

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 8, Sayı: 2, Güz 2021



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 8, Issue: 2, Autumn 2021

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkcutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gür
(Dekan Yardımcısı)

Editörler/Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Midilli
Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Arş. Gör. Mustafa Gargar

Alan Editörleri/Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkarim Malkoç; Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkcutlu (TRÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Doç. Dr. Nihat Uzun (TRÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (TRÜİF, topaloglu37@hotmail.com)
Doç. Dr. Eyüp Öztürk (eyupozzturk@gmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan (TRÜİF, senolsaylan@mynet.com)
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Midilli (TRÜİF, midillivi@gmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük (TRÜİF, enesby_55@outlook.com)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Rızkan Tok; Arş. Gör. Muhammed Şükrü Düzcan; Arş. Gör. Ayşegül Balık; Arş. Gör. Muhammed Ali Tuzlu; Arş. Gör. Hatice Demirci; Arş. Gör. Abdülkadir Dural

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu

HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD) ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim, dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak TİD'in görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları TİD'e aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

Trabzon Üniversitesi Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

Matsis Matbaa Hizmetleri
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad.
No: 51 Sefaköy / İSTANBUL
Telefon: (0212) 624 21 11

Basım Tarihi
Aralık 2021

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Şattî (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşikkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Ğarbâvî (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi



veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri

- Budist Sanatta ve İkonografide Buda'nın Temel Mudraları ve Fiziksel Özellikleri
Buddha's Basic Mudras and Physical Characteristics in Buddhist Art and Iconography
Ali Gül..... 1-40
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'nin *Risâle fî ef'âlî'l-ibâd* Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi
Examination, Critical Edition and Translation of Abû Naîm Ahmad el- Khâdimî's Risâlah Entitled Risâlâh fî af'âl al-ibâd
Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa 41-75
- Toplumsal Gerçekliği Anlamada Kurgu Metinlerin Güvenirliği
The Reliability of Fictional Texts in Understanding the Social Reality
Rızkan Tok..... 77-102
- Osmanlı Entelektüel Düşüncesinin Bileşenleri: Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf: Kemalpaşazâde ve Risaleleri Üzerinden Bir İnceleme
Components of Ottoman Intellectual Thought: Kalâm, Philosophy and Sufism: An Analysis Through Kamalpashazâdah and His Treatises
Bilal Taşkın 103-138
- Dilde Kesinlik Konusunda Molla Gürânî'nin Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi
The Unifying View of Mulla Gürânî on Certainty in Language and Its Criticism
Mehdi Cengiz 139-153
- el-Alâî ve en-Nakdü's-sahîh Adlı Eseri – Alâî'nin, İbnü'l-Cevzî'nin Mesâbîhu's-Sünne'deki Bazı Hadislere Mevzu Hükümü Vermesine Dair Değerlendirmeleri
'Alâî and His Work al-Naqd al-Sahîh - 'Alâî's Evaluations of Ibn al-Jawzî's Judgement on Some Hadiths in Maşâbîh al-Sunna
Fatih Çimen 155-190

Söz Sanatları Açısından Mütenebbî'nin Şiirlerine Genel Bir Bakış <i>An Overview of Mutanabbî's Poems in Terms of Rhetoric</i> Adnan Arslan	191-220
Diyaret'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özelinde Umûm-Husûs ve Mutlak- Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve Bütünlük Açısından Geliştirilmesi <i>Improving the Translation of 'Umûm-Khusûş and Muṭlaq-Muqayyad Expressions in the Qur'ân Translation of the Presidency of Religious Affairs of Turkey in Terms of the Context and Integrity</i> Soner Aksoy	221-257
Abdullah b. Abbas ve Râğıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın <i>Garîbü'l-Kur'ân</i> 'ları ve İsfahânî'nin <i>el-Müfredât</i> 'ı Bağlamında) <i>Comparative Look at the Contributions of Abdullâh b. Abbas and Raġhib al-İsfahânî to the Gharîb al-Qur'ân (In the Context of Ibn Abbas's Gharîb al-Qur'ân and İsfahânî's al-Mufredât)</i> Bayram Aktaş	259-296
Hintli Âlim Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî'nin Nesih Anlayışı <i>The Understanding of Naskh (Abrogation) by the Indian Scholar Sa'îd Ahmad Pâlanpurî</i> Ahmet Yazıcı	297-325
İslam Hukukunda Yaşlı Bakım Mükellefiyeti <i>Elderly Care Responsibility in Islamic Law</i> Nazan Atalay Algan	327-364
Kuzey Azerbaycan'da Arapça Şiir Yazımı <i>The Writing of Arabic Poetry in North Azerbaijan</i> Kamran Abdullayev	365-398

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2021): 1 - 40

Budist Sanatta ve İkonografide Buda'nın Temel Mudraları ve Fiziksel Özellikleri
Buddha's Basic Mudras and Physical Characteristics in Buddhist Art and Iconography

Ali Gül

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of History of Religions
Trabzon/Turkey
e-mail: aligul10@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2271-8390>
DOI: 10.33718/tid.986412

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ağustos / August 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ali Gül, "Budist Sanatta ve İkonografide Buda'nın Temel Mudraları ve Fiziksel Özellikleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021): 1 - 40

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Budist Sanatta ve İkonografide Buda'nın Temel Mudraları ve Fiziksel Özellikleri

Öz

İkonografik öğeler sanat tarihinin olduğu kadar dinler tarihinin de önemli kaynaklarından. Bu eserlerden dinî şahıslara, öğretilere ve anlatılara dair geniş malumat elde edilebilir. Üzerinde çalışacağımız Budizm ikonografi yönünden son derece zengin bir dinî gelenektir. Antik Hint sanatı üzerine bina edilen, Pers ve Grek sanatından etkilenen ve yayıldığı toprakların kültürel rengini bünyesine katan Budist sanat, tarih boyunca çok zengin ikonografik eserler üretmiştir. Budist ikonografinin temel unsuru Buda'dır. Buda'nın şahsı, yaşamı ve öğretisi bu eserlerde Budist sanatçılar tarafından tasvir edilmiştir. Bu tasvirler içinde öne çıkan bir husus ise mudra adı verilen el jestleridir. Bedenin genel durumu da dikkate alınarak değerlendirilen mudralar Buda ve Budist gelenek açısından çok kıymetli bilgiler ortaya koyar. Elinizdeki makale görsel öğeler eşliğinde temel mudralar, bunların anlamı ve önemi ile Budist sanatta Buda'nın öne çıkan kimi fiziksel özellikleri üzerinde duracak, Budist ikonografinin Budist geleneği ve öğretiyi aktarmadaki önemini ortaya koymaya çalışacaktır. Bunu yaparken çalışmada Budist sanat ve ikonografi, sanat tarihi yaklaşımı ile değil, dinler tarihi bakış açısı ile ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Dinler Tarihi, Buda, Budizm, Budist Sanat, Budist İkonografi, Mudra.*

Buddha's Basic Mudras and Physical Characteristics in Buddhist Art and Iconography

Abstract

Iconographic elements are among the important sources of the history of religions as well as the history of art. From these works, extensive information about religious persons, teachings and narratives can be obtained. The Buddhism we will be working on is an extremely rich religious tradition in terms of iconography. Buddhist art, built on ancient Indian art, influenced by Persian and Greek art and incorporating the cultural color of the lands it has spread to, has produced very rich iconographic works throughout history. The key element of Buddhist iconography is Buddha. Buddha's personality, life and teaching are depicted by Buddhist artists in these works. One of the prominent points in these depictions is hand gestures called mudra. Mudras, which are evaluated by considering the general posture of the body, reveal very valuable information in terms of Buddha and the Buddhist tradition. The article in your hand, accompanied by visual elements, will focus on the basic mudras, their meaning and importance, and some prominent physical features of the Buddha in Buddhist art, and will try to reveal the importance of Buddhist iconography in conveying the Buddhist tradition and doctrine. While doing this, the study will deal with Buddhist art and iconography with perspective of history of religions, not with history of art.

Keywords: *History of Religions, Buddha, Buddhism, Buddhist Art, Buddhist Iconography, Mudra.*

Giriş

Kuşkusuz, dinî geleneklerin en temel kaynağı kutsal metinlerdir. Kutsal metinler dinlerin inançları, ibadetleri, ahlaki ve sosyal yapıları, ritüelleri, tarihî süreçleri ve daha birçok yönleri hakkında bilgiler sunar. Geleneğin sürdürülmesi ve aktarılması konusunda da önemli görevler üstlenir. Dinî gelenekler açısından kutsal metinler kadar kıymetli diğer bir kaynak ise içerisinde sembolleri ve ikonografik materyalleri barındıran eserlerdir. Büyük oranda sanatsal değere sahip olan bu semboller ve ikonografik materyaller, birçok kadim dinî gelenek açısından belki kutsal metinlerden de önemli bir konum arz eder. Zira insanoglunun ifade ve iletişim yöntemi olarak sembolleri, çizimleri veya yontuları kullanması yazıyı kullanmasından binlerce sene öncesine çıkar. Antik devirlerde insanların inançlarıyla ilişkili görsel materyaller ürettikleri şüphesizdir. Dolayısıyla insanoglunun dinsel metinlerden önce bir şekilde ürettikleri figürler ve çizimlerle inançlarını yansıttıkları ve aktardıkları kabul edilmek durumundadır.

Dinî içerikli görsel öğeler içerisinde kutsal bir varlığı, şahsı veya anlatıyı birtakım hususiyetleriyle suret tasvirine odaklanarak gözler önüne seren ikonografik ürünler ayrı bir öneme sahiptir. İkonografik yapıtlar, yazı sahibi dünyada da varlığını ve önemini korumuş, kutsal metinlerin yanı başında dinî geleneği taşımaya devam etmiştir. İkonografik unsurların, yoğun biçimde zihne yönelen metinlerin ötesinde, insan algısı açısından son derece önemli olan görme duyusuna hitap etmesi onu dinî gelenekler ve mensupları nazarında yeri doldurulamayacak bir konuma yerleştirmiştir. Görme algısıyla beraber daha da yoğunlaşan dinî duygu boyutu, bir dinî yapının belki de en olmazsa olmaz parçasıdır. Diğer taraftan okuma yazma bilmeyen halk kitleleri nazarında ikonografik materyallerin öğretici niteliği hep vurgulanmıştır. Özellikle Ortodoks Kilisesi (Doğu Hıristiyanlığı) ikonografisinin bu yöndeki katkısı bilinen bir husustur.

