر. مح. أحمد محمد مفلح القضاة. عمان: دار الفرقان، ط: 01، 1421 / 2000.
- ابن الجزري، محمد بن محمد شمس الدين. غاية النهاية في طبقات القراء. مح. ج. برجستراسر. لبنان: دار الكتب العلمية، ط: 01، 1437 / 2006/.
- ابن بشكوال، القاسم بن خلف بن عبد الملك الأندلسي الأنصاري. الصلة في تاريخ أئمة الأندلس. مح. السيد عزت العطار الحسيني، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1374 / 1955 .
- ابن سيده، علي بن إسماعيل أبو الحسن. المخصص. مح. خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي - ط: 01، 1417 / 1996.
- ابن فارس، أحمد أبو الحسين. مقاييس اللغة. مح. عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، ط: 01، 1399 / 1979 .
- ابن مجاهد، أبو بكر بن مصعب بن العباس. السبعة في القراءات السبع. مح. شوقي ضيف، مصر: دارالمعارف، ط: 02، 1420 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين، لسان العرب. د. مح، بيروت: دار صادر، ط: 03، 1414 هـ.
- ابن يعين، يعين بن علي أبو البقاء. شرح المفصل للزمخشري. مح. إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 01، 1422 / 2001.
- البیهقي، أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. مح. عبد العلي عبد الحميد حامد. الرياض: مكتبة الرشد، ط: 01. 1423 / 2003.
- التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب. مح. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ط: 01 1997.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. معجم الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية). مح. أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين . ط: 04 / 1407 / 1987 .
- الحموي، شهاب الدين ياقوت. معجم الأدباء. مح. إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط: 01، 1414 هـ - 1993 م.
- الحموي، شهاب الدين ياقوت. معجم البلدان. د. تح. بيروت: دار صادر، ط: 02. 1995.
- الدائي، عثمان بن سعيد أبو عمرو. الأرجوزة المنبهاة. مح. محمد بن مجقان الجزائري. الرياض: دار المغني. ط: 01، 1420 / 1999.
- الدائي، عثمان بن سعيد أبو عمرو. جامع البيان في القراءات السبع. تح: مجموعة باحثين، الإمارات: جامعة الشارقة، ط: 01. 1428 / 2007.
- الدمياطي، أحمد البنا. إتخاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. مح. أنس مهرة. بيروت: دار الكتب العلمية . ط: 03 1427 / 2006.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. مح. مجموعة محققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط: 03، 1405 / 1985.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. د. تح. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 01. 1417 / 1997.
- الرويفي، أحمد بن حمود بن حميد، تنبيهات الإمام ابن الجزري على أوهام القراء. بيروت: دار البشائر. ط: 01، 1433 / 2012.
- الزبيدي، محمد بن محمد أبو الفيض. تاج العروس من جواهر القاموس. مح. مجموعة محققين، الأردن: دار الهداية د. ط، د. س.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام. د. تح. دار العلم للملايين، ط: 15، 2002 م.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن شمس الدين. الضوء اللامع. د. تح. بيروت: دار الجيل - ، ط: 01، 1412 / 1992.
- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد. الأنساب. د. تح. الإمارات: جامعة الشارقة، ط: 01، 1428 / 2007.
- السيد، باسم أحمد. تنبيهات الإمام أبي عمرو الداني في كتابه الجامع (مقال). مجلة معهد الإمام الشاطبي، العدد 16، ذو الحجة 1434 هـ.

- الشيبياني، أبو عمرو ، منسوب له، شرح المعلقات التسع. مح. عبد المجيد همو. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط: 01. 1422 / 2001.
- الصفافسي، علي بن سالم أبو الحسن النوري. غيث النفع في القراءات السبع. مح. أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 01، 1425 / 2004.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مح. أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 01، 1420 / 2000.
- العسكري، الحسن بن عبد الله أبو هلال. الفروق اللغوية. مح. محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم، د. ط. د. س.
- القاري، نور الدين الملا علي. المنح الفكرية في شرح المقدمة الجزرية. مح. أسامة عطايا. دمشق: دار الغوثاني، ط 02، 1433 / 2012.
- القاضي، عبد الفتاح. الوافي في شرح الشاطبية. جدّة: مكتبة السوادي، ط: 04، 1412 / 1992.

KAYNAKÇA

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *el-Furûku'l-lugaviyye*. Kahire: Dâru'l-'ilim, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. Thk. Abdulhamid Abdulali hamid. 14 cilt. Riyad: Mektebetu er-Ruşd, 1423.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luga. Şîhâhu'l-luga, eş-Şîhâh fi'l-luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-Melâyîn, 1408.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân. *Câmi'u'l-Beyân Fi'l-Kırâ'âti's-Seb'*. 4 cilt. B.y.: eş-Şarika, 1428/2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân. *el-Urcuza-Lmunabiha*. thk. Mohamed b. Mackan el-Cazairi. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1420/1999.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed El-Bennâ. *ithâfu fużalâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Maharrah. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1427.
- Es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Đav'ü'l-lâmi'*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *mu'cemü'l-büldân*. 7 cilt. Beyrut: Dâru Sadir, 1995.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbas. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ el-Ensârî el-Endelüsî. *eş-Şıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs*. thk. Es-seyd İzzet. B.y.: Mektbatu'l-Kanci, 1374/1955.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris. *mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Şam: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sadir, 1414.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *kıtabü's-seb'a*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-ma'arif, 1420.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḥaşşaş*. thk. Kalil İbrahim el-ceffal. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-turas, 1417/1996.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî. *şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemahşerî*. thk. Emil Bedi' Ya'kub. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İbnu'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, 1405/1985.
- İbnu'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr'*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.

- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *ğāyetü'n-Nihāye fî tabakāti'l-kurrâ'*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1437/2006.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *tahbîrüt-Teyşîr fî kırâ'âti'l-e'immeti'l-aşere*. thk. Ahşed İbn Müflih el-kodât. Amman: Dâru'l-fürkan, 1421/2000.
- Kādî, Abdulfettah. *el-vefî fi-Şerhi-Eş-Şatibiya*. 7 cilt. Cidde: Mektbatu es-Sevadi, 1412/1992.
- Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Osama Ataya. Şam: Dâru el-ğoşeni, 1433/2012.
- Makarrî, Ahmed b. muhamed et-tilimsenî. *nefhu-e'ttib min ğosni el-endalusi'-erratib*. thk. İhsan Abbes, 8 cilt. Beyrut: Dâru Sadir, 1997.
- Rûveythî, Ahmed b. Hamûd. *tenbihât el-imam İbnu'l-Cezerî 'ala Avhemi'lkuraa*. Lübnan: Dâru el-Beşeir, 1433/2012.
- Sam'anî, Abû Sa'd 'Abd al-Karîm İbn Muḥammad İbn Manşûrr. *al-Ansâb*. el-İmarat: Şarika Üniversitesi, 1428.
- Seyed, Basim Ahmed es-Seyed. "Tenbihat abi amr ed-danî fi kitabihî el-cami". *el-İmam eş-Şatibi Enstitüsü Dergisi* 16 (Zilhicce 1434).
- Sifaksî, Ebû'l-Hasen En-nurî Alî b. Salim. *Gayathu-en-nef'i fi-lkiraat es-seb'*. thk. Ahmed Mahmud Abdus-Semî' El-Hafyan. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Şeybeni Ebû Amrû. *şerhu'l-muallakâti's-seb'a*. thk. abdulmacid Hamû. Beyrut: Dâru'l-a'lami, 1422.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bağdâdî. *câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 24 cilt. Ürdün: Dâru'l-hidayah, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

“Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” Çalışmaları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi (2017-2020) ¹

Ayşe GÖKMEN 

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
ayseemurat@gmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 06.05.2021

Kabul: 12.06.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Danışmanlık,
Manevi Danışmanlık,
Destek,
Maneviyat,
Rehberlik

Manevi danışmanlık ve rehberlik, ülkemizde ve dünyada son zamanlarda oldukça ilgi gören bir konudur. Son üç yılda ülkemizde bu alanda yapılan araştırmalarda ele alınan konuların incelenmesi amacıyla yapılan bu çalışma, literatürümüzün mevcut durumunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu araştırma, tarama modelinde betimsel bir alan araştırması olup, derinlemesine analiz gerektirmeyen verilerde kullanılan betimsel analiz uygulanarak yorumlanmıştır. Literatürden elde edilen bulgulara göre maneviyat konusu çoğunlukla ilahiyat alanında çalışılmakta, manevi bakım daha geniş bir kavram olarak özellikle hemşirelik gibi sağlık ve sosyal hizmet alanlarında da kullanılmaktadır. Mevcut durumda disiplinler arası çalışmalar henüz oldukça azdır. Pek çok kavram birbirinin yerine kullanılmakta olduğu için tanımlar arasındaki ayrımlar da yeterince belirgin değildir. Literatürün büyük bir çoğunluğu, teorik çalışmalardan oluşmaktadır. Yeni ve ileri araştırmalarla alanda sık kullanılan kavramların kapsamının ve alanın sınırlarının belirlenerek uygulamaya yönelik çalışmaların artırılması, alana hem nicelik hem de nitelik bağlamında katkı sağlayacaktır. Pek çok nedene bağlı olarak günümüzde insanların maneviyat açlığı içerisinde olduğu ve farklı manevi arayışlara girdiği görülmektedir. Dolayısıyla maneviyat günümüzde daha çok araştırılması gereken bir alandır.

A Bibliography Essay on "Spiritual Counseling and Guidance" Studies (2017-2020)

Article Info

Abstract

Article History

Received: 06.05.2021

Accepted: 12.06.2021

Published: 30.06.2021

Keywords:

Counseling,
Spiritual Counseling,
Support,
Spirit, Guidance

Spiritual counseling and guidance has received a great deal of attention in our country and worldwide. This study, which was conducted to examine the issues addressed in this field in our country over the last three years, aims to reveal the current state of our literature. This study is a descriptive field study in the survey model, and it has been interpreted using descriptive analysis in data that does not require in-depth analysis. According to the findings obtained from the literature, the subject of spirituality is mostly studied in the field of theology, and spiritual care is used as a broader concept, especially in health and social services such as nursing. Interdisciplinary studies are currently in short supply. Because many terms are used interchangeably, the distinctions between definitions are also not clear enough. The majority of the literature is made up of theoretical studies. Increasing the application-oriented studies by determining the scope of frequently used concepts and the boundaries of the field with new and advanced researches will contribute to the field in terms of both quantity and quality. Due to many reasons, it is seen that today people are in a spiritual emptiness and are engaged in different spiritual pursuits. Therefore, spirituality is an area that needs more research today.

Atıf/Citation: Gökmen, Ayşe. “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” Çalışmaları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi (2017-2020). *akif* 51/1 (2021), 174-195.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.21>



“This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)”

¹ Bu çalışma “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” Çalışmaları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi (2017-2020) başlıklı doktora seminerinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Maneviyat öteden beri insanoğlu için önemli bir kavram ve anlam kaynağı olmuştur. Adı her çağda ‘maneviyat’ olmasa bile zorluklarla karşılaşan insanoğlu, yüz yüze geldiği birçok durum karşısında manevi bir arayış içerisinde çare bulmaya çalışmıştır. Teknolojinin gelişmesi, toplumsal değerlerin zayıflaması, belli bir dine inanmanın gerekliliklerinin yerine getirilmemesi gibi sebeplerle günümüzde insanların maneviyat boşluğu içerisinde olduğu ve farklı manevi arayışlara girdiği görülmektedir. Bu durum maneviyatla ilgili çalışmaların özellikle son yıllarda artmasına neden olmuştur.

Batı’da özellikle psikoloji gibi sosyal bilimlerde 1980’li yıllardan itibaren maneviyat kavramı yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Dinin ve sosyal bilimlerin birbirine mesafeli durmasına karşın maneviyat kavramı, birtakım sebeplerle sosyal bilimlerde hızlı bir şekilde kabul görmüştür. Bu kabuldeki temel neden, maneviyat kavramının sadece dini değil dünyevi anlamda da ele alınabilecek bir kavram olarak geniş bir anlam kazanmasıdır. Günümüzde maneviyat, dini değerleri ve kültürel nitelikleri de kapsayan genel bir kavram olarak kullanılmaktadır.² Türkçe de maneviyat; maddi olmayan, manevi şeyler ve yürek gücü, moral anlamına gelmektedir.³ İlk kullanıldığı zamanlar din ile olan ilgiye işaret eden ancak zamanla daha farklı şekillerde tanımlanan maneviyat kavramını, geniş anlam yelpazesinden ötürü tek ve mutlak şekilde tanımlamak mümkün değildir.⁴

Literatüre bakıldığında manevi bakım, manevi destek, dini danışmanlık ve manevi danışmanlık gibi kavramların benzer anlamlar ifade edecek şekilde sıkça birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlar henüz net sınırlarla birbirinden ayrılmıştır değildir. Ancak yine de kavramların daha iyi anlaşılması için “Manevi Bakım/Destek”, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” ve “Dini Danışmanlık ve Rehberlik” şeklinde ayrı ayrı tanımlanacaktır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İngilizce de “Spiritual Care” olarak geçen *manevi bakım* kavramı, bireylerin karşı karşıya kaldıkları zor durumlarda veya hayatın anlamını kavramaya çalışma gibi durumlarda bireylere kendi inançları doğrultusunda verilebilen profesyonel yardımdır. Manevi bakıma benzer şekilde *manevi destek*, insanın kendisini yalnız hissettiği, buhran yaşadığı, duygusal problemler yaşadığı zamanlarda problem çözme ve stresle başa çıkma noktasında kişiye umut aşılama, farkındalık kazandırarak yardımcı olmaktır. Manevi desteğin amacı; hastalık, yükümlülük, kayıp gibi ani durumlardan doğan acı, üzüntü, hayal kırıklığı gibi durumlarda bireylere rehberlik etmek, gerekli motivasyon ve morali sağlamak, hayatına yön vermesine ve anlam kazanmasına yardımcı olarak

²Metin Erdem, *Manevi Destek Hizmetleri ve Türkiye’de Kurumsallaşması* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 36.

³*Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Maneviyat” (02 Ocak 2021).

⁴Raymond F. Palouzian - Crystal L. Park, *Din Ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanlar*, çev. İhsan Çapçoğlu - Ali Ayten (Ankara: Phoenix, 2013), 61-102.

yaşanan süreci daha kolay atlatmasını sağlamaktır. Ayrıca sağlıklı bireylere de manevi destek verilebilir.⁵

Dini danışma ve rehberlik, bireyin yaşadığı sorunlara inandığı dinin değerleri ile ilişki kurarak çözüm yolları gösteren hizmet alanıdır.⁶ Önkal’a göre dini danışmanlık “dinin kapsama alanına giren hususlarda problemi olan, özel ilgi ve bilgiye muhtaç olan kişilerin bu alanda yetişmiş, uzmanlık hüviyeti kazanmış görevlilere müracaatları üzerine kendilerine dinin öğretisi ve esasları paralelinde verilen hizmettir.”⁷ Dini danışmanlık konusundaki çalışmalara bakıldığında “pastoral” ve “spiritual” kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmış olsa da “pastoral” kavramının daha çok teoloji ve dini; “spiritual” kavramının ise hem dini inançları hem de modern manevi pratikleri kapsadığı görülmektedir.⁸ İsimlendirme konusu, dini danışmanlığın ortaya çıktığı ilk zamanlardan günümüze kadar tartışılmış bir konudur. Hıristiyan literatürüne bakıldığında uygulamanın ortaya çıktığı ilk dönemde dini/manevi bakım (pastoral care) ve dini danışmanlık (pastoral counseling) arasında bir ayrım olmadığı söylenebilir. Bu ayrım, zamanla uygulamanın profesyonel bir meslek alanı haline gelme zorunluluğu ortaya çıktığında ve özellikle de psikoterapinin bu uygulama alanının bir parçası olmaya başlaması ile birlikte gerçekleşmiştir. Artık danışmanlık olarak nitelendirilen bu tür uygulamaların diğer danışmanlık alanlarında olduğu gibi profesyonel standartlar ve eğitimler sonucu kazanılacak yeterliklerle yapılabileceği savunulmaya başlanmıştır.⁹

Literatüre bakıldığında dini danışmanlık ve manevi danışmanlık kavramlarının çoğunlukla aynı anlamda ele alındığı görülmektedir. Halbuki maneviyat, bireyin daha yüce ve kudretli bir güçle kurduğu ilişki olarak tanımlandığı için *manevi danışmanlık* herhangi bir dinle sınırlı değildir. Nitekim manevi danışmanlık uygulamaları sadece dini problemlerle değil, dinden bağımsız kişisel birtakım problemlere de odaklanmaktadır. Dolayısıyla manevi danışmanın sadece teoloji bilgisi yeterli değildir hem teolojik hem de psikolojik bakış açısını bilmesi ve kullanabilmesi gerekir.¹⁰

Manevi danışmanlık ve rehberlik; teoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi alanlarla ilişkili olan eklektik ve uygulamalı bir disiplindir. Manevi danışmanlık salt psikolojik veya salt teolojik yaklaşımları yeterli görmeyen, maneviyat ve psikolojiyi yoğurarak çeşitli problemlere çözüm üretmeyi amaçlayan bir alandır.¹¹ Ancak literatürde manevi danışmanlığın psikolojik sorunlara çözüm üretmek gibi bir amacının olduğu yönünde

⁵Arslan Karagül, “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/40 (Haziran 2012), 5-27.

⁶Recai Doğan, “Müzakereler”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Ankara: DİB, 2008), 2/609.

⁷Ahmet Önkal, “Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Çerçevesinde İmam-Cemaat İlişkileri”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, (Ankara: DİB, 2008), 2/575.

⁸Lindsay B. Carey - Jeffrey Cohen, “Pastoral and Spiritual Care”, *Encyclopedia of Global Bioethics*, ed. Henk ten Have (Springer, 2015), 2.

⁹Thomas S. James O’Connor, “Pastoral Counseling and Pastoral Care: is There a Difference?”, *Journal of Pastoral Care & Counseling* 57/1 (March 2003), 3-14.

¹⁰Dilen, H. (2019). *Manevi Danışmanlık ve Varoluşçu Psikoterapi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 5-9.

¹¹Halil Ekşi - Çınar Kaya, *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 83.

bilgilere sık sık rastlanmaktadır. Halbuki bu psikolojinin diğer alanlarının işidir. Manevi danışmanlıkta esas hedef bireye yol göstermek, ona eşlik ve rehberlik etmektir.

Manevi danışmanlık; yaşanan sorunlar karşısında insanları desteklemek ve onlara olumlu bir bakış açısı kazandırmaktır.¹² Selçuk’a göre manevi danışmanlık; “Bir din görevlisinin birebir veya küçük grup ilişkisiyle, yeterli bir şekilde yaşamlarındaki problemlerini çözmede onlara yardımcı olma ve birey olarak potansiyellerini kullanmayı geliştirme uygulamasıdır.”¹³

Türkiye’de manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri henüz başlangıç aşamasında sayılabilir. Ancak her geçen yıl maneviyata olan ilginin artması ile hem uygulama alanları hem de akademik çalışmalar gittikçe artmaktadır. Çeşitli devlet kurumları ile imzalanan protokollerin neticesinde istihdam alanının doğması ve nitelikli iş gücüne olan ihtiyacın artması ile paralel şekilde, “Manevi Bakım ve Danışmanlık” alanı ile ilişkilendirilebilecek lisansüstü programların ve sertifika programları açılmıştır.¹⁴ Ancak ülkemizde manevi danışmanlık alanı ile ilgili, ihtiyaç tespitine yönelik, bilimsel dayanağı olan, kültürümüze uyarlanmış veya kültürümüzden doğmuş teorik ve kuramsal bilgiler henüz yeterli değildir. Öncelikle psikoloji, teolojiyi ve maneviyatı birlikte ele alan ayrıntılı ve çok boyutlu çalışmalara ihtiyaç vardır. Nitekim kültürümüzde alanla ilgili gerekli alt yapı çalışmaları yapılmadan araştırmacıların pratik uygulamalara yönelmesi çeşitli zorluklara neden olmuştur.

Bu çalışma, manevi danışmanlık ve rehberlik alanında literatürde kullanılan kavramlardan yola çıkarak son üç yıl içerisinde hangi çalışmaların yapıldığını ortaya koymayı ve bu vesile ile araştırmacılara konu seçimi ve zaman tasarrufu noktasında fayda sağlamayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın temel konusu “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” alanında 2017-2020 yılları arasında yapılmış makale ve tez çalışmalarının tespitidir. Bu çalışma temelde bir bibliyografya çalışmasıdır. Söz konusu çalışmaları tespit etmek için ulusal veri tabanlarından faydalanılmıştır. Tespit edilen çalışmalar “Manevi Danışmanlık” ile alakalı yayımlanan çalışmalardır. Ayrıca, bir bibliyografyanın ortaya konulmasının yanı sıra, manevi danışmanlık için kullanılan kavramlar da kısaca ele alınmaktadır. Nitekim bahsi geçen kavramlar literatürde sık sık birbirinin yerine kullanılmaktadır.

Araştırmanın birtakım sınırlılıkları mevcuttur. Araştırma belirli anahtar kelimeler kullanılarak yapılmıştır ve maneviyatla alakalı her makaleye yer verilmek yerine anahtar kelimeleri içeren makalelere yer verilmiştir. Araştırma, sadece manevi danışmanlık, dini danışmanlık, manevi bakım ve manevi destek konuları ile alakalıdır. Dolayısıyla başlığında bu anahtar kelimelerden birini bulunduran çalışmalara yer verilmiştir. Sadece ulusal çalışmalara ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan bazı

¹²Ekşi -Kaya, *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*, 83.

¹³Mualla Selçuk, “2000’li Yıllara Girerken İrşat Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler”, *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB, 2003), 2/458-467.

¹⁴İlker Yenen, “Türkiye’de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Aralık-2017), 157-219.

yazarların yurt dışında yayınlanan çalışmalarına yer verilmiştir. Araştırma verileri ulaşılabilen makale ve tezlerle sınırlıdır. Ayrıca bu çalışmada temel amaç son 3 yıla ait çalışmaların bibliyografyasını oluşturmak olduğu için elde edilen veriler betimsel niteliktedir, genelleme yapılamaz.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmada tarama yöntemi kullanılmıştır. İSAM, Google Akademik ve YÖKTEZ veri tabanları üzerinden “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik”, “Dini Danışmanlık ve Rehberlik”, “Manevi Bakım”, “Manevi Destek”, “Spiritüel Bakım”, “Spiritüel Destek” kelimeleri (makale başlıklarında) aratılarak (konusu direkt anahtar kelimelerle alakalı olan) 2017-2020 yılları arasında yapılan çalışmalar incelenmiştir. 2017’ye kadar yapılan çalışmaları konu edinen kapsamlı bir çalışma¹⁵ olduğu için 2017-2020 aralığında yapılan çalışmalar ele alınmıştır. Veri tabanları üzerinden ilgili anahtar kelimeler aracılığıyla ulaşılan çalışmalar alfabetik sıraya konularak (APA Stili) bibliyografya oluşturulmuştur. Elde edilen veriler değerlendirme kısmında betimsel analiz tekniği ile yorumlanmıştır.

3. BULGULAR

3.1. Tezler

3.1.1. “Dini Danışmanlık ve Rehberlik” Hakkındaki Tezler

Öztürk, E. (2019). *Aile bütünlüğünün korunması kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı aile ve dini rehberlik bürolarının işlevi: Antalya Müftülüğü örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Parlak, A. (2019). *Cezaevlerinde dini danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin verimliliği (Yozgat Cezaevi örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Yıldırım, S. (2019). *Yaşanmış olaylar bağlamında dini danışmanlığa konu olan aile içi sorunlar: Bursa ve İzmir örneği* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Aile İrşat ve Rehberlik Hizmetlerinin din eğitimi açısından değerlendirilmesi (Elâzığ ili örneği)

3.1.2. “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” Hakkındaki Tezler

Dilan, H. (2019). *Manevi danışmanlık ve varoluşçu psikoterapi* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü).

İncir, Z. V. (2019). *Manevî danışmanlıkta naratif terapi ve anlam arayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi).

¹⁵bk. Yenen, “Türkiye’de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma”, 157-219.

Karci-Aksan, B. (2019). *Sağlık hizmetlerinde manevi danışmanlık: Ankara ilinde bulunan bir kamu hastanesi örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sağlık Yönetimi Anabilim Dalı).

Kılınçer, H. (2017). *Tıp, psikoloji ve ilahiyat öğrencilerinin Türkiye’deki manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına yönelik tutumları üzerine bir araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Memiş, H. (2018). *Manevi danışmanlık uygulamalarının ergenlerin ergenlik sorunlarıyla başa çıkma düzeylerine etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı).

Özkan, A. (2019). *Türkiye’de sağlık hizmetlerinde manevi danışmanlık: Bir karma yöntem araştırması* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Özoğul, A. (2020). *Manevi danışmanlık ve rehberlikte logoterapinin uygulanabilirliği* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü).

Sarı, R. (2019). *Hastane hizmetleri kapsamında kadın doğum bölümünde manevi danışmanlık (Konya Dr. Ali Kemal Belviranlı Kadın Doğum ve Çocuk Hastanesi örneği)* (Yüksek Lisans Tezi Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü).

Şenbaş, H. (2019). *Psiko-sosyo-teolojik yaklaşımlar çerçevesinde manevi danışmanlık ve rehberliğin teorik temelleri ve pratik yansımaları* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü).

Şimşek, F. Z. (2019). *Manevi danışmanlık ilkeleri bağlamında Mevlâna ve Yunus Emre düşüncesinin değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü).

Taşkın, H. H. (2019). *Lise öğrencilerindeki akademik başarı ve sınav kaygısı ile manevi danışmanlık ve rehberlik ilişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Tınmaz, G. (2019). *Fransa’da manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmaları* (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi).

Yıldırım, M. (2019). *İhsan modeli ile manevi danışmanlık uygulamalarının psikolojik rahatsızlıklar üzerindeki iyileştirici etkisi üzerine deneysel bir çalışma* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aile Danışmanlığı ve Eğitimi Anabilim Dalı).

3.1.3. “Manevi Bakım” Hakkındaki Tezler

Acar, G. (2019). *Onkoloji hastalarının manevi bakım gereksinimleri ile onkoloji hemşirelerinin manevi bakım yeterliliklerinin incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Aktaş, G. (2019). *Klinik hemşirelerin profesyonel benlik kavramı ile spiritüel bakım algıları arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Arslan, R. (2020). *Din psikolojisi ve manevi bakım uzmanlarının meslek etiği* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Çidem, A. (2020). *Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakım düzeyleri ile duygusal emek davranışları* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Damar, M. (2020). *Mesnevî hikâyelerinde manevi bakım unsurları* (Yüksek Lisans Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Doğan, S. (2018). *Kronik hastalığı olmayan yaşlı bireylerde manevi bakım, yaşam kalitesi ve aradaki ilişkinin değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Kafkas Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Döndü, N. (2019). *Onkoloji hastalarında anksiyete ve depresyon düzeyinin manevi bakım gereksinimine etkisinin incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Okan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Durğun, A. (2017). *Hastanelerde bakım hizmeti veren meslek elemanlarının manevi bakıma ilişkin düşüncelerinin belirlenmesi (Bolu örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Es, M. (2018). *Sağlık bilimleri öğrencilerinin maneviyat ve manevi bakım algılarının incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Bahçeşehir Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Güler-Ünal, A. G. (2018). *Almanya Federal Cumhuriyeti’nde polis teşkilatında manevi bakım uygulaması ve Türkiye’de uygulanabilirliği* (Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Irmak, H. (2018). *Psikiyatri hemşirelerinin manevi bakım uygulamaları, algıları ve yeterlilikleri arasındaki ilişki* (Yüksek Lisans Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Kabakcı, E. N. (2019). *Ebelerde spiritüel bakım yetkinliğinin incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Karaman, A. (2019). *Hemşirelerin manevi bakım algıları ile manevi bakım yeterlilikleri arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Kaya, M. Ş. (2018). *Sağlık hizmetleri bağlamında manevi bakım (Hollanda ve Türkiye örneklerinin karşılaştırılması)* (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Yönetimi Anabilim Dalı).