Bütün dinî gelenekler öyle ya da böyle ikonografik unsurları kullanmıştır. Hint geleneği gibi görsel tasvirde sınır tanımayan gelenekler yanında Yahudi ve İslam geleneği gibi suret tasvirine mesafeli duran dinî geleneklerde de ikonografik unsurlara yer vardır. Bu ikinci tür geleneklerde -birincilerde de gayet tabii olduğu gibi- “anikonik” olarak tanımlanan ve daha çok anlama ve öğretiye yoğunlaşan somut sembollere yönelinmiş-

tır. Örneğin İslam açısından hilalin, Yahudilik açısından Davut yıldızının anikonik bağlamda bir anlamı vardır. Bu tür semboller ikonografi anlayışı içerisinde değerlendirilebileceği gibi dinî sembolizm içinde de ele alınabilir. Dolayısıyla dinî geleneğin yansıtılmasında ve aktarılmasında önemli bir araç olan ikonografik öğelere yalnızca sanatsal açıdan bakmak yeterli değildir. Bu tür materyallerin dinler tarihi bağlamında değerinin ve anlamının belirlenmesi elzemdir.

Sözü edilen düşüncelerden hareket eden bu çalışma, Budist sanat ve ikonografi çerçevesinde Budist geleneğin odak noktası olan Buda'yı ele almayı hedeflemektedir. Kadim bir dinî gelenek olan Budizm, ürettiği devasa literatür yanında ortaya koyduğu sanatsal ve ikonografik öğelerle de tebarüz etmektedir. Bu öğelerde tezahür eden gerek ikonik gerek sembolik Buda imgeleri, mesaj ve anlam yüklüdür. Bunlar tahlil edildiğinde, bahis konusu unsurların Buda'nın şahsiyetine, yaşam öyküsüne ve öğretisine dair çok kıymetli bilgiler ihtiva ettiği görülecektir. Budist literatürü anlamlandırma ve yorumlama adına son derece kıymetli olan bu bilgiler, Budist geleneği çağlar boyunca taşıma adına da önemli bir görev üstlenmiştir. Budist sanatta ve ikonografide Buda imgelerine dair çalışmalar tabii olarak Budist dünyada yaygın olmakla beraber Batı literatüründe de nitelikli metinleri içeren bir yekûna ulaşmıştır. Türkçe literatürde ise sanat tarihi bağlamında birkaç çalışma dışında mevzubahis konuya ilişkin herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla Budist sanatta ve ikonografide Buda'nın yansımaları, yerel akademik literatür açısından çalışılması gereken önemli bir konu ve problemdir. Bu anlamda elinizdeki makale, öncelikle Türkçe dinler tarihi literatüründe bu yöndeki boşluğu doldurma adına bir adım olma ve Budist çalışmalara yeni bir yaklaşım kazandırma amacındadır. Yanı sıra; tarih, sanat tarihi ve güzel sanatlar gibi alanlara da katkı sunma hedefi gütmektedir. Bunu yaparken sanatın ve ikonografinin dinî ve felsefi öğretiyi taşımada çok önemli bir görev üstlendiği tezini de görece yeni bir örnekle savunma gayesi taşımaktadır. Tüm bunlarla beraber aşağıda görüleceği üzere Buda'nın imajında yansımalarını bulan kimi duruşların ve figürlerin yoga ve meditasyon uygulamalarında pratik edildiği bilinmektedir. Ancak, küreselleşmenin etkisiyle hayli yaygınlaşan bu uygulamalarda, muhtemel ki popüleritenin sığ bakış açısının bir neticesi olarak sözü edilen duruşların ve hareketlerin kökeni ve anlamı kimi zaman hiç bilinmemekte kimi zaman ise yanlış noktalara isnat edilmektedir. Ortaya koyacağı veriler itibarıyla bu çalışmanın aka-

demî dünyası dışında bahsi geçen güncel ve pratik alana da katkı sunması umulmaktadır.

1. Budist Sanata ve İkonografiye Genel Bir Bakış

Kadim bir gelenek olan Budizm güçlü bir sanat anlayışına sahiptir. Budist sanatın ikonografi bakımından oldukça zengin olduğu ise izahtan varestedir. A. Grünwedel'in de işaret ettiği üzere antik Hint sanatının her zaman dinî içerikli olduğu, bu çerçevede mimarinin ve heykelticiliğin bu anlayışa bağlı kaldığı ve Hindistan'da neredeyse hiçbir zaman ve hiçbir yerde seküler amaçlar için kullanılmadığı¹ hesaba katıldığında kadim Budist sanatın söz konusu anlayıştan farklı bir yol çizeceğini düşünmek abes olurdu.

Çok erken dönemlerden itibaren Budist sanat ve ikonografi şekillenmiş ve Buda'yı merkeze alan olaylar ve olgular başta olmak üzere Budist geleneğin birçok ögesi ikonografik surette gözler önüne serilmiştir. Budist ikonografi Budizm'in Hindistan topraklarını aşarak Orta, Güney ve Uzak Asya topraklarına ulaşmasıyla bu toprakların kültürlerinden de unsurları içselleştirmiştir. Tüm bunların sonucunda Nepal'den Sri Lanka'ya, Belh'ten Turfan'a, Tibet'ten Moğolistan'a, Çin'den Japonya'ya uzanan topraklarda Budizm'in sanatsal üretimlerini ve bu vesileyle ikonografik unsurlarını görmek mümkün olmuştur.

Budist sanatın gelişim süreci hakkında genel bir çerçeve çizilecek olursa J. Deniker'in ortaya koyduğu taslağın kullanılması uygun düşecektir. Deniker, Budist sanatın dört evre teşkil ettiğini söyler: a) Antik Hint sanatı, b) Gandhara sanatı, c) Orta Çağ'ın bölgelere göre değişen sanatı ve d) Modern dönem sanatı.² Bu evrelerden ilk ikisine ana hatlarıyla bir göz atmak elimizdeki çalışmaya temel oluşturma adına yeterlidir.

Antik Hint sanatı evresinin tebarüz eden yönü Hint karakterini yansıtmasıdır. Mimari olarak bu döneme ait Budist eserler arasında stupaları ve Kral Aşoka (yönetimi MÖ 265-238) tarafından diktirilen sütun kitabeleri saymak mümkündür. Bharhut stupası gibi (MÖ 2. yüzyıl) bir takım stupaların rölyefleri arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılmıştır.³ Bu

1 Grünwedel, *Buddhist Art in India*, 1-2.

2 Deniker, "Introduction", xli-xlii.

3 Bu eserleri Kolkata'da Hindistan Müzesi'nde (Indian Museum) görmek mümkündür. Bk. The Indian Museum, "Bharhut Gallery".

stupaların heykel ve duvar süslemelerinde Buda'nın hayat öyküsüne veya Cataka (Jataka) hikâyelerine (Buda'nın önceki yaşamlarını anlatan hikâyeler) dair sahnelerin betimlendiği görülür. Ancak burada dikkat çeken husus mevzubahis eserlerde Buda'nın insan formuyla sergilenmemesidir. Örneğin Buda'nın tahtı müritleri tarafından çevrelenmiştir ancak taht boştur; Buda'nın altında aydınlandığı bodhi ağacı resmedilmiştir ve fakat sahnede yine Buda yoktur. Rölyeplerde Buda'nın yerini yasa çarkı/çemberi (dharma çakra) gibi semboller alır.⁴ Dolayısıyla Budist sanatta ikonografik öğelerin ortaya çıkmasından önce bir anikonik veya sembolik dönemin varlığından söz etmek gerekir. Araştırmalar MÖ 1. yüzyıla kadar (kimi araştırmalar bu tarihi MS 1. yüzyıla kadar öteleyebilir) Buda imajlarının henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir.⁵ Şu hâlde anlaşılmaktadır ki MÖ 543-483 yılları arasında yaşadığı kabul edilen Buda'nın ölümünden kabaca dört yüz yıl sonrasına değin resim veya heykel şeklinde herhangi bir sureti yapılmamıştır. H. Avron gibi uzmanlar, ilk dönem Budizminin Buda'nın tasvirlerinin yapılmasını yasaklamış olma ihtimalinin, bunun altında yatan sebep olabileceğini iddia eder. A. C. Moore ise konunun Budizm'in bu hususta var olan herhangi bir yasağıyla veya Hindu sanatının geriliğiyle ilişkili olmadığını ifade eder. Ona göre bu, erken dönem Budist düşünce ve onun Hindu arka planıyla ilişkilidir. Bu çerçevede Moore, Buda'nın, varlığa dair hakikatleri ve yeniden doğum çemberinden (samsara) kurtuluşu öğreten reformcu bir bilge olduğunu, ortaya koyduğu disiplinin ise kurduğu geniş cemaatinde (sangha) somutlaştığını söyler. O, âdeta bir peygamber gibi mesajıyla var olmuştur. Dolayısıyla onun sözlerini "görmek" onu görmek demektir. Ona saygı duymak onun dünyevi formuna saygı duymak değildir oysa.⁶ Moore, Buda figürleri açısından ortaya çıkan özel bir problemin ise onun nirvanaya ermesi neticesinde mutlak yokluğa ulaşması olduğunu ileri sürer. Onu insani bir form ile temsil etmek, söz konusu aşkınlık düşüncesi ile tezat teşkil edeceğinden dolayı makul ve mümkün görülmemiştir. Tüm bu düşüncelere binaen erken dönem Budizmde ikonik öğelerden ziyade gerek Buda'yla gerek öğretiyi ilişkili anikonik öğelere ve sembollere saygı daha çok ön plana çıkmıştır. Buda'nın ayak izi, altında aydınlandığı bodhi ağacı, dilenci kâsesi, öğretisiyle özdeş-

4 Deniker, "Introduction", xli-xlii.

5 Mitra, *Buddha Gaya*, 127; Moore, *Iconography of Religions*, 142; Avron, *Budacılık*, 65-66.

6 Avron, *Budacılık*, 65-66; Moore, *Iconography of Religions*, 142.

leşen çark veya stupa figürleri bu türden öne çıkan unsurlardır.⁷

Budist sanatın ikinci evresini teşkil eden Gandhara sanatı ise Büyük İskender'in (MÖ 356-323) İndus Vadisi'ne uzanan Hint seferinden (MÖ 326 civarı) sonra, Kuzeybatı Hindistan'da ve Afganistan'ın büyük alanlarında hüküm süren Grek krallıklarında (Hint-Yunan krallıkları), Gandhara merkezli neşvünema bulan ve kabaca MÖ 1. yüzyıl ile MS 7. yüzyıl arasında etkisini sürdüren sanat anlayışıdır. H. Kulke ve D. Rothermund, Gandhara sanatını Hint-Yunanlıların bıraktığı en büyük miras olarak değerlendirir. Zira Buda imgesinde yansımaları bulan bu sanat; Roma, Yunan ve Hint özelliklerinin biçimlendirdiği bir sentez olarak ve hatta I. Dairus'un (MÖ 550-486) fetihlerine çıkan Pers etkisini de bu potada eriterek Hindistan'dan Asya'nın bütün diğer bölgelerine yayılan bir tesir icra etmiştir.⁸ Antik Hint sanatının aksine Yunan düşüncesinin etkisi altında gerçekçi bir eğilim gösteren Gandhara sanatı Buda'yı ve Budist keşişleri açık bir biçimde betimlemiştir. Avron, Buda tasvirlerinin ortaya çıkışının sadece ilk dönem Budizminin dinsel geleneğinden bir kopuş değil, aynı zamanda yeni bir sanatın da doğuşu olduğunu ileri sürer. Zira Buda tipi, tuhaf, abartılı, şaşırtıcı biçimleri olan bir Hint modeli değildir artık. Tersine Budist sanatçılar ağırbaşlı, ölçülü ve sağlam tasvirler yönelmiştir. Yunan plastik sanatı Budizm'e sanatsal anlatım yollarını sağlamıştır. Buda adeta Yunan tanrıları gibi gösterilmeye başlanmıştır: "Dalgalı saçlar, düzgün bir profil ve uyumlu beden ölçüleri."⁹ Buda'nın prototipi Grek Apollonu'dur; ilave olarak Buda'nın başı veya bedeni etrafına bir hale figürü eklenmiştir. Bodhisattva'nın yerinde artık ihtişamlı süsleriyle bir Hintli prens durmaktadır. Yine bu sanatta Cataka tasvirlerinden ziyade Buda'nın hayat sahnelerine ağırlık verildiği gözlenmektedir. Gandhara sanatının resim ögesi hakkında elde bilgi olmasa da ileride ortaya çıkacak Ajanta veya Turfan mağaralarındaki resimlerden hareketle Gandhara duvar resminin de iyi bir seviyeyi yakalamış olduğu tahmin edilmektedir.¹⁰