Köktürk-Dalcalı, B. (2018). *Onkoloji birimlerinde tedavi gören bireylerin manevi bakım gereksinimleri ve hemşirelerin bakım uygulamaları* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Kurt-Sezer, H. (2018). *Pediatric hemşirelerinin duygu gereksinimleri ile maneviyat ve manevi bakım hakkındaki görüşlerinin incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Nas, İ. (2018). *Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakım alguları ile mesleğe yönelik tutumları arasındaki ilişki* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Odabaş, Y. (2020). *Engelli çocuk annelerine verilen manevi bakım desteğinin manevi iyilik ve umut düzeylerini arttırmaya etkisinin değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Otuzoğlu, M. (2017). *Onkoloji hastalarının manevi bakım gereksinimlerini belirlemeye yönelik ölçeğin geliştirilmesi*. (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Pehlivan, A. (2018). *Manevi bakım ve danışmanlığın imam hatip ortaokul öğrencilerinin ruh sağlığı ve manevi iyi oluşlarına etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Tekeş, A. (2019). *Manevi bakım hizmetlerinin kaygı, depresyon ve umutsuzluk üzerine etkisi (Kayseri Kapalı Ceza İnfaz Kurumu Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

3.1.4. “Manevi Destek” Hakkındaki Tezler

Akıncı, H. (2017). *Madde bağımlılığı ve manevi destek* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Çağlan, K. (2019). *Psikolojik hastalıkların yanlış yorumlanması ve inanç eksikliği olarak damgalanması sürecinde manevi destek ihtiyacı* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Erdem, M. (2017). *Manevi destek hizmetleri ve Türkiye’de kurumsallaşması* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Kızıltuğ, H. (2019). *Sağlık çalışanlarının palyatif bakım tecrübesinin manevi destek açısından değerlendirilmesi (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Küçük, İ. (2019). *Hastaların manevi destek gereksinimlerinin ve sağlık profesyonellerinin manevi destek algılarının belirlenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar Sağlık Bilimleri Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü).

Özden, F. G. (2019). *Kur’an kurslarında yetişkinlere yönelik manevi destek hizmetleri* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Pehlivan, M. (2018). *Sağlık çalışanlarına göre hastanelerdeki manevi destek ve rehberlik projesi uygulaması: Afyonkarahisar Devlet Hastanesi örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Selvi, Y. (2019). *Terminal dönemdeki hastalara bakım veren hemşirelerin ölüme karşı tutumları, manevi destek algıları ve bunlar arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Hemşirelik Anabilim Dalı).

Usta, Z. (2018). *Türkiye’de hastanelerde manevi destek hizmetleri (manevi destek görevlileri üzerinde bir araştırma)* (Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

3.2. Makaleler

3.2.1. “Dini Danışmanlık ve Rehberlik” Hakkındaki Makaleler

Altaş, N. (2017). Hastanelerde dinî danışmanlık uygulamalarında amaç belirleme (uygulama için temel hareket noktaları). *Diyanet İlmî Dergi*, 53(1), 11-42.

Angın, Y., & Altaş, N. (2018). Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 18(2), 661-689.

Aybey, S. (2017). Aile içi iletişim problemlerinde dini danışmanlığın önemi (Diyanet İşleri Başkanlığı örneği). *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 19-33.

Aydeniz, N. (2020). Dini danışman ve manevi rehber olarak imamların mahalle yaşamına sağlayabileceği katkı üzerine. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (35), 1-34.

Çamur, F. Y. (2020). Dini Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 647-678.

Mürsel, C. (2020). Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Problemlere Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Katkısı (Bingöl Örneği). *Antakiyat*, 3(2), 231-255.

Söylev, Ö. F. (2017). Dini danışma ve rehberliğin temel kavramları ve tarihi arka planı üzerine bir değerlendirme. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(1), 255-296.

Söylev, Ö. F. (2017). Dinî danışma ve rehberliğin teolojik temellerine İslâmî yaklaşım. *Diyanet İlmî Dergi*, 53(2), 75-100.

Söylev, Ö. F. (2020). Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd El-Belhî'nin Katkıları. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24(2), 891-909.

Sözcün, Z. Dinî Danışma ve rehberliğin hayatımızdaki yeri ve önemi. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 3(1), 207-220.

Uğurlu, H. S. Ve Ege, R. (2018). Bir İsimlendirme Problemi: Dinî Danışmanlık. *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches*, 7(2).

3.2.2. “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” Hakkındaki Makaleler

Abay, K. C. (2020). Cezaevi hizmetlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2), 243-254.

Aka, M. (2020). Dine ve kültüre duyarlı psikolojik danışmanlık-I: Manevi danışmanlık perspektifinden kuramsal analizler. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2), 201-233.

Altıntaş, M. E. (2018). Hastanelerde gerçekleştirilen manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri üzerine nitel bir araştırma (Kayseri örneği). *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), 221-256.

Altıntaş, M. E. (2019). Ceza infaz kurumlarında gerçekleştirilen manevî rehberlik ve din hizmetleri üzerine nitel bir araştırma (Kayseri örneği). *Diyanet İlmî Dergi*, 55(1), 81-119.

Aydeniz, N. (2020). Dini danışman ve manevi rehber olarak imamların mahalle yaşamına sağlayabileceği katkı üzerine. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (35), 1-34.

Baş, S. (2017). Manevi danışmanlıkta duanın bir destekleme metodu olarak kullanımı. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 52(52).

Canatan, K., & Yıldırım, L. (2018). Manevi rehberlik kurumunun mesleki ilkeleri. *Çekmece İzü Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (13), 73-82.

Ceylan, Y., ve Özaydın, M. (2020). Manevi/Dini Danışmanlıkta Değer Algısı. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16), 284-301.

Çağlan, K., ve Göcen, G. (2020). Psikolojik yardım almanın dini/manevi açıdan damgalanması ve bu süreci yaşayanların manevi danışmanlık hizmetlerinden beklentileri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 18(39), 137-172.

Çelebi, Ç. D. (2017). Manevi psikolojik danışmanlık alanında sosyal adalet kavramının irdelenmesi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, (64), 87-99.

Doğan, M. (2017). Hastane örneği üzerinden manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine genel bir bakış. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(2), 1267-1304.

Eryücel, S. (2018). Koruma altındaki çocuklara yönelik dini manevi rehberlik uygulamaları ile umut ve psikolojik sağlamlık ilişkisi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6, (80), 367-385.

Güven, İ. F. (2020). Türkiye’de manevi danışmanlık ve rehberlik alanında yapılan tezler (2018-2019) üzerine değerlendirmeler. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (1), 115-150.

Güvenç, E. (2020). Manevi danışmanlığın felsefi temelleri bağlamında stoa ahlak öğretisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(2), 529-558.

Karagöz, S. (2020). Manevi içerikli grup rehberliğinin özel gereksinimli çocuk sahibi annelerin dini başa çıkma düzeylerine etkisinin incelenmesi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 298-317.

Karasu, T. ve Demirkol, A. A. (2018). Üstün yetenekli öğrencilerin ihtiyaç duydukları manevi danışmanlık hizmetleri üzerine bir inceleme. *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(2), 112-127.

Kasapoğlu, F. (2017). Psikolojik danışma süreci ve maneviyat: Bir bütünleştirme arayışı. *Hikmet Yurdu*, 10(19), 141-157.

Keskinoğlu, M. Ş. ve Ekşi, H. (2019). Islamic spiritual counseling techniques. *Spiritual Psychology and Counseling*, 4(3), 333-350.

Koç, M. (2017). Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hastanelerdeki manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve bir eğitim programı önerisi. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, 321-371.

Koç, M. (2018). Manevi danışmanlıkta bir değer-terapi çalışması: İskoçya örneği. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 93-146.

Koç, M. (2019). Diyanet İşleri Başkanlığı’nın cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri (1950-2018): Sınırlılıklar ve bir eğitim programı önerisi. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 8-47.

Koç, M. (2019). Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme: 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü' Önerisi. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10), 59-112.

Koç, M. (2020). Birleşik Krallık’ta manevi danışmanlık eğitimi (2020) ve uygulaması (2011) üzerine değerlendirmeler. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (1), 13-60.

Koç, M. (2020). Türkiye’deki manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmaları bağlamında ‘II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’ (2018) üzerine bibliyometrik analizler. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2), 29-96.

Koç, Y. (2020). Manevi danışmanlık ve rehberlik farklı alanlardan araştırma bulguları ve değerlendirmeler. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (1), 203-213.

Koç, Y. (2020). Danışan merkezli manevi danışmanlık örneği olarak İslam peygamberi Hz. Muhammed’in uygulamaları. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2), 159-200.

Kula, N. (2020). Manevi danışmanlık açısından Fatıha suresinin psikolojik analizi. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2), 135-158.

Maçın, H., Çevik, M., ve Akay, A. (2020). Üniversite öğrencilerinin manevi danışmanlık ve dinî destek ihtiyacı: Adıyaman Üniversitesi örneği. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2020/1, 38-54.

Peçenek, M. A. (2019). Manevi danışmanlık ve rehberlik I-II. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 3(1), 104-113.

Şentürk, H. ve Korkmaz-Çetin, G. (2020). Hastanelerde manevi danışmanlık hizmetleri ihtiyacı üzerine pilot bir araştırma: SDÜ Hastanesi örneği. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)*, 10(2), 373-396.

Ürkmez, A. (2017). Nebevî sünnette mânevî danışma ve rehberlik: Abdullah B. Amr’ın “İbadet Hayatı” görüşmesi. *Diyanet İlmî Dergi*, 53(3), 11-23.

Tunç, B., ve Totan, T. (2020). Okul psikolojik danışmanlığında manevi iyi oluşun kullanımı: Tarihsel gelişim, kuramsal temeller ve öneriler. *Ege Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 3(1), 1-20.

Yasa, M. (2017). Manevi rehberlikte varlıklar arası olumlu derin ilişkiler kurmanın mistik değeri-Yunus Emre örneği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 5-15.

Yenen, İ. (2017). Türkiye’de manevi danışmanlık ve rehberlik literatürü üzerine bibliyografik bir çalışma. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (46), 157-219.

Yeşilkayalı, E. (2018). Sosyal çalışma uygulamalarında manevi değerlendirmenin yeri ve önemi: David R. Hodge’ın çalışmaları çerçevesinde genel bir bakış. *Tarih Okulu Dergisi*, 11(36), 88-103.

3.2.3. “Manevi Bakım” Hakkındaki Makaleler

Ağılkaya-Şahin, Z. (2018). Pastoral psikoloji merkezinde klinik manevi bakım eğitimi. *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, (7), 43-62.

Akın, B., & Yılmaz, S. (2020). Ebelik öğrencilerinin maneviyat ve manevi bakımı algılama düzeylerinin belirlenmesi. *Türkiye Klinikleri Journal of Health Sciences*, 5(1), 56-62.

Atan, G., Özer, Z., & Bahçecioğlu-Turan, G. (2020). Kanser hastalarında umutsuzluk ve manevi bakım algısının değerlendirilmesi. *Journal of Contemporary Medicine*, 10(2), 266-274.

Belen, F. Z., Özhavzalı, M., Selimoğlu, Ö., & Yağız, F. T. (2019). Türk tasavvuf müziği ve el sanatı ile yapılandırılmış manevi bakım uygulaması: Kırıkkale şehit anneleri örneği. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 99-134.

Bölüktaş, R. P. (2018). Palyatif bakım hastalarında manevi bakım. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(13), 51-72.

Bulduk, S., Usta, E., ve Dinçer, Y. (2017). The influence of skill development training program for spiritual care of elderly individual on elderly care technician students' perception of spiritual support. *Journal of religion and health*, 56(3), 852-860.

Bulut, H. K., ve Meral, B. (2019). Öğrenci hemşirelerin maneviyat ve manevi bakımı algılama düzeyleri ve etkileyen bazı faktörlerin belirlenmesi. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 8(4), 353-362.

Ceylan, İ. (2020). Madde Bağımlısı Bireylerin Değişim Sürecindeki Farkındalık Düzeylerine Varoluşsal-Manevi Yaklaşım. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2), 97-134.

Çınar, F., ve Eti-Aslan, F. (2017). Spiritüalizm ve hemşirelik: Yoğun bakım hastalarında spiritüel bakımın önemi. *JAREN: Journal of Academic Research in Nursing*, 3(1), 37-42.

Çınar, F. (2018). Yaşlı ve engelli bireylerde manevi bakımın önemi. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(13), 35-49.

Dağcı, A. (2018). Türkiye'de sağlık hizmetlerinde manevi bakımla ilgili araştırmalar: Sistemik bir analizi. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(13), 1-22.

Dağcı, A. (2020). Huzurevi yaşlılarında sevgi: Manevi başa çıkma bağlamında bir araştırma. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2), 9-28.

Dağcı, A. (2020). Suç işlemiş bireylere yönelik manevi ve dini hizmetlerle ilişkili araştırmalar üzerine bir inceleme. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (1), 61-95.

Dağhan, S. (2018). Nursing students' perceptions of spirituality and spiritual care; an example of Turkey. *Journal of religion and health*, 57(1), 420-430.

Ercan, F., Körpe, G. ve Demir, S. (2018). Bir üniversite hastanesinde yataklı servislerde çalışan hemşirelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin algıları. *Gazi Medical Journal*, 29(1), 17-22.

Erişen, M., ve Sivrikaya, S. K. (2017). Manevi bakım ve hemşirelik. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 6(3), 184-190.

Gencer, N. (2019). Palyatif bakımın manevi boyutuna alternatif bir yaklaşım olarak ritüelleştirme: Bir kavram analizi. *Dini Araştırmalar*, 22(56), 489-502.

Genç, Y., ve Durğun, A. (2018). Manevi bakımın gerekliliği ve bakım hizmeti veren meslek elemanlarının manevi bakıma ilişkin düşünceleri. *Electronic Turkish Studies*, 13(9).

Güler-ÜNAL, A. G., & Yılmaz, S. (2020). Almanya federal cumhuriyeti polis teşkilatında manevi bakımın tarihi süreci ve uygulama şekli. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20(1), 421-452.

Gürdoğan, E. P., Kurt, D., Aksoy, B., Kınıcı, E., & Şen, A. (2017). Nurses' perceptions of spiritual care and attitudes toward the principles of dying with dignity: A sample from Turkey. *Death studies*, 41(3), 180-187.

İsmailoğlu, E. G., Özdemir, H., Erol, A., & Zaybak, A. (2019). Spiritüel bakım gereksinimleri ölçeği türkçe formunun geçerlik ve güvenilirliği. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi*, 12(4), 255-263.

Kaçal, Z., & Demirsoy, N. (2018). Yoğun bakım hastalarında spiritüel değerlendirme. *Sakarya Tıp Dergisi*, 8(2), 170-175.

Kalkım, A., Dağhan, Ş., & Midilli, T. S. (2019). Hemşire akademisyenlerin maneviyat/manevi bakım algıları ve manevi bakım yeterlilikleri. *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi*, 6(2), 1-10.

Karadağ-Arlı, S., Bakan, A. B., & Erişik, E. (2017). An investigation of the relationship between nurses' views on spirituality and spiritual care and their level of burnout. *Journal of Holistic Nursing*, 35(3), 214-220.

Karslı, N. (2019). Manevi bakımı destekleyici bir uygulama: Müzik terapi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(35), 267-294.

Kökcü, Ö. D., & Kutlu, Ö. (2020). Kardiyovasküler sistem hastalıklarında spiritüel bakım. *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 36(1), 53-59.

Köktürk-Dalcalı, B. (2019). Palyatif bakım birimlerinde manevi bakım ve hemşirelik. *Sakarya Üniversitesi Holistik Sağlık Dergisi*, 2(2), 29-37.

Mermer, G., Akyüz, M. D., & Can, H. O. (2019). Midwifery students' perceptions of spirituality and spiritual care: An example from western Turkey. *Journal of religion and health*, 58(2), 666-676.

Midilli, T. S., Kalkım, A., & Dağhan, Ş. (2017). Spiritual care-related opinions and practices of nursing students Hemşirelik öğrencilerinin manevi bakıma ilişkin görüş ve uygulamaları. *Journal of Human Sciences*, 14(1), 666-677.

Olgun, Ş. (2019). Meme kanserli bireylerde manevi bakımda hemşirenin rolü. *Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 4(3), 268-274.

Otuzoğlu, M. (2020). Kanser hastalarının manevi gereksinimlerini değerlendirmeye ilişkin ölçek çalışmalarının incelemesi. *Journal of Contemporary Medicine*, 10(1), 138-145.

Özdoğan, Ö. (2020). Kanser hastası ve ailesine manevi bakım. *Türkiye Klinikleri Tıbbi Onkoloji-Özel Konular*, 13(1), 52-58.

Özer, Z., Yıldırım, D., Akince, E. K., ve Bölüktaş, R. P. (2019). Hemşirelerin palyatif bakım hastalarında manevi bakım uygulamaları. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(14), 97-108.

Pour, H. A., Özvurmaz, S., & Kunter, D. (2017). Evaluation of perception and practice model of spiritual care in intern nursing and midwifery students hemşirelik ve ebelik intörn öğrencilerinde manevi bakıma yönelik algı ve uygulama modelinin değerlendirilmesi. *Journal of Contemporary Medicine* 7(3): 225-233.

Saraçoğlu, A. D. (2019). Dezavantajlı Gruplar-Psiko-Sosyal ve Manevi Bakım. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 3(1), 89-93.

Schuhmann, C., & Damen, A. (2020). İyiyi Temsil Etmek: Seküler Bir Çağda Pastoral Bakım (Çev., Mustafa Kısakol) *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (1), 173-191.

Sezer, H. K., ve Geçkil, E. (2018). Pediatri hemşirelerinin duygu gereksinimleri ile maneviyat ve manevi bakım hakkındaki görüşlerinin incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 7(2), 167-174.

Şirin, T. (2018). Spiritual care in palliative care in Turkey. *The Most Recent Studies in Science and Art*, 840.

Şirin, T., & Göksel, F. (2020). Investigation of the spiritual care effects on anxiety, depression, psychological distress and spiritual levels of turkish muslim radiotherapy patients. *Journal of Religion and Health*, 1-19.

Türk, R. (2020). Ebelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin görüşlerinin belirlenmesi: Kars örneği. *KAFKAS*, 116.

Uçak-Ekinci, D. (2019). Spiritual Care in muslimischen Kontexten. Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen. *Peng-Keller S, Neuhold D (Hg.) Spiritual Care im globalisierten Gesundheitswesen. Historische Hintergründe und aktuelle Entwicklungen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 207-230.

Yağlı, N., & Özdoğan, Ö. (2019). Gaziler ve yakınlarının manevi bakım ihtiyaçlarının belirlenmesine yönelik nitel bir araştırma. *Journal of Analytic Divinity*, 3(2), 67.

Yıldırım, D., Özer, Z., & Bölüktaş, R. P. (2018). Hemşirelerin manevi bakım odaklı yaklaşımları. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(13), 23-34.

3.2.4. “Manevi Destek” Hakkındaki Makaleler

Altuntaş, M., Öztürk, E., & Arıkın, S. (2019). Madde bağımlılığı tedavisinde manevi desteğin ekip çalışması ile yürütülmesi. *The Journal of Social Science*, 3(5), 195-207.

Bakiler, E., & Ekşi, H. (2018). A phenomenological analysis of the spiritual support services in state hospitals: The case of Turkey. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 72(2), 116-128.

Erdem, M., ve Kesgin, B. (2017). Manevi destek uygulayıcılarının manevi destek hizmetlerine ilişkin görüşleri. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(15), 124-140.

Erdem, M., ve Kesgin, B. (2018). Türkiye’de manevi destek hizmetlerinin kurumsallaşması. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8, 69-92.

Erenoğlu, R., ve Can, R. (2019). Hemşirelik bölümü öğrencilerinin manevi destek algıları ve etkileyen faktörler. *Journal of Academic Research in Nursing*, 5(1), 23-30.

İşbilen-Esendir, N., ve Kaplan, H. (2018). Sağlık çalışanlarının maneviyat ve manevi destek algısı: İstanbul örneği. *Ekev Akademi Dergisi*, (73), 317-332.

Kara, E. (2018). Engelli çocuğa sahip annelere yönelik manevi destek ile güçlendirme uygulaması. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 11(57), 311-322.

Kara, E. (2019). İnfaz koruma memurlarının manevi destek ihtiyaç ve kaynaklarının belirlenmesi üzerine nitel bir uygulama. *Eskiye*, (39), 419-444.

Kesgin, B., ve Erdem, M. (2018). Türkiye’de manevi destek hizmetlerinin kurumsallaşması. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(16), 69-92.

Korkmaz, S. (2017). Manevi destek hizmetleri: Wilhelm Schmid'in yaklaşımı. *Journal of International Social Research*, 10(52).

Macit, M., ve Karaman, M. (2019). Hemşirelerde manevi destek algısının incelenmesi. *SDÜ Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 10(3), 293-302.

Öztürk, O. (2018). Hastanelerde manevi destek uygulamaları ve yasal dayanakları. *Toplum ve Hekim*, 33(2), 112-120.

Tambağ, H., Mansuroğlu, S., & Yıldırım, G. (2018). Yoğun bakım ünitelerinde çalışan hemşirelerin manevi destek algılarının belirlenmesi: Bir pilot çalışma. *Journal Of Contemporary Medicine*, 8(2), 159-164.

Yılmaz, D. U., Yılmaz, D., Karaman, D., & Çalışkan, S. (2019). Hemşirelerin Manevi Destek Algıları ve İlişkili Faktörler. *JAREN*, 5(3):188-193.

3.3. Ekler

3.3.1. Kitaplar - Kılavuzlar

Ağılkaya-Şahin, Z. (2017). *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. Marmara Akademi Yayınları.

Atak, M. (Ed.). (2017). *Maneviyat Psikolojisi 2*. Elit Yayınları.

Atak, M. (Ed.). (2019). *Maneviyat Psikolojisi 3*. Kimlik Yayınları.

Ayten, A. (Ed.). (2017). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*.

Dem Yayınları.

Ayten, A. (Ed.). (2019). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler*. Dem Yayınları.

Ayten, A., Ekşi, H., Zengin, M. ve Tınaz, N. (Ed.). (2019). *Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. DEM Yayınları (E-Kitap).

Ayten, A., Koç, M. ve Tınaz N. (Ed.). (2017). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt 1*.

Dem Yayınları.

Ayten, A., Koç, M. ve Tınaz N. (Ed.). (2017). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt 2*.

Dem Yayınları.

Ayten, A. ve Düzgüner, S. (2020). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Coşkunsever, A. (2018). *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. DEM Yayınları.

Düzgüner, S. ve Soykök, M. (2020). *Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Ekşi, H. (Ed.). (2017). *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat-Kuramlar ve Uygulamalar*. Kaknüs Yayınları.

Ekşi, H. (Ed.). (2020). *Aile Terapisi-Manevi Yönelimli Bir Perspektif*. Nobel Akademi Yayıncılık.

Ekşi, H. (Ed.). (2020). *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*. Nobel Akademi Yayıncılık.

Genç, M. F. ve Genç, S. (2018). *Manevi Bakım, Dini Danışma ve Rehberlik Açısından Aile İrşat ve Rehberlik Büroları*. Gece Akademi.

Güllü, Ö. (2019). *Kadınlar Hapishanesi (Hollanda Hapishanelerinde Manevi Danışmanlık Yapan Bir Türk'ün Günlüğünden)*. Nobel Bilimsel.

Gülmez, Ç. ve Yenen, H. (2020). *Kadın Konukevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Gümüş- Böke, E. Ve Karagöz, S. (2020). *Aile ve Dini Rehberlik Merkezlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Gürsu, O. ve İşbilen, N. (2020). *Bağımlılara Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Karaman, K. ve Işık, H. (2020). *Ceza İnfaz Kurumlarında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kaya-Göktepe, A. ve Coşkunsever, A. (2020). *Çocukeyi, Çocukeyleri Sitesi ve Çocuk Destek Merkezlerinde Manevi Danışmanlık*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köylü, M. ve Altaş, N. (Ed.). (2017). *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. DEM Yayınları.

Kula, M. N. ve Sel, S. (2020). *Engellilere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Özkan, A. ve Ayten, A. (2020). *Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Pehlivan, M. (2020). *Hastanelerde Manevi Danışmanlık*. Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık.

Söylev, Ö. F. (2020). *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Şirin, T. (2018). *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*. Kaknüs Yayınları.

Şirin, T. (2018). *Dini Danışma ve Rehberlik & İhsan Modeli-Manevi Danışmanlık*. MİM Akademi Yayınları.

Telek, S. ve Düzgüner, S. (2020). *Huzurevi, Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Tınaz, N., Ayten, A., Zengin, M. ve Ekşi, H. (Ed.). (2020). *Spiritual Counselling and Care in Health and Prison Services: Diverse Experiences & Practices*. DEM Yayınları (E-Kitap).

Zengin, M., Tınaz, N., Ayten, A. ve Ekşi, H. (Ed.). (2019). *Cezaevi Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. DEM Yayınları (E-Kitap).

3.3.2. Bildiriler

Genç, M. F. (2018). Camide Manevi Bakım, Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Din Görevlileri. IX Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu, 03-04 Ekim 2018.

Karşlı, N. (2018). Kültürlerarası Manevi Bakım Uygulamaları Bağlamında Müslüman Bireylere Yönelik Manevi Bakım Önerileri, *IV. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu*, Elâzığ: Asos Yayınevi, s. 109-130.

Kula, M. N. (2019). Manevi Danışmanlık Açısından Kuran'daki “Bakara” ve “Mülk” Surelerinin Bazı Ayetlerinin Anlamı ve Önemi. *11. Uluslararası Çinden Adriyatığe Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Bursa, Türkiye, 8-10 Kasım 2019.

Maraz, H. (2018). Cezaevi İçi ve Dışında Mahkûm Refleksinin Kontrol Hedefi Olarak Manevi Danışmanlık Hizmetleri. *I. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*, Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, s. 510-523.

Söylev, Ö. F. (2018). Sağlık Hizmetlerinde Manevi Destek Yöntemi Olarak Duanın Kullanılması. *4. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu*, 3-4-5 Mayıs 2018, 139-145.

Söylev, Ö. F. (2019). Hz. Peygamber’in Uygulamalarında Manevi Destek ve Danışma Yaklaşımları, *11. Uluslararası Çinden Adriyatığe Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Bursa, Türkiye, 8-10 Kasım 2019.

Söylev, Ö. F. (2019). Türkiye’de Dini/Manevi Danışma ve Rehberlik ile İlgili Yapılan Doktora Tezlerinin İçerik Analizi, *11. Uluslararası Çinden Adriyatığe Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Bursa, Türkiye, 8-10 Kasım 2019.

Bu çalışmada ek başlık altında ele alınan kitaplar ve bazı bildiriler sadece ek bilgi olarak verilmiştir. 2018 yılında gerçekleşen II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’nde sunulan bildirilere ise kapsamlı bir çalışmada ele alındığı için değinilmemiştir.¹⁶

SONUÇ

Maneviyat hakkındaki çalışmalar son yıllarda artış göstermiştir. Literatürde adı geçen makale ve tez çalışmaları incelendiğinde genellikle betimsel yönetime dayanan çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Konuları açısından inceleyecek olursak; son üç yılda yapılan çalışmalardan dini danışmanlık ve rehberlik ile ilgili olan tezlerin, aile ve cezaevi konularını ele aldığı; manevi bakım ve manevi destek ile ilgili tezlerin ise, çoğunlukla hastane örneklemi konu aldığı görülmektedir. Özellikle de manevi bakım konusundaki tezlerin hemşireler ve onkoloji hastalarının manevi bakım algıları ve gereksinimleri üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. Manevi danışmanlık ve rehberlik ile ilgili tezlere bakıldığında ise, sağlık alanının yanı sıra çeşitli teorik çalışmalar, manevi danışmanlık ve rehberliğin Türkiye ve Fransa gibi ülkelerdeki durumu ve manevi danışmanlık ve rehberliğin uygulanmasına yönelik birkaç çalışma göze çarpmaktadır.

Diğer çalışmalara oranla makale çalışmalarının sayısı ve konu çeşitliliği bakımından daha zengin olduğu söylenebilir. Nitekim literatüre bakıldığında sadece ‘Maneviyat’ yazıldığında binlerce çalışma ortaya çıksa da bu çalışmanın konusu gereği maneviyatın kapsamı, belirli anahtar kelimeler kullanılarak daraltılmıştır. Elde edilen makale çalışmalarına bakıldığında, çalışmalarda yine betimsel yöntemin hâkim olduğu görülmektedir. Ele alınan konular açısından; ‘Dini Danışmanlık ve Rehberlik’ konusu ile ilgili yapılan çalışmalarda dini danışmanlık ve rehberliğin teolojik temelleri ve bu alandaki uzmanların bakış açıları ve problemleri üzerine çalışmalar göze çarpmaktadır. Manevi danışmanlık ve rehberlik ile ilgili makalelere bakıldığında, manevi danışmanlık ve rehberliğin temelleri; başka ülkelerde manevi danışmanlık ve rehberliğin mevcut durumu; hastanede ve ceza evlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik; psikoloji, PDR, sosyal çalışma gibi uygulama alanlarında manevi danışmanlık ve rehberlik gibi uygulama alanına da ışık tutabilecek çalışmalar ve az sayıda olsa da uygulamaya dönük

¹⁶bk. Koç, M. “Türkiye’deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’ (2018) Üzerine Bibliyometrik Analizler”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2018), 29-96.

birkaç çalışma tespit edilmiştir. Manevi bakım ve manevi destek konusu ile ilgili makaleler, genellikle hemşireler ve sağlıkla alakalı konularda, özellikle sağlık bilimleri alanında yoğunlaşmaktadır.