Gandhara sanatı, Orta Çağ sanat okullarının temelini oluşturmada etkili olmuştur. Hindistan'da Budizm yaşadığı sürece hem Gandhara oku-

7 Casanowicz, *Descriptive Catalogue of the Collection of Buddhist Art*, 299; Nakamura, *Budha*, 7.

8 Kulke - Rothermund, *Hindistan Tarihi*, 113-116; ayrıca bk. *Encyclopaedia Britannica*, "Gandhara art".

9 Avron, *Budacılık*, 66; Nakamura, *Budha*, 10.

10 Deniker, "Introduction", xlii- xliii.

lu hem de antik Hint etkisini daha fazla barındıran ve Gandhara okuluna bir tepki içeren Mathura ve Magadha gibi okullar Budist sanat adına eserler vermiştir. Bu anlamda Kuzey Hindistan'ın canlılığı dikkate değerdir. Söz konusu okullar içinde Gandhara okulunun dışarıya dönük tesiri daha kuvvetli olmuştur. Kuzey Hindistan'dan Merkez Asya'ya kadar geniş topraklara hükmeden Kuşan İmparatorluğu (MS 1.-4. yüzyıl) ile birlikte Gandhara sanatının etki alanı genişlemiştir.¹¹ Bu okul, Nepal ve Tibet sanatını etkilemeyi başardığı gibi daha ötesinde Çin, Kore ve Japon sanatına da etki etmiş böylelikle Mahayana dünyası üzerinde genel bir tesir icra etmiştir.¹² Öyle ki antik Hint sanatının ve de Budist sanatın MÖ 3. yüzyıl ile MS 6.-7. yüzyıllar arasında oluştuğunu ifade eden Grünwedel, Budizmi peyderpey benimseyen Hindistan dışındaki ülkelerin dinsel sanatlarının temellerinin 13.-14. yüzyıllara kadar Hint sanatına dayandığını söyler.¹³

Budizm'in Hindistan'da kaybolmasıyla bu dinin ilham verdiği sanat da 12. yüzyıla doğru bu coğrafyada sona ermiş oldu. Ancak Budist sanat Hint toprakları dışında gelişimini sürdürerek bazı bölgelerde günümüzde dahi canlılığını korumayı başardı. Makalenin boyutlarını aşacağı için söz konusu bölgelerde neşvünema bulan Budist sanatı burada tahlil etmek mümkün değildir. Bununla birlikte şu kadarını ifade etmek gerekir ki Budist sanat Doğu ve Güney Asya'dan Merkez Asya'ya, Çin'den ve Moğolistan'dan Kore'ye ve Japonya'ya uzanan topraklarda yaşamını sürdürmüştür. Ulaştığı bu topraklarda Hint ve Grek (Gandhara) etkilerini yansıtan anlayışlar yanında Tibet, Uygur, Çin ve Japon etkilerini gösteren özgün ve yeni sanat anlayışları da geliştirmiştir. Özellikle Mahayana okulunun yerel inançlardan benimsediği birçok farklı dinsel öge bu yeni Budist sanatla daha renkli ve çeşitli formlarda sergilenmiştir.¹⁴

Bu başlık altında son olarak, Budist sanatın ve ikonografinin Budist gelenek açısından önemine kısaca değinmek gerekir. Öncelikle sanatsal ve ikonografik eserlerin Budist geleneği ve öğretileri taşımada önemli bir

11 Phuoc, *Buddhist Architecture*, 20, 51; Avron, *Budacılık*, 66; Kulke - Rothermund, *Hindistan Tarihi*, 115; Kayalı, "Hindistan Kuşan İmparatorluğunun Yükselme Dönemi ve Kral Kanişka (MS 78-99)", 203.

12 Schroeder, *Buddhist Sculptures*, 8, 10; Deniker, "Introduction", xliii; Grünwedel, *Buddhist Art in India*, 22-23.

13 Grünwedel, *Buddhist Art in India*, 1-3.

14 Bk. Deniker, "Introduction", xliii-xlvi; Krishnan, "The Roots and Legacy of the Art of Nalanda as seen at Srivijaya", 153-157, 193-194.

araç olduğu vurgulanmalıdır. Kutsal metinlerin ve anlatıların gözle görülür yansımaları olan bu eserler âdeta Budizm'in görsel hafızası olmuştur. Ulaştığı coğrafyalarda benimsediği yerel öğelerle bu hafıza zenginleştikçe zenginleşmiş ve çok daha canlı bir hal almıştır. Bu bağlamda ikonografik eserler Budist tapının, pratiklerin ve ritüellerin merkezinde bir yer edinmiştir.

Öte yandan uzmanlar, Buda'nın biyografisinin tam anlamıyla ortaya koyulması açısından Budist sanat eserlerinin dolayısıyla ikonografik öğelerin son derece büyük bir önem taşıdığını düşünür. Örneğin H. Nakamura, bir taraftan belgeye dayalı anlatımları anlamada ve yorumlamada arkeolojik malzemelerin ve sanat eserlerinin çok değerli olduğunu dile getirirken diğer taraftan Buda'nın geleneksel biyografilere denk düşen görsel ifadelerinin, Buda resimleri ve heykel tasvirleri biçiminde ortaya çıktığına dikkat çeker. Bu tür tasvirler ve semboller Buda'nın hayatındaki bir bölümü, bazı durumlarda ise birkaç önemli olayı ortaya koymaktadır.¹⁵ Bu anlamda özellikle Budist heykelciliği önem arz etmektedir. Zira Buda imajı bir kez ortaya çıktıktan sonra artık bu figürü olabildiğince her yerde bulundurmak değerli ve faziletli bir eylem olarak kabul edilmiştir. Tapınaklar ve mağaralar her boydan Buda heykelleriyle doldurulmuş; tapınakların, mağaraların ve daha başka yapıların duvarları Buda kabartmalarıyla süslenmiş hatta devasa kayalar ve tepeler Buda figürü biçiminde yontulmuştur.¹⁶

Nakamura, Hindistan'da Buda'nın hayatıyla ilgili çok sayıda heykel bulunduğu tespitini yapar ve ekler: Elimizde Gupta döneminden (MS 4.-6. yüzyıl) öncesine ait hiçbir resim örneği olmamasına rağmen büyük miktarda heykel mevcuttur ve bunlardan bazıları Buda'nın hayatına dair kimi olayları ayrıntılı olarak betimler. Bu kaynaklardan elde edilecek bilgiler edebiyatta ortaya çıkanlarla karşılaştırılırsa Buda'nın hayatına dair daha doğru bilgiler elde edilecektir. Nakamura zaviyesinden, "kesintisiz bir öyküyü betimleyen" söz konusu heykelcilik bir Buda biyografisi biçimidir.

15 Budist kabartmalarda sıklıkla Buda'nın hayatının çeşitli gruplamalar şeklinde sergilendiği görülür. Örneğin Sakyamuni'nin saraydan ayrılışını, aydınlanmasını, ilk vaazını ve nirvanaya ermesini işleyen dördü bir gruplama söz konusu iken onun Tuşita cennetinden inişini, anne rahmine girişini, doğumunu, saraydan ayrılmasını, şeytani alt edişini, aydınlanmasını, ilk vaazını ve nirvanaya ermesini işleyen sekizli bir gruplama da Budist sanat öğelerinde dikkat çeker. Bk. Nakamura, *Budha*, 8.

16 Casanowicz, *Descriptive Catalogue of the Collection of Buddhist Art*, 299.

Ayrıca ona göre sanat eserleri Buda'nın yaşadığı devrin sosyal, coğrafi ve entelektüel arka planı hakkında da bilgiler verir. Tüm bunlarla birlikte Nakamura bir uyarıda bulunmayı da ihmal etmez: Bu sanat eserlerinde betimlenen kişi tarihi Buda değildir. Çünkü bu eserler Buda'nın zamanından çok sonrasına aittir. Dolayısıyla bu eserlerin açığa vurduğu şey, ilk Budistlerin inançları dâhilinde tasavvur edilen Buda'nın hayatıdır.¹⁷

2. Budist Sanata ve İkonografiye Kaynaklık Açısından Kutsal Metinlerde Buda

Budist kutsal metinleri alanında önemli bir uzman olan Nakamura, Budist sutralarda Buda'nın kişiliği hakkında epeyce malumat mevcut olduğu halde fiziki özellikleri hakkında doğrudan bilgilerin olmadığını söyler. Buna göre Buda'nın boyu uzun muydu kısa mıydı, ten rengi nasıldı, göz rengi neydi, Buda saçlarını uzatır mıydı ya da kazıtır mıydı? Bu konularda sutralardan kati bilgi elde edilememektedir. Nakamura, Buda'nın heykelerde görülen şeklinin sonraki dönemlerin insanların hayal ürünü olduğunu söyler.¹⁸

Nakamura'nın ifadeleri bir yana bazı sutra metinlerinde “büyük adamın (mahapuruşa) otuz iki işareti (lakşana, Pali: lakkhana)” tanımlaması altında kimi fiziksel özelliklere yer verilir ve Buda'nın bu özelliklere sahip olduğu hissettirilir. İlk bakışta Nakamura'nın tespitiyle bu anlatılar arasında bir çelişki görülse de aşağıda ortaya koyulacağı üzere bu tür anlatıların birtakım mitolojik ve kültürel unsurları barındırdığı açıktır. Söz konusu anlatılar âdeta Hint kültürünün üstün bir insanda olmasını beklediği veya tasavvur ettiği kimi olağanüstü niteliklerdir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki bu anlatılar etkilerini sanat eserlerinde açıkça göstermiştir. Buda imajlarının çok sonraları ortaya çıkmalarına ve üretildikleri bölgelere ve kültürlere göre belli tarzlar sergilemelerine karşın bu imajların arka planında Buda'nın görünümünü izhar eden söz konusu anlatımlar vardır. Bu metinlere dayanmak suretiyle Budist gelenek, Buda'nın bedeninde otuz iki büyük işaret taşıdığını kabul eder. Buda imajlarında söz konusu bu özelliklerin bir kısmı standartlaştırılmıştır.¹⁹