Belirlenen anahtar kavramlar arasında en çok hangi kavramın kullanıldığına bakıldığında, “manevi bakım” kavramının en çok hemşirelik gibi sağlık bilimleri alanında kullanıldığı görülmektedir. Ancak, din psikolojisi çalışmalarında daha çok “manevi danışmanlık ve rehberlik” kavramının kullanıldığı söylenebilir. Hemşirelik alanında manevi bakım çalışmalarının yoğun olması, ilgi çekici bir bulgu olsa da betimlemeden öte derinlemesine çalışmaların özellikle ilahiyat alanında yapıldığı; bununla birlikte eklektik çalışmaların az olması nedeniyle hızlı bir ilerleme kaydedilemediği söylenebilir.

İncelenen anahtar kavramların sıklıkla birbirinin yerine ve aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Ancak zamanla bu kavramların birbirinden ayrı hizmet alanlarını temsil edeceği öngörüsünde bulunulabilir. Özellikle dini (religious) ve manevi (spiritual) ayrımı bu noktada çok önemlidir. Yine literatüre bakıldığında dini danışmanlık daha kurumsal bir dinle alakalı iken manevi danışmanlığın kapsamı daha geniştir ve sadece din ile ilgili değildir. Manevi danışmanlıkta psikoterapilere de uzanan bir yön vardır. Bu alan ise manevi danışmanlıkla pek örtüşmemektedir. Dolayısıyla kavramların birbirinden ayrıştırılması ve sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir. Bu ayrım mesleki sınırların, görev dağılımlarının ve yetkinlik düzeylerinin belirlenmesine de yardımcı olacaktır. Birçok Batı ülkesinde her bir kavramın ve mesleğin sınırları ve çalışma alanları büyük ölçüde bellidir. Söz konusu ülkelerde sistematik bir şekilde eğitimler düzenlemekte, bireyler yeterli oldukları alanda hizmet verebilmektedir. Bu hizmetler günümüzde oldukça gereklidir. Bu nedenle kavramların, alanların ve sınırların belirlenmesi, teorik ve pratik çalışmaların gelişmesi ve çalışma alanlarının netleşmesi için oldukça önem arz etmektedir.

Günümüzde yaşanan gelişmeler bahsedilen her bir alanda verilebilecek hizmetleri gerekli kılmaktadır. Ortaya çıkan beklenmedik zorlayıcı koşullar, insanı çaresizlikle yüzleştirebilmekte ve insanlar çıkış yolu bulamadıkları durumlarda kendi varoluşuna yabancılaşmaktadır. Yaşamdan haz almama, bunalım, ümitsizlik, amaç yoksunluğu gibi sorunlar, çağımızda gittikçe kronikleşmekte ve kitlesel boyutta yaygınlık kazanmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu insanın düşünme ve davranma yetisi ile gelen problemler olduğu için elbette psikolojik kökenlidir. Ancak psikoloji biliminin katkısı bunlarla başa çıkmada tek başına yeterli olmamakta, insanlar farklı arayışlara yönelebilmektedir. Bu arayışın farkında olan çıkar odaklı birtakım insanlar ve kuruluşlar, çözüm arayanlara maneviyat desteği vaat ederek onları sömürmektedir. Bu bağlamda olmak üzere kişisel gelişim adı altında pek çok yayın ve kurumsal yapılar git gide başvuru odağı haline gelmektedir. Bu nedenle maneviyat çalışmaları oldukça önemli ve gereklidir. Hem dinle alakalı yönü ile maneviyat, hem de din dışı olarak maneviyat çalışmaları kaliteden ödün vermeksizin artırılmalıdır. Böylece bireylerin hem psikolojik hem de sosyal olarak güçlenmesine katkı sağlanabilir. Nitekim din ve

maneviyat kaynakları bu potansiyeli barındırmaktadır. Özellikle insanın anlam bulabilmesine yönelik kaynaklar bu alanda çokça mevcuttur.

Son zamanlarda özellikle de psikolojinin mekanistik, insan ruhunu dışlayan tarafına karşın, manevi akımlar git gide yükselmektedir. Batı’da manevi temelli psikolojik danışma çalışmalarının başladığı görülmektedir. Ülkemizde birtakım girişimler varsa da henüz sistematik bir uygulama alanı olarak ortaya konulan manevi temelli bir psikoterapi yönelimi yoktur. Ancak incelediğimiz literatürde yer yer manevi danışmanlık ile manevi psikolojik danışmanlığı ayırım yapmaksızın ele alan çalışmalar vardır ki, bu riskli bir tanımlamadır. Çünkü psikoterapi için, temel psikoloji eğitimi ve çeşitli psikoterapi eğitimleri gereklidir. Yani manevi yönelimli psikoterapi tekniklerinin kullanıldığı manevi psikolojik danışmanlığın, psikolojik danışma tekniklerinin temel olduğu psikoloji eğitiminin üzerine alınacak eğitimlerle çalışılabilecek ayrı bir alan olduğu söylenebilir. Bu alanda yeterli eğitimi ve deneyimi olmayanların manevi rehberlik ile manevi psikolojik danışmanlığı aynı çerçevede görerek bu hizmeti vermeye çalışması, toplum ruh sağlığına ve sağlık hizmetlerine zarar verecek sonuçlar doğuracaktır. Mevcut durumda özellikle danışmanlıkla doğrudan ilişkili olan psikoloji ve PDR gibi alanlarla yapılacak disiplinler arası çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu tarz çalışmaların sayısı henüz yetersizdir. Ayrıca, manevi danışmanlık ve rehberlik alanında danışmanlık yapıldığı iddia edilmekte olsa da bu konu da pek ilerleme kaydedilemediği, nitekim 2015’ten beri uygulanmaya çalışılan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinin hala belli bir standarda oturtulamadığı görülmektedir. Teorik alanı yeterince çalışılmamış bir alanın uygulama kısmında verilen hizmetin yetkinliği ve etkinliği, bu durumun topluma yararı ve zararı, maneviyat alanının kalitesine etkisi gibi konular, tartışmaya açık bir konudur. Dolayısıyla uygulamaya ve teoriye yönelik çalışmalar ve disiplinler arası çalışmalar artırılmalıdır.

Özetle, literatürümüzde maneviyat, manevi rehberlik, dini danışmanlık vb. kavramlar eskiye nazaran daha çok yer alsa da; alanda öncelikle sınırları belirlenmiş kavramlara, geleneksel ve modern bilgiye dayalı sağlam temellerle ulaşılabilecek teorik bilgilere, uygulamaya yönelik yöntem ve tekniklere, son olarak ise bu çalışmaların sistematik hale getirilerek kuramsal bir çerçeve ortaya koyabilecek çalışmalara ihtiyaç vardır. Zira maneviyatın farklı anlamlar kazandığı çağımızda maneviyat çalışmaları oldukça önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Carey, Lindsay B. - Cohen, Jeffrey. “Pastoral and Spiritual Care”. Encyclopedia of Global Bioethics. ed. Henk ten Have. 1-14. Springer, 2015.
- Erdem, Metin. Manevi Destek Hizmetleri ve Türkiye’de Kurumsallaşması. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Dilen, Hişyar. Manevi Danışmanlık ve Varoluşçu Psikoterapi. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Doğan, Recai. “Müzakereler”. I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007). 2/609. Ankara: DİB, 2008.

- Ekşi, Halil - Kaya, Çınar. Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Karagül, Arslan. “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”. Dini Araştırmalar Dergisi 15/40 (Haziran 2012), 5-27.
- Koç, Mustafa. “Türkiye’deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’ (2018) Üzerine Bibliyometrik Analizler”, Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi 2 (2018), 29-96.
- O'Connor, Thomas S. James. “Pastoral Counseling and Pastoral Care: is There a Difference?”. Journal of Pastoral Care & Counseling 57/1 (March 2003), 3-14. <https://doi.org/10.1177/154230500305700102>
- Önkal, Ahmet. “Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Çerçevesinde İmam-Cemaat İlişkileri”, I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007), 2/575, Ankara: DİB, 2008.
- Palouzian, Raymond F. - Park, Crystal L. Din Ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları. çev. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten. Ankara: Phoenix, 2013.
- Selçuk, Mualla. “2000’li Yıllara Girerken İrşat Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler”. II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri. 2/458-467. Ankara: DİB, 2003.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri, Erişim 02 Ocak 2021. <https://sozluk.gov.tr>
- Yenen, İlker. “Türkiye’de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma”. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46 (Aralık-2017), 157-219. <https://doi.org/10.21054/deuifd.404785>

Ṭaberī'nin Mātūrīdī Üzerinden Yeniden Okunması: Hicri III. Yüzyıla Yeni Bir Bakış

Walid A. Saleh^α

Çeviren

Enes TEMEL 

Öğr.Gör., Trakya Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı, Edirne, Türkiye.
enestemel@trakya.edu.tr (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 04.01.2021

Kabul: 05.06.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, Qur'an, Ṭaberī, Mātūrīdī, Hicri III. Yüzyıl.

Erken dönem tefsir tarihindeki en önemli iki sima olan Ṭaberī ve Mātūrīdī'nin aynı dönemde yaşamaları ve büyük oranda aynı problemlerle karşı karşıya kalmaları nedeniyle hem benzer konulardaki yaklaşımları hem de birbirlerine karşı konumları merak konusu olmuştur. Ṭaberī öncesi tefsir tarihinde her ne kadar Muqātil b. Süleyman gibi günümüze tefsirleri ulaşabilmiş isimler zikredilse de Ṭaberī'nin tefsir tarihi üzerindeki şekillendirici etkisi kuşkusuz daha büyük olmuştur. Ṭaberī merkeze alınarak oluşturulan tefsir tarihi, yararları olduğundan daha fazla kayıplara neden olmuştur. Hicri üçüncü asrın Ṭaberī zaviyesinden görülmesi, Ṭaberī'yi tanımamızda etkili olduğu kadar Ṭaberī'nin aynı dönemde dışarıdan nasıl görüldüğünü bilmemizi de engellemiştir. Yazar tarafından bu problemi aşabilmenin, aynı dönemdeki başka bir müfessirin gözüyle dönemi okumakla mümkün olabileceği düşünülmektedir. Elinizdeki bu makale, yayımlandığı tarih itibarıyla Batıda yapılan Ṭaberī merkezli tefsir çalışmalarının geldiği noktayı özetlediği ve üçüncü yüzyıla yönelik alışılmışın dışında bir okuma önerdiği için tercüme edilme gereği duyulmuştur.

Rereading Al-Tabari Through Al-Maturidi: New Light On The Third Century Hijri

Article Info

Abstract

Article History

Received: 04.01.2021

Accepted: 05.06.2021

Published: 30.06.2021

Keywords:

Quranic Exegesis, Qur'an, al-Tabarī, al-Mātūrīdī, The Third Century Hijri.

As al-Ṭabarī and al-Mātūrīdī, the two most important figures in the history of early Qur'anic Exegesis, lived in the same period and faced the same problems to a large extent, both their approaches to similar issues and their positions against each other have been a matter of curiosity. Although names such as Muqātil b. Sulaymān whose exegesis have survived to the present are mentioned in the history of exegesis before al-Ṭabarī, the shaping effect of etkisiaberi on the history of tafsir was undoubtedly greater. The history of Qur'anic Exegesis, which was created by putting al-Ṭabarī in the center, has also caused more losses than its benefits. The fact that the third century of Hijri was seen from the al-Ṭabarī's perspective was effective in our recognition of al-Ṭabarī as well as preventing us from knowing how al-Ṭabarī was seen from outside in the same period. It is thought by the author that it is possible to overcome this problem by reading the period through the eyes of another commentator in the same period. This article at hand, as of the date of its publication, it shows the point where the Western Qur'anic Exegesis studies made in the West and suggests an unusual reading for the third century, for this reason, it was necessary to be translated.

Atf/Citation: . Saleh, Walid A. "Ṭaberī'nin Mātūrīdī Üzerinden Yeniden Okunması: Hicri III. Yüzyıla Yeni Bir Bakış". çev. Enes Temel. *akif* 51/1 (2021), 196-232.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.22>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

^α Prof. Dr., Department for the Study of Religion & Department of Near and Middle Eastern Civilizations; Toronto, Canada. orcid.org/0000-0002-4044-2503

Taberî'nin Mâtürîdî Üzerinden Yeniden Okunması: Hicri III. Yüzyıla Yeni Bir Bakış*

Ebū Manşūr Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hacimli Qur'ân tefsiri** *Te'vilâtü'l-Qur'ân*'in üç baskısına da sahip olduğumuza göre ona müracaat etmemek için bir mazeretimiz yok demektir.¹ Üç tahkikin art arda ve hızlıca gün yüzüne çıkması, alan için birçok seçeneğin varlığı anlamına gelmektedir. Sadece Ebū Ca'fer et-Taberî'nin (ö. 310/923) tefsiri birçok kez tahkik edildi. Mâtürîdî hakkındaki bilimsel araştırmalarda şimdiye kadar haklı olarak onun teolojik katkıları merkeze alınmıştı.² Mâtürîdî'nin Qur'ân tefsirine müracaat edildiğinde ise aynı şekilde öncelikle yeni teolojik fikir ve malzemelere kaynak teşkil edecek şekilde müracaat edilmişti.³ İlginç bir şekilde ve dahi tarihi belgelerde değinilmesine rağmen Mâtürîdî, tefsir'in [farklı açılardan ele alınan] tarihlerinin takdiminde kayda değer bir rol oynamamaktadır. [Mâtürîdî'nin tefsiri] görmezden gelinmekte ve onunla ilgili zikredilen cüzi birtakım bilgiler de [bir telif] türü [olarak tefsirin] tarihini ifade etmek için konu dışı olarak alınmaktadır. Mâtürîdî'nin tefsirine ait farklı tahkikleri takip eden elinizdeki bu makale, işte bu nedenle son zamanlarda mevcut metin koleksiyonuna ilave edilen bir çalışmaya hoş bir jest yapılarak sadece bir başka Qur'ân tefsirini inceleme meselesi değildir. Aksine bu makalede

*Makalede yer alan bazı çözümünde yardımcı olan değerli hocam Zekeriya Hayır'a şükranlarımı sunarım. (Çev. notu).

**Bu makalenin isimsiz eleştirmenlerine minnettarım. Marianna Klar sahip olmayı umduğum en iyi editördü. Bu makalenin ilk taslağı hakkındaki detaylı yorumları kapsamlıydı ve iddialarımı netleştirmemde yardımcı oldu.

¹Bu baskılardan her biri diğerinden bağımsız olup farklı yazmaları kullanmaktadır; bu da onları eserdeki önemli okumaları değerlendirmede faydalı kılmaktadır. Başvurulan *Te'vilât*'in iki ana baskısı şunlardır: Ebū Manşūr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmūd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellüm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005); Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011). Ancak tek tahkikli baskı bu Türk baskısıdır ve mümkün olduğunca kullanılması lazım gelen bir baskıdır. Her ciltte bir indeks bulunurken 18. ciltte de detaylı bir indeks bulunmaktadır. Üçüncü baskının baskı ve düzeni okuyucu için uygun değildir ki bu da Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fâtıma el-Ḥaymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004). Bu makale boyunca Türk baskısını kullanacağım.

²Ulrich Rudolph, Mâtürîdî'nin bilimsel araştırma tarihini üç aşamaya ayırmaktadır. Bu aşamaların sonuncusunu da 1970'de Huleyf'in *Kitâbü't-Tevhîd*'i yayımlamasıyla başlamaktadır. *Te'vilât*'in önemi ve büyüklüğü göz önüne alındığında dördüncü bir aşama daha ilave etmeliyiz. bk. Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 15. Mâtürîdî hakkında halihazırda bildiğimizi düşündüğümüz şey bile *Te'vilât*'ta bulunan geniş teolojik malzeme ışığında kesinlikle yeniden incelenmelidir.

³bk. Götz, 'Mâtürîdî und sein Kitâb Ta'wîlât al-Qur'ân'. *Der Islam* 41 (1965), 27-70. Burada *Te'vilât* hakkındaki ikincil literatürün başlangıç listesi bulunmaktadır: Muhammed Mustafizur Raḥman, *An Introduction to al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunna* (Bangladeş: Islamic Foundation, 1981); Ahmed Mohmed Galli, "Some Aspects of al-Mâtürîdî's Commentary on the Qur'ân" *Islamic Studies* 21 (1982), 3-21; Salim Dakkāsh. "Meryem bint 'Imran fi kitâb Ta'wîlât ahl al-sunne li-Abî Manşūr al-Mâtürîdî al-Samarqandî (t. 944 m.)", *Ḥavliyyât Ma'had al-ādâb eş-şer'iyya* 7 (1996-1993), 211-229.

görüleceği üzere biz, Mātūrīdī tefsiri ile ilgili olarak Orta Çağ İslam'ında tefsir türünün gelişiminin nasıl olduğu hakkındaki anlayışımızda köklü değişiklikler yapacak erken döneme ait temel bir esere sahibiz. *Te'vīlāt*'ın merkezi öneminin farkına varmak, Ṭaberī'nin yanına *Te'vīlāt*'ı ana kaynak olarak dahil etmemizi sağlayacak ve Ṭaberī'den hareketle genel olarak tefsir [ilmini] nasıl ele aldığımızı dair temel ipuçları verecektir. Halihazırda Ṭaberī hakkındaki bir makalenin merkezinde başka bir müfessirin yer alması mantığa aykırı görünebilir.⁴ Yine de Ṭaberī'nin başarısının büyüklüğü ve bizi uzun süredir içine çeken metnin tufanı göz önünde bulundurulduğunda onu yakın çağdaşlarından biri ile birlikte okumanın verimli olacağını iddia ediyorum. Artık Ṭaberī'nin derlediklerinin ötesine bakabilir ve eserini eskiden mümkün olmadığı şekilde bir bağlama yerleştirebiliriz.

Mātūrīdī'nin *Ḳur'ān* tefsiri olarak da bilinen *Te'vīlātü Ehli's-Sünne*, Ṭaberī'nin tefsiri kadar eski ve (ondan daha fazla olmasa da) bir o kadar hacimlidir. Dolayısıyla erken Sünnī tefsirinin gelişimine önemli bir tanıktır. Hatta aslına bakarsak Sünnī hermenötik otoritenin bir temsilcisi olarak etiketlenmekle uzaktan yakından ilgisi bulunmayan daha eski bir merhaleyi de yansıtabilir. Ṭaberī tarafından kullanılan kaynaklar ile yolları kesişen Mātūrīdī'nin kullandığı kaynaklar hiç kuşkusuz müşterek bir tefsir bilgi havuzuna işaret etmektedir; ancak Mātūrīdī'nin istifade ettiği özgün kaynaklar (özellikle de Mutezili kaynaklar) bulunmaktadır. Bu, alan için benzeri görülmemiş bir durumu ifade etmektedir. Bu durum da iki tane ansiklopedik tarzda en erken *Ḳur'ān* tefsirine sahip olduğumuzdur. Müfessirlerin ikisi de birbirinden bağımsız ve farklı coğrafyalardan gelmektedir.

Bu makale ilmî müktesebatımızdaki Ṭaberī'nin rolünü de incelemektedir. Onun hacimli *Ḳur'ān* tefsirinin gölgesinde yaşıyoruz; erken tefsirin ne olduğunun inşasında ve takdiminde başlıca kaynak olmaya devam etmektedir. Biz Ṭaberī'yi kendi beyanları haricinde henüz ele alabilmiş değiliz. Yani uzun zamandır hem bize malzeme sağlayan kişi oldu; hem de bizim ele almaya çalıştığımız kişi oldu. Üstelik onun tefsir yöntemi şu an bize klasik İslam'ın Sünnī hermenötiğini yansıtmaktadır. Ṭaberī, hermenötik yapıdaki ana sesin ehl-i hadis [in yöntemi] olduğu düşüncesiyle bizden ayrılan geleneğin normatif bir ifadesi olarak kabul edilmektedir. Erken Sünnī hermenötiğin son derece yaygın olan

⁴Ṭaberī'nin klasik çalışması Gilliot'un *Exégèse, langue et théologie* isimli eserinde bulunmaktadır. bk. Claude Gilliot, *Exegese langue et theologie en Islam: l'exegese coranique de* (Sorbon: Librairie Philosophique J.Vrin, 1990).

bu anlayışı Sünnîler arasında daha köklüdür. Bu anlayış, sadece diğer mezheplerle (özellikle de Mu'tezile ile) iletişim halinde değil; aynı zamanda Arap filolojisi ile bu filolojinin prensiplerine, rasyonel argümanlarına ve ikna yeteneğine vakıf hermenötik bir uygulamayı gölgede bırakmıştır. Daha sonraki Sünnî rasyonalist hermenötik doğru yoldan ayrılmış değildir; aksine Sünnî İslam'daki çok eski bir eğilimin devamıydı. Taberî, pek çok temsilciden bir tanesi olarak sunulmak yerine Sünnî hermenötiğin homojen, tamamıyla açıklanmış ve Sünnîler arasında da rakipsiz olduğu yönündeki doğal sonucuyla Orta çağ Sünnî hermenötiğinin temsilci sesi olmuştur. Bu durum sanki Sünnîler Endülüs'ten Hindistan'a kadar aynı dili konuşuyorlarmış gibi sunulmaktadır. Buna rağmen Sünnî hermenötik, tam da bu tür tartışmalar yoluyla tanımlanıyordu. Taberî'nin inşa ettiği şey, Mâtürîdî'nin sunduğundan daha fazla Ortodoks değildi. Taberî'yi tekrar ama Mâtürîdî'nin beraberinde okumak gereklidir.

1. el-Mülk 67/5 Örneği

İki müfessirin belirli bir ayet (el-Mülk 67/5) hakkındaki yaklaşımlarını mukayese ederek başlıyorum. “*Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.*”⁵ Onların yaklaşımlarına ait detayları izah ederken her birine ait Sünnî hermenötiğin daha evvel nasıl teşekkül ettiğini, aynı zaman diliminde nasıl yaşadıklarını ve (daha da önemlisi) birbirlerine karşı nasıl şiddetli muhalefet halinde olduklarını göstereceğim.

“*Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle (meşābīḥ) donattık*” cümlesine [yaptığı] tefsirde Taberî, bu ayette yer alan kandillerin yıldızlar olduğunu ifade etmekte ve sonrasında Qatāde tarafından yapılmış bir tefsiri iktibas etmektedir:⁶

Allah, bu yıldızları şu üç gaye için yarattı: a) gökyüzüne süs olarak [Şāffāt 37/6'dan mealen], b) [bu ayete göre semaya uçup semanın talimatlarına kulak kabartan] şeytanlara karşı taş olarak c) [geceleyin ve denizde, Nahıl 16/6'nın yansıtıyor] rehberliğinde gidilecek işaretler olarak.

⁵Buradaki tüm Kur'an yorumları -bazı tasarruflarla- M. A. S. Abdel Haleem'in 2004 Oxford çevirisine dayanmaktadır. M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an: a New Translation* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2004).

⁶Ebū Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Cāmiü'l-beyān an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān* (Kāhire: Hecri tibaati'n-Neşr, 2001), 29/3-4.

Bu yorum, özellikle diğer Qur'ân sureleri ile temellendirilmiş olması itibariyle oldukça anlaşılır ve problematik olmayan bir açıklamadır. İlgili çekici olan sonuç cümlesidir. Ṭaberī [şöyle] ifade etmektedir:⁷

[Bu ayeti] bundan başka bir şekilde (*ğayri zālik*) yorumlayana (*yete'evvelü minhā*) gelince; kendi fikrini beyan etmiş (*feḳad ḳāle bi ra'yihī*), yanlış yapmış (*ve eḥṭa'e ḥazzühū*), nasibini zayı etmiş ve bilgisi olmayan bir konuda iddiada bulunmuştur (*ve tekellefe mā lā 'ilmehū bihī*).

Bu açıklama, Ṭaberī'nin detaylarını bildirmediği ve ima [da] etmediği bir yorumun son derece tepkili bir şekilde kınanmasından ibarettir. Bu ayetin [tartışmalı mevzulara] nasıl [da] konu olmayan bir ayet olduğu göz önünde bulundurulursa tehlike ifade edecek pek de bir şey bulunmamaktadır. Bundan dolayı insanda Ṭaberī'nin bu kadar sert konuşmasına sebep olan şeyin ne olduğunu görme arzusu doğmaktadır. Biz [de] mevcut tefsir literatürünü tarayarak cevabımızı, Ṭaberī'nin hoşnutsuzluğunun temelinde yatan [sebebe dair] malzemeyi bize sağlayan tek müfessir olan Mātūrīdī'nin Qur'ân tefsirinde bulmaktayız.

Mātūrīdī'nin el-Mülk 67/5 ayeti hakkında ne söylemesi gerekirdi? Ṭaberī ve Mātūrīdī'nin şahsi eserleri ile ilgili olarak birkaç genel açıklama sıralanmıştır. Altını çizmek istediğim ilk konu, -bu iki müfessirin el-Mülk suresi [hakkındaki] tefsirlerini karşılaştıracağım gibi- Mātūrīdī'nin Kur'ân tefsirinde isnadların yani her tefsir rivayeti veya yorumu öncesinde büyük ölçüde çağdaşı Ṭaberī tarafından tedarik edilen yetkin isimler silsilesinin yer almamasıdır. Bu malzemenin Ṭaberī'de ne kadar yer kapladığı düşünüldüğünde, kendimizden gayet emin bir şekilde iki Qur'ân tefsirindeki miktarın oransal olarak benzer olduğunu ve dahası Mātūrīdī'de olan misallerin çok daha kapsamlı olduğunu farz edebiliriz. Bu durum el-Mülk (67) örneğinde [de] geçerlidir ki Ṭaberī tarafından bu sure için yapılan tefsir *el-Bābü'l-Ḥalebī* baskısında on üç (13) sayfa uzunluğundadır. Şayet isnadları kaldırırsak en fazla üç veya dört sayfaya düşürebiliriz. Buna karşın Mātūrīdī'nin bu sureyi müzakeresi isnadsız kırk üç (43) sayfa (ya da Beyrut baskısında otuz üç (33) sayfa) yer tutmaktadır. Mātūrīdī'nin sundukları neredeyse Ṭaberī tarafından sunulan malzemenin hepsini ihtiva etmekte ve hatta çok daha fazlasını sunmaktadır. Bu karşıtlığın neticesi geleneğin baş ansiklopedisti olarak Ṭaberī'nin

⁷Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 29/4.

alışıl gelmiş bakışına göre düşünülemez. İki müfessirin elindeki malzemenin mukayese edilmesi, Taberî'nin elindeki tefsir külliyyatının aynısına Mâtürîdî'nin [de] erişimi olduğunu ve çoğu meselede iki müfessirin de diğeri tarafından zikredilmeyen malzemenin farkında olduklarını göstermektedir. Burada tefsir mütehasıslarının ulaştığı anlaşılın müşterek, herhangi bir müfessirin bizim için tefsirinde bir araya getirdiğinden çok daha kapsamlı bir tefsir külliyyatı bulunmaktadır. Hicri üçüncü yüzyıl malzemesi Sünnî kaynaklarla sınırlansa bile şüphesiz bir yekûn teşkil etmektedir. Şayet biz orada aynı miktarda Mu'tezilî tefsir malzemesinin olduğunu farz edersek bu yüzyıla ait metinlerden ne kadar azının hayatta kalabildiğini fark etmeye başlayabiliriz.

Burada vurgulamak istediğim bir başka nokta da Mâtürîdî'nin fikrinin ve meramının eserinin merkezinde olduğudur. Yukarıda belirtildiği gibi Mâtürîdî'nin Qur'ân tefsiri isnadları ihtiva etmez ancak kendi görüşleri ve yorumları genellikle otorite olarak ve apaçık bir şekilde verilir; böylelikle de bu görüşler ve yorumlar eserin kurgu tarzının merkezinde yer alır. Mâtürîdî kendi vazifesini sadece toplamak ve sonrasında da intikal eden çeşitli malzemeyi değerlendirmek olarak düşünüyor gibi görünmemektedir. Yani bir yorumcu ve müfessir olarak hareket etmekten ziyade hâkim ve hakem olarak [hareket etmenin kendi görevi olduğunu düşünmektedir]. Mâtürîdî, beklediğimiz birçok otoriteden (ve diğelerinden alıntı yapmakta) ve isimlerini vermediği pek çok otoriteden de birçok yorum aktarmaktadır. Mâtürîdî, faaliyetleri sadece geçmiş nesillerden ibaret olmayan bir müfessir camiası (*ehlü't-te'vîl*) olup da daha ziyade kendisinin iktibasta bulunup ihtilafa düşebileceği, Qur'ân'ın anlamı üzerine kanaatleri olan ilmî bir topluluktan bahsedip istifade etmektedir. Daha da ilgi çekici olanı Mâtürîdî Taberî'de bulunan tanınmış Sünnî otoritelerin isimlerinin ötesine geçmekte ve çok yakınındaki Mu'tezilî geleneğe ait malzemeyi katılsa da katılmasa da vermektedir.