17 Nakamura, *Budha*, 7-9.

18 Nakamura, *Budha*, 531.

19 Xing, *The Concept of the Buddha*, 14; Buswell - Lopez, “Lakkhana sutta”; Moore, *Iconography of Religions*, 150.

Lakkhana Sutta'da Buda'nın dilinden büyük adamın işaretleri aktarılır:

"1- Ayakları düztabandır. 2- Ayak tabanlarında çakra (çark/çember) vardır. 3- Topukları çıkıntılıdır. 4- El ve ayak parmakları uzundur. 5- Elleri ve ayakları yumuşaktır. 6- Elleri ve ayakları ağ gibidir. 7- Ayak bilekleri yüksektir. 8- Bacakları antilop bacaklarına benzer. 9- Ayakta iken eğilmeden elleri ile dizlerine dokunabilir. 10- Erkeklik organı kılıf içindedir. 11- Cildi altın renginde parlaktır. 12- Derisi o kadar narın ve pürüzsüzdür ki vücuduna toz yapışmaz. 13- Vücut tüyleri ayrıdır, her gözenekten bir tüy çıkar. 14- Vücut tüyleri yukarı doğru uzar, her birisi sağa doğru kıvrılarak mavimsi siyah bir göz damlası şeklinde halkalanır. 15- Bedeni ilahi bir surette diktir. 16- Yedi dışbükey yüzeye sahiptir. 17- Vücudunun ön kısmı aslaninkine benzer. 18- Omuzları arasında çukur yoktur. 19- Vücudu banyan ağacı gibi orantılıdır; bedeninin boyu açılmış kollarının genişliğiyle eşittir. 20- Büstü düzgünce yuvarlatılmıştır. 21- Mükemmel bir tat alma duyusuna sahiptir. 22- Aslanın çenesine benzer çenesi vardır. 23- Kırk dişi vardır. 24- Dişleri düzgündür. 25- Dişleri arasında boşluk yoktur. 26- Köpek dişleri çok parlaktır. 27- Dili çok uzundur. 28- Karavika kuşununki gibi Brahma benzeri bir sesi vardır. 29- Gözleri masmavidir. 30- Bir ineğinki gibi kirpikleri vardır. 31- Gözlerinin arasındaki tüy beyaz ve pamuk gibi yumuşaktır. 32- Baş kraliyet türbanı gibidir."²⁰

Buda, bu otuz iki işareti üzerinde taşıyan kişinin önünde iki yol olduğunu, ya dünyanın fatihi bir hükümdar ya da tam aydınlığa kavuşmuş bir Buda olacağını ifade eder. Bir taraftan kendisinin ikinci yolu seçtiğini ortaya koyarken diğer taraftan bu işaretleri üzerinde taşımaya hak etmek için neler yaptığını açıklar.²¹ Pali Kanon'da Buda'yla karşılaşanların onun üzerinde otuz iki işareti gördüklerine dair anlatılar da vardır. Örneğin Sutta Nipata'da yer alan bir metinde Sela isimli brahmanın Buda'da otuz iki işareti arayışını görürüz:

"Sonra brahman Sela, Kutsanmış Olan'a [Buda] gitti ve vardığında onunla nazikçe selamlaştı. Dostça selam ve nezaket alışverişinden sonra bir tarafa oturdu. Orada otururken, Kutsanmış Olan'ın vücudunda büyük adamın otuz iki işaretini aradı. İkisi hariç, Kutsanmış Olan'ın vücudunda yüce adamın otuz iki işaretini gördü. İki işaret hakkında şüpheliydi: Erkeklik organının kılıf içinde olması ve dilinin büyüklüğü."

20 Pali Canon Online, "DN30 Lakkhaṇa Sutta: The Marks of a Great Man"; ayrıca bk. Suttas.com, "MN 91 Brahmaṇya Sutta: Brahmaṇya".

21 Bk. Pali Canon Online, "DN30 Lakkhaṇa Sutta: The Marks of a Great Man".

Sela'nın şüphesini sezen Buda, irade gücü ile erkeklik organının kılıf içinde olduğunu Sela'nın bilmesini sağlar ve dilini çıkarıp kulağına, burnuna değdirir, diliyle alnını kapatır. Böylece iki işaret de tamamlanmış olur. Sela devamında Buda'ya şu cümleleri sarf eder:

“Bedenen mükemmelsiniz, ışık saçıyorsunuz, doğuştan soylusunuz ve güzelsiniz. Kutsanmış olan, altın gibi bir ten rengine sahipsiniz, beyaz dişleriniz var, güçlüsünüz. Doğuştan soylu birisinin özellikleri, yüce adamın işaretleri bedeninize bahşedilmiş. Gözleriniz parlak, yüzünüz güzel, bedeniniz yapılı, parlak ve dik. Tefekkür edenler topluluğu içinde güneş gibi parlıyorsunuz. Siz seyretmesi güzel bir keşişsiniz, teniniz altını andırıyor...”²²

Gelenek, büyük işaretler olarak değerlendirdiği bu otuz iki işarete ilaveten Buda'nın seksen küçük işareti daha taşıdığını kabul eder.²³ Bu anlatılar bir bütün olarak değerlendirildiğinde bunların mitolojik ve kültürel temelli anlatılar olduğuna şüphe edilmez. Öte yandan bu anlatıların hilafına, Budist kutsal metinlerde Buda'nın dış görünüş itibarıyla sıradan keşişlerden esasında çok farklı olmadığını ifade eden söylemlere de rastlanır.²⁴

Budist sanat hakkında genel bir çerçeve çizdikten ve kutsal metinlerde Buda'nın fiziksel özelliklerine dair kimi metinlere değindikten sonra artık Buda ikonografisinin belli başlı unsurlarını ele alabiliriz.

3. Budist Sanatta ve İkonografide Mudralar (Jestler)

Budist sanatta ve ikonografide Buda'nın görüntüsünün iki temel yönü öne çıkar: Buda'nın “mudra” olarak isimlendirilen el jestleri ve beden duruşları. Ancak beden duruşlarının çoğu kere mudralarla ilişkili olarak değerlendirildiği hatırlatılmalıdır.

Sanskrit dilinde “işaret”, “mühür” gibi anlamlara gelen mudra, elin ve parmakların duruşlarına, hareketlerine verilen isimdir. Hint kültüründe büyük önem atfedilen bu jestler sözsüz iletişim araçları olarak kabul edilir. Mudraların kökeninin, lisanın ve yazının olmadığı, insanların işaretle iletişim kurduğu uzak geçmişe uzanmasını ihtimal dâhilinde gören-

22 Dhammatalks.org, “3:7 Sela”.

23 Shakya, *The Iconography of Nepalese Buddhism*, 33, 74.

24 Bu yöndeki birtakım sutta ifadelerinin kısa bir değerlendirmesi için bk. Xing, *The Concept of the Buddha*, 14-15.

ler vardır.²⁵ Mudraların Hint dansında ve tiyatrosunda olduğu gibi Hint ikonografisinde ve yoga düşüncesinde de mühim bir yeri vardır. İkonografide Hindu tanrılarının mudralarının her birinin ayrı bir anlamı vardır. Yogada yapılan mudraların ise spiritüel ve yogik anlamlar taşıdığı kabul edilir. Mudralar konuşmanın tesirini artırır, aynı zamanda ilişkili olduğu tanrısal figürün iletmiş olduğu mesajın zihni uyandırmasına yardımcı olur.²⁶ Bu sembolik pozların tanrısal lütfü, enerjiyi ve gücü uyandırdığı düşünülür. Bu sebeple mudralar rahipler, keşişler veya dindarlar tarafından ritüellerde ve spiritüel çalışmalarda kullanılır.²⁷

Mudralar, Budist gelenekte ve ikonografide de büyük öneme sahiptir. Buda'yı, tasvirlerinde birçok farklı mudra ile görmek mümkündür. Bu mudraların hepsinin bir anlamı vardır ve bunlar Buda'nın önemli aktivitelerine işaret eder. Mahayana ve Vajrayana ikonografisinin gelişmesiyle Budist sanatta tasvir edilen mudraların sayısı artmıştır, öyle ki yüzlerce mudra ortaya çıkmıştır.²⁸ Ancak Budist gelenek aşağıda ele alacağımız altı mudrayı temel mudralar olarak değerlendirir: Dhyana mudra, bhumi-parşa mudra, dharma çakra mudra, vitarka mudra, abhaya mudra, varada mudra.²⁹

Mudralardan hareketle Buda'nın yaşamındaki bazı olaylara, öğretisine veya kişisel özelliklerine dair bilgilere ulaşmak mümkündür. Mudralarda asıl amaç görsellik değildir. Zira mudralar birtakım içsel ve düşünsel süreçlerin dışı vurumudur.³⁰ Dolayısıyla mudraların ve beden duruşlarının anlamını çözmek ve bunların Buda'nın yaşamı ve öğretisi açısından neye tekabül ettiğini ortaya koymak önemlidir.

Budist sanatta sözü edilen mudralar esas olarak Gotama Buda üzerinden sergilense de gelenek bu figürleri diğer budalar, bodhisattvalar,

25 Rajput, "The Source, Meanings And Use Of 'Mudra' Across Religions", 37-38.

26 Gül, "Mudra", 266; Exotic India, "Mudras of the Great Buddha: Symbolic Gestures and Postures"; Kaya, "Mudra", 137.

27 Exotic India, "Mudras of the Great Buddha: Symbolic Gestures and Postures".

28 Mitra, *Buddha Gaya*, 130; Stratton, *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*, 39; Zöngür, "Buda Heykelleri ve Sembolleri", 2457-2460.

29 Moore, *Iconography of Religions*, 149; Buswell - Lopez, "mudra"; Exotic India, "Mudras of the Great Buddha: Symbolic Gestures and Postures"; Rajput, "The Source, Meanings And Use Of 'Mudra' Across Religions", 37-38.

30 Stratton, *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*, 39; Artsy, "The Complex Meanings Behind Hand Gestures in Buddhist Art".

rahipler üzerinden sergilemekten geri durmamıştır. Bir diğer konu da bu mudraların Budist inananlar tarafından uygulanmalarına verilen önemdir. Mudralar, meditasyon sırasında mantralar ve yantralar ile birlikte kullanılır. Mudraların uygulayıcıya spiritüel ve düşünsel olarak büyük faydalar sağlayacağı kabul edilir.³¹

Budist sanat geleneğinde Buda'yı birçok farklı mudrayla tasvir eden sayısız resim ve heykel mevcuttur. Bu sınırlı çalışmada biz söz konusu ikonografik öğelerden yukarıda isimleri anılan temel mudraları ele alacağız. Bunu yaparken öncelikle ele alacağımız mudrayla ilişkili iki farklı sanatsal/ikonografik ürünü göz önüne koyacağız. Ardından bu görseller üzerinden Buda'nın sergilediği mudraların ve duruşların arkasındaki tarihî, kültürel ve dinî anlamı aramaya çalışacağız.

3.1. Dhyana Mudra



Şekil 1: Dhyana mudra³²



Şekil 2: Dhyana mudra³³

İnceleyeceğimiz ilk mudra dhyana mudradır. Dhyana kavramı Sanskrit dilinde “meditasyon”, “tefekkür” ya da “derin düşünme” anlamına gelir; buna dayanarak kavram Batı literatüründe çoğu zaman meditasyon terimiyle karşılanır. Dolayısıyla dhyana mudraya, “meditasyon mudrası”

31 Artsy, “The Complex Meanings Behind Hand Gestures in Buddhist Art”; Buswell - Lopez, “mudra”; Kaya, “Mudra”, 137.

32 Dhyana mudra (8.-9. yüzyıl, Tayland). Bk. THEMET, “Buddha Seated Under the Bodhi Tree”.

33 Dhyana mudra (8.-11. yüzyıl, Dravarati ekolü). Bk. Budha Images, “Dhyana Mudra”.

demek makuldür.³⁴

Buda'nın yaşamındaki dönüm noktası kuşkusuz, onun aydınlanmaya (bodhi) ermesine vesile olan meditasyonudur. Bu olay Varanasi (Benares) yakınlarında Bodh Gaya olarak bilinen mevkide gerçekleşmiştir. Buda'nın aydınlanmaya giden serüveninin son noktası burasıdır. Yıllar önce sarayını ve ailesini terk eden ve aydınlanma yolunda türlü çile pratiklerini denedikten sonra hedefine ulaşmada muvaffak olamayan Siddhartha Gotama, Bodh Gaya'da bir incir ağacı (bodhi ağacı) altında aydınlanmaya erinceye dek kalkmamak üzere meditasyona dalar ve o gece süren uzun meditasyonu sonucunda aydınlanmaya erer. O ana kadar bir bodhisattva olan Gotama artık buda (buddha: aydınlanmış) olmuştur. Dolayısıyla bu mudra Budist gelenek açısından aydınlanmayı ve Buda'nın kavradığı ve sonrasında insanlara aktardığı yasayı (dharma) işaret eder.³⁵

İşte bu meditasyon mudrası ve oturuşu Buda'yı amacına ulaştıran en önemli duruştur. Buda'nın kişisel serüveni açısından olayın kıymeti ortaya koyulduğunda bu pozun Budist ikonografide neden bu derece fazla işlendiği de ortaya çıkacaktır. Buda'nın öğretisini anlattığı geri kalan hayatı boyunca günün belli bölümlerinde meditasyon yaptığı ifade edilir.³⁶ Meditasyon oturularının genel vaziyetinin benzerlik teşkil ettiği açıktır. Ancak biz burada Buda'yı aydınlanmaya götüren meditasyon oturuşu üzerinde duracağız. Çünkü bu oturuşun Budist ikonografideki yansımalarında Buda'nın tecrübelerinin ve Budist öğretilerin bazı özel yönleri ortaya çıkmaktadır.

Buda'nın aydınlanmaya erdiği meditasyonuna dair anlatımları kutsal metinlerde bulabilmekteyiz. Nidanakatha'da dercedilen ifadelerle göre Buda, sırtını bodhi ağacına verip yüzünü doğuya dönerek oturur ve büyük bir kararlılıkla bir söz verir: "Derim, kaslarım, kemiklerim güçten düşse de, bedenim ve kanım kurusa da aydınlanmaya erinceye kadar bu oturuşumu bozmayacağım." Kutsal metin şu ifadeyi de ekler "Sağlam ve

34 Yoga sistemi açısından son derece önemli olan dhyana (meditasyon), Patanjali'nin Yoga Sutralarında temellendirilen Raja Yoga'nın sekiz aşaması içinde yedinci aşamayı temsil eder. Buna göre altıncı adım olan dharanadan (konsantrasyon) sonra varılan dhyana, yogiyi sekizinci ve son adım olan samadhiye (birleşme, aynileşme) ulaştırır. Bk. Gül, "Dhyana", 139. Patanjali'nin yoga sistemi hakkında bilgi için bk. Patancali, *Yogasutra*; Gül, "Yoga", 464-469.

35 Sözü edilen süreci takip etmek için bk. Nakamura, *Budha*, 88-169.

36 Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 36.

sarsılmaz şekilde bağdaş kurarak oturdu, sanki yüz yıldırım onu yere lehimlemişti.”³⁷

Görsellere (Şekil 1, 2) bakıldığında Buda'nın dhyana mudra pozunun kutsal metinlerle uyumlu olduğu görülür. Mevkisi bodhi ağacının altıdır (Şekil 1). Buda bir yogi gibi dik bir oturuşla gözleri kapalı bir vaziyette meditasyona dalmıştır. Bedeni güçlü ve son derece disiplinli görünmektedir. Yüzü tam bir sükûnet ve tutkularından sıyrılmışlık halini yansıtır. Sırtında bir dilenci veya keşiş cüppesi vardır. Çoğu zaman cüppe sol omuz üzerinden dolaşır, sağ omzu açıkta bırakır. Üzerinde hiçbir süs eşyası yoktur.³⁸

Buda'nın elleri “dhyana mudra” duruşundadır ki meditasyon oturuşuna kimliğini ve karakterini veren de bu jesttir. Dhyana mudranın bir takım farklı şekilleri olsa da görsellerde görülen şekli en yaygın olanıdır. İki elle yapılan bu mudrada eller genellikle mide veya uyluk seviyesinde tutulur. Eller açıktır; sağ el sol elin üzerine avuç içleri yukarı bakacak şekilde yerleştirilir (Şekil 1, 2). Çoğu kere eller düz biçimde üst üste dururken bazı durumlarda iki elin başparmakları birbirine uçlarından değebilir. Böylece dairevi veya üçgen benzeri bir şekil oluşmuş olur. Bu üçgene birçok anlam atfedilse de üç mücevhere (triratna: Buda, dharma, sangha) işaret ettiği görüşü öne çıkar.³⁹

Dhyana mudrada Buda, lotus oturuşu (padmasana)⁴⁰ adı verilen klasik meditasyon oturuşundadır. Bu vaziyet bağdaş oturuşuna benzetmekle beraber ondan kısmen farklıdır. Zira bu oturuşta bacaklar bağdaş biçiminde kırıldıktan sonra ayaklar diğer bacağın uyluğu üzerine uzanır; ayak tabanları yukarı bakar. Bu şekliyle oldukça zor bir oturuştur. Budist sanatın ayağı bu vaziyette göstermesinin asıl amacı Buda'nın ayak taban-

37 *Buddhist Birth-Stories (Jataka Tales)*, 190.

38 Moore, *Iconography of Religions*, 149; Casanowicz, *Descriptive Catalogue of the Collection of Buddhist Art*, 299-300.

39 Exotic India, “Mudras of the Great Buddha: Symbolic Gestures and Postures”; Artsy, “The Complex Meanings Behind Hand Gestures in Buddhist Art”.

40 Bu ismin verilmesinin sebebi, oturuşta bacakların aldığı halin lotus çiçeğinin yapraklarını andırmasıdır. Bu duruşun meditasyon ve yogada stabil bir pozisyon sağladığı, omurgayı dik tutarak sübtıl bedende yer alan kanalların büzülmesini engellediği, bu suretle çakralar arasındaki enerji akışını kolaylaştırdığı ifade edilir. Hindu ikonografisinde birçok tanrının ve tanrıçanın padmasana duruşunda resmedildiği görülür. Bk. Gül, “Padmasana”, 292.

larına dikkat çekmektir. Zira burada bir ikonografik öge göz önüne serilmektedir. O da Buda'nın ayak tabanlarındaki dharma çakra (yasa çarkı/çemberi) sembolüdür. Budist ikonografide sıklıkla kullanılan dharma çakra sembolüyle ilişkili açıklamalara aşağıda yer verilecektir.

Buda'nın meditasyon oturduğunda oturduğu zemin de dikkat çekicidir. İkonografide Buda bazen doğrudan yere oturmuş olarak gösterilse de çoğu zaman lotustan bir taht üstündedir (Şekil 1, 3, 4 vd.). İkonografideki bu uygulama MS 3. yüzyıldan itibaren Gandhara sanat okulunda görülür.⁴¹ Lotus (padma) figürü Hint geleneğinde ve tabii olarak Budist gelenekte önemli bir yere sahiptir.⁴² Budist gelenekte Buda'nın lotus üzerinde oturması onun saf ve temiz geçmişine işaret ettiği gibi lotus yapraklarının merkezinde yer edinmesi de yapraklarla temsil edilen yolun mertebelerini kat ederek aydınlanmaya ulaştığını vurgular.⁴³ Lotus taht bazen aslanlar, filler veya başka hayvanlarla desteklenir. Bu, bir tür hanedan şilti imajıdır.⁴⁴ Buda'nın spiritüel zaferine ve saltanatına telmihte bulunur. Daha farklı tasvirlerde Buda'yı kozmik bir sembol olan Meru Dağı üzerine oturur şekilde de görebiliriz. Bu tür betimlemeler tarihsel olarak lotus tahtından sonra gelişmiştir.⁴⁵

Buda birçok ikonografik tasvirinde başı etrafında bir hale (nur halkası) ile resmedilir (Şekil 1, 4).⁴⁶ Budist ikonografi Buda'nın bilgeliğini

41 Moore, *Iconography of Religions*, 142-144.

42 Hint kültüründe lotus; saflığı, yaratılışı ve zenginliği/bolluğu simgeler. Hindu ikonografisinde tanrılar ve tanrıçalar çoğu zaman lotus üzerinde oturuyor veya ayakta duruyor ya da ellerinde lotus tutuyor vaziyette resmedilir. Altlarında bulunan lotus, kutsal varlıkların temiz bir zeminden neşet ettiklerini işaret eder. Lotus bütün Hint dinî geleneklerinde kendisine yer bulmuştur. Mitolojide lotus, Vişnu'nun elinde tuttuğu dört objeden biri olarak (diğerleri gürz, disk ve deniz kabuğudur) betimlenirken yaygın bir yaratılış mitinde dünyanın yaratıcısı tanrı Brahma'nın Vişnu'nun göbeğinden filizlenen lotustan çıktığı anlatılır. Öte yandan Padma (lotus), Lakşmi'yi ve Manasa'yı da içine alan birçok tanrıçaya isim olduğu gibi, Cainist metinlerde Rama'nın bir ismi olarak geçer. Bk. Gül, "Padma", 292.