Mâtürîdî, el-Mülk 67/5 ayetindeki sema ile neyin kastedildiğine ilişkin özet bir hülâsa vermekte ve kandillerin de yıldızlar olduğunu açıklamaktadır. Mâtürîdî, bu ayet hakkındaki yorumunda şöyle söylemeye devam etmektedir:⁸

Ve O (Allah), yıldızların yaratılışında kullarına bağışladığı nimetlerinin (*ne'îm*) büyüklüğünü zikretmiştir. Yıldızlar vesilesiyle Allah üç tür fayda bahşetmiştir: birincisi, onları bakanlar için bir zevk kılmıştır. Çünkü el-Hicr

⁸Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 15/293-294.

15/16 ayetinde “Biz gökyüzünde burçlar yaptık ve seyredenler için süsledik” buyurmaktadır. Dahası bu süsleme (zīne) yeryüzünün süsleri geceleyin görünmediğinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Allah yeryüzünün ziynetleri ile gökyüzünün ziynetlerinin yerini değiştirdi. Süslemeyi üstün kılan şey şudur ki; genellikle güzellik, nesnesine yaklaşılmadığı sürece tecrübe edilmez ancak gökyüzündeki süsler uzaktan parlamaktadır. Aslında o dünya süsü olmaktan fersah fersah uzaktır. İkinci fayda ise [şu] ayetten çıkarılabilir: “O, denizlerin ve vahşi doğanın ıssızlığında yolunuzu bulasınız diye yıldızları yaratandır” (el-En’am 6/97). Böylelikle Allah, kaybolmamız durumunda yıldızları mahvolmaktan kurtulabileceğimiz bir rehber kılmıştır. Üçüncü fayda ise bu ayette Allah’ın bahsettiği şeyin ta kendisidir ki- bu yıldızlar şeytanlara atılacak şeylerdir ve [şeytanların semada gizlice dinlemekten alıkonulmasıyla, yıldızlar] insanların kötü fiillerden kaçınmalarına ve ışık sayesinde hareket etmelerine olanak vererek onların mukadderatını hafifletmektedir

Mātūrīdī daha sonra şeytanların her defasında insanoğlunun kafasını karıştırmak için geleceği bilmek amacıyla arşın işleyişini gizlice dinlemeye nasıl teşebbüs ettiklerini ve göktaşlarının onları nasıl yaktığını ve [bu engellemenin] insanlığı şaşkırtmaktan nasıl koruduğunu anlatmaktadır.

Ḳatāde’nin yukarıdaki yorumları ile neredeyse tamamen örtüşmesine rağmen Ṭaberī tarafından Ḳatāde’ye atıfla alıntılanan görüşten burada bahsedilmemektedir. Üstelik kullanılan özel dil, yıldızların üç faydasının ikisinde birbirinden bağımsız olarak başka Ḳur’ân ayetleri ile istidlal edildiğini ortaya koymaktadır.⁹ Mātūrīdī’nin Ḳatāde’nin beyanını bilebileceği gerçeği göz önüne alındığında kendi beyanını yetkin bir kaynaktan alıntılanarak desteklemeye ihtiyaç duymadığını varsayabiliriz. Mātūrīdī’ye göre ya bu gerekçeli yorumu yeterlidir ya da (bu şekliyle daha muhtemeldir) bunu yaparken ayet hakkında belirli tefsir geleneklerini özetlemektedir. Sünni tefsir Mātūrīdī’de görüldüğü gibi insicamsız ve çıkarımsaldır; yetkinlik göstergesi olarak isimlerle ilgilenmemektedir. Müfessir, Muḳātil b. Süleymān’ın tefsirinde veya günümüze ulaşabilmiş herhangi bir erken [dönem] tefsirinde olduğu gibi ön plandadır. İsnadlar ne [o kadar] gerekli ne de otorite kaynağıdır. Nadiren de olsa Mātūrīdī bir rivayetin sıhhatini (*authenticity*)

⁹Her zaman bu özel yorumun geriye dönük olarak Ḳatāde’ye dayandırılma olasılığı bulunmaktadır.

reddetmekte ve zayıflatmak için icmayı (*consensus of community*) kullanmaktadır. (Örnek için aşağıya bakınız).

Bununla birlikte bu ayetin Mâtürîdî tarafından aktarılan bir diğer yorumu daha bulunmaktadır:¹⁰

Yıldızları semanın süsleri şeklinde isimlendirerek diğer bir anlamı ortaya çıkarabiliriz. Yani semanın sakinleri [içlerinden] hangilerinin gerçekten en iyi olduğunun görülmesi için tıpkı dünya sakinlerinin bu süslemeler vasıtasıyla imtihan edildikleri gibi imtihan edildiler. Allah'ın el-Kehf suresinde [18/7] dediğini görmez misin: “*Biz dünya üzerinde olanları biz onlar için; onların hangisinin hakikatte en iyi olduğunu imtihan etmek için yaptık.*” Böylelikle Allah, bu ayette süsün imtihan için olduğunu belirtmiştir (*enne'z-zîne li'l- imtihân*).

Gerekçe şu şekildedir: Farz edelim ki Allah mahlukatı öncelikle el-Kehf 18/7 ayeti uyarınca, önlerine koyduğu süsleme [*zîne*] vasıtasıyla imtihan etmiştir. Bu ayetteki süslemeyi [de] yıldızlar olarak düşünürsek; işte o zaman yıldızlar vasıtasıyla insanların imtihan edildiği gibi sema sakinlerinin (yani meleklerin) de imtihan edilmiş olması makul görünmektedir.

Taberî'nin zehir zemberek açıklamasının hedefi şimdi açığa çıktı: *Zîne* (süsleme) kavramının kapsamlılaştırılması, sema sakinlerine (meleklerle) uygulanması ve yıldızların melekler için bir imtihan olarak görülmesi. Otoritenin kaynağı müfessir olan, tümevarım ve metinler arası bağlantıların Kur'an'ın diğer bölümleri için muhtemel yorumların kaynağı olduğu hermenötik paradigmada Mâtürîdî'nin çıkarımı zoraki bir çıkarım değildir. Zaten el-Bakara [2/30]'daki yorumunda “*Rabbim meleklerle 'yeryüzünde bir halife yaratacağım' dediğinde onlar, 'biz senin hamdini anıyor ve kutsallığını ilan ediyorken, orada hasara sebep olacak ve kan dökecek birini nasıl yaratırsın?' dediler.*” Mâtürîdî, meleklerin günah işleyebileceklerini ve imtihan edilebileceklerini tartışmaktan çekinmemektedir:¹¹

¹⁰Şümme yeķünü fı ca'li'n-nücümi zîneten li's-semâ'i'd-dünyâ enne ehle's-semâ'i ümtühinü ve'btülü eyyühüm aḥsenü 'amelen kemâ übtüliye bihi ehlü'l-'arḍ. E-lâ terâ ilâ mâ zükira fı ehle'l-'arḍi min kavlihi: innâ ce'alnâ mâ 'ale'l-'arḍi zîneten lehâ li neblüvehüm eyyühüm aḥsenü 'amelen. Fe-aḥbera enne'z-zîne li'l-ımtihân' (Mâtürîdî, *Te'vilätü ehlî's-sünne*, 15/294).

¹¹'Ve'stecâzû imkāne'l-ısyâni 'inde'l-miḥne. Ve delilü'l-miḥne mâ beyennâ mine'l-fi'li bi'l-emni ve'l- ḥavfi mezkûrun, ve mâ müdiḥü bi 'ibâdetihim li'llâhi te'âlâ, ve mâ ü'idü lev idde'ü el-ülühiyye' (Mâtürîdî, *Te'vilätü*

Meleklerin asilik etmelerine imkan veren kimseler, meleklerin imtihan edilebildiklerinden dolayı itaatsizlik edebileceklerinin ihtimalini tasavvur ettiler. İmtihan edilme ihtimalleri, meleklerin korku [ki bu sadece Tanrı'ya itaatsizlik ettilerse mantıklı olur] ve güven hissedebildikleri, Allah'a kulluk ettikleri için övülecekleri ve ilahlık iddia etmeleri durumunda cezalandırılma ile tehdit edilmeleri şeklindeki beyanımızdan anlaşılmaktadır.

Mātūrīdī meleklerin tabiatı ile ilgili bu anlayışını el-Bakara 2/33-34'te meleklerin, imtihanın (*miḥan*) her türlüyle imtihan edildiklerini (*yümteḥanūn*) ve günah işleyebileceklerini veya Allah'a itaatsizlikte bulunabileceklerini belirterek tekrar etmektedir.¹² Söz konusu mesele şeytanın melek olup olmadığıdır. Bir melek, kovulmuş bir baş melek Allah'a itaatsizlikte bulunabilir mi? Şayet bulunabilirse bu meleklerin tabiatı hakkında zımnen neyi ifade etmiş olur? Bu beyan, Ṭaberī'nin tefsirinde meleklerin tabiatı ile ilgili benzer ayetlerde beyan ettiği şeylerden farklıdır. Ṭaberī kendini neredeyse hiç aykırı düşülmemiş İbn 'Abbās ve diğerleri gibi çoğu otoriteye muhalefet ederken bulmaktadır. Onların bu ayetleri anlayışı meleklerin itaatsizlik edebileceklerini ve günah işleyebileceklerini açıkça ortaya koymaktadır.¹³

Birinin diğerine ait malzemeye yanaşmamasıyla açığa çıkan iki müfessir arasındaki derin ilişki Mātūrīdī'nin eserinin erken dönemi yansıtması bakımından Ṭaberī'ninki kadar olduğunu ve profesyonel müfessirler arasında bilinen ve dahi tartışılan yorumlama geleneklerine ait bir havuzdan istifade ettiğini göstermektedir. Her iki müfessir de meleklerin tabiatı hakkında kendi kişisel kanaatlerine dayanıyor ve her ikisi de bir teolojik doktrinden daha fazla yorum yapmak istiyordu. Bu karşılaştırma bize *et-tefsīr bi'r-re'y* ('kişisel kanaatle tefsir'- Ṭaberī tarafından yapılan suçlama) ve *et-tefsīr bi'l-ilm*'in (bilgi ile tefsir) arasını ayıran çizginin ne kadar zayıf olduğunu göstermektedir (nitekim Ṭaberī, el-Mülk 67/5'i farklı olarak tefsir edenleri 'kendi kişisel kanaatiyle görüş belirtmek'le suçlamıştı). el-Bakara 2/30 ve 2/34 örneğinde Ṭaberī, İbn 'Abbās'tan gelen malzemeyi açıkça reddetmek zorunda kaldı. Bu da göstermektedir ki miras kalan malzeme en nihayetinde çoğu zaman teolojik düşüncelere dayandırılmış, açıkça

ehli's-sünne, 1/73). Marianna Klar'a Mātūrīdī ve Ṭaberī'nin her ikisinde de el-Bakara 2/30'a bakmamı tavsiye ettiği için minnettarım.

¹²Mātūrīdī, *Te'vīlātü ehli's-sünne*, 1/84.

¹³Özellikle onun İbn 'Abbās, er-Rebī' b. Enes, ve İbn Zeyd'e karşı olan ifadeleri için bk. (Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, 1/ 209, ayrıca bk. el-Bakara 2/30); buna ilaveten meleklerin günah işleme kabiliyetleri olduğu görüşüne karşı olan ifadeleri için bk. (Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, 1/227, ayrıca bk. el-Bakara 2/34).

söylenmemiş hermenötik kurallar tarafından kontrol edilmekteydi. el-Mülk 67/5'in tefsiri olarak Kātāde'ye atfedilen beyanın temelinde –tıpkı Mātūrīdī tarafından diğer bir Qur'ân suresindeki çıkarımına dayanarak verilen dört yorum gibi- açık bir şekilde Qur'ân surelerine dayalı çıkarım işlemi bulunmaktadır. *el-ḳavl bi'r-re'y* adlandırması da yetkili otoriteye ait yorumun gasp edilmesi anlamına gelen ideolojik bir etikettir.

Mātūrīdī ve Ṭaberī'nin birbirine yakın okunması her ikisini de merkeze almamızı sağlamaktadır. Bu merkeze alma bizi Ṭaberī'nin, tefsir geleneğindeki statüsünü ve özellikle de onun seçim yaptığı malzeme ile olan ilişkisini anlama şeklimizi gözden geçirmeye zorlamaktadır. Bu iki tefsiri beraber okumak malzemenin arkasında yürümemize, tabiri caizse, bu bilginlerden her birinin elinde tuttuğunu sarsmamıza müsaade etmekte ve bize neleri tercih ettiklerini görebilme yeteneği vermektedir. Bundan dolayı Mātūrīdī'den başka kaynağa sahip olmayışımız bir yana, onun metni başka bir tefsir tarihi sunmaktadır. Tefsir, *Te'vīlātü'l-Ḳur'ân* üzerinden farklı görünmekte, farklı uygulanmaktadır. Mātūrīdī, sanki Ṭaberī mevcut değilmiş gibi görünen bir tefsir tarzıyla konuşmaktadır. O, tefsir otoritesi olduğu tartışmasız kabul edilen Muḳātil b. Süleymān ile aynı muhakeme tarzına sahip Kur'ân ilişkisini yansıtmaktadır.

Önceki karşılaştırmada bilhassa ilginç bulduğum husus Ṭaberī'nin kendisini rahatsız eden yorumdan bahsetmemesidir. Böyle olunca da onun ayeti ele alışı, tarihsel tartışmanın bütününe yeniden inşa etmemize imkân vermemektedir. Kendi başına Ṭaberī'nin alıntısı ne Kātāde'nin beyanının arkasındaki tümdengelim işlemi[n varlığını] ne de aynı değerlendirme çizgisini kullanan diğer yorumların olduğu gerçeğini bertaraf etmektedir. Ṭaberī'nin eseri Mātūrīdī'ninki ile birlikte okunmalıdır; [çünkü] ancak o zaman Ṭaberī'nin başarısının önemi kavranabilecektir. Bu bakışla okunduğu zaman Ṭaberī'nin eserinin şimdiye kadar idrak ettiğimizden çok daha fazla ideolojik ve çok daha radikal olduğu görülmektedir. Ṭaberī, Sünnī müşterek hafızayı yeniden şekillendirerek bile bir araya getirmiyordu. Bu nedenle Ṭaberī'nin eseri dönemin ana akım Sünnī Qur'ân yorumunun somut örneği olarak kabul edilmek yerine tefsir faaliyetinin özel bir türünün temsilcisi olarak kabul edilmelidir.

Böyle bakıldığında da Ṭaberī'nin ilk tam Qur'ân tefsirinin yazarı, erken dönem müfessiri Muḳātil b. Süleymān ile münasebeti mevzusu ortaya çıkmaktadır.¹⁴ Ṭaberī'nin hocalarının ismini vermeye büyük itina göstermesi dikkate alındığında bunlar arasında Muḳātil b. Süleymān'ın yer almaması birçok alimin dikkatini çekmiştir. Bu yer almamayı nasıl yorumlarız? Ṭaberī'nin Muḳātil'den istifade etmediği doğru mu?

2. Mātūrīdī'den Muḳātil b. Süleymān'a

Daha evvel 1950'lerde Harris Birkeland, Ṭaberī'nin bize erken tefsir malzeme kayıtlarının hepsini sunmadığını farketti. Bununla birlikte o, bu gidişatı İslam tefsir geleneğinin tarihinde Ṭaberī'nin konumunun tarafsızlığından ziyade merkeziliğinin bir göstergesi olarak yorumladı. Ṭaberī'de Sünni fikir birliğini aksettirici ne bulunmaktadır ki Birkeland bunu itiraf etmesine rağmen şu kanaate vardı:¹⁵

[Ṭaberī] elde hazır bulunan tüm hadisleri yazmadı. Hicri 300'lerdeki icma tarafından mutlak surette kabul edilmeyen tefsirlerin hepsini dahil etmedi. Şu da bir hakikat ki genellikle kabul edilmeyen çoğu tefsiri de dahil etti; ancak kesinlikle reddedilmiş bir tefsiri de tek başına sunmadı.

Bu kategorik beyan, çağdaş alimlerin ana akım Sünniliğin somut örneği olarak Ṭaberī'yi nasıl tarif ettiklerinin örneğidir. Birkeland, Ṭaberī'de bulduğumuz şeyin bir dördüncü/onuncu yüzyıl müfessirinin gözünden Kur'ân'ın ne anlama geldiğine ilişkin ana akım Sünni icmayı ('consensus') bildirmekte olduğunu savunmaktadır. Birkeland bu yüzden çağdaş Sünniler arasındaki icma için rehberimiz olarak Ṭaberī'nin muhafaza ettiklerini almakta, bunu böyle kabul ederek de dahil edilmeyen her bir malzemeyi ya marjinal yahut da ana akım harici olarak değerlendirmektedir. Ṭaberī böylelikle tefsir geleneğinin bir ölçüsü olarak konumlandırılmaktadır. Birkeland, Ṭaberī'deki 'kayıp' malzemeyi muahhar müfessir Rāzī ile mukayese ederek ve Ṭaberī'nin, geleneğin değinilmesini zorunlu gördüğü meselelerdeki sessizliğine dikkat ederek ortaya

¹⁴Muḳātil b. Süleymān hakkında özellikle bk. Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur Frühen Koraninterpretation*. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009) ve Nicolai Sinai, "The Qur'anic Commentary of Muḳātil b. Suleymān and the Evolution of Early Tafsir Literature". *Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. ed. Andreas Goerke, Johanna Pink (Oxford: Oxford University Press, 2014). Ayrıca bk. Mehmet Akif Koç, "A Comparison of the References to Muḳātil b. Sulaymān (150/767) in the Exegesis of al-Tha'labī (427/1036) with Muḳātil's Own Exegesis". *Journal of Semitic Studies* 53/1 (2009), 69-101.

¹⁵Harris Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam* (Oslo: H. Ascehoung, 1956), 22.

çıkarmıştı.¹⁶ Birkeland bu sebeple kayıp malzemeyi yeniden inşa etmek için diğer müfessirlerin yani Ṭaberī ve Rāzī ile beraber Zemaḥşerī ve Beyḏāvī'nin kullanılması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu dört müfessir birlikte, onun dediğine bakılacak olursa, Sünnîliğin 'ana akım'ının Kur'ân hakkında söylemek zorunda olduğu, Ṭaberī'nin de mütemadiyen muhafaza ettiği veya etmeme ile yargılandığı şeylerin genel toplamı olduğunu göstermektedir.¹⁷ Ancak Birkeland, bu konuyla ilgili birkaç noktada sessiz kalmıştır. Müteahhir yorum geleneği Ṭaberī tarafından nakledilmeyen malzemeyi - aslında ana akım yorumların dayanağı olan malzemeler- nasıl muhafaza etmiştir? Böylesine malzeme bunlar gibi müteahhir Sünnî eserlerde tezahür etmezden evvel nerede muhafaza ediliyordu? Buradaki bir başka metodolojik problem de böylesine malzemeyi şu anda Sünnî eserlerde muhafaza ediliyor olmasına rağmen Sünnî icma haricinde nasıl tasnif edebileceğimizdir?¹⁸

Ṭaberī'nin standart olduğu yönündeki ön kabul ile beraberinde yer alan Ṭaberī'deki malzemenin bize en eski malzemeyi sunmakta olduğu şeklindeki anlayış tefsir çalışmaları sahasında ciddi bir problemi geriye bırakmıştır. Tarihi verileri onun etrafını saracak şekilde yapılandırmamızdan kaynaklanan çarpıtma göz önüne alındığında biz, Ṭaberī merkezli bir tarih yazımına sahibiz ve bu şekildeki tefsir yazımı tefsirin ana kaynağı ile [bu kaynağın] örneklerinden bir tanesinin arasını ayıramamaktadır. Nöldeke, Ṭaberī'nin Kur'ân tefsiri bilimsel araştırma için uygun olmadan önce dahi bu eserin bir nüshasına sahip olmamıza yönelik arzusunu beyan ederek onun tefsirini, tefsir faaliyetinin kaynağı olarak tasvir etmişti (daha sonra kaybolduğu düşünüldü). Ṭaberī tefsirinin Kahire'deki meşhur yayınından sonra Goldziher tarafından tefsir çalışmasında övülmüştü. Nihayetinde yukarıda anlatıldığı gibi Birkeland tarafından itibarı yüceltili.¹⁹ Bu tarz entelektüel tarih yapmanın son örneği Mehmet A. Koç'un çalışmasıdır ki Koç, bu çalışmada Muḳātil b. Süleymān'ın Kur'ân tefsirinin mirasını tartışmaktadır.²⁰ Koç, Semerḳandī, Sa'lebī, Zemaḥşerī, Rāzī ve birçok müteahhir müfessir tarafından da yapıldığı gibi -Ṭaberī'nin bariz bir istisna teşkil

¹⁶Birkeland, *The Lord Guideth*, 10.

¹⁷Aslında Beyḏāvī tefsirini yazdığında bütün ciddi tartışmalar sona ermişti' Birkeland, *The Lord Guideth*, 11.

¹⁸Başka bir yerde *tefsir*'in Nişābūrī okulunun, bunun korunması için aracı olduğunu iddia ettim. bk. Walid Saleh, 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), 223-243.

¹⁹Her ikisinin Birkeland'daki referansları için bk. Birkeland, *The Lord Guideth*, 9 (dpt. 2).

²⁰bk. Koç, "A Comparison of the References to Muḳātil b. Süleymān", 69-101.

etmesi dışında- Mātūrīdī'nin Muḳātil'den iktibasta bulunduğunun farkına varmış ve Ṭaberī'nin Muḳātil'den ismiyle bahsetmemesinin Muḳātil'den istifade etmediği anlamına geldiği; ancak daha da önemlisi Muḳātil'in, geleneğin içine tekrar dahil edilmesi maksadıyla ıslahına ihtiyaç duyulduğu çıkarımını yapmıştı. Koç, Muḳātil'in Mātūrīdī tarafından iktibas edildiği gerçeğinin önemini görememiş ve bu itibarla da ıslaha neredeyse hiç ihtiyaç duymamış ve Mātūrīdī ile başlamayı unutmamıştı.

Koç, Ṣa'lebī'nin neden Sünnī gelenekte Muḳātil'i meşrulaştıran biri olduğunu ispat etmeye teşebbüs etti? Burada açıkça söylenmeyen ön kabul, Ṭaberī'nin Muḳātil'den istifade etmediği ve Muḳātil'in tefsiri de yazıldıktan sonra 250 yıl boyunca kullanılmadığıdır. Sonuç olarak Muḳātil'in Sünnī Kur'an tefsirlerindeki mevcudiyeti izaha muhtaç bir problem olmuştur. Görünüşe bakılırsa Muḳātil, Ṭaberī tarafından yorum konsensüsü bağlamında eserine dahil edilmemiştir. Bu konsensüs Ṭaberī tarafından temsil edilen ana akım Sünnī tefsirinin makbul görülmeşişinin bir göstergesi gibi görünmektedir. Yine de o, yani Muḳātil, buna rağmen sonraları her nasılsa ana akım Sünnī tefsir geleneğinin merkezi olmuştur. Ancak Muḳātil'in bir problem olduğu görüşü sadece Ṭaberī'nin geleneği temsil ettiği varsayılırsa makul olmaktadır. Aslında aynı delil çok zıt bir görüşü savunmak için de kullanılabilir ki o görüş de Muḳātil b. Süleymān'ın ana akım Sünnī geleneğin tefsir geleneğinin merkezinde olduğu ve Ṭaberī'nin de Muḳātil'den uzak durmaya çalıştığıdır, -ya da daha doğrusu- Muḳātil'in ismini anmaktan kaçınmış olmasıdır. Bir tarafta yalnız bir adam olan Ṭaberī bir tarafta da 'ana akım' Sünniliği temsil eden Mātūrīdī.

3. Muḳātil bin Süleymān'dan Ṭaberī'ye

Koç'un gösterdiği gibi Muḳātil b. Süleymān'ın merkeziliği göz önüne alındığında Ṭaberī'nin gerçekten de Muḳātil'den istifade etmekten imtina mı ettiğini yoksa yalnızca ismiyle hitap etmeye özen göstermeme durumunun mu var olduğunu tespit etmek için Ṭaberī'nin *Cāmi'ul-Beyān*'ını yeniden incelememiz gerekmektedir.²¹ Mısırlı ilim adamı Aḥmed el-Enṣārī, Ṭaberī'nin Ferrā'nın ismini zikretmemesine rağmen açıkça onu

²¹Ṭaberī'nin Muḳātil b. Süleymān'ı kullanmadığı düşüncesi artık akademik olarak bilinen bir gerçektir; örnek olarak bk. Nicolai Sinai'nin 'The Qur'anic Commentary of Muḳātil b. Sulaymān': böylesine bir itham Muḳātil'in, hadis ve teolojik bakış açısının aktarımcısı konumunda olmasıyla ilgilidir, Muḥammed b. Cerīr et- Ṭaberī (ö. 310/923) tarafından zikredilen daha erken müfessirler listesindeki dikkat çeken yokluğu üçüncü/dokuzuncu yüzyıla kadar tamamen Muḳātil'in şöhreti büyük ölçüde kaybolup gittiğinin göstergesidir' (116-117) ve 'bu nedenle, anlaşılan o ki Muḳātil'in daha erken tefsir çalışmasıyla ilgilenilmemesi kısmen Ṭaberī gibi daha sonraki dönemin bir müfessirinin açıkça onunla yakın ilişki kurmamasından dolayı onun sorumluluğuydu' (132).

cevaplayarak ve değerlendirek iktibasta bulunduğunu fark etti.²² Taberî, her ne kadar Muḳātil b. Süleymān'ın ismini tefsirinde vermese de bunun Taberî'nin cevap vermek için ondan iktibasta bulunmadığı anlamına gelmediğini ya da yukarıda Mātūrîdî'de gördüğümüz gibi onun yorumlarını zayıflatma teşebbüsünde bulunmadığı anlamına gelmediğini göstereceğim. İki arasında bu ilişki, Taberî'nin alimlere atıfta bulunmadan evvel söz konusu ayetin dolaylı yorumlarını bize vermesiyle aşık hale gelmektedir. Hatta daha da açık bir şekilde Taberî'nin, tefsirleri kimsenin ismini zikretmeksizin iktibas ettiği durumlarda genellikle isnadlı olarak iktibas ettiği alimlerin mezkûr ayetle ilgili tefsirleri bulunmadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. (Bu tür durumlarda kendi erken tefsir literatürüne dayanan anlayışını verdiğini farz ediyorum ki orada Muḳātil merkezdedir.) Burada Taberî tefsirinde kuşkulandığım şeyin yaygın fenomen olduğunu gösteren birkaç misal vereceğim.

Taberî'nin sürekli olarak alimlerden iktibas ederek ayrıntılı yorumlar sunması çoğunlukla fark edilmedi ve böyle olduğu halde bu ayrıntılı yorumlar tefsir çalışmasının asli unsuru oldu. Taberî, dikkatimizin çoğunu onun isnadlı olarak yaptığı tefsir uygulamalarına yönlendirdi. Ancak burada herhangi bir otorite adres gösterilmeksizin sunulan, benim de sahipsiz yorumlar (*orphaned interpretation*) olarak isimlendirdiğim bir hayli geniş malzeme bulunmaktadır. Benim düşüncem de bu malzemeye daha yakın bir ilgi gösterilmesinin, belirli bir ayetle ilgili rivayet malzemenin olmayışı sorununa veya daha doğrusu böyle bir malzemenin olmadığı bahanesine ilişkin Taberî'nin açıkça belirtmediği çözümün ne olduğuna dair umulmadık bir kavrayış sağlayacağıdır. Gerçekte alıntı yapılacak bir otoritenin orada var olmadığına veya orada otoritelerden alıntı yapmamaya karar verdiğine bakılmaksızın bu birkaç örnek, Kur'ân'ın her bir bölümü ile ilgili tefsir yaptığını bildiğimiz Muḳātil b. Süleymān ile mukayeseye imkân verme açısından emsalsizdir. Taberî tefsirindeki 'sahipsiz yorumlar'ın bulunduğu yerler, bu nedenle Muḳātil'in eseri ile birbirlerine karşılık gelen yerlerdir. Taberî'nin bu yerlerde Muḳātil'e karşı kendini diğer otoriteleri delil göstererek savunması olanaksızdır. Muḳātil ve Taberî'nin bu yerlerde mukayese edilmesi zorunludur.

el-Mülk 67/2 “Allah ölümü ve hayatı sizi imtihan etmek ve hanginizin daha iyi amel ettiğini ortaya çıkarmak için yaratandır — O güçlü ('azîz) ve bağışlayandır” ayetindeki

²²Shah'ta alıntılıdır. bk. Mustafa Shah, “Al-Ṭabarî and the Dynamic of *tafsîr*: Theological Dimensions of a Legacy”, *Journal of Quranic Studies* 15 (2013), 84 (özellikle bk. 118 dpt. 10).

‘azīz kelimesine yaptığı tefsirde Muḳātil ‘egemenliğinde ve O’na asi olanlardan (*men ‘aşāhū*) intikamını almada (*naḳmetihī*) güçlüdür’ demektedir.²³ Ṭaberī ise, ‘o güçlüdür, kendisine karşı asi olanlardan (*men ‘aşāhū*) intikamını almada (*intikāmihī*) hınçlı olandır.²⁴ Bu, Ṭaberī’nin Muḳātil’i başka kelimelerle ifade etme tavrının bir misalidir. Suredeki hiçbir şeyin, Muḳātil’in ‘aziz’ kelimesine yaptığı yoruma işaret edemediğine dikkat ediniz. Muḳātil’in bu tefsiri, ayetin muhtevası üzerine bina edilmemiş bir tefsirdir ve böyle olunca da sonradan gelen bir müfessir tarafından tekrar edildiğinde bu yorumun ondan alındığını farz etmek zorundayız. Ṭaberī’nin Muḳātil’i yeniden ifade etmesinde her zaman değişmeden kalan sembol bir kelime bulunmaktadır. Bu misalde ise her ikisinde de ‘aşāhū (‘ona asilik etti’) kelimesi ile birlikte kullanılması beklendiği gibi *n-ḳ-m* kökünün kullanımı gelmektedir. Ṭaberī’nin el-Mülk 67/4 ayetindeki *ḥasīr* (*bitkin*) kelimesine getirdiği yorum da böyledir ki diğer görüşler arasında her iki tefsirde de *kāll* (*bitkinlik*) verilmiştir. *K-l-l* kökü sadece Muḳātil tarafından kullanılmış ve Ṭaberī tarafından da tekrar edilmiş; ancak diğer hiçbir otorite tarafından kullanılmamıştır.

Muḳātil ve Ṭaberī arasındaki irtibatla ilgili el-Mülk (67)’de bir delile daha sahibiz. el-Mülk 67/7’deki *ṣehīḳ* kelimesi her ikisinde de ‘eşeğin sesi’ olarak açıklanmıştır. Bu kayıt sadece Muḳātil’de bu yorumun bulunduğunu ve (bu yorumu ihtiva etmesine rağmen) arkasındaki otoritenin ismini vermeyen Ṭaberī haricindeki bütün müfessirlerin Muḳātil’den ismiyle alıntı yaptığını göstermektedir. Aynı durum el-Mülk 67/13 ve el-Mülk 67/15 (*menāḳib* ifadesinde her ikisi de *nevāḥī* kelimesini kullanmıştır) ve el-Mülk 67/30 (ki burada Ṭaberī, Muḳātil tarafından verilen aynı karakteristik ‘kovalarla çekilemeyen su’ yorumunu vermektedir) için de geçerlidir. Bütün bunların hepsi Muḳātil’den gelen malzemenin atıfta bulunulmaksızın başka şekilde ifade edilmesi ve doğrudan alıntılama misalleridir. Muḳātil’in Ṭaberī’den başka her yerde bulunuşu Ṭaberī’nin gelenekteki erken Sünnī geleneğin son derece yaygın bir kaynağından kaçtığına çok açık bir delildir.

Bazen açıkça belli olmaktadır ki Muḳātil’in bazı surelerin müzakeresine başladığı bölümler ve mukaddimeler Ṭaberī tarafından kopyalanıp bunlardan istifade edilmiştir. Bu nedenle de kuşların uçuşunu Allah’ın kudretinin bir işareti olarak tanımlayan el-Mülk 67/19’a yaptıkları tefsirlerde Muḳātil ve Ṭaberī bu surenin

²³Muḳātil b. Süleymān, *Tefsiru’l-Ḳur’ān*, thk. ‘Abdullāh Şihātā (Kahire: el-Hey’etü’l-Mıṣriyyetü’l-‘Āmme li’l-Kitāb, 1979), 4/389: ‘Hüve’l-‘azizü fi mülkihi fi naḳmetihī li-men ‘aşāhū.’

²⁴Ṭaberī, *Cāmi’u’l-beyān*, 29/1: ‘ve hüve’l-ḳaviyyü’ş-ṣedīd intikāmühū mimmen ‘aşāhū.’

maksadının Allah'ın birliğine işaret ettiğini dile getirmişlerdir.²⁵ Bu ne sezgisel bir yorum ne de bağlamdan çıkarılabilir bir şeydir. Taberî'nin atıfta bulunacak otoritesinin olmadığı ancak -aşikare olmasa da- Muḳātil'de bulduğumuz aynı dersi çıkararak sonuçlandırdığı misaller bulunmaktadır.

Yunus suresi (10) bu tür belli belirsiz refakatlerin mükemmel örneklerini sunmaktadır. Tefsir otoritelerinin bu sure için ne kadar az yorum sağladıkları calib-i dikkat bir husustur ya da en azından Taberî'den edindiğimiz izlenim bu yöndedir; çünkü burada çok az otoritenin ismini vermektedir. Bununla birlikte Muḳātil ve Taberî tarafından verilen tefsirler sonra gelenin öncekine olan bağımlılığını ifşa edici anlatım işaretleriyle birlikte tamamen birbiriyle uyumludur. Bundan dolayı Taberî, Yunus 10/16'da uzun bir yorumdan sonra Muḳātil'in tefsirinin sonunda *lā edrākūm* ifadesi için verdiği anlatımı birebir alıntı yapabilmektedir.²⁶

Görünüşe göre Taberî, Muḳātil'in yorumlarından bazılarını kendine mal etmiştir; Bedir savaşında Mekkelilerin başına gelen yenilgi ve cezaya gönderme yaparak tefsir ettiği Yunus 10/20 buna bir misaldir. Bu surede Mekkelilerin başına gelenlere işaret eden bir şey bulunmamakta ve erken müfessirlerden sadece Muḳātil bunu vermektedir. Diğer misallerde Taberî *ḳīle* ('denildi') ifadesiyle isnadsız olarak bir yorum sunmakta ve aynı tefsir Muḳātil tarafından daha önceden verilmektedir. Yunus 10/21'de bahsedilen 'rahmet' Muḳātil'de 'yağmur' olarak açıklanmıştır ki Taberî'nin zikrettiği yorum da budur. Taberî'nin, Yunus 10/58'de de aynı şekilde kelimelerin düzenini değiştirirken (Taberî, 'Kur'ân ve İslam' yerine 'İslam ve Kur'an' demektedir) Muḳātil'den dolayı alıntı yapmaktadır. Taberî, el-Yunus 10/101'de zikredilen sema hakkındaki işaretleri naklettiğinde zikrettikleri Muḳātil tarafından sıralananların aynısıdır. Mevzu bahis konu Taberî'nin Muḳātil'i alıntıladığından ziyade Muḳātil'i alıntıladığını zikretmek istememesinin sebebidir. İkili arasında yakın bir ilişki olduğunu varsaydığımız zaman bunu fark etmeden edemeyiz. İlişkinin en aşikâr olduğu ve araştırmaya ihtiyacımızın olduğu Taberî'nin bu bölümleri, isnad bulunan yerler değildir; aksine isnadın verilmediği yerlerdir ki bunlar: sahipsiz yorumlardır (*orphaned interpretation*).

²⁵Muḳātil şöyle demektedir: '*Sümme ve'azahüm li-ya'tebirü fî şin' Allāhi fe-yüvahhidühühü, fe-ḳāle*'. bk. Muḳātil b. Süleymān, *Tefsiru'l-Ḳur'ân*, 4/392; Taberî ise şöyle demektedir: '*Fe-lehüm bi-zālike müzekkir in zekerü ve-mu'teber in iteberü: ya'lemüne bihi inne rabbehüm vāhid lā şerike lehü*'. bk. Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 29/9.

²⁶Muḳātil şöyle demektedir: '*velā eş'araküm bi-hāze'l-Ḳur'ân*'. bk. Muḳātil b. Süleymān, *Tefsiru'l-Ḳur'ân*, 2/231; Taberî, '*ve-lā a'lamaküm bihi ve-lā eş'araküm bihi*'. bk. Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 11/97.

Bu bağımlılığın diğer bir misali de el-Furkân 25/5'teki “Onlar [inanmayanlar] dediler ki bu [Muḥammed'in vahyi] eski medeniyetlerin masallarıdır ki O [Muḥammed] yazıyor ve ona sabahları ve akşamları dikte ediliyordu” (bükraten ve ‘aşıyyen) ‘gündüzler ve geceler’ ifadesinin yorumunda belgelenebilir. Mātūrīdī, bu ifadenin anlamının ‘sabah ve akşam’ (kāle ehlü't-te'vīl ğudveten ve ‘aşıyyen) olduğunu bildiren yetkin müfessirlerin (ehlü't-te'vīl) yorumlarını vermektedir. Mātūrīdī, ‘sabah ve akşam’ şeklinde yorumlanmasını reddederek devam etmektedir ki burada beni ilgilendiren şey o değildir.²⁷ [Mātūrīdī tarafından] açık bir şekilde dolaylı yorum tevarüs edilmiş ve doğrusunu söylemek gerekirse Muḳātil'in, Kur'ân tefsirinde ‘onlar sabah ve akşam Muḥammed'e öğretiler’ (el-ġadāt ve bi'l-‘iṣā) şeklinde ifade ettiği yerden alınmıştır.²⁸ Ṭaberī'nin burada sahibine isnad edilmeyen yorumlarından bir tanesi bulunmaktadır. Tartıştığım tür (Sünnī tefsir) Muḳātil geleneğine çok şey borçludur. Ṭaberī basit bir şekilde ifade etmektedir ki ‘ona sabahları ve akşamları dikte ediliyordu’ (ġudveten ve ‘aşıyyen).²⁹ Muḳātil'in buradaki ifade edilme şekli bizim daha önceden Mātūrīdī'den bildiğimiz ‘tefsirin üstadları'nın (the experts of exegesis) bir parçası olarak görüldüğünü göstermektedir.

Muḳātil'in ilk belli başlı tefsir çalışmasıydı ve bundan dolayı da etkisi devam ediyordu. Muḳātil aynı zamanda -Koç tarafından açıkça gösterildiği gibi- Sünnī tefsir'inde merkezi konumunda bulunan bir müellifti. Yorumları ‘sünnī olmayan’ (unorthodox) bir çizgide olmasına rağmen onu diskalifiye edecek ve sıkıntıya sokacak ölçüde değildi. Aslında tefsir geleneğinin tabiatı herhangi bir otoritenin tümünden reddedilmesine engel oldu. Hatta ‘merdud’ yorumlar, sadece daha sonra onları reddetmek için misal verildi. Gerçeği söylemek gerekirse, gelenek karşıtlığına böylesine hürmet gösterilmesi tefsirdeki diğer otoritelerde de sık sık görülmektedir; hatta gelenek karşıtlığının kümülatif Sünnī tefsir mirası üzerinde biraz da etkisi oldu. Tefsirdeki sözüm ona bütün bu zayıf ve güvenilmez otoriteler ana akım Sünnī tefsir geleneğinin bir parçasıdır. Farkına varmak zorunda olduğumuz şey, tefsir geleneğinin Ṭaberī boy gösterene kadar çok sesli olduğu ve Ṭaberī'nin ikrar etmediği şeyin sadece Muḳātil geleneği değil; aynı zamanda Kur'ân tefsirinde Sünnī müfessirleri karşılık vermeye ve uyguladıkları yöntemleri yeniden şekillendirmeye mecbur bırakan Mu'tezilî geleneğinin

²⁷Mātūrīdī, *Te'vīlātü ehlī's-sünne*, 10/223.

²⁸Muḳātil b. Süleymān, *Tefsiru'l-Kur'ân*, 3/227.

²⁹Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 18/183.

merkezi konumda oluşudur. Biz, Taberî'den hukuk sahasında Şâfi'îymiş gibi bahsederken –aslında pek çok Şafii mezhebi temsilcisinden bir tanesidir- tefsir geleneğini yeniden şekillendirmede Taberî'ye temel bir görev vermekteyiz.

4. Taberî'nin Sessizliği

Bu bölümde tefsir'in erken tarihinin hülasası olduğundan Taberî üzerindeki aşırı bağımlılığın ne durumda olduğunu yahut bu bağımlılığın oluşumunun bazen yanıltıcı olabileceğini veya Taberî'nin, açığa çıkarmaya çalıştığımız hakiki tarihi bizatihi bizden gizleyebileceğini göstermek için misaller vereceğim. İlk misal Mülk suresi 67/17. ayetidir: “*Yoksa siz göktekini taş yağdıran fırtına (hâşiban) göndermeyeceğinden emin mi oldunuz?*”. Muḳātil b. Süleymān'ın bunu ifade etmesi gerekmektedir: [‘Gökteki’ lafzını şöyle tefsir etmektedir:] ‘Rabb’in anlamı Onun (c.c) yüce olması olabilir; çünkü Rabb’in kendisi en yüksek semâ’dadır’ (*ya’nî er-Rabb tebâreka ve Te’âlâ nefsehû li ennehû fi’s-semâi’l-’ulyâ*).³⁰ Taberî'nin bu ayette herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır. Bu ayet [itikadi tartışmalar açısından] önemsiz de değildir ve hiç şüphesiz teolojik olarak Allah’ın semadaki yeri ile ilgili problematik olmadığı da söylenemez.

Mâtürîdî tam da bu sırada bu ayet hakkında geniş bir tartışma yürütmekte ve ‘gökte olan’ ifadesine hususi bir ihtimam göstermektedir: Allah (c.c) şöyle demek istemiştir:³¹

O kendini kastetmiştir. O [bize] semanın Tanrısı olduğunu haber verdi. Bu, ne yeryüzünde O’ndan başka farklı bir Tanrı’nın varlığı anlamına gelmekte; ne de yeryüzünün ilahı olduğunu inkâr etmektedir. Aksine O semada da Tanrı’dır yeryüzünde de Tanrıdır. (ez-Zuḥruf 43/84’dan mealen). Bu, O’nun “*ve hiçbir sohbet eden üçlü yoktur ki dördüncüsü O olmasın*” (el-Mücâdele 58/7) beyanıyla benzerdir. Bu, sohbetin iki kişi arasında cereyan etmesi durumunda O’nun üçüncü olamadığı anlamına kesinlikle gelmemektedir. O’nun “*yoksa siz göktekinden emin misiniz*” şeklindeki beyanının, yoksa siz hakimiyeti semaya ulaşan hiç kimseyi görmediğiniz için “*hakimiyeti göklerde olandan emin misiniz*” anlamına gelmesi de mümkündür. Öyleyse hakimiyeti semalara ulaşan böylesine bir varlıktan nasıl korkmuyorsunuz? Hakimiyeti

³⁰Muḳātil b. Süleymān, *Tefsiru’l-Kur’ân*, 4/391.

³¹Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 15/305.

dünyayı aşmayan dünya krallarından korkuyorken nasıl oluyor da O'nun gücünden ve intikamından korkmuyorsunuz?

Açıkçası Mātūrīdī [bu ayeti] ayrıntılarıyla açıklamakta ve bir dereceye kadar Muḳātil'e cevap vermektedir. Bu ayetin teşekkül dönemindeki müfessirler –Ṭaberī'nin alıntıladığı varsayılan herkes- arasında hararetli bir tartışma başlattığını fark etmek için sadece Ṣa'lebī'ye bakmamız gerekmektedir. İlk olarak Ṣa'lebī, geride İbn 'Abbās'a doğru giden bir yorum olduğunu bilmektedir. Ṣa'lebī'nin ifade tarzında rahatsız edici bir muğlaklık bulunmakta ve Muḳātil'in yorumunun ifade şekli yankılanmaktadır: 'Ona karşı itaatsizlik ettiyseniz gökte olanın azabına karşı güvende misiniz?'. Bu beyan, Muḳātil'in yorumu kadar bariz bir sorunsalı ihtiva etmezken Ṣa'lebī hala muğlaktır ve Allah'ı semada konumlandırmaktadır. Öyleyse Ṣa'lebī, antropolojik olarak kendi hassasiyetine göre merak uyandırıcı bir yorumu alıntılamıştır:³²

Denildi ki: bu sure (diğer bir deyişle antropomorfik bir tarzda) Mekkelilerin, putların yeryüzünün tanrıları, Allāh'ın ise semanın tanrısı olduğuna inandıklarından dolayı ifade edildi. Onlar Allah'a dua ettiklerinde semaya yöneliyor ve Onun rahmetini ve cezasını semadan bekliyorlardı.

Daha sonra Ṣa'lebī, *el-muḥaḳḳikūn*'un (bilen kimseler, teologlar) bu ayeti şu anlam ile yorumladıklarını ilave etmektedir:³³

Allah, “*yeryüzünde dolaşın*” (et-Tevbe 9/2) ayetinde zikredildiği gibi sema'nın üzerindedir. Yani yeryüzünü dolanarak ve üzerinde yürüyerek değil de kapsayarak ve kontrol ederek [üzerinde bulunmaktadır]. Ayrıca bu ayette Allah'ın ifadesi olarak “*sema üzerinde*” (*'ale's-semā*) de denildi, “*ve ...dallarına asacağım*”, Allah'ın semayı kontrol ettiği ve sahibi olduğu kastedilerek tıpkı sizin, onların falan falan bölgenin valileri ve emirleri olduğu yönündeki anlamı kastederek “falan kimse Irak veya Hicāz üzerinde (*fülānün ale'l-'Irāḳ*)” demeniz gibidir.

Bu yorumdan sonra merkezdeki sorun ortaya çıkar. Ṣa'lebī, topluca *istivā* (oturma) olarak bilinen ayetlerin ve rivayetlerin uzun dolambaçlı teolojik tahlilini sunmaktadır.

³²Aḥmed b. Muḥammed Ṣa'lebī, *el-Keşf ve'l-beyān*, thk. İmām Ebī Muḥammed İbn 'Āşūr (Beirut: Dāru İḥyāi't-Türāsī'l-'Arabī, 2002), 9/359.

³³Ṣa'lebī, *el-Keşf ve'l-beyān*, 9/359-360.

Bu Kur'âni beyanların katı Eş'arî yorumunu sunmaktadır.³⁴ Aynı şekilde Vâhidî'nin onları tartışması -ki baştan aşağı Eş'arîdir- daha eski Sünnî antropomorfik anlayışı zayıflatmaktadır.³⁵ Râzî'nin gözden geçirilmesi, sadece sözüm ona *mücessime*'nin (*insan biçimciler'in*) bu ayeti kendi argümanlarının dayanak metni olarak kullanıyor olmadığını ancak Şa'lebî'de gördüğümüz antropolojik açıklamanın Mu'tezilî geleneğe dayandırıldığını açığa çıkarmaktadır ki bu da Şa'lebî'nin itiraf etmek istemediği birşeydir.³⁶ Birden bire Sünnî yorum geleneğinin diğer bir karakteristiği görünür oldu: Sünnî tefsir'inin daha eski ana akımı, Mu'tezilî tefsir geleneğinin çoğu tarafından çoktan seçilmişti. Mâtürîdî manidar bir tarzda Mu'tezilî yorumları mantıklı ve kuvvetli gördüğü zamanlarda onlardan alıntı yapmaktan hiç çekinmemişti. Sünnî yorum geleneği bariz tarzda tartışmacı bir yapıya sahip değildi; aksine temelde uysal ve uyarlanabilen bir yapıya sahipti. Bu yapı, esas itibariyle isnad talep eden *ehlü'l-hadis* tarafından karakterize edilmemiş ve Taberî'nin de süslemeye çalıştığı otorite tarafından adı konulmamıştı. Mâtürîdî'de gördüğümüz şey, Mu'tezilî yorum geleneğine ait hususların sadece detaylı çürütülmesinden ibaret değildir. Ancak daha da ilginç kendi pozisyonlarını savunmak için onları desteklediği görüşlerde bu geleneğe istikrarlı bir itimadı da bulunmaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse onun çalışması Ca'fer b. Harb'e olduğu kadar Ebû Bekir el-Eşamm'a atfedilen çok geniş bir malzemeyi muhafaza etmişti. Hatta o derecede ki tefsir'in erken Mu'tezilî geleneğinin temel kaynağının *Te'vilâtü ehli's-Sünne* olduğunu itiraf etmeliyiz.³⁷

5. Mu'tezilî Tefsir Geleneği ve Sünniliğe Meydan Okuması

Hareket tarzının tahlilinin tasvir ettiği gibi Taberî'nin Kur'ân tefsiri, ne Kur'ân tefsiri geleneğinin Sünnî konsensüsüne (*icmâ'*) ait geniş bir depodur (el-Mülk 67/16 hakkında olağan dışı olarak sessiz kalmıştır), ne de bu geleneğin bir hülasasıdır. Dahası Taberî'nin çalışması, Mu'tezilî tefsir geleneğinin Sünnîlere yönelik önemli meydan okumasına işaret etmektedir. Bu meydan okuma iki şekilde belirleyici olmuştu: a) Sünnî

³⁴Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/360.

³⁵Ali b. Ahmed Vâhidî, *el-Başîṭ*, thk. Muhammed el-Fevzân vd. (Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed ibn Su'ûd el-İslâmiyye, 1430/2009), 22/55.

³⁶Fahruddîn Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 30/70.

³⁷Bu gözlem, Josef van Ess'in kaydettiklerinin ötesine geçmektedir. Şimdi *Te'vilât*'ta bulunan Mu'tezilî malzemeyi, erken Mu'tezile alimleri için gözden geçirmek zorunludur. Ca'fer b. Harb hakkında bk. Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin: Walte de Gruyter, 1997), 4/68-77. Ebû Bekir el-Eşamm hakkında bk. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 2/396-418. *Te'vilât*'ta her iki müfessirden de muhafaza edilen malzeme geniştir ve ayrı ayrı düzenlenmeyi hak etmektedir. Bu malzemeye ait bir çalışmanın hazırlık süreci içindeyim.

tefsir geleneğinin bir parçası olarak tartışılmaz kabul edilen bünyeye dahil edilmesi veya adapte edilmesi gereken bir yorum kaynağı olarak, b) üstün gelmek için mücadele ettiği Sünnî yorum geleneğinin ana muhatabı olarak. Bundan dolayı biz Ṭaberī ve Mātūrīdī'yi Kur'ân'ın teolojik anlamları üzerindeki en erken tartışmaların yerini saptamamız için beraber okumalıyız. Çünkü onları karşılaştırarak bu tartışmaları yeni baştan kurabiliriz. *Te'vîlât*'daki muhatap, Ṭaberī'nin dayandığı hâkim eğilimin karşısındaki en temel muhataptır. Aslında bir kimse bizim *Te'vîlât*'ta Ṭaberī'nin tefsir stratejisinin aksi bir stratejiye sahip olduğumuzu da savunabilir. Mātūrīdī, bütün bir tefsir geleneği bünyesinde yer alan ve tefsirin kurucu unsurlarına ait iddiaların da ele alındığı açık bir tartışmaya katıldı. Böylelikle Kur'ân yorumuna ait farklı fikirlerin fevkalade gövdesini muhafaza etti ve bunları metne yönelik kabul edilebilir yaklaşımlar olarak sundu. Ṭaberī, malzemeyi sınırlı bir otorite çevresinde sunmaktan memnun gözükmemektedir. Dahası Ṭaberī'nin isnad önceliğindeki ısrarı, bu tefsir malzeme mirasını hadise benzetmekte ve daha da önemlisi hicri 200 yılını aşmayan bir dizi isimleri verilmiş otoriteyi barındırarak Ṭaberī tefsirinde ehl-i hadis topluluğuna, makul bulabilecekleri şeylerin seçici bir kanunlaştırmasını yaparak dolaylı bir zafer bahşediyordu. *Te'vîlât* ışığında Ṭaberī hakkındaki değerlendirmem beni şunu varsaymaya zorlamaktadır ki bizim Kur'ân tefsirinin sonraki hususiyetleri gözüyle baktığımız şeyler, aslında erken döneme ait özelliklerdir ve kenarda gözüyle baktığımız şeyler de daha merkezi konumdadır. Şayet öyle değilse de Sünnîler arasında tefsir yapma tarzı ihdas edilmişti. Ne isnadlar ne de hadisler (*prophetic interpretation*) merkezi konumdadır. Nasıl ki kıraat'ta *ihtiyār*'a sahibiz; tefsirde de kendi değerlendirmelerine göre (önyargılarına göre değil) Allah'ın kelimelerinin manasını veren yorumculara sahibiz. Ṭaberī, tefsiri tanımlamaya teşebbüs eden Sünnîliğin içinde çok sayıdaki çekişmeli akımdan bir tanesinin temsilciydi. O'nun isnad kullanımı sadece kılı kırk yaran bir alimin (ki kesinlikle öyleydi) yöntemi olarak görülmemeli; aynı zamanda ehl-i hadisin radikal bir kanadını susturmaya niyet etmiş bir yöntemin tartışmalı kullanımı olarak görülmelidir. Yine de Ṭaberī, Sünnî geleneğin geniş kısımları üzerindeki tuhaf sansürü tatbik etmişti. Aslına bakılırsa Kur'ân tefsirinin üçüncü/dokuzuncu yüzyıl Sünnî geleneğinin iç çeşitliliği tekdüze hale getirilmişti. Buna bağlı olarak Ṭaberī, hem ehl-i hadis cenah'ın bir üyesi hem de tefsiri tümünden reddedenlerle, Mātūrīdī ile örneklendirilen daha merkezdeki geleneksel cenahın bir uzlaştırıcısıydı. Bu ikilem, önemli bir kaynak olarak

Mukâtil b. Süleymân'ı açıkça kullanmasına rağmen o'nun isminin eksikliğinde ve güçlü Mu'tezilî geleneğin Sünnî tefsir pratiği için nasıl ciddi bir muharrık vaziyeti aldığı konusundaki sessizliğinde belirgin hale gelmektedir.

6. Teolojinin Tefsirdeki Merkeziyeti

el-Mülk (67) suresini kullanarak Taberî ve Mâtürîdî'nin metodolojik yaklaşımlarını mukayese etmeye ve eserlerinin diğer yönlerine dikkat çekmeye devam ediyorum. Bu da Sünnî tefsir'de, Taberî'deki filolojik-dolaylı yaklaşımın ötesine geçen, teolojik yorumların merkeziyeti demektir ki Taberî'nin teolojisi herhangi bir kelam jargonundan tamamen yoksundu. Bu surenin ilk iki ayetinin tefsirinde Mâtürîdî, Sünnî ve Mu'tezilî gelenekteki mülk ('sahiplik [dominion]' ya da 'egemenlik [sovereignty]'), ma'dûm'ün [non-existent] şey olup olmadığı (*hel el-ma'dûmü şey'ün*), insanlığın bir şartı olarak *ibtîlâ* ('imtihan [testing]') ve ölüm ile yaşamın insan varoluşundaki yeri (dört buçuk sayfa tefsirle) konularını ayrıntılı olarak tartışabilmiştir. Bu sayede, tartışılan konularda karara varabilmek ve sonrasında da Mu'tezilî görüşleri reddedebilmek için Mu'tezilî fikirlere çokça istinad etmiştir.³⁸ Buna karşın Taberî bu iki ayeti formalite icabı tefsir etmiştir. Hatta bu, benim daha evvel savunduğum ve Sünnî tefsirin devam edegelen bir özelliği olan kelamizasyonun (tefsirin kelamlaştırılmasının) Sünnî tefsir'i tasfiye çabasının bir örneğidir. Bu açıdan bakıldığında Râzî'nin Qur'an tefsirinde ne bir kural dışılık bulunmaktadır ne de Sünnî tefsir geleneğinin standardından ayrılmıştır. *Te'vîlâtü ehli's-Sünne* açısından bakılınca Sünnî tefsir hakkında daha da açık hale gelen şey, Mu'tezilî gelenekle iç içe geçtiğidir. Nişâbü'r tefsir okulunda bu Sünnî uygulamanın bir devamını görüyoruz. En dikkat çeken de Vâhidî'dir.³⁹ Mâtürîdî'nin ana muhatabı Ebû Bekir el-Eşamm olduğundan dolayı Sünnî müfessirlerin karşı cenahtaki en önemli Qur'an müfessirleriyle boy ölçüştüklerini gösterebiliriz. Bu bakımdan onlar, metodolojik olarak Taberî tarafından kullanılan otorite temelli yorum tarzının bizi inanmaya sevk ettiğinden daha cesurdular.

Taberî ve Mâtürîdî'nin 'Abese Suresi 80/1-10'nin ilk ayetlerindeki şahsi müzakerelerini ele alınız. Bu ayetleri gelenek, [Hz.] Muḥammed (s.a.s) kendisinin Müslüman olmasına izin vermesi için (veya Qur'an'ı öğretmesi için) yalvaran ve [Hz.]

³⁸Bu konular Râzî tarafından bu sure ile ilgili tartışılan konulardır. Mâtürîdî'nin etkisi meselesi daha dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Şimdi onunla Râzî arasındaki benzerliklere işaret edebiliriz.

³⁹bk. Saleh, "The Last of the Nishapuri School", 223-243, özellikle 236.