43 McElro, *Signs & Symbols of the World*, 180.

44 Casanowicz, *Descriptive Catalogue of the Collection of Buddhist Art*, 299-300.

45 Moore, *Iconography of Religions*, 149.

46 Hale figürü Budist tasvirler yanında birçok dinî gelenekte görülür. Helen ve Roma kültürlerinin çok tanrılı mitolojik betimlemelerinde, Hıristiyan ikonografisinde, Türk ve İslam sanatında kendine yer bulur. Bu figür dinî ve dünyevi ulu şahısların önemini belirtmek için kullanılan bir sanat unsurudur. Hale biçiminin kaynağı ve ikonografide kullanılması hakkında karşılaştırma için bk. Göğebakan, "Hale Biçiminin Kaynağı ve

ve kurtuluş yolunda aydınlatıcı rolünü ifade etmek adına haleyi kullanır. Hale bir güneş gibi kimi zaman baş etrafında kimi zaman ise bütün vücut etrafında parlar. İkonografideki bu unsurun Hint kökenli mi olduğu yoksa Helenistik Gandhara sanatından mı alındığı konusunda tartışmalar sürmektedir.⁴⁷

Dhyana mudra tasvirlerinde sıkça rastlanan bir figür de Buda'nın başı üstünde duran yılan (naga) figürüdür (Şekil 2). Bu figürün kökeninde yine Buda'nın aydınlanmasıyla ilişkili anlatılar yer alır. Buna göre Buda aydınlanmaya erdikten sonra ilk yedi günü bodhi ağacının altında meditasyon yaparak geçirir. Daha sonra başka ağaçların altında da bağdaş kurup yedişer gün oturur ve meditasyonunu sürdürür. Gelenek bu sürenin toplamda kırk dokuz gün olduğunu söyler. Buda'nın bu süreci de tabii olarak dhyana mudra imajıyla tasvir edilir. İşte zaman zaman bu dhyana mudralarda Buda'nın tepesinde durur vaziyette tasvir edilen bu yılan, yılan kral Muccalinda'dır. Muccalinda Buda'nın bedenini yedi defa sarar ve Buda'nın başı üstünde gerinerek onu sıcaktan, rüzgârdan ve sineklerden korur.⁴⁸ İkonografi'de Muccalinda yedi başlı bir yılan olarak tasvir edilir. Uzmanlar bu anlatının dönemin yılan kültü ve Vişnu mitolojisiyle⁴⁹ ilişkili olduğunda hemfikirdir.⁵⁰

Dhyana mudrayla ilgili son olarak şunu ifade etmek gerekir ki bu mudra tarihsel ve mistik anlamından dolayı ilk devirlerden beri özellikle Budist yogiler ve meditasyon uygulayıcıları tarafından benimsenmiştir. Günümüz yoga ve meditasyon uygulayıcılarının da en yaygın oturuş pozisyonu ve mudrası söz konusu ikonografik figürdür.⁵¹

Erken Dönem Hıristiyan Resim Sanatında Kullanımı", 21-36; Sunay, "Erken Hristiyan ve Bizans Sanatında Hâle", 197-213.

47 Moore, *Iconography of Religions*, 149; Deniker, "Introduction", xlv.

48 Access to Insight Readings in Theravada Buddhism, "Muccalinda Sutta: About Muccalinda".

49 Yaygın bir yaratılış mitine göre Vişnu, kozmik çözülme döneminde (pralaya) ilksel okyanusta yılan Şeşa'nın sırtında yatmaktadır. Bu sırada Vişnu'nun göbeğinden bir lotus, lotustan da Brahma ortaya çıkar ve yaratma işine başlar. Bk. Gül, "Vişnu", 452.

50 Nakamura, *Budha*, 199-200; Deniker, "Introduction", xx.

51 Exotic India, "Mudras of the Great Buddha: Symbolic Gestures and Postures".

3.2. Bhumisparşa Mudra



Şekil 3: Bhumisparşa mudra⁵²



Şekil 4: Bhumisparşa mudra⁵³

Budist ikonografide önemli bir yere sahip olan mudralardan biri de bhumisparşa mudradır. Bu mudra, Buda'nın bodhi ağacı altındaki çetin meditasyonunu tasvir eden dhyana mudra ile ilişkili bir mudradır. Çünkü bhumisparşa mudra, dhyana mudra duruşu ile temsil edilen aydınlanmaya kavuşma sürecinde vuku bulmuştur.

“Bhumisparşa” kelimesi “yere dokunmak” anlamına gelir; dolayısıyla bu mudra “yere dokunma mudrası” olarak ifade edilebilir. Ancak bu mudra yaygın olarak “yerin tanıklığı mudrası” veya “Buda'nın yeri tanıklığa çağırma mudrası” olarak anlaşılır. Burada Buda'nın yere dokunarak arzu ve ölüm tanrısı Mara'ya⁵⁴ karşı yer tanrıçası Prithivi'yi aydınlanmasına giden süreçte geçmiş yaşamlarındaki çabalarına şahit olmaya davet ettiği kabul edilir.⁵⁵

52 Bhumisparşa mudra (12. yüzyıl, Pagan dönemi). Bk. Art Gallery of NSW, “Buddha calling the Earth to witness (bhumisparsha mudra)”.

53 Bhumisparşa mudra (10. yüzyıl, Bihar). Bk. MU, “The Buddha Calling the Earth to Witness”.

54 Literal olarak “yıkım”, “katli” gibi anlamlara gelen Mara, Budist literatürde kötücül güç yani şeytandır. Budist kozmolojide altıncı göğün şeytanı olarak tanımlanır. Her ne kadar ölümün somutlaşmış hali olarak görülse de insanı alt eden ve ilerleme yolundan saptıran tutkuların sembolüdür. Bk. *The Seeker's Glossary Of Buddhism*, “Mara”, 446; ayrıca bk. Guruge, *The Buddha's Encounters with Māra*, 2-3.

55 MU, “The Buddha Calling the Earth to Witness”; Casanowicz, *Descriptive Catalogue of the Collection of Buddhist Art*, 300.

Budist metinlerde Mara'nın Buda'yı gerek aydınlanmadan önce gerekse aydınlanmadan sonra zaman zaman ayartmaya çalıştığı, bazen farklı kılıklara girerek ve emri altındakileri kullanarak bunu denediği anlatılır. Ancak her defasında Buda, Mara'yı tanır ve onu alt eder.⁵⁶ Mara'nın Budist gelenekte ontolojik bir gerçeklik veya sembolik bir varlık olarak anlaşılmasına yönelik tartışmalar bir tarafa, Budist metinlerde geçen Mara anlatımları Budist ikonografiyi ve sanatı etkilemiştir. Kutsal metinler, bhumisparşa mudrayı doğuran, Mara ve Buda çekişmesini de aktarır. Anlatıya göre Buda aydınlanmaya erene kadar kalkmayacağına yemin ederek bodhi ağacı altında meditasyona oturduğunda, bizzat Mara onu ayartmayı denemiş ancak Buda tarafından tardedilmiştir. Mara bu defa kölelerini Buda'yı yok etmeleri için göndermiş ama onların silahları Buda tarafından çiçeklere dönüştürülmüştür. Mara yine vazgeçmemiş ve Haz (Raga), Hoşnutsuzluk (Arati) ve Arzu (Tanha) isimli kızlarını Buda'yı baştan çıkarmak için sevk etmiştir. Fakat Buda, bu üç şeytani kıza ve onların girdikleri türlü kadın suretlerine, onların şarkılarına, danslarına, cezbedici sözlerine aldanmamıştır. Buda tarafından mağlup olarak Mara'ya döndüklerinde Mara'nın kızlarına söylediği şey adeta Buda'nın spiritüel gücünün ve bilgeliğinin itirafıdır: "Aptallar! Siz bir nilüfer çiçeğinin sapıyla dağa vurmaya çalıştınız. Tırnakla kayayı deşmeye... Dişlerinizle demiri ısırmaaya çalıştınız..."⁵⁷ Netice itibarıyla Buda'yı ayartmada başarısız olan Mara, bodhi ağacı altında oturma hakkının kendisine ait olduğunu ileri sürerek Buda'ya burada oturma hakkını neye dayanarak iddia ettiğini sorar. Buda cevaben sayısız çağlara uzanan geçmiş yaşamlarında biriktirdiği erdemle bunu hak ettiğini söyler. Mara'nın, buna kimin kefil olacağını sorması üzerine ise Buda, sağ elini toprağa uzatarak yer tanrıçası Prithivi'yi kendisine şahit olmaya çağırır. Bunun akabinde yer tanrıçası, kimi anlatılara göre bir yer sarsıntısıyla kimi anlatılara göre ise doğrudan ortaya çıkarak Buda'ya şahitlik eder. Bhumisparşa mudra'nın yani "yerin tanıklığı mudrası"nın hikâyesi işte budur.⁵⁸ Anlaşıldığı üzere bhumisparşa mudra, aydınlanmanın göstergesidir. Bu yönüyle Buda'nın yaşamında önemli bir yere sahip olup Budist ikonografide ve sanatta sıklıkla kendisine yer bulmuştur.

56 Buda ve Mara'nın karşılaşmalarına dair anlatımlar için bk. Nakamura, *Budha*, 137-151; ayrıca bk. Guruge, *The Buddha's Encounters with Māra*, 18-23.

57 Bk. Sutta Central, "Saṃyutta Nikaya 4: 25. Mara'a Daughters"; ayrıca bk. Guruge, *The Buddha's Encounters with Māra*, 9-10, 14; Nakamura, *Budha*, 145-148.

58 Buswell - Lopez, "mara", "prthivi", "sthāvarā".

Bu pozda Buda meditasyon oturduğudur. Sol el meditasyon duruşundaki dhyana mudra pozisyonunu korumaktadır. Mudraya asıl anlamını katan sağ el ise sağ dizin önünden yere doğru uzanmakta ve kapalı şekilde elin parmakları uçlarıyla yere dokunmaktadır (Şekil 3, 4).⁵⁹ Sol elin meditasyon duruşunu muhafaza ederken sağ elin yere dokunması metotla bilgeliğin birleşmesi, samsara (yeniden doğum çemberi) ile nirvananın (özgürlük/kurtuluş) yan yana gelmesi olarak anlaşılır.