Muhammed'in (s.a.s) de kendisi yerine, inançlarını değiştirme teşebbüsünde bulunduğu zengin ve güçlü Mekkelilere yöneldiği âmâ bir adam karşısında sabrını kaybettiği zaman yaşanan hadise için referans olarak anlamıştı. Halihazırdaki konu, Allah tarafından kendi Peygamberine bu ayetlerde edilen sitemin nasıl anlaşılıyor olduğudur. Ṭaberī daha fazlasını değil de hikâyeyi naklettiği için memnundur. Ne ilahi bir sitem karşısında Peygamber'in konumu, ne de yanılmazlık (*infallibility* ['ismet]) ve kusur (*culpability*) konuları tartışılmaz. [Hz.] Muhammed ne günah işlemişti? Peygamberler ve günah işleme arasındaki ilişki nedir -özellikle de Yunus (a.s) kıssasında, açıkça Allah'ın iradesine isyan eden Peygamber-? Bütün bu konular Mātürīdī'de detaylı olarak günah meselesinin tekrarı ve peygamberlerin durumu beş sayfa ayrılarak tartışılmıştır.⁴⁰

'Abese suresi 80/17'deki "*Lanet olası insanoğlu, nasıl da haindirler*" ayetinin tefsiri diğer bir misaldir ki orada Ṭaberī, İslâmî gelenekteki ana endişeyi dikkate almamakta kararlı görünmektedir. Ṭaberī'nin amacı esas konu değildi; ancak gerçek şu ki bu, Allah tarafından ifade edilen bir hakarettir (*šetīme*). Allah'ın hakaret yağdırması yakışık alır bir şey midir? Bize Mātürīdī tarafından söylendiğine göre el-Ḥasen el-Başrī ve Mu'tezile, bizim burada Allah tarafından dile getirilen bir hakaret örneğine sahip olduğumuzu düşünmekte olup Allah'ın peygamberine bu gibi bir dil kullanabileceğini kabul etmektedirler. Mātürīdī bunu yakışık almaz bulmakta ve bu yorumun detaylı cerh edilmesini teklif etmektedir.⁴¹ Mātürīdī'nin Mu'tezilî geleneği cevaplamak zorunda olmasındaki ciddiyet, bizi Sünnî geleneği bu farklı bakışla ele almaya zorlamaktadır. Mu'tezilî yorum geleneği, Sünnî yorum geleneğini evvelkilerin iddialarına karşı kendini bütün yönleriyle tanımlamaya zorlamıştır. Ṭaberī, bu ayette yer alan Tanrı'nın dili konusundaki Sünnî endişenin hiçbirine ihanet etmeyen ve vahyin problematik dili ile derin olmayan ilişkiyi yansıtan (özellikle de Mu'tezilî geleneğin esas endişesi yapıldığı zaman) bir yorum üretmekten memnundur.

Ṭaberī'nin, yorum geleneği karşısındaki tavrına diğer bir örnek de Sünnî geleneğin baskısını, genellikle alıntı yapmayı tercih ettiği birçok erken otoritenin isimleri tarafından desteklendiğinde dahi yatıştırma teşebbüsüdür. Ṭaberī aslında bunu alışılmışın dışında yorumlar (*particular interpretation*), Sünnî geleneğin temel ilgi alanlarındaki konular hakkında yorum yaptığı zaman, hâkim tefsir tarzını çok kısa

⁴⁰Mātürīdī, *Te'vīlātü ehli's-sünne*, 17/45-49.

⁴¹Mātürīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'ân*, 17/54-55.

zikredip daha detaylı tartışmaları zikretmeden yapmaktadır. Bu kısalık calib-i dikkattir çünkü Ṭaberī'nin kayıtlarında tafsilatlı olmasını beklediğimiz yerde isnād bazlı yorumları vermektedir (genellikle bunları alıntı yaptığı aynı otoritelere dayandırmıştır). O'nun Aḥkâf suresi 46/17'ye yaptığı tefsîr, bu yaklaşımın güzel bir misalidir. Bu ayet bize, oğullarını hak dine girmeye davet eden ebeveynini azarlayan serkeş bir oğulun hikayesini anlatmaktadır. Muḳâtil de bu ayete Halife Ebu Bekir'in oğlu münasebetiyle değinmiştir.⁴² Ṭaberī bu hadiseyi üstü kapalı zikretmektedir: 'bunu söyleyen kimse "bana öldükten sonra dirileceğime dair garanti verir misin?"⁴³ diyen Ebu Bekir'in oğludur. Bütün bunların hepsi Ṭaberī'nin alışılmışın dışında tefsirle ilgili söylemek zorunda olduğu şeylerdir.

Ancak Mâtürîdî bize çok daha karmaşık bir tasvir sunmaktadır. O, bize 'geleneksel tefsir geleneği"'nin bu ayeti Ebu Bekir'in oğlu Abdurrahman'a değinerek anladıklarına dair bilgiler sunmaktadır.⁴⁴ Daha sonra da geleneği bütün detaylarıyla anlatmaktadır. Mâtürîdî bu yorumu reddedip kendi anlayışını ortaya koyar ki bu da insanın haline genel bir göndermedir.⁴⁵ O, belirli bir ayetin manasını belirtmek için hermenötik bir kural zikrederek sonuçlandırmaktadır. Kimse bir ayet hakkında şu şekilde bir referans bulunmadığı sürece gönderme yapamaz: 'bu ayetin falanca kimse hakkında olduğuna dair Allah'ın bizatihi kendisinin, Peygamberinin beyanı vesilesiyle açıkça desteği bulunmaktadır. Bu beyan kalabalık bir Müslüman kitle tarafından aktarılmış (*tevâtür*) olmalıdır. Açık metinsel bir delil olmaması durumunda bu tür yorumları kabul etmememiz daha iyidir.'⁴⁶

Burada çok ilginç bir durum bulunmaktadır. Sıra dışı bir yorum rivayet vasıtasıyla nesilden nesile aktarılmış -ne Ṭaberī ne de Mâtürîdî bunu kabul etmeye isteklidir- ve ikisi de farklı tepki vermektedir. Ṭaberī bu yorumu sadece bir otoriteden alıntı yapar gibi görünmeyi tercih etmektedir. Kimlerden naklettiğinin listesi olmamakla birlikte herhangi bir yanlışlama girişimi de bulunmamaktadır. Ancak Mâtürîdî bu

⁴²Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsiru'l-Kur'an*, 4/21.

⁴³Ṭaberī, *Câmi'u'l-beyân*, 26/19: 'An İbni 'Abbâs ... ḳâle: ellezî ḳâle hâze ibn li-Ebî Bekr raḳiyAllâhü 'anhü, ḳâle: ete'idüni en üb'ase ba'de'l-mevt.'

⁴⁴Ṭaberī, *Câmi'u'l-beyân*, 26/19: 'Ḥarrece ehlü't-te'vil hâzihi'l-âyete fi 'Abdi'r-raḳmâni'bni Ebî Bekr es-Şiddik ve vâlidatihî fülâne'.

⁴⁵Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 13/363-364.

⁴⁶Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 13/363: 'Fe-lâ yaşrufü'l-âyetü ilâ men zükürü illâ bi-beyâni'm-min'Allâhi te'âlâ 'alâ lisâni rasûlihî şallallahü 'aleyhi ve sellem, ennehâ fi kezâ ve kezâ ve fi fülânin ve fülânin 'alâ ṭarîki't-tevâtür, fe 'inde zâlike yükâlü mâ ḳâlü fe emmâ izâ lem tesbüti'n-nüşuşu ve'l-işâretü ilâ ḳavmin bi't-tevâtüri fe'l-keff'an zâlike eslem.'

yorumu Sahabi Ebu Bekir'in oğlunun statüsünü reddetmesinin temeli olarak kullanarak doğrudan halletmektedir. Burada Mātūrīdī kendisinden başka hiçbir otoriteye başvurmamış ve görüldüğü kadarıyla tefsir yapmak için böyle bir yaklaşımı savunmaya yanaşmamıştır. Hatta bir ara bunu genel bir tefsir prensibi önermek için kullanmaktadır! Buna karşın Ṭaberī, halihazırda mevcut bulunan yorumun bir yönüne ağırlık verip, onu da tarafsız Sünnī bakış açısı ışığında yapıyormuş gibi, miras kalan malzeme konusunda hakim ve hakem gibi davranmaktadır. Ancak tefsir, Mātūrīdī'nin tefsirinde görüldüğü üzere devam eden bir süreçtir ve bu sürecin bireysel tabiatı zahirde verilmektedir. Mātūrīdī bu misalde kabul görmüş geleneğin karşısında durmaktadır, ancak kendi muhakemesi ile birlikte bize arka plan bilgisi de sağlamaktadır. Halife Ebū Bekir'in oğlunun bu ayetin tefsirinde zikredilmesinin iyice yerleşmiş bir Sünni okuma olduğu, Şa'lebī'nin tefsirinde tekrar görülmesiyle açıklığa kavuşmaktadır (İbn 'Aṭiyye ve Rāzī'de olduğu gibi). İşte bu yorumun, Mu'āviye ve 'Aişe ile taraftarları arasındaki rekabetin kökeni olduğuna işaret edilerek çok daha fazla açık bilgi sağlanmış oldu.⁴⁷ Hatta Muḳātil burada, bu konudaki gidişatı belirlemiş ve Ṭaberī'nin gayreti de bu gidişatı bozmamıştır. Bu farklı yorumlar arasında bulunan 'hâkim eğilim', Sünnī tefsirin neresindedir? Mātūrīdī'nin tevatür kavramına başvurması tefsirdeki tevatürü zayıflatmakta mıdır? Ṭaberī'nin görmezden gelmek istediği tefsir türünün tarihsel olarak önemsiz oluşu, onun bahanesi midir? Ya da kadim bir yorumda açıkça yansıtıldığı gibi Müslümanların erken dönemdeki iç savaşının hala kanayan yarasının bir izi midir? Bizim şu anda tefsire panoramik yaklaşıma ihtiyacımız var. Sünnī tefsir geleneğinin ne olduğu, çok sayıda yazarın sadece son 10 yılda Kur'ân tefsirleri yayımlananları ihtiva edecek şekilde mukayesesi yapılarak belirlenebilir (örneğin Şa'lebī, Mātūrīdī ve Vāḫidī). Daha da önemlisi Ṭaberī ile aynı seviyede olan Mātūrīdī'nin eserine yer tayin edilmesi bir ihtiyaçtır.

Bir müfessirin anlaşılması kademe kademe gerçekleşen bir şeydir. Bilgimizin kapsamı özellikle de Ṭaberī ve Mātūrīdī gibi figürler olduğunda hayli geniş olmalıdır. Kur'ân tefsirleri her ne kadar hacimli olsa da muhtevaları da her ne kadar tahmin edilemez olsa da bizim çıkardığımız sonuçlar daima farazi olmakta, ikna edici olamamaktadır. Bu durumu en iyi anlatan misal Kur'ân'daki arş (*throne*) kavramıdır. Bu kelime Kur'ân'da sıklıkla geçen bir kelimedir ve genellikle de “[Allah] arş'a istiva etti”

⁴⁷Sa'lebī, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/13.

(*istevā 'ale'l-'arş*) ifadesiyle bilinir.⁴⁸ Tahmin edileceği üzere 'oturmak (*to sit*)' ve 'üzerine çıkmak (*to mount*)' fiili çok dikkatli bir şekilde anlaşılmış ve Mâtürîdî ile Ṭaberî'nin Kur'ân tefsirlerinde de bu şekilde yansıtılmıştır. Biri de gayet makul bir şekilde benzer bir dikkatin arş (*throne*) kelimesine de verilmesini bekleyebilirdi; ancak Ṭaberî hiç de bu kelime ile ilgili görünmemektedir. Farz edelim ki Ṭaberî, bir tartışmada yer alan bir kelimeyi, kelimenin bulunduğu ayetlerle ilgisiz bir yerde tefsir etti. Hala onun tarafından yapılan bazı açıklamaların bulunma ihtimalini hesaba katmamış değilim. Ancak ilahi arşın ne olduğunu ve bu kelimenin bulunduğu ayetlerin herhangi birinde nasıl anladığını ciddi bir şekilde tartışmadığından dolayı Ṭaberî'nin, hakkında oldukça fazla yorum geleneğinin bulunduğunu tahmin ettiğimiz şeyleri göz ardı etmeyi tercih ettiğini farz ediyorum. Bu da bu kelime hakkında geniş hadis literatüründen kaynaklanan bir durum olmalıdır. Mâtürîdî bu terim için birçok mecazi anlam muhafaza etmiştir- örneğin arş, yeniden dirilme ve egemenliğe delalet etmesi gibi. Biz de bu terim hakkında o zamanlar Sünnîler arasında tedavülde bulunan, tefsir geleneğinde yeniden ortaya çıkmalarıyla kanıtlandığı gibi, çok sayıda mitolojik yorum ve rivayeti, Mâtürîdî'nin Ṭaberî kadar sunmaya isteksiz olduğunu farz edebiliriz (örnek olarak bk. *Şa'lebî*).⁴⁹ Mâtürîdî mecazi olmayan yorumlardan alıntı yapamıyor gibi görünmektedir. Buna işaret eden bir örnek (popüler Sünnî anlayışı yansıtan) 'kraliyet tahtı (*serîr*)'dir.⁵⁰ Bu örnek, onun tartışmasında özenli bir şekilde bulunmayan malzemenin sadece küçük bir yansımasıdır. İşte burada Ṭaberî ve Mâtürîdî'nin, reddettikleri çevrede yer alan bir tartışmaya sessiz kalmayı tercih ediyor olduklarını görmekteyiz.

Sünnî tefsir geleneğinin tek bir müfessir tarafından belirlenen sınırlarından kurtulmanın tam zamanıdır. Uzun zamandan beridir Ṭaberî bu işlevi sürdürdü. Artık alanın Ṭaberî tarafından tanımlanmaya devam etmesine gerek bulunmamaktadır. Ṭaberî'nin bu konumdan indirilmesi, Ṭaberî'nin önemini azaltma niyeti taşımamaktadır; aksine buradaki amaç, Ṭaberî'nin başarılarını bağlam içinde bir yere oturtmak ve bunun bir sonucu olarak da onun tefsirini daha ferasetle okumaktır. Mâtürîdî, dikkatsizce Ṭaberî'nin bu konuda benimsediği tavrı olduğundan çok daha az tartışmalı sunarak neticelendirmiştir. Ṭaberî'nin Kur'ân tefsirindeki isnadlar, onun teolojik programını

⁴⁸Örnek olarak bk. el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ṭâhâ 20/5; el-Furkân 25/59 ve es-Secde 32/4.

⁴⁹bk. Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 8/267. ayrıca bk. (el-Mü'min 40/7) ki burada arş'ın detaylı tarifini vermektedir (*ve emmâ şifatü'l-'arş*).

⁵⁰Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7/383.

bizim görüşümüzden gizlemeyi başarmıştır. Ṭaberī sadece 'bir araya getiren' ve tefsir geleneğinin sadece 'hüküm vericisi' değildi; aksine tamamen yeniden şekillendiriyordu. Ṭaberī, herhangi bir Mu'tezilī müfessirin sahip olduğu kadar etkiye sahipti ve atıf yapmadan terk ettiği malzemenin ne kadar çok olduğuna bakılarak müşahede edildiği üzere derlediği malzemenin muhtevasında da hata yapmıyordu. Kendi zamanında tefsirin nasıl olduğunu sunmuyor; aksine tefsirin nasıl uygulanılmasını istediğini sunuyordu.

7. Müfessirin Otoritesi

Hiçbir şey Ṭaberī ile Mātūrīdī arasındaki farkı, el-Ḥicr 15/2 "*Belki de kâfirler Müslüman olmayı ister*" ayetine yaklaşımda bulunma tarzlarında gösterdiğinden daha fazla gösteremez.⁵¹ İlk mesele, Ṭaberī'nin bazı profesyonel okuyucuların *rubbe* olarak okuduğu *rube* edatının farklı okuyuşlarına değinmesidir. Ṭaberī'nin bizi bilgilendirdiğine göre her iki okuyuş da makbuldür.⁵² Ṭaberī tarafından ortaya atılan ikinci mesele ise birleşik bir edat olan *rube-mā* (ya da *rubbe-mā*)'daki *mā* edatının anlamıdır. Daha sonra Kūfe ve Basra ekollerinden filolog ve dilbilimcilerden alıntılar verilmiştir. Ancak bunu tarafsız olarak almak, yani bu edatın gramatik ve sözdizimsel işlevinin tarafsız filolojik incelemesi, Ḳur'ānī kullanımın dışına çıkmamız istenildiğinden dolayı yanıltıcıdır (öyle ki bu edat Ḳur'ān'da yerleşik doğru kullanıma bir bakıma taban tabana zıt bir şekilde kullanılmıştır). Bu istisnanın sebepleri teolojiktir. Çünkü Allah geleceği bilmekte ve insan diline müdahalede bulunabilmektedir! Şiirsel bir atıf da [bu meseleye] örnek olarak verilmiştir. Bu tartışma, Ḳur'ān metniyle ciddi bir kavgaya tutuşma gibi görünmektedir. Çok ağır ve ustalık düzeyinde dil bilgiseldir; ancak bu eğitsel uygulama, filolojik bir tartışmanın ayırıcı vasfıdır ve filoloji tarafından desteklenmeyen bir okuyuşun açıklanmasında uygulanmaktadır.

Tefsirle ilgili bir tartışmanın gelinen bu noktasında, yani Ṭaberī ile yapılması kararlaştırılmış bu çalışmanın yarısında, bizim ciddi bir müfessirden beklentimizin gereğini yerine getirmekte ve netice itibarıyla de güvenimizi kazanmaktadır. Biz de tarafsız bir yorumsal yaklaşımın takip edileceğini ümit etmekteyiz. İlerleyen yorumlar da bu şekilde oluşan güven üzerine bina edilmiştir. Bu ayeti gelecekte haber verici olarak, yani gelecekte dünyada meydana gelecek diye aldığımız ölçüde dünya sona erip

⁵¹*Rubbemā yeveddü'l-lezīne keferū lev kânū müslimīn*'.

⁵²Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 14/1.

de insanlık için hüküm verildikten sonra biz, ayetin gramatik veya sözdizimsel bünyesiyle çok az ilgisi olan ya da ayetin alıntıdaki bağlamı olan, özü itibariyle kurtarıcı yorumu ümit etmeye hazırlandık. Sonrasında ise üç sayfa isnad malzemesi sunuldu. Onlar bu ayeti gelecekteki komplike bir senaryoda referansa dönüştürdüler. Bu senaryoda Allah'ın kurtarışının tam tabiatı örneklendirildi. Taberî bir tema etrafında merkezlenmiş birkaç yorum önermektedir.⁵³ Bunlardan bir tanesinde, ölüm esnasında kâfirin Müslüman olmayı dileyeyeceğine yönelik bir müfessirin fikrinden bahsetmektedir (el-Mü'minün 23/99-100). Bu herhangi bir tefsirde gördüğümüz pişmanlık eylemi ve dünya hayatında Müslüman olmayı arzulamasına dair tek örnektir. Geri kalan yorumlar ise ahiret ile ilgilidir. Bu yorumlardan bir tanesi, benim de söylemek istediğim kuralcı ve süslenmemiş olan yorumlardır ki sadece 'bu sure kıyamet gününde kâfirlerin tek tanrılı olmayı diledikleri hakkındadır' şeklinde haber vermektedir. Diğer bir yorum da sadece Kıyamet Günündeki hallerden bahsetmektedir. Biz, müfessirin bu ayetle ilgili canını sıkkan şeyin, ayetin manasının olmadığını, aksine bu ayetin özel konumu ve zamanının olduğunu anlamamız gerekmektedir: Onlar bu dünyada mı Müslüman olmayı diliyorlar yoksa ahirette mi? Taberî okuyucunun, bu ayetin gelecekte ne olacağına dair öngöründe bulunan bir ayet olduğunu anlamasını istemekte ve şimdiden gramatik olarak böylesine bir anlayışı tartışmaktadır. Bu ayet gelecekte gerçekleşecek bir durum ve senaryoyu tarif etmektedir. En yaygın ve en çok vurgulanan yorum ayrıntılı olarak hazırlanmıştır. Müfessir, bu ayete kâfirlerin akıl sağlığı ve ölüm ötesi durumları hakkında geniş bir önem vermektedir. Taberî birçok müfessirin bu ayetin ahirette insanlığın muhakeme edildikten sonra meydana gelecek olan çok komplike bir durumu tarif ettiğine inandığını ifade etmektedir. İnsanlığın hepsi hali hazırda iki gruba ayrılmaktadır: kurtulanlar cennete ve lanetlenenler cehenneme. Küçük ve büyük günah işleyen Müslümanlar elbette yargılanacak ve kâfirlerle birlikte azap çekmek için cehenneme yerleştirilecektir. Çok geçmeden kâfirlerle kendileri ile azap gören lanetli ve günahkâr müminlerle istihza etmeye başlarlar. İşte o zaman Allah müdahale edeceğinden dolayı bu ayet devreye girmektedir. Yorumlar ayrıntılı olarak verilmiş ve önemli ölçüde diyalog, gerginlik ve dahi kararlılık sunulmuştur. Örnek olarak:⁵⁴

⁵³Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/2-5.

⁵⁴Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/2.

Rivayet edildi ki yeniden dirilme günü vuku bulup da insanlık muhakeme edildiğinde, cehennem ehli ateştedir ve lanetlenmiş Müslümanlar da onlarla birliktedir. Ateş ehli, inananlara soracak: 'Sizler Müslüman değil misiniz?' Onlar da cevap verecek: 'Evet, öyleyiz.' O zaman onlara 'Öyleyse bu İslam size nasıl yardımcı oldu? Siz, bizimle cehennemde ve ateştesiniz?' Müslümanlar diyecekler ki: 'Bizler günaha girdik ve onlar yüzünden cezalandırılıyoruz'. Allah, bu konuşmayı duyar ve her inananın, yani Mekke'ye doğru namaz kılan herkesin cehennemden çıkarılması emrini verir. İşte o zaman ateş ehli şöyle söyler: 'Keşke biz de Müslümanlar olsaydık.' Bu ayetin tarif ettiği şey budur.

Allah da 'öfkesi, merhameti ile birlikte olan' (*fe-yağdabü'llāhü lehüm bi-faḍli rahmetihî*) (müminlere yapılan alaycılığa karşı öfkeli) olarak anlatılmıştır. Allah merhametiyle davranmış ve günahkâr Müslümanların günahlarını affedip onları kurtarmıştır.⁵⁵ Ancak diğer yorumlarda Allah, kendisinin günahkâr Müslümanları affedeceğine yönelik Sünni inançla daha uyumlu olarak hareket etmektedir. Peygamberler ve melekler, Allah'ın günahkârlara olan mağfiretiyle muamele etmesini istediği şekilde tasvir edilmektedir. Bu, ancak peygamberlerin ve meleklerin, Allah'ın lütfettiği bağışlanmayı aramalarından sonradır.⁵⁶ Bu, günahkâr Müslümanları bağışlaması için [Hz.] Muḥammed'in Allah'a yalvarması ve onları Cehennem'den kurtarması şeklinde olan şefaet (*intercession*) akidesidir. O zaman inanmayanlar Müslüman olmuş olmayı dileycekler. Bu anlatının diğer versiyonlarında inanmayanlar inananlara sorarlar: 'İnanç beyannamesi, tevhid formülü, "Allah'tan başka Tanrı yoktur" sizin ne işinize yaradı?'. Diğer bir versiyonda Allah, meleklerine zerre miktarı (*miskāle zerretin*) imanı olan herkesi cehennemden çıkarmalarını emreder. İman burada eylem değil kurtuluştur.⁵⁷

Bunlar gerekçesiz yorumlardır. Bunlar fiillerin değeri, imanın ölçüsü ve kimin nasıl kurtulacağı hakkındaki başlıca teolojik tartışmanın bir parçasıdır. Rivayetler vasıtasıyla anlaması zor olmayan şey, bunun Mu'tezilî karşıtı bir yorum olduğudur: büyük günah işleyen inanan olarak kalır. Okuyucular, sanırım tefsirler için bunun ağırlığından habersiz değildir. Bu uzun tartışma herhangi bir editöryal yorum ile bitmemektedir, ancak hiçbirine gerçekten ihtiyaç da yoktur. Çünkü bu yorumların toplu etkisi benzer bir

⁵⁵Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 14/3.

⁵⁶Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 14/3.

⁵⁷Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 14/4.

neticeye ulaştığı ölçüde seçim yapmaya gerek bulunmamaktadır: Müslüman günahkârlar kurtarılacaklarından ötürü inanmayanlar sözlerini yerine getirmediikleri için pişman olacaktır.

Taberî'nin yorumunun Mâtürîdî ile olan karşıtlığını tasvir etmek maksadıyla detaylı izahat verdim. Sonraki öncekinin beş sayfalık müzakeresini bir cümlede özetlemektedir:⁵⁸

Müfessirlerin çoğunluğu demiştir ki: 'Onlar, muvahhidlerden bir topluluk cehennemde günahlarından dolayı azap gördükten sonra Müslüman ve muvahhid olmayı arzu ederler. Sonra Allah'ın rahmeti veya şefaati ile cehennemden çıkartılır. İşte o zaman inanmayanlar Müslüman ve muvahhid olmayı arzu edeceklerdir'.

Bu, yerinde bir özettir. Bu yorum daha sonra özet olarak reddedilmiştir: Mâtürîdî, bu çok uzaktır (*lâkin hâzâ ba'îd*) demektedir. İnanmayan bir insanın, yaşamış olduğu korkunç hayatın farkına varması için bu kadar uzun süre beklemesi gerektiğinden dolayı yeniden diriltilmiş hiç kimsenin, kendisi için hazırlanan şeyin tahakkuk etmesini istemesi mantıksızdır. Kıyamet günü süreç nasıl işleyecek? Ya da cehenneme gidişleri nasıl olacak? Bu aşamaların herhangi birinde akıl sahibi bir insan dünya hayatında korkunç bir tercih yaptığının farkına varacak mı? ve gerçekten de Müslüman veya muvahhid olmuş olmayı dileyecek mi?

Mâtürîdî filolojiyi bu sonuca ulaşmak için kullanmadı; hatta *rube* edatının okuyuş farklılığına bile atıf yapmamıştır. O, tüm müfessirlerin aynı hususu teyit eden ilminden açıkça memnuniyetsizdir ve anlamsız oldukları gerekçesiyle çabucak geçiştirmiştir. Kır'ân'ın daha şimdiden inanmayanların ölüm esnasında bile boş konuşarak hayatlarından pişman olacaklarını beyan etmiş olması sebebiyle hayatlarından pişman olacağını düşünmemiştir (el-Mü'minün 23/99-100'den alıntıyla). Konu, bu tekil ayetin ne hakkında olduğudur. Mâtürîdî, şüpheli olmakta haklıdır ve ayetin grameri de bunu desteklemektedir. Diğer müfessirler bu kapalı ayetin muhtevasından ve bağlamından kaçınmışlardır: Bu insanlar inatçı ve söz dinlemez kimselerdir. Nihayetinde onların çok azı Müslüman olmayı arzulayabilir. Bu ayet insanın bu dünyadaki durumuyla

⁵⁸ *Qāle 'āmmetü ehli't-te'vil: innemā yeveddūne'l-İslām ve't-tevhīd ba'de mā 'uzzibe fi'n-nāri kavmün min ehli't-tevhīd bi-zünübihim şümme ühricū minhā bi's-şefāati ev bi'l-raḥmeti fe-'inde zālike yetemennā ehli's-sirki ve-yeveddūne'l-İslāme ve't-tevhīd'* (Mâtürîdî, *Te'vilātü ehli's-sünne*, 8/7.)

ilgilidir; ahiret yargılaması ile ilgili değildir. Kurtarıcı bir anlamı yoktur, ümit anlamı da taşımaz. Mātūrīdī daha sonra kendi yorumunu sunar:⁵⁹

Belki de inanmayan bireyler belirli şartlar altında ya da Hakikat'i gördükleri zamanlarda ara sıra Müslüman olmayı isteyecekler. Hakikat onlara apaçık görünüyor ancak bu dünyanın nimetlerini kaybetme nedeniyle veya gerçekten istedikleri bir şeyden mahrum olma nedeniyle Müslüman olmaları önlenir.

Bu durum, Sünnī tefsir'in uygulanmasını böyle anladığımız anlamına gelmemektedir. Bir müfessirin kendi ekolünün kolektif birikiminin karşısında durması, Mu'tezile karşıtı tefsir hazırlama fırsatından vazgeçmesi demektir. Bu, tavizsiz bir sestir. Mutaassıp korkunun izinin dahi olmadığı olağanüstü bir ilerleme, hatta cüretkâr bir yorumdur. Öyle ki İslami gelenekte bu ayetin tefsirinin tarihinde yalnız kalacak bir sestir (Mütalaa ettiğim hiçbir Ḳur'ân tefsirinde bu yorumun herhangi bir yankısını bulamadım). Yine de bu rakipsiz tefsir yetkisi, Sünni geleneğin temelindedir. Bu, benim iddiama göre, Mātūrīdī'ye özgü bir şey değildir. Sünnī tefsir geleneğinin çoğu Mātūrīdī gibi davrandı- belki daha tedbirli, ancak daha az cesur değildir. Bu, Ṭaberī'nin projesine daha parlak bir ışık tutmaktadır. Ṭaberī'nin, ehl-i hadis'in konumunu gücünün yettiği ölçüde, onlara ait mirası onarıp daha hâkim tavır haline getirerek, aynı zamanda da [bu mirasın] aşırı unsurlarını budayarak kurtarmaya çalıştığını iddia ediyorum. O, tefsir yapmanın sanki bir hadis disipliniymiş gibi olduğunu, aynı zamanda da kendi metodunun ana akım Sünnī tefsircilerin daha merkezi konumdakileri arasında kabul edilebileceğini ümit ederek iddiada bulunuyordu.

8. Mātūrīdī'nin Sınırları

Mātūrīdī'nin, Ṭaberī'yi okuduğumuzda faydalı bir ıslah edici ve refakatçi gibi hareket etmesi, şimdiye kadar ümit vadeden bir şahitlikti. Yine de bu, Mātūrīdī'nin Ṭaberī'ye göre erken tefsirin tarihsel olarak daha doğru bir kaydını sağladığı anlamına gelmemelidir. Aksine her biri Hicrī üçüncü yüzyılın sonundaki bir çevreyi ve tefsire yönelik bir yaklaşımı temsil etmektedir. Dahası Ṭaberī'yi aydınlatmak için Mātūrīdī'nin kullanılması, Ṭaberī'nin de Mātūrīdī'yi anlama noktasında bize yardım etmesinden

⁵⁹*Ve-rubbemā yetemennā'l-āḥād mine'l-keferati ve-yeveddüne lev kânū müslimīne fī aḥvālīn ve evḳātin yazheru lehümü'l-ḥaḳḳ, ve-ḳad bāne lehümü'l-ḥaḳḳ, lakin ellezī yemne'uhüm 'ani'l-İslām fevte şey'in mine'd-dünyā ve-zehābe şey'in ḳad ṭami'ü fihī'* (Mātūrīdī, *Te'vilātü ehli's-sünne*, 8/8.)

dolayı çift yönlü bir işlem olmalıdır. Nitekim her ikisinin birlikte ele alınması, erken dönemin tefsir metotlarını ve bağlantılarının iç yüzünü daha çok anlamamızı sağlamaktadır. Ancak ben ana akım Sünniler tarafından uygulanan ve Taberî'den ziyade sonraki müfessirlerin yaklaşımlarını şekillendirmede önemli rol oynayan tefsir metodunu tam olarak anlayabilmek için gerekli olan malzemeyi ve eksik bağlantıyı Mâtürîdî'de görme taraftarıyım. Mâtürîdî'nin Râzî'yi etkileme ihtimali göz önüne alınırsa *Te'vîlât*'ın Sünni gelenekteki konumunu bir daha gözden geçirmemiz gerekmektedir.⁶⁰

Burada Taberî'nin, Mâtürîdî'nin tefsirinin bazı bölümlerinde ve yaygın geleneksel yorumu hariç tuttuğu gözükten örneklerde mevzu bahis edilen şeyleri anlamada bize nasıl yardım edebileceğine dair birkaç örnek vereceğim. Taberî'deki el-*Qalem* suresi 68/42 "*O gün biz [Allah?] baldır örtüsünü kaldırıp onları secdeye çağırırız ve onlar [inanmayanlar] da yapamazlar*" ayetini ele alalım. Taberî, kıyamet günü Allah'ın inananlarla inanmayanları, imanlı mı değil mi diye imtihan edeceği bir varlık formuna gireceğini ifade eden bir dizi hadis rivayet etmektedir. Bu gelenekler önemli derecede antropomorfik ve haşevi türden diyebileceğimiz hadislerdir. Onlardan bir tanesinde Allah'ın bizatihi kendisi kendi baldırının örtüsünü⁶¹ daha sonra kendisine secde eden, inanan Müslümanlara kaldırır.⁶²

Bu ayetin yorumu ile ilgili Mâtürîdî tarafından sunulanlara baktığımızda, 'baldır[leg]' kelimesinin mecazi mana dışında herhangi bir şey olamayacağına yönelik hiçbir ima olmaksızın son derece katı bir tavır görürüz. [Baldırın açılması (*keşf-i sâk*) ifadesi] insanlardan ve onların ızdırap tecrübelerinden bahsetmek için alınmaktadır.⁶³ Sonrasında ayetin, bu dünyanın imtihan yeri olduğu ve insanlığın zaten bu dünyada bir imtihana tahammül ettiği savunulup gelecekteki bir dünyada da imtihan edebileceği

⁶⁰Mâtürîdî'nin Râzî'yi etkileme ihtimali hakkında yukarıdaki tartışmaya bakınız.

⁶¹Burada belirtilen görüş nasları zahirine hamledip herhangi bir akıl yürütmeyi uygun görmeyen *Haşviyye* ismiyle meşhur olan gürûha aittir. Buna göre ayette geçen *keşf-i sâk* ifadesi Allah'a bir uzuv isnadı olacak şekilde zahirine hamledilmiştir. *Keşf-i sâk* ifadesinin *keşefe'l-ğarbü 'an sâkihâ* [Savaş, baldırını açtı/savaş kızıştı] ve bir işin güçleşmesi şeklindeki lügat kullanımları için bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufadđal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat Kur'ân ıstılahları sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2006), 527. Başka örnekler için Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd e z-Zâhirî İbn Hâzım, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Beyrut: y.y., 1968), 2/352; Hüseyin b. Ali Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-şifât* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l- Arabî, ts.), 346. Bu ifadenin geçtiği hadislere örnek olarak bk. Buğârî, "Tevhîd" 24. Ayrıca bu görüşün tahlili ile ilgili bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/92-96. (Çev. notu).

⁶²Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 29/39-42, bu hususi misal 39. sayfadadır. Arapça metin şu şekildedir: '*Qâle: yetemesseli'llâhu li'l-halki yevme'l-kıyâmeti hattâ yemürru'l-müslimüne, qâle: fe-yekülü: merrateyni ev selâsen, fe-yekülü: hel ta'rifüne rabbeküm? fe-yekülüne: sübhânehü izâ i'terafe ileynâ 'arafnâhü. Qâle:fe-'inde zâlike yekşifü 'an sâkin fe-lâ yebkâ mü'minün illa ħarra li'l-lâhi sâciden.'*

⁶³Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 16/32-34.

anlamına geldiğini reddeden ehl-i kelam ('theologians') alimlerinden alıntı yapmaktadır. Burada ilginç olan Mātūrīdī'nin meşhur Mu'tezilî kelamcı Ca'fer b. Ḥarb'e, dahil etmemeyi tercih ettiği Ṭaberī'nin hadislerini reddetmek için itibar etmiş olmasıdır. Biz burada Mātūrīdī'yi arka planın, Ṭaberī'nin bize, 'baldır[leg]'ın Allah'ın kendisini kastetmek için aldığı yer ile ölümden sonra insanlığın imtihana (*imtiḥān*) tabi tutuldukları tablonun bulunduğu yerde sunduklarını bilmeksizin muhtemelen Mātūrīdī'yi anlayamayabilirdik.⁶⁴

Teolojik olarak daha yüklü bir durum Neml suresi 27/8'de "*O [Musa] oraya geldiğinde ona nida edildi: Ateşte ve ateşin etrafında olanlar mübarek kılınmıştır*" bulunmaktadır. "*Ateşte bulunanlar (men fi'n-nār)*" ifadesi teolojik bir sorun ortaya koymaktadır. O, Allah mıydı? (*Men*) edatının genellikle canlı varlıklar için kullanılmasından dolayı Allah olmalıdır. Ayetin bu şekildeki anlayışı, Ṭaberī'de kaydedilmiştir ve bazı müfessirler arasındaki erken Sünnî antropomorfik anlayışın rahat bir şekilde kabulünü yansıtmaktadır: 'Bazı müfessirler bu referansa göre O'nun Kendisi (Allah) olduğunu ve ateşte bulunduğunu söylemişlerdir. Diğer bazı müfessirler de ateşin O'nun nuru olduğunu, ki O yücedir, söylemişlerdir.'⁶⁵ Bu da tefsir geleneğinin karmaşıklığına bir diğer örnektir. Yani bu [tefsir geleneği], Ṭaberī'nin de içinde bulunduğu herkesi nasıl etkileyebilir? Bu yorum Muḳātil tefsirinde verilen herhangi bir şey kadar antropomorfiktir. Tüm bu ifade tarzlarından geniş Sünnî tefsir geleneğini arındırmak şüphesiz imkansız bir iştir ve bu muazzam zenginlik içinde erken döneme ait malzeme bulma ihtimalimiz de bulunmaktadır (her ne kadar daha sonradan reddedilmiş olsa bile). Bu yorum sonraki tefsir geleneği tarafından reddedilmiş olabilir; ancak bize Ṭaberī'nin- çok defa iddia edildiği gibi, Sünnî konsensüsün temsilcisi olmadığını göstermektedir; ancak daha açıkçası onun entelektüel bakış açısını da muhafaza etmiştir.

⁶⁴Yine de Mātūrīdī'nin *ḥaṣevī* tarzındaki yabancı mitolojik alıntılar konusunda ehliyetli olmadığı bir örnekten hareketle kategorik bir çizgi çekmemeye dikkat etmeliyiz. Ḥaşr suresi 59/21'i *Şayet biz Kur'an'ı bir dağa indirmiş olsaydık sen o dağı, Allah korkusundan dolayı aciz ve ezilmiş bulurdun* incelerken Mātūrīdī, Ṭaberī'nin bahsetmediği, Allah'ın kelamının ağırlığına dair el-Kelbī'nin otoritesi üzere devam eden bir gelenekten alıntı yapmaktadır.

⁶⁵'*Fa-kāle ba'ḍuhüm 'anā celle celālühü bi-zālika nefsehü, ve-hüve'llezi kāne fi'n-nār ve-kāneti'n-nāru nūrahü te'ālā zikruhü fi kavli cemā'atin min ehli't-te'vil'* (Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 19/133-134).

Mâtürîdî'nin bu ayet hakkındaki yorumu tefsir geleneğinin bu ayeti nasıl yanlış anladığına yönelik bir tartışma ile başlamaktadır:⁶⁶

Müfessirlerin bu ayet hakkındaki yorumları ziyadesiyle kafa karıştırıcıdır. Bazıları ayeti öyle bir anladılar ki bu, onların sadece anlayışsızlıklarını artırdı ve hakikatten ve dahi doğru anlamadan uzaklıklarını gösterip onları kör etti.

Açıkçası Mâtürîdî için müfessirlerin müşterek sesi geleneği ifade etmiyor ve burada o kendini çoğunluktan ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. Daha sonra da bu ayeti anlamak için çeşitli mecazi yollar önermektedir. Üstelik *men* edatının cansız varlıklar kastedilebileceğinden ötürü (ateşte olandan ziyade) ateşin mekanını kastettiği anlaşılmalıdır. Mâtürîdî bu ayetin Taberî tarafından değinilmeyen, İbn Mes'ûd'un muhafaza ettiği bir okuyuşu -tespit eksikliği bulunmasına rağmen- göz önünde bulundurmakta isteklidir. Çünkü Mâtürîdî bunu kabul etmeye hazırdır. Mâtürîdî'nin bu ayeti tartışmasındaki sorun mecazi bir yoruma sahip olması veya Taberî'nin yorumlarından birisine aykırı olması değildir. Aksine şu bir gerçek ki Mâtürîdî'nin hangi tür yorumlara itiraz ettiği [burada] bize söylenmemektedir. Burada Mâtürîdî'nin yaklaşımına ait belirgin bir kör nokta bulunmaktadır. Çünkü teolojik olarak bakış açısına uymayan problematik yorumları (genellikle de eskiden kalma antropomorfik türdeki) aklında bulundurmakta isteksizdir. Mâtürîdî de kendi entelektüel bakış açısının temsilcisidir.

Benzer bir durum Mâtürîdî'nin Yûsuf suresi 12/110 hakkındaki yorumunda da bulunmaktadır ki Qur'ân'daki en hüznü ayetlerden birisidir ve nebevi vazifenin zahmetlerinden bahsetmektedir.⁶⁷ Peygamberlerin, Allah tarafından kandırılmış olabileceklerine veya bir yalanın mağduru olabileceklerine yönelik tasavvurlarındaki umutsuzluğu ifade etmektedir. Mâtürîdî, bize bu ayetin miras kalmış rivayetleri aksettiren tam bir tefsirini vermektedir. İki okuyuş türünü, iki başlıca manayı ve birini diğerine karşı savunan bir hadis'i bize sunmaktadır. Bütün bunlar bir bakıma yeterlidir. Ancak tefsir geleneği tarafından bu ayetin maruz bırakıldığı hermenötik travmayı zar zor iletmektedir. Taberî bizim için bu zengin dokuyu, bu tedirgin edici ayet hakkındaki

⁶⁶Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 13/358. '*İddarabet eķāvilü ehli't-tevîli fi hāzā. şarafe ba'đuhüm te'vilühü ilā mā lâ yezidühü illa semāce ve-bu'den 'ani'l-ħaķķi ve'-ş-şavāb ve-'aman.*'

⁶⁷Yûsuf 12/110, *Peygamberler tüm ümitlerini yitirip yalanlandıklarını zannettikleri zaman, onlara yardımımız gelir ve dilediğimizi kurtarız. Ancak azabımız günahkar kimselerden geri çevrilmez.* (Abdel Haleem mealinden bazı tasarruflarla)

dalga dalga rivayetlerle toplamda dokuz sayfa uğraşarak muhafaza etmiştir.⁶⁸ Burada rivayetlerin bazılarında bir hocanın, bu ayetin gelebileceğini umduğu muhtemel anlamı arzu eden öğrencinin ıstırabını hissedilen dramatik bir yetenek de bulunmaktadır; ancak laf arasında öğrencinin korktuğu şey de söylenmelidir: 'Peygamberler beşer değil midir?' Aslında, Ṭaberī'nin bizzat kendisi bu ayetle ilgili muazzam malzemeyle nasıl başa çıkacağı hakkında bir fikre sahip değildir ve belli ki bunu huzursuz edici bulmaktadır. Peygamberler Allah'tan şüphe eder mi? Teolojik olarak yetiştirilmiş Mātūrīdī, bu örneklerde daha ihtiyatlıdır ve popüler Sünnī rivayetlerin bolluğunu ifade etmekte isteksizdir.

SONUÇ

Tefsir araştırmaları sahası şu anda olağanüstü bir konumdadır. Bizler on yıl içinde birçok büyük tefsirin yayımlanmasına şahit olduk: Şa'lebī'nin *el-Keşf ve'l-beyān*'ı (10 Cilt), sonrasında Mātūrīdī'nin *Te'vilāt*'ı (17 Cilt) ve son zamanlarda da Vāhidī'nin hacimli tefsiri *el-Başit*'i (24 Cilt). Bu yayınlar, eserleri on yıl önce uygun durumda olmayan -Mekkī ve diğerleri gibi- bir dizi ikincil müfessirin çalışmasına ek olarak yapıldı.⁶⁹ Şayet bunları, Muḳātil ve Sülemī gibi, hali hazırda mevcut bulunan yayımlanmış eserlere ilave edersek işte o zaman benzeri görülmemiş bir alanı kaplayan eser çeşitliliğine ulaşabilmiş oluruz. Bu yeni manzarada en dikkat çekici şey araştırmamızın merkezi olarak Mu'tezilī geleneğinin yeniden ortaya çıkmasıdır. Mātūrīdī'nin Ḳur'ān tefsirinde şu an bulunan malzeme ile ve Rāzī'nin hacimli eserinde sahip olduğumuz şey ile tefsirin Mu'tezilī ve Sünnī akımları arasındaki kesişme çizgilerine göz atmaya başlayabiliriz. Suleiman Mourad'dan, Mu'tezilī tefsirinin günümüze ulaşan başlıca eseri olan *el-Cüşemī* üzerine daha ileri çalışmalar bekliyoruz.⁷⁰ Ṭaberī ve Mātūrīdī arasındaki mukayese ayrıca Sünnī tefsir çalışmalarında büyüleyici bir fenomen olan, müphem Hicri üçüncü yüzyıl problemine de dikkat çekmektedir. Ṭaberī'nin seçici yaklaşımına duyulan haddinden fazla güven üçüncü yüzyılın [gerçek] önemini [olduğundan] az göstererek bahsetmekle sonuçlanmıştır. Kendisi, bu dönemde hazırlanan kapsamlı gramer çalışmalarını açıkça kullanmasına rağmen -Ferrā'nın

⁶⁸Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 13/81-89.

⁶⁹Mekkī b. Ebī Ṭālib, *al-Hidāye ilā bülūgu'n-nihāye* (Şāriḳa: Cāmi'atü's-Şāriḳa, 2008).

⁷⁰Referanslar için bk. Mourad, Suleiman, "Towards a Reconstruction of the Mu'tezilī Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading the Introduction to the *Tehzīb* of al-Ḥakīm al-Jishumi (ö. 494/1101) and Its Application' in Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th - 9th/15th C.)* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 101-137.

yaklaşımları da dahil olmak üzere- Ebū 'Ubeyde haricinde bir otoritenin ismini vermemektedir. Şu anda belgelemek zorunda olduğumuz şey bu dönemdeki alimlerin isimleridir. Şayet biz daha erken malzemeyi muhafaza etmekten ziyade bu yüzyıldaki malzemeyi 'aktif rol oynayan müfessirler (ve hatta eserler)' şeklinde tekrar yapılandırabilirsek, Mātūrīdī ve Ṭaberī bu boşlukları doldurmada çok yararlı olacaktır. Ṭaberī, Mātūrīdī'nin eseri aracılığıyla daha iyi anlaşılacak, bu yüzyıldaki Sünnī tefsir geleneğine bir reaksiyon olarak idrak edilebilecektir. İlk iş, üçüncü/dokuzuncu yüzyıldaki müellifleri en ince ayrıntısına kadar anlatmak için Şa'lebī'nin Ḳur'ān tefsirinin mukaddimesindeki liste ile birlikte İbnü'n-Nedīm'in *el-Fihrist*'indeki tefsir eserleri ve müellifleri listesini tekrardan incelemektir. Ṭaberī'nin çalışmasına hak ettiği değeri ancak üçüncü yüzyıla odaklanarak verebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abdel Haleem, M. A. S. *The Qur'an: a New Translation*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2004.
- Birkeland, Harris. *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*. Oslo: H. Ascehoung, 1956.
- Dakkāsh, Salīm. "Meryem bint 'Imran fi kitāb Ta'wīlāt ahl al-sunne li-Abī Maṣṣūr al-Mātūrīdī al-Samarqandī (t. 944 m.)". *Havliyyāt Ma'had al-ādāb eş-şer'iyya* 7 (1996 1993), 211-229.
- Galli, Ahmed Mohamed. "Some Aspects of al-Mātūrīdī's Commentary on the Qur'ān". *Islamic Studies* 21 (1982), 3-21.
- Gilliot, Claude. *Exegese langue et theologie en Islam: l'exegese coranique de*. Sorbon: Librairie Philosophique J.Vrin, 1990.
- Götz, Manfred. "Mātūrīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān". *Der Islam* 41 (1965), 27-70. [(translated in *The Qur'an: Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin (Aldershot: Ashgate, 1999), 181-214.]
- Koç, Mehmet Akif. "A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān (150/767) in the Exegesis of al-Tha'labī (427/1036) with Muqātil's Own Exegesis". *Journal of Semitic Studies* 53/1 (2009), 69-101. <https://doi.org/10.1093/jss/fgm045>
- Mātūrīdī, Ebū Maṣṣūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd Mātūrīdī Semerḳandī. *Te'vīlātü'l-Ḳur'ān: el-Fātiḩa-el-Baḳara = Te'vīlātu ehli's-sünne*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mātūrīdī, Ebū Maṣṣūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd Mātūrīdī Semerḳandī. *Te'vīlātu ehli's-sünne*. thk. Fāṭima el-ḩaymī. Beyrut: Müessesetü'r-Risāle, 2004.
- Mātūrīdī, Ebū Maṣṣūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd Mātūrīdī Semerḳandī. *Te'vīlātu ehli's-sünne*. Beyrut: Dāru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2005.
- Mekkī b. Ebī Ṭālib. *el-Hidāye ilā bülüḡu'n-nihāye*. 13 Cilt. Şāriḩa: Cāmi'atü'ş-Şāriḩa, 2008.
- Mourad, Suleiman. "Towards a Reconstruction of the Mu'tezilī Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading the Introduction to the *Tehzīb* of al-ḩakīm al-Jishumi (ö. 494/1101) and Its Application' in Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th - 9th/15th C.)* Oxford: Oxford University Press, 2013), 101-137.
- Muḳātil b. Süleymān. *Tefsiru'l-Ḳur'ān*. thk. 'Abdullāh Şiḩātā 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Miṣriyyetü'l-'Āmme li'l-Kitāb, 1979.
- Raḩmān, Muḥammed Mustafizur. *An Introduction to al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunna*. Bangladeş: Islamic Foundation, 1981.
- Rāzī, Faḩruddīn. *Mefātiḩu'l-ḡayb*. 30 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1981.
- Rudolp, Ulrich. *Al-Mātūrīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Şa'lebī, Aḩmed b. Muḥammed. *el-Keşf ve'l-beyān*, thk. İmām Ebī Muḥammed İbn 'Āşūr. 10 Cilt. Beyrut: Dāru lḩyāi't-Türāsi'l-'Arabī, 2002.

- Saleh, Walid. 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis'. *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), 223-243.
- Shah, Mustafa. 'Al-Ṭabarī and the Dynamic of tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy'. *Journal of Quranic Studies* 15 (2013), 83-139.
- Sinai, Nicolai. *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur Frühen Koraninterpretation*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- Sinai, Nicolai. 'The Qur'anic Commentary of Muḳātil b. Suleymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature' in Andreas Goerke and Johanna Pink (eds), *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ṭaberī, Ebū Cafer İbn Cerir Muḥammed b. Cerir b. Yezid. *Cāmiü'l-beyān an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*. 26 Cilt. Ḳāhire: Mektebetü Muşṭafā el-Bābī, 1968.
- Vāḥidī, 'Ali b. Aḥmed. *el-Başıṭ*. thk. Muḥammed el-Fevzān vd. 24 Cilt. Riyāḍ: Cāmi'atü'l-İmām Muḥammed ibn Su'ūd el-İslāmiyye, 1430/2009.
- van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin: Walte de Gruyter, 1997.

Merhûm ve Mağfûr Yusuf Işıcık Hocam'ın Vefâtına Târih 2

Harun ÖĞMÜŞ 

Prof. Dr, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.
ogmusharun@yahoo.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Geliş / Received: 05.05.2021 Kabul/Accepted: 30.05.2021 Yayın/Published: 30.06.2021

Atıf/Citation: Ögmüş, Harun. "Merhûm ve Mağfûr Yusuf Işıcık Hocam'ın Vefâtına Tarih 2". *akif* 51/1 (2021), 233-234.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.23>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

İmtihan yurduna düştüyse kişi olmaz emîn

Eksik olmaz bu cefâkeş küreden âh u enîn

Burda mihnet ve belâlar kovalar birbirini

Harpler, darpler, âfât-ı semâvât u zemîn

Derd ü mihnette tavan yaptı geçen yıl ancak

Heyelân, zelzele, çığ durmadı hiç harbe değîn

Ama bir şey daha gördük iki bin yirmide ki

Önceden aklına gelmezdi inan kimselerin!

O, bütün arzı kuşatmış acı bir salgın ki

Oldu insanlığın üstündeki te'sîri derin!

Ölümün çâresi yok, olsa da matlup o değil

Tek nasîb olsun ölürken bize îmân ile dîn

Ama kaybettiğimiz kimselerin hüznü büyük
Büyük olmaz mı bu zor demde, gönüller nermîn!

Bu felâkette ne çoktur yiten insan sayısı!
Hakk'ın ihsânı taşıp hepsine rahmet etsin!

Az değil doğrusu erbâb-ı ilimden de giden
Hepsinin kadrini âlî ede cennette Muîn!

İçlerinden hele Yûsuf Işıcık üstâdım
Çok büyük bir kayıp olmuştur inan bizler için

İlm-i tefsire verip ömrünü cehd eyler idi
Anlaşılsın daha âlâ diye Kur'ân-ı mübîn

Yolu Kur'an'dı onun, rehberi peygamberdi
Rabbim etsin onu Peygamber-i zîşân'a karîn!

Selef âlimleri düşmezdi dilinden aslâ
Komşu olsun ona Firdevs'te ashâb-ı güzîn!

Âh edip hüzn ile Hârûn dedi târîhini tâm:
Koydu Yûsuf Işıcık gönlümü fevtiyle hazîn

آه ايدوب حزن إيله هارون ديدى تاريخيني تام:

قويدي يوسف ايشيچيق كوكلمي فوتيله حزين (1442)

Recep KOYUNCU, *Kıraat İlminde Tahrîrât -Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik) Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021, 264 s., ISBN: 978-625-7756-21-1*

Ayşe PEHLİVAN 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, Konya, Türkiye.
aysenurpehlivan3870@gmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Geliş / Received: 25.03.2021 Kabul/Accepted: 22.05.2021 Yayın/Published: 30.06.2021

Atıf/Citation: Pehlivan, Ayşe. "Kıraat İlminde Tahrîrât -Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)". *akif* 51/1 (2021), 235-240.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.24>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

Kıraat vecihlerinin menşei kabul edilen "yedi harf" ruhsatıyla birlikte başlayan Kıraat ilmi tarihi, süreç içerisinde birçok aşamadan geçmiştir. Kur'ân'ın cem'i ve istinsahından sonra bu aşamalardan en önemlisi, İbn Mücâhid'in yedi kıraat imamının sahih okuyuşlar arasından tercih ettiği kıraat vecihlerini Kitâbü's-seb'a isimli eserinde tespit etmesidir. Kabul gören bu tespitle birlikte kıraat öğretiminde yedili tasnif benimsenmiş, yedi kıraat üzerine çeşitli eserler telif edilmiştir.

Üzerinde icmâ bulunan kıraat-i seb'aya üç sahih kıraat daha ilave ederek kıraat-i aşerayı tespit eden İbnü'l-Cezerî'nin kıraat tarihindeki yeri izahtan varestedir. Onun onlu tasnifi geliştirmesiyle kıraat tedrisinde seb'a tarihinin yerini aşera tariki almıştır. Makbul kıraatların tespitinde, kıraat tarihinde ilk defa İbnü'l-Cezerî, rivayetin yanı sıra dirayeti de göz önünde bulundurarak hadisteki sened-metin tenkidine benzer bir işlem uygulamıştır. Bu manada kıraat vecihlerinin isnad edildiği temel kaynaklar vasıtasıyla tariklere nispet edilen, sayıca fazla ve bir o kadar da karışık olan kıraat vecihlerinden sahih olanların tespiti adına çeşitli analiz ve değerlendirmelerde bulunmuştur. İşte onun kaynak eserlere müracaat etmek ve tarik isnadını esas almak suretiyle kıraat vecihlerinin tevcihi konusunda yaptığı bu ameliye, kitabın ana konusunu teşkil etmektedir.

Yazarın, yukarıda kısaca izah edilen haliyle Kıraat ilminde “tahrîrât” olarak adlandırılan, İbnü'l-Cezerî ile birlikte hayat bulan, oldukça zor ve karmaşık bir konuyu kaleme aldığı bu kitap, -alandaki önemli bir açığı kapatması yönüyle- kıymetli bir çalışma olarak görülmektedir. Bu girift olguyu Mustafa el-İzmîrî'nin konuyla ilgili eseri 'Umdetü'l-İrfân özelinde tahlil eden yazar, kendine has yöntem ve metotlar sayesinde meseleyi sade ve basit bir dille ele alarak emek mahsulü istifadeye medar bir eser meydana getirmiştir.

Tanıtımını yapacağımız bu çalışma, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat alanında kıymetli çalışmaları bulunan Recep Koyuncu tarafından kaleme alınmıştır. Eser, tahkik bölümü ile birlikte iki yüz altmış dört sayfadan teşekkül etmekte ve giriş kısmının ardından dört ana bölümden oluşmaktadır. Kitabın giriş kısmında (s. 11-16) “Araştırmanın Konusu ve Gayesi”, “Araştırmanın Kapsam ve Metodu” ve “Konuyla Alakalı Yapılan Çalışmalar” alt başlıklarına yer verilerek kitabın özü net bir şekilde ifade edilmiştir. Araştırmanın konusu, İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr adlı eserinin manzum şekli olan Tayyibe özelinde -kendi dirayetini de ekleyerek- önemli bir eser kaleme alan ve bu alanda yeni bir akım başlatan Mustafa el-İzmîrî'nin 'Umdetü'l-İrfân adlı eseri bağlamında “Kıraat İlminde Tahrîrât” olarak belirlenmiştir. Amacı; İzmîrî'nin söz konusu eserinin hakkıyla tanıtılması ve eserde yer alan tahrîr faaliyetinin kavratılması olan araştırmanın bu bölümünde, ayrıca tahrîrât kavramı ve menşei kısaca açıklanarak diğer bölümler için bir ön hazırlık yapılmıştır.