İkonografik imajlarda ve heykellerde Buda, bhumisparşa mudra ile tasvir edilirken yanında Avalokiteşvara, Vajrapani gibi Mahayana bodhisattvalarının resmedildiği olur (Şekil 4). Bazı tasvirlerde de Buda'nın oturduğu kaidenin alt kısmına Mara ve avanesinin imajları çizilir. Böylece kötülüğün Buda tarafından alt edildiği göz önüne serilmiş olur (Şekil 3).⁶⁰

Bhumisparşa mudra'nın bir hususiyeti de ikonografide bu mudranın yalnızca Gotama Buda'ya mahsus olmasıdır. Diğer mudralar, Budist sanat tarafından budalar, bodhisattvalar, rahipler veya sıradan uygulayıcılar üzerinden gösterilebilirken bhumisparşa mudranın yegâne mazharı Buda'dır.⁶¹

3.3. Dharma Çakra Mudra



Şekil 5: Dharma çakra mudra⁶²



Şekil 6: Dharma çakra mudra⁶³

59 Donaldson, *Iconography*, 100; MU, "The Buddha Calling the Earth to Witness".

60 Donaldson, *Iconography*, 100. Örnekler için bk. Huntington, "Primary Mudras of the Major Buddhas".

61 Artsy, "The Complex Meanings Behind Hand Gestures in Buddhist Art".

62 Dharma çakra mudra (11. yüzyıl, Bihar). Buda'nın oturduğu lotus figürlü kaidede Sanskrit dilinde "Taş ustası (heykeltıraş) Vijaka [tarafından] ilahi din davasına." ibaresi yazmaktadır. Bu eser, Pala dönemine (MS 8.-12. yüzyıl) ait, sanatkârının ismini taşıyan nadir eserlerden biri olarak kabul edilir. Bk. THEMET, "Buddha Preaching the First Sermon at Sarnath".

63 Dharma çakra mudra. Bk. Amazon, "Large Buddha Figure in Dharmachakra-Mudra Pose Ivory-look".

Buda'nın ilk söylevi sahnesi de Budist ikonografide sıklıkla işlenen konulardandır. Dharma çakra mudra ismiyle anılan bu sahne etrafında dönen anlatılara kısaca göz atmak, söz konusu mudrayı anlamlandırma-ya katkı sağlayacaktır. Budist kutsal metinlere göre aydınlanmasının ardından Buda ilk söylevini Varanasi (Benares) yakınlarında İsipatana'da (Sarnath) bulunan Geyik Parkı'nda vermiştir. Onun ilk müritleri eski arkadaşları olan beş çileciydi. Çileciliği terk ettiği için Buda'ya kızgın olan bu keşişler sitemkâr da olsalar ona kulak verdiler. Buda'nın beş keşişe sözleri şunlar oldu:

“Tathagata'ya⁶⁴ adıyla ya da “arkadaş” diyerek hitap etmeyin. Tathagata, haklı olarak aydınlığa ulaşmış değerli biridir. Söyleyeceklerime kulak verin: Ölümsüzlük elde edildi. Sizi bilgilendireceğim. Size dharmayı öğreteceğim. Öğretilenleri uygulayarak, uzun zaman geçmeden, insanların uğruna evlerini terk edip evsizliği seçtiği kutsal hayatın üstün amacına ulaşacaksınız; bunu kendiniz burada kavrayacaksınız.”⁶⁵

Akabinde Buda onlara aşırılıklardan uzak Orta Yol'u ve Dört Asil Hakikat'i; acı hakikatini (dukkha), acının kökeni hakikatini (samudaya), acıya son verme hakikatini (nirodha) ve acıya son vermenin yolu hakikatini (maggā) açıkladı. Acıyı bitirecek Sekiz-katlı Asil Yol'u yani; doğru anlama, doğru düşünme, doğru konuşma, doğru hareket, doğru geçim/maişet, doğru çaba, doğru farkındalık ve doğru konsantrasyon ilkelerini anlattı.⁶⁶

İşte böylece Buda aydınlanmaya götürecek öğretiyi ilan etmiş ve geleneğin tabiriyle “dharma çarkını harekete geçirmiş”tir. Bu sebeple bu söyleve Dharmacakrapravartana (Pali: Dhammacakkappavattana) yani “öğretiyi harekete geçirme” adı verilir. Bu söylev aynı isimli sutra/sutta metniyle Budist kutsal literatüründe kendisine yer bulur.⁶⁷ Kutsal metinler, Buda'nın öğretisinin özünü teşkil eden söz konusu ilk söylevin artık durdurulamaz bir öğretiyi insanoğluna sunduğunu söyler:

“Kutlu kişi dharma çarkını döndürdüğünde yeryüzü devaları haykırdılar:

64 “Böyle gelen böyle giden” anlamında Buda'nın bir lakabı. Bk. Kaya, “Tathagata”, 189.

65 Bk. Access to Insight Readings in Theravada Buddhism, “Ariyapariyesana Sutta: The Noble Search (Majjhima Nikaya 26)”.

66 Thera, *The Buddha His Life and Teachings*, 34-35.

67 Bk. Access to Insight Readings in Theravada Buddhism, “Dhammacakkappavattana Sutta: Setting the Wheel of Dhamma in Motion (Samyutta Nikaya 56.11)”.

“Varanasi, İsipatana'daki Geyik Parkı'nda kutlu kişi; ister samana, ister brahmin, deva, Mara ya da Brahma olsun dünyada kimsenin durduramayacağı dharma çarkını harekete geçirdi.”⁶⁸

İlk söylevi dinleyen beş keşişin de Budist gelenekte son derece önemli bir yeri vardır. Buda'yı dinlemelerinin ardından öğretiyi kabul eden bu keşişler aydınlanmaya erişerek “arhat”⁶⁹ sıfatını hak ettiler.⁷⁰ Aynı zamanda bu beş arhat ileride daha da genişleyecek Budist cemaatin (sangha) ilk mensuplarını oluşturmuşlardır.⁷¹ Bu çerçevede bu beş arhat da ilk söylevle ilgili eserlerde zaman zaman kendisine yer bulur.

Yukarıda kısaca hikâyesini anlattığımız bu olay Budist sanat tarihinin en çok işlediği konulardan biridir. Anlatıda konu edilen öğeler Budist eserlerde betimlenmiş ve böylece hayli zengin ürünler ortaya çıkmıştır. Bu öğeler içerisinde öğretinin yayılmaya başlamasını, harekete geçişini işaret eden çakra (çark/çember) figürü büyük öneme sahiptir.

Çakra eski Hindistan'da bir silahtı. Dünyayı simgeleyen bu çark aynı zamanda bir hükümdarlık sembolüydü. Dünyayı egemenliği altında birleştirecek evrensel bir “çakra/çark döndüren kral” (çakravartin) ideal Hint mitoslarında ve hikâyelerinde mevcuttu. Avcunun içinde görülen çakra kişinin çakravartin oluşunun deliliydi.⁷² Budizm, çakra kavramını antik Hint geleneğinden miras olarak almış ancak bunu Buda'nın manevi hükümdarlığının bir sembolü yapmıştır.⁷³ Sutta Nipata'da kendisine yer bulan, Sela isimli brahman ile Buda arasında geçen konuşma bunu çok açık ortaya koyar:

68 Access to Insight Readings in Theravada Buddhism, “Dhammacakkappavattana Sutta: Setting the Wheel of Dhamma in Motion (Samyutta Nikaya 56.11)”.

69 Literal olarak “saygıdeğer” anlamına gelen arhat, Buda olma yolunda aydınlanmaya erişmiş keşişlere verilen bir sıfattır. Arhatlık, Theravada geleneğinde en yüksek idealdir. Arhatlar, sekiz katlı asil yolu geçmişlerdir; ölüm halinde nirvanaya ereceklerdir. Buda'dan farkları onların bir rehber vasıtasıyla aydınlanmaya ermeleridir. Bk. Kaya, “Arhat”, 27-28.

70 Bk. Access to Insight Readings in Theravada Buddhism, “Ariyapariyesana Sutta: The Noble Search (Majjhima Nikaya 26)”;

Jeffrey Brodd, *World Religions*, 74; Coomaraswamy - Horner, *The Living Thoughts of Gotama the Buddha*, 4; Thera, *The Buddha His Life and Teachings*, 34.

71 Bu süreci sutralar/suttalar arası karşılaştırma ile takip etmek için bk. Nakamura, *Budha*, 217-237; ayrıca bk. Thera, *The Buddha His Life and Teachings*, 29-33.

72 Gül, “Çakra (Chakra/Cakra)”, 126.

73 Nakamura, *Budha*, 110.

“Brahman Sela, Kutsanmış Olan’ı uygun mısralarla yüzüne karşı övdü:

‘... Doğuştan soylu birisinin ayırt edici işaretleri, büyük bir insanın bütün işaretleri sizin bedeninize bahşedilmiş... Siz çark döndüren bir kral, iki tekerlekli arabaların efendisi, dört bölgenin fatihi, Jambu korusunun (Hindistan) sahibi olmayı hak ediyorsunuz. Savaşçılar, feodal beyler ve krallar sizin bağlılarınızdır.’

Buda:

‘Ben bir kralım Sela. Eşsiz bir dhamma (dharma) kralı. Ben dhamma çarkını çeviriyorum, dönmesi durdurulamaz çarkı.’⁷⁴

Yukarıdaki anlam örgüsü çerçevesinde dharma çakra Budizm’in en eski sembollerinden biri olma konumunu elde etmiştir. Bu sembol tek başına Budizm’i işaret edecek bir rol yüklenmiştir. Sanatçılar Buda’nın görkemini anlatabilmek için çoğu zaman sadece dharma çarkını bir kaideye/tahta yerleştirmekle yetinirler. Erken dönemlerden beri taş işlemlerde görülen bu sembol Sanchi, Bharhut, Mathura, Amaravati gibi şehirlerde gerek dinî yapılarda gerekse kapılar ve geçitler üzerinde kabartma şeklinde veya yekpare bir figür olarak bolca kullanılmış, birçok Budist mağarada ana tapınma objesi olarak yer almıştır.⁷⁵

Tüm bunlardan sonra, çakra sembolünü Buda’nın öğretisini yaymaya başlaması manasını taşıyan ilk söylevinde müşahede etmek şaşırtıcı değildir. Bu söylev dharma çakra mudra isimli duruşla somutlaşmıştır. Söz konusu mudra tetkik edildiğinde Buda’nın meditasyon oturduğunda olduğu görülür (Şekil 5, 6). Duruşa asıl kimliğini kazandıran ise ellerin pozisyonudur. Buda iki elini ve parmaklarını kullanarak yaptığı figür ile dharma çakrayı (yasa çarkı/çemberi) harekete geçirdiğini, öğretiyi anlatmaya başladığını haber vermektedir.⁷⁶ Farklı biçimleri söz konusu olsa da bu mudrada esas olan iki elin başparmakları ve işaret parmakları ile çakra oluşturmasıdır. Parmakların oluşturduğu çakralar dönen iki çarkı/çemberi yansıtır. Çoğu kere iki çakra birbirine dokunur. Bazen de sağ elin çakrası, sol elin orta parmağı ile veya sol elin çakrası sağ elin işaret parmağı ile temas halindedir. Bu durum sanki parmağın çakrayı çevirdiği gibi

74 Dhammatalks.org, “3:7 Sela”.

75 Mitra, *Buddha Gaya*, 127; Avron, *Budacılık*, 39.

76 THEMET, “Buddha Preaching the First Sermon at Sarnath”.

bir algı yaratır.⁷⁷ Çakraları oluşturan parmaklar dışındaki diğer üç parmak (orta, serçe ve küçük parmaklar) çoğu zaman doğru biçimdedir. Her iki parmağın bu üçer parmağına farklı anlamlar yüklediği olsa da Budist gelenek genel olarak bunun üç mücevhere (Buda, dharma, sangha) işaret ettiğini düşünür. Dharma çakra mudrada öne çıkan hususlardan biri de ellerin göğüs hizasında olmasıdır; sağ el biraz daha üstte durur. Bu hal, öğretinin Buda'nın kalbinden çıktığı şeklinde yorumlanır.⁷⁸

Dharma çakra mudra figürünün başka budalar veya bodhisattvalar üzerinden sergilendiği müstesna örneklerle rastlansa da Budist sanatta bu mudra çoğunlukla Gotama Buda üzerinden sunulur.⁷⁹

3.4. Vitarka Mudra



Şekil 7: Vitarka mudra⁸⁰



Şekil 8: Vitarka mudra

Vitarka mudra, Dharma çakra mudra ile benzer bir mesajı içerir. Vitarka kelimesi literal olarak “tartışmak, muhakeme etmek” veya “mualim, öğretmen” gibi anlamlara gelir. Dolayısıyla bu mudra Buda'nın kurtuluşa götüren öğretiyi ortaya koymasına ve onun öğreticiliğine işaret eder. Budist geleneğin “üç mücevher”inin (Buda, dharma, sangha) bir uknumu olan Buda, öğretinin kurucusu ve aydınlanmanın rehberidir. O, büyük

77 Casanowicz, *Descriptive Catalogue of the Collection of Buddhist Art*, 300.

78 Moore, *Iconography of Religions*, 150-151; Exotic India, “Mudras of the Great Buddha: Symbolic Gestures and Postures”.