Araştırmanın kapsamı sırasıyla; tahrîrât olgusunun tarihî serencamı, tanımı, mahiyeti, faydası, Kıraat ilmine katkısı, konuyla ilgili çalışmalar; Mustafa el-İzmîrî'nin hayatı ve eserleri; İzmîrî'nin 'Umdetü'l-İrfân adlı eserinin tahlili ve yine bu eserin tahkiki şeklinde planlanmıştır. Araştırmada 'Umdetü'l-İrfân ve şerhi Bedâi'u'l-burhân adlı eser esas alınmış, problemin çözümü/konunun kavratılması ve mezkûr eserin tanıtılması bağlamında nitel araştırma desenlerinden doküman inceleme ve eylem araştırması yöntemleri tercih edilmiştir. Diğer yandan tahlil edilen eserin okuyucuya orijinali ile mukayese imkânı sunması açısından çalışmanın sonunda eserin tahkikine de yer verilmiştir.

Konuyla ilgili çalışmaların sınırlı olduğuna dikkat çekilen eserde, M. Emin Maşalı'nın Tarihî ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi ve M. Atilla Akdemir'in Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi isimli çalışmalarının daha çok kavramın tanımı, tarihî seyri,

ekoller ve literatüre yönelik olduğu belirtilmiştir. Yazar kaleme aldığı kitabının söz konusu eserlerden farkını; teorik olarak sunulan tahrîrât meselesinin somut ve net bir şekilde ele alınması ve tahrîr işleminin İzmîrî'nin eseri özelinde tablolaştırma ustalığıyla pratik hale getirilmesi şeklinde betimlemiştir. Ayrıca konuyla alakalı Arap dünyasında yapılan çalışmaların genellikle Şâtıbiyye, Tayyibe ve Dürre üzerinde yoğunlaştığını, 'Umdetü'l-İrfân üzerine yapılan çalışmalarda edisyon kritik/nüsha karşılaştırmasının bulunmadığını ifade etmiştir.

“Kıraat İlminde Tahrîrât” olarak başlıklandırılan birinci bölümde yazar, beş alt başlık halinde Kıraat ilminde tahrîrâtın tarihî panoraması, tarifi, mahiyet ve önemi, faydası ve bu eyleme yönelik yapılan çalışmaların kavratılması adına geniş bir çerçeve oluşturmuştur (s. 17-50). Buna göre Kıraat ilmi tarihini, bu sürecin kırılma noktası olarak kabul edilen tahrîrâtla birlikte, bânisi İbnü'l-Cezerî'ye istinaden İbnü'l-Cezerî/tahrîrât öncesi dönem ve İbnü'l-Cezerî/tahrîrât ve sonrası dönem şeklinde iki kısımda ele almıştır. Kıraat olgusunun ortaya çıkmasından tahrîr faaliyetlerine kadar yaşanan ilk dönemde yedi harf ruhsatı, Mushaf'ın cem ve istinsahını kapsayan rivâyet-tesis süreci görülmektedir. Yine bu zaman diliminde kıraat imamlarının yaşadığı, farklı kanallardan gelen ve sayıca fazla olan kıraat vecihleri arasında sahih-şâz ayırımı yaparak tercihte buldukları ve kendi sistematiplerini oluşturdukları ihtiyâr-intişâr devreleri öne çıkmaktadır. Daha sonra İbn Mücâhid'in Kitâbü's-seb'a isimli eseriyle başlayan, yedi veya daha fazla kıraata, Mushaf imlâsına dair eserlerin kaleme alındığı ve aynı zamanda Endülüs Kıraat ekolünün teşekkül ettiği tedvin-tasnîf devresi ilk dönemin sonlarında göze çarpan faaliyetlerdir.

Sahih kıraatların tespitinde rivayetin yanı sıra dirayeti de kullanarak, ilk defa Hadis ilmindeki sened-metin tenkidine benzer bir usûl geliştirmesi yönüyle İbnü'l-Cezerî'nin diğer âlimlerden farkını ortaya koyan yazar, onun en-Neşr adlı eserinde ele aldığı bu tahrîr faaliyetini, kıraat tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul etmektedir. Zira İbnü'l-Cezerî, kıraat vecihlerini tarik isnadı ekseninde kaynaklarına inmek suretiyle incelemiş, bu minvalde birçok kaynak eser telif etmiş, kıraat tedrisatında okutulan tarik ve mesleklere zemin teşkil eden Mansûrî ve İzmîrî gibi ekollerin teşekkülünde önemli rol oynamıştır. İbnü'l-Cezerî'nin öncüsü olduğu tahrîr faaliyetlerini devam ettiren bu ekollerden Mustafa el-İzmîrî'ye nispet edilen İzmîrî (azimet) ekolü, İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr adlı eserindeki tarik ve vecihlerle yetinmeyip,

bu eserin kaynaklarına giderek farklı hüküm ve vecih aktarımında da bulunması hasebiyle, Mansûrî (ruhsat) ekolünden farklılık arz etmektedir (s. 17-34).

Tahrîrâtın tarihî seyrine dair yukarıda verilen bilgilerden sonra birinci bölümün devamında yazar, tahrîrât kavramını kısaca “isnad tariklerinin Kıraat ilminin temel kaynaklarına gitmek suretiyle sıhhat ve tevsîkinin/güvenilirliğinin incelenmesi ve makbul kıraat vecihlerinin ortaya konulması işlemi” şeklinde açıklamaktadır. Bu tanımda tahrîr işleminin kıraat vecihleri, tarik isnadı ve kaynak eserler olmak üzere üç sacayağının bulunduğu dile getirilmektedir. Yazar bu faaliyeti gerekli/zorunlu kılan unsurları, sahih kıraatların zamanla unutulma veya terkedilme riski, tarik sayısının artması ve kıraat tedrisinde indirâc/cem’ metodundaki terkîb ve telif tehlikesi şeklinde sıralamıştır. Bu bölümde ayrıca genel anlamda, tarik okuyuşlarına ve kaynak kitaplara bağlı olan tahrîrât şekilleri hakkında örnekler sunulmuştur (s. 34-43).

Kıraat ilminde böylesine önemli bir olgunun fayda ve kazanımlarına dikkat çeken yazar, tahrîrâtın en önemli faydasının kıraat farklılıklarının muhafaza edilmesi, sahih olan vecihlerin ortaya konulması olduğunu vurgulamıştır. Tahrîrât konusunda yapılan çalışmaların genellikle Tayyibe ve Şâtıbiyye gibi manzum eserler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu anlamda bölüm sonunda yazar, yapılan araştırmaları kronolojik olarak ele almıştır (s. 45-50).

“Mustafa el-İzmîrî’nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri” ana başlıklı ikinci bölümde yazar, tahlil edeceği eserin müellifi İzmîrî’nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserlerine dair kısa bilgiler sunmaktadır (s. 51-54). Yazarın bu bölüme yer vermesinin, müellifin ilmî kişiliği, paradigması ve kaleme aldığı eserler bağlamında alandaki yetkinliğinin görülmesi ve dolayısıyla tahlil edilecek eserin dikkati haiz olması yönlerinden gayet yerinde olduğu görülmektedir.

“Umdetü’l-İrfân Adlı Eserin Tahlili” adlı üçüncü bölüm, konuyu kavrama adına tahrîrât konusunun pratik yönünün ele alındığı bölümdür (s. 55-107). Yazar -meselenin basit ve anlaşılır olması adına- mezkûr eser özelinde, tahrîr işleminin ilk adımı olarak tahrîrâtın sacayaklarından ikisini teşkil eden tarikleri ve tahrîrâta kaynaklık eden eserleri tablo halinde kronolojik olarak sıralamıştır (s. 56-60). Ardından tahrîrâtın diğer sacayağı olan kıraat vecihlerini tablolaştırarak sunmuştur. Vecihlerde söz konusu olan istilâhî kavramları, ilk geçtikleri yerde dipnot olarak ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.

Tablo düzeninde sağ tarafı vecihlere, sol tarafı da esaslı bir dokümantasyonla bu vecihlerin tevsik edildiği kaynak eserlere ayıran yazar, tablo içeriğini vecih, kaynak ve râvi bağlamında alt kısımda açıklamıştır. Bu açıklama kısmında vecihlerin tertibinde bir önceki veche göre farklı olanı da bold göstermek suretiyle meselenin kavranması yönündeki gayretini ortaya koymuştur. ‘Umdetü’l-‘İrfân özelinde yaptığı tahrîr çalışmasında, farklı sûrelerden yirmi altı âyet örneğine yer veren yazar, tahrîr neticesinde onay almayan vecihleri de ayrıca belirtmiştir (s. 61-104).

Bölüm sonunda İzmîrî’nin bu eseri ve eserin şerhi genelinde bir değerlendirmede bulunan yazar, müellifin Kur’an’daki bütün âyetleri değil de daha çok karışık ve ihtilafli vecihleri ele aldığını, şerhte ise ekseriyetle vecihlerin açıklanması yönünde ayrıntıya yer verildiğini söylemektedir. Eserlerinde isnad tenkidini esas alan İzmîrî, İbnü’l-Cezerî’ye olumlu atıflarda bulunmakla beraber, kendi dirayetini kullanarak İbnü’l-Cezerî’nin eserlerinde kullanmadığı kaynaklara da müracaat etmiş, bazen onun reddettiği farklı vecihleri almış bazen de kaynaklardaki malumatla çelişen vecih tercihlerini terk etmiştir (s. 104-107).

Dördüncü bölümde yazar “Eserin İsmi ve Müellife Nispeti”, “Eserin Telif Sebebi”, “Eserin İlmî Değeri”, “Eserin Nüshaları” ve “Tahkikte İzlenen Yöntem” alt başlıkları altında verdiği ön bilgilerden sonra, ulaşabildiği üç nüsha bağlamında ‘Umdetü’l-‘İrfân adlı eserin tahkîkini yapmaktadır. Kaleme alınan eser ile tahlil edilen eseri mukayese imkânı sunması bakımından bu bölüm oldukça isabetli görünmektedir. Yazar araştırma boyunca açık ve sade bir dil, akıcı ve akademik bir üslup kullanırken, yer yer ıstılahî kavramlarla ifadelerini zenginleştirmiştir. Eser her ne kadar muhtasar bir görüntü arz etse de her bir cümlesi kendi bünyesinde pek çok anlamı barındıran kıvamdadır. Anlaşılması zor olan tahrîr işlemini net bir şekilde gün yüzüne çıkaran yazar, tahrîrât ameliyesini kılcal damarlardaki operasyona benzeterek meselenin mahiyetini güzel bir şekilde tasvir etmiştir. Diğer taraftan tahrîrâta konu unsurları tablolastırmak suretiyle elde ettiği verileri içerik analizine tabi tutmuş, böylece konunun teorik ve pratik açılardan iyice kavranmasını hedeflemiştir.

Sonuç itibariyle bu çalışma, kıraat vecihlerinin tevsiki bağlamında yapılan araştırmaların sınırlı olması ve girift bir konunun anlaşılır bir halde takdim edilmesi yönleriyle alanındaki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu bakımdan kitap, içerik açısından hedef kitlenin beklentisini karşılar niteliktedir. Ancak sonraki baskılarda,

İzmîrî'nin eserinde yer alan diğerkıraat vecihlerinin de aynı şekilde sunularak kitap hacminin genişletilmesi, esere işlevsel yönden ivme kazandıracak ve alana sağladığı katkıyı daha da artıracaktır.

Şerhu's-Siyeri'l-Kebir

es-Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090),
thk. Selâhaddîn el-Müneccid ve Abdulazîz Ahmed, (Kahire: Câmiâtü'd-
Devli'l-Arabiyye, 1971), cilt:1-5.

Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ

Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
husnuc_@hotmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Geliş / Received: 01.05.2021 Kabul/Accepted: 20.06.2021 Yayın/Published: 30.06.2021

Atıf/Citation: Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Şerhu's-Siyeri'l-Kebir". *akif* 51/1 (2021), 241-246.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.25>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

Devletler birlik, barış ve huzur içinde yaşayabilmek için üzerinde mutabık kalacakları belirli kurallar çerçevesinde hareket etmek zorunda kalmışlardır. Hukuk tarihinde bunun ilk ve en güzel örneklerini Hz. Peygamber'in (s.a) gayri müslimlerle olan siyasi ve hukuki ilişkilerinde görmek mümkündür. İslam hukuk literatüründe bunun en müşahhas misallerinden biri de kuşkusuz İmam Muhammed'in (ö.189/805) *es-Siyerü'l-kebîr* adlı eseridir. Dolayısıyla İslam devletler hukukunun teşekkül sürecinin Avrupalıların öne çıkardığı Hollandalı hukukçu Hugo Grotius'un (ö.1645) *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinden yaklaşık dokuz asır önce başladığı görülmektedir. Bu çalışmada İmam Serahsî'nin İmam Muhammed'in *es-Siyerü'l-kebîr* adlı eserine yaptığı şerh farklı açılardan değerlendirilecektir.

Kaynaklarda siyer alanında ilk çalışmanın Zeyd b. Ali'ye (ö.120/740) ait *el-Mecmû (Müsnedü İmam Zeyd)* adlı eser olduğu bildirilmektedir.¹ Eserde yer alan *Kitabu's-siyer* bölümü, her birinde bir kaç hadis bulunan on üç babdan müteşekkil olup toplamda sekiz sayfadır.² Fakat bu hacmiyle eserin müstakil bir siyer çalışması sayılması mümkün görünmemektedir. Daha sonraki süreçte İmam Evzâî (ö.157/774), içinde *Kitabü'l-cihâd, Kitabü'l-muhâribîn, Kitabü's-siyer* ve *Kitabü'l-humus* bölümlerinin bulunduğu *Sünenü'l-*

¹Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş, (İstanbul: Beyan Yay. 2002), 43.

²Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali. Ebî Tâlib, *el-Mecmû'l-hadîs ve'l-fıkḥ*, (Amman: Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 2002), 237-244.

Evzaî adlı eseri kaleme almıştır.³ Zeyd b. Ali'nin eserine nispetle daha kapsamlı olduğu görülen bu eser, aynı zamanda İmam Şâfiî'nin *el-Ümm*'ünde bir bölüm olarak da yer almaktadır.⁴ Akabinde Ebû Yûsuf, İmam Evzâî'ye cevap sadedinde *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâî*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî de *es-Siyeru's-sağîr* adında birer eser telif etmişlerdir. İmam Muhammed'in siyer alanındaki ilk eseri sayılabilecek bu çalışma yaklaşık otuz üç sayfadan ibaret olup, siyer ile ilgili takribi on konu işlenmiştir. Fakat bu çalışmalar İmam Evzâî tarafından tenkit edilince İmam Muhammed, İmam Ebû Hanîfe'nin içtihatları doğrultusunda altmış defter(fasikül) hacmindeki *es-Siyerü'l-kebîr*'ini telif etmiştir. Nihayetinde eser Halife Hârûnürreşîd ve İmam Evzâî'ye ulaştığında takdirlerine mazhar olmuştur(*Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 1/13). Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö.189/805) *es-Siyerü'l-kebîr* adlı eseri öncekilerine nispetle daha kapsamlı ve sistematik olması sebebiyle devletlerarası hukuk sahasında haklı bir konuma ve şöhrete sahip olmuştur. İmam Muhammed'in en son yazdığı bu eser İmam Serahsî (ö.483/1090) tarafından şerh edilmiştir. Eser, Beyrut'taki Amerikan Üniversitesinde bulunan nüsha esas alınarak ilk üç cildi Selâhaddîn el-Müneccid (1957-1960), son iki cildi ise Abdülazîz Ahmed tarafından (1971) tahkik edilerek beş cilt halinde basılmıştır(Mukaddime, 1/19). Said Şimşek ve İbrahim Sarmış tarafından Türkçeye kazandırılan eser⁵ Ahmet Yaman tarafından DİA'da tanıtılmıştır.⁶

Şerhu's-Siyeri'l-kebîr, mukaddime ve fihristler hariç toplamda 2098 sahife olup 218 baktan ibarettir. Eser, genel olarak uluslararası hukukun pek çok konusuna değinmektedir. Bu bağlamda Allah yolunda cihat edip nöbet beklemenin fazileti başta olmak üzere devlet başkanı ve askerlerin gerek kendi aralarında gerekse düşmana karşı savaş öncesi yapmaları gerekli olan sorumluluklarına dair rivayetleri değerlendirmektedir. Ayrıca savaşta sadece ibadetle uğraşan din adamları, yaşlı, kadın ve çocukların dokunulmazlığı, bedelli askerlik, karşı tarafa verilebilecek tahribatın ölçüsü, savaş sırasında suç işleyenlere uygulanacak hadler, eman verme, ganimetlerin taksimi, esir ve müste'menlerin hakları gibi uluslararası hukuka dair konuların yanı sıra savaşa katılan askerlerin namazlarını kısaltmaları, dârülharpte faiz, nikâh ve irtidad edenin cezası, mirası ile özellikle ileri yaştaki kadınların savaş sırasında sağlık personeli

³Evzaî, Ebû Amr Abdurrahman b. Amr, *Sünenü'l-Evzaî*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993), 360-418.

⁴Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, (Beyrut, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 9/465-525.

⁵Şimşek, Said, Sarmış, İbrahim, *Siyer-i Kebir İslam Devletler Hukuku*, (İstanbul: EVS Dağıtım, 1980), 1-5

⁶Ahmet Yaman, "es-Siyerü'l-kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/327-329.

olarak geri hizmetinde çalışmalarının cevazı ve altından burun takılmak gibi fûrû-i fıkıhla ilgili konulara da değinmektedir. Metin ve şerh mezcedildiğinden metnin hangisi olduğu hususunda kesin bir bilgi söz konusu değildir. Bununla birlikte muhakkik tarafından kalın, büyük puntolu ve rakamlandırılmış kısımların İmam Muhammed'e ait *es-Siyerü'l-kebîr* olduğu işaret edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu tür yerlerin akabinde İmam Serahsî'nin bazen (المُرَادُ بِهِ), (وَقَدْ بَدَأَ مُحَمَّدًا), (وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى) ve benzeri ifadeler kullanmış olması bunu teyit etmektedir(1/41, 56, 66). İmam Serahsî, İmam Muhammed'e ait olan ifadelerin başında sıklıkla (قال), (ذكر) ve (ذكر محمد) gibi ifadeler zikretmektedir.

Şârih, İmam Muhammed'in naklettiği hadislerden hüküm çıkarırken genellikle (وفي هذا دليل) (وفي الحديث بيان...), (وفي الحديث حث على) gibi benzer ifadeleri kullanmaktadır(1/28, 29, 93). Serahsî, İmam Muhammed'den naklettiği hadislerin senedi ve sıhhati üzerinde durmamaktadır. Bazen (ذكر عن مكحول) gibi hadisi en son rivayet eden râvinin adını zikretmekle iktifâ etmektedir(1/156).

Serahsî'nin, bazen İmam Muhammed'in görüşlerine muhalefet ettiği de görülmektedir. Mesela İmam Muhammed'in *es-Siyerü'l-kebîr*'de diğer kitaplarındakinden farklı bir usul izleyerek Irak, Şam ve Hicaz ehlinin ittifak ettiği görüşleri tercih ettiğini belirtir. Fakat bu metodun, Hanefî mezhebinin tercih konusunda takip ettiği "sayı çokluğuna itibar etmeme" kaidesine aykırı olduğunu söyler ve bunu teyit eden ayetleri zikrederek itirazını ortaya koyar (1/230)".

Şârih genelde mezhep imamlarının farklı görüşlerini illetleriyle birlikte açıklamaya ve tevil etmeye çalışmaktadır. Mesela metin kısmında İmam Muhammed, Hz. Ebû Bekir'in savaş sırasında mabetlerde ibadet eden din adamlarına dokunulmaması gerektiğine dair sözünü naklettikten sonra İmameyn'in de bu görüşte olduğunu ancak Ebû Hanîfe'nin mabetlerde bulunan din adamlarının öldürülmesini caiz gördüğünü nakleder. Fakat daha sonra Serahsî din adamlarının ara sıra mabetten dışarı çıkarak halkı savaşa teşvik etmesi durumunda öldürülebileceğini, aksi takdirde onlara dokunulmaması gerektiğini söyleyerek Ebû Hanîfe'nin mezhep içindeki farklı görüşünü tevil ettiği görülmektedir(1/41).

Yine Serahsî, İmam Muhammed'in hayvanlara çingirak takılmasının nehyi hususunda da benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a) hayvanına çingirak takan birini gördüğünde "Bu şeytanın bineğidir" veya "Çingirak

bulunan kervana melekler yaklaşmaz” yönündeki hadislerini farklı yorumlamaktadır. Ona göre bu rivayetler sadece savaşta hayvanlara çingirak takmanın kerahetine delalet etmektedir. Zira savaşta hayvana çingirak takmak düşmanın pusu atmasına ve Müslümanları öldürmesine sebep olacaktır. Fakat Serahsî savaş dışındaki durumlarda çingirak takmanın insanlara bazı faydalar sağlayacağını belirterek hadisleri zahir manasından farklı bir manaya tevil ettiği görülmektedir. (1/87)

Serahsî, bazen Şeybânî'nin rivayet ettiği hadisleri hadis usulü kriterleri açısından da değerlendirmektedir. Mesela İmam Muhammed'in Selmân-ı Fârisî'den naklettiği “*Kim Allah yolunda bir gün nöbet tutarsa bir ayı oruçlu ve ibadetli geçirmiş gibi sevap alır ve kimin ruhu Allah yolunda iken alınırsa kabir fitnesinden emin kılınır ve kıyamet gününe kadar amelinin sevabı kendisine yazılır.*” mealindeki hadisi naklettikten sonra Selmân-ı Fârisî'nin bu rivayeti ezbere bildiği halde başka bir yerde muhataplarına hadis metnini rivayet etmeksizin nasihat ettiğini naklederek şöyle bir sonuca gider: “Herhangi bir konuda hadis bilen sahabî, isterse hadisi olduğu gibi nakleder isterse rivayet etmeden onunla fetva verebilir.”(1/6-7)

İmam Serahsî metinde geçen hadisleri açıklarken izaha muhtaç kelimelerin önce nerden türetildiğini/iştikakını izah eder sonra da ayet veya hadis ile örneklendirmeye çalışır. Mesela “Allah Yolunda Nöbet Beklemenin Fazileti” (باب فضيلة الرباط) bölümünde geçen مُرَابِط murâbit/atını bağlayan, nöbet bekleyen kelimesini izah ettikten sonra Kur'an'da zikri geçen “مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ” (Cihad için bağlanıp beslenen atlar)⁷ ayetini delil olarak sunar. (1/7; Ayrıca bk. 1/28-29)

Serahsî'nin, *es-Siyerü'l-kebîr'e* şerh yazmadan önce *el-Mebsût* adlı eserinde otuz yakın yerde *es-Siyerü'l-kebîr'e* atıfta bulunduğu görülmektedir. Mesela Müslümanların mala ihtiyaç duymaları halinde esirleri fidye karşılığında serbest bırakılabileceği konusunda İmam Muhammed'in görüşünü belirtirken *es-Siyerü'l-kebîr'i* referans göstermektedir.⁸

İmam Muhammed eserinde Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Şâfiî, Evzâî ve Tahâvî gibi pek çok âlimin ismini zikrettiği halde İmam Ebû Yûsuf'un ismini zikretmeyip bunun yerine “Güvenilir biri bize rivayet etti” manasında (أخبرنا الثقة) ifadesini kullanmaktadır(5/1822). Şerhin mukaddime kısmında buna sebep olarak İmam

⁷Enfâl, 8/60.

⁸Serahsî, *el-Mebsût*, 10/138.

Muhammed ile Kâdı Ebû Yûsuf arasında hasede dayalı bir çekişme olduğuna dair rivayet pek fazla sahih görünmemektedir. Zira bu bilginin Muallâ b. Mensûr (ö.211/826) ile İbn Semâa'ın (ö.130/747) hangi eserinde yer aldığı belirtilmemiştir. Ayrıca *es-Siyerü'l-kebîr*'e ait en eski nüshanın Beyrut'taki Amerikan Üniversitesinde bulunan nüsha olduğu da göz önünde bulundurulduğunda bu hikayenin sonradan müsteşrikler tarafından mukaddimeye eklenmiş olma ihtimalini de akla getirmektedir.

Mukaddimedede dikkat çeken diğer bir husus da İmam Muhammed'in kitabında İmam Ebû Yûsuf'un ismini hiç zikretmediği, bunun yerine (أَخْبَرَنِي الْيَقَّةُ) ifadesini kullandığını söylemiş olmasıdır. Hâlbuki yukarıda belirttiğimiz gibi İmam Ebû Yûsuf'un adı yerinde (أَخْبَرَنَا الْيَقَّةُ) ifadesini kullanmıştır(1/1). Bu da mukaddimeyi başkasının yazmış olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

es-Siyerü'l-kebîr'de aynı veya birbirine yakın konuların farklı bablarda incelenmiş olması sistematik açıdan bir dağınıklık izlemine vermektedir. Bu da konu bütünlüğü açısından problem teşkil etmektedir. Mesela emanla ilgili konular önce 42-65 arasındaki bablarda işlendiği halde 83. ve 84. bablarda haricilerin emanı, çok daha sonra 196, 206 ve 209. bablarda dârülharpte eman konusu tekrar ele alınmıştır. Hâlbuki bunları tek başlık altında toplamak mümkündür.

Bazen aynı konunun farklı bablarda tekrarlandığı görülmektedir. Mesela istihbarat alma şartıyla eman alan gayri müslim konusu 55. babta (2/457) zikredildiği halde 63. babta (2/526) tekrar işlendiği görülmektedir.

Serahsî, *es-Siyerü'l-kebîr*'de bazı konuların hafzedildiğini belirtmektedir. Mesela "Bâbu isbâti'n-neseb..." adlı kısımdan sonra "Bâbu'l-hudûd fi'l-harb" kısmından önce bir bab olduğunu fakat *Şerhu'z-ziyâdât* adlı eserde bu babı detaylı olarak ele aldığından dolayı zikretmediğini belirtir. Fakat hafzedilen babın ne olduğunu belirtmez(وَقَدْ ذُكِرَ بَعْدَ هَذَا) (5/1850). (بَابٌ قَدْ اسْتَقْصَيْنَا شَرْحَهُ مِمَّا أَمَلَيْنَاهُ مِنْ شَرْحِ الرِّيَادَاتِ

Bazen tâlî bir fikhî mesele İmam Muhammed'in başka bir eserine havale edilebilmektedir. Mesela cihadın faziletiyle ilgili rivayetlerin işlendiği bölümde "bey'u'l-îne" konusu zikredilince Serahsî bununla ilgili açıklamaları "*el-Câmiu's-sağîr*"de yaptığını belirtmektedir(1/29).

Yine Serahsî, İmam Muhammed'in "Hz. Peygamber (s.a) bir yere ordu veya seriyeye gönderdiğinde "Allah'ın adıyla savaşa gidin" şeklinde tavsiyede bulunurdu",

rivayetinden sonra "İmam Muhammed, "*es-Siyerü's-sağîr*" isimli kitabına bu hadisle başlamaktadır. Hadisten alınacak dersleri orada açıkladık" sözüyle gerekli açıklamaları oraya havale ettiğini söylemektedir(1/29).

Bazen de bir konuyla ilgili izahatı aynı eserin başka bir bölümüne havale edebilmektedir. Mesela seferde namazların cem'i konusunu "Kitabu's-salât" bahsine havale ettiği görülmektedir(1/239). Serahsî, bazen de bir meseleyi İmam Muhammed'e ait olmayan farklı bir kaynağa havale edebilmektedir. Mesela Bi'rîmaûne hadisesiyle ilgili bir detayı Megâzî kitaplarına yönlendirdiği görülmektedir(1/121).

Sonuç olarak bazı konularının farklı bablarda mükerrer olarak zikredilmesi gibi menfi yönleri bulunsa da İmam Serahsî'nin İmam Muhammed'in son olarak kaleme aldığı *es-Siyerü'l-kebîr*'ine yapmış olduğu bu değerli şerh, gerek İslam devletlerarası hukuk sahasına gerekse Muhammed Hamidullah tarafından Fransızcaya tercüme edilmesi sebebiyle bugünkü batı kaynaklı uluslararası hukuka önemli katkılar sağlamıştır. Bununla birlikte şerhin tekrar gözden geçirilerek mevcut hadislerin cerh ve tadil kriterleri ekseninde yeniden tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılması faydalı olacaktır.