79 Schroeder, *Buddhist Sculptures*, 54.

80 Vitarka mudra (8. yüzyıl, Sri Lanka). Bk. THEMET, “Buddha Expounding the Dharma”.

hekimdir.⁸¹ Bu çerçeveden bakıldığında vitarka mudranın, dharma çakra mudra ile birlikte öğretiyeye ve öğreticiye odaklandığı söylenmelidir.

Vitarka mudrada ayakta veya meditasyon oturduğunda görülen Buda, genellikle sağ elinin baş ve işaret parmaklarını birleştirerek bir çakra jesti (Şekil 7, 8) yapar ki bu jestin öğretiyeyi yani dharmayı temsil ettiği bilinmektedir. Bu mudrada Buda'nın bir eli vitarka mudra pozunda iken diğer eli dhyana mudradaki konumunu koruyabilir veya aşağıda açıklanacak olan varada mudra duruşunu sergileyebilir.⁸²

3.5. Abhaya Mudra



Şekil 9: Abhaya mudra⁸³



Şekil 10: Abhaya mudra⁸⁴

Abhaya mudra, Hint geleneğinde oldukça yaygın bir duruş şeklidir. Hindu, Budist ve Jainist ikonografide kullanılır. Tanrılar, kutsal varlıklar, yüce zatlar bu duruşla çokça resmedilir.⁸⁵ Sanskrit dilinde abhaya kelimesi, “korkusuzluk, güven, barış” gibi anlamlara gelir. Dolayısıyla bu mudra korumayı, barışı ve korkunun giderilmesini sembolize eder. İkonografide abhaya mudra, Buda ayakta dururken, yürürken ya da otururken sergilenebilir. Bu duruşa asıl karakterini veren sağ elin jestidir. Sağ el dirsekten kırılarak yukarı kaldırılmış, bazen omuz hizasına kadar yükseltilmiştir.

81 Gül, “Giriş: Ana Hatlarıyla Budizm”, 16-17.

82 Artsy, “The Complex Meanings Behind Hand Gestures in Buddhist Art”.

83 Abhaya mudra (11.-12. yüzyıl, Tamil Nadu). Bk. THEMET, “Buddha Offering Protection”.

84 Abhaya mudra (MS 132, Tamil Nadu). Bk. Khan Academy, “A Buddha from Mathura”.

85 Gül, “Abhaya mudra”, 47.

Elin ayası karşıya döndürülmüştür; el parmakları dik ve birleşiktir. Bu biçimiyle el, karşısındaki kişiye âdeta “Korkma, güven!” der. Ayaktaki pozlarda sol el aşağı doğru sarkar; bazen bir şeyi lütfeder gibi açılır, bazen cüppenin ucundan kavrar. Oturarak yapılan abhaya mudralarda ise sol el, sol dizin üzerinde durabildiği gibi dhyana mudradaki konumunu da koruyabilir. Bunun yanında Tayland sanatında abhaya mudrada iki elin de kaldırıldığı görülebilir.⁸⁶ Budist ikonografinin temel figürlerinden biri olan abhaya mudrada Buda, muhatabına ortaya koyduğu öğretilerden korkmamasını ona güvenmesini söyler. Bazı yorumlar bu duruşun öğretilere yönelenlere “sığınma” hakkını sunduğunu söyler.⁸⁷ Zira bilindiği üzere Budist gelenekte Buda, dhamma/dharma ve sangha aynı zamanda “üç sığınak” olarak adlandırılır. Budizm’e girmek isteyen kişi bu üç sığınağa iltica ettiğini ikrar etmelidir.⁸⁸

Gelenek abhaya mudraya ilginç bir köken atfeder. Buna göre Buda'nın kuzenlerinden birisi olan Devadatta, Buda'ya duyduğu kıskançlığın etkisiyle cemaat içinde bölünmeye varacak hareketlere teşebbüs eder. İş o dereceye varır ki Devadatta, Buda'yı öldürmeye dahi yeltenir. Birkaç başarısız girişimin ardından başvurduğu yeni tuzak Buda'nın yoluna kudurmuş bir fili salmak olur. Ancak, fil ne zaman Buda'nın üzerine yürüyecek olsa Buda sevgi dolu nezaketiyle abhaya mudra duruşunu gösterir ve devasa hayvan sakinleşir.⁸⁹ Görüldüğü üzere bu duruş sahibi, karşı tarafta kine barışa ve güvene dayalı bir ilişki teklifi sunar.

86 Casanowicz, *Descriptive Catalogue of the Collection of Buddhist Art*, 300; Moore, *Iconography of Religions*, 151.

87 Buswell - Lopez, “abhayamudra”.

88 Ellwood - Alles, “Buddha, the”, 62-65.

89 Rockhill, *The Life of the Buddha*, 92-95; Thera, *The Buddha His Life and Teachings*, 73-75.

3.6. Varada Mudra



Şekil 11: Varada mudra⁹⁰



Şekil 12: Varada mudra⁹¹

Temel mudralardan sonuncusu varada mudradır. Varada kelimesi “lütüfta bulunmak, dilekleri yerine getirmek, merhamet etmek, hayırseverlik” gibi anlamlara gelir. Bir lütuf göstergesi olan bu mudra esasında Buda’nın insanları aydınlanmaya ve kurtuluşa ulaştırmak üzere yüreğinde taşıdığı merhamete ve iyilikseverliğe işaret eder.⁹² Budist gelenek Buda’nın öğretiyi yaymasındaki asıl saikin merhamet (karuna) duygusu olduğu noktasında birleşir. Anlatılara göre aydınlanmasının ardından bedenini terk edip nirvanaya gitme iştiağıyla yanıp tutuşan Buda, dharma’yı insanlara anlatıp anlatmama noktasında bir an tereddüt yaşamıştır. Dharmayı izhar etmesi durumunda insanların bu derin öğretiyi kavrayamayacaklarını, “dünyaya bağlanmaktan zevk alan” bu neslin öğretisini reddedeceğini düşünmüştür. Ancak duygu ve bilinç sahibi varlıkların çektikleri acı karşısında hissettiği merhamet, onu, insan bedeninde kalarak öğretiyi yaymaya meylettirmiştir. Buda’nın bu örnek davranışı bodhisattva kavramında da kendisini gösterir. Çünkü Mahayana okulunun ideal tipi olan bodhisattva, nirvanaya ermeyi hak etmiş olmasına karşın, tüm canlıların kurtuluşa kavuşması için onlara rehberlik etmek üzere tekrar tek-

90 Varada mudra (8.-10. yüzyıl, Nepal). Bk. Harvard Art Museum, “Standing Buddha Shakyamuni in Varada-mudra”.

91 Bk. Buddha-Images, “Varada mudra”.

92 Moore, *Iconography of Religions*, 151; Buddha-Images, “Varada mudra”.

rar doğumu seçen özverili rehberdir.⁹³ Buna binaen Budist sanatta varada mudra yalnız Buda üzerinden değil bodhisattvalar üzerinden de sıklıkla sergilenir.⁹⁴ Bu mudranın yemin, sözü yerine getirme ve kutsama anlamları taşıdığı da düşünülür. Budaların ve bodhisattvaların canlıları kurtaracaklarına dair yemin ettiklerine yönelik Budist inanç bunun kaynağıdır.⁹⁵

Varada mudra sağ ve sol elle yapılabilir. Mudrayı yapan el aşağı doğru uzatılmıştır, el ayası karşı tarafa doğru açıktır. Elin baş ve işaret parmakları kimi zaman hafifçe birbirine dokunur ki bu durumda dharma çakra da işaret edilmiş olur. Bu mudra ayakta veya oturur vaziyette yapılabilir. Eğer ayakta ise sağ el varada mudrayı sergilerken sol el genellikle cüppenin bir ucunu tutar veya abhaya mudra duruşunu gösterir. Oturur vaziyette ise sol el dhyana mudradaki konumunu korur. Varada mudra eğer sol elle yapılmışsa sağ el genellikle abhaya mudra duruşundadır (Şekil 11, 12).⁹⁶

4. Buda Tasvirlerinde Öne Çıkan Fiziksel Özellikler

Budist ikonografideki temel mudraları ele aldıktan sonra Buda'yı tasvir eden eserlerde onun fiziksel özellikleri olarak öne çıkan birtakım hususlara kısaca değinmekte yarar vardır. Dikkat edilirse aşağıda görseller eşliğinde ele alacağımız bu özelliklerin, yukarıda sözü edilen "büyük adamın işaretleri" (lakşanalar) ile büyük oranda uyumlu olduğu fark edilecektir.

93 Brodd, *World Religions*, 73, 86; Ellwood - Alles, "Buddha, the", 62-65.

94 Artsy, "The Complex Meanings Behind Hand Gestures in Buddhist Art".

95 Moore, *Iconography of Religions*, 151; Buddha-Images, "Varada mudra"; Artsy, "The Complex Meanings Behind Hand Gestures in Buddhist Art".

96 Buswell - Lopez, "varadamudra"; Harvard Art Museum, "Standing Buddha Shakyamuni in Varada-mudra"; Exotic India, "Mudras of the Great Buddha: Symbolic Gestures and Postures".

4.1 Buda'nın Başındaki Topuz: Uşnişa



Şekil 13: Uşnişa⁹⁷



Şekil 14: Uşnişa⁹⁸

Budist ikonografide Buda'nın başı üst kısmında uşnişa adı verilen bir oval çıkıntı ile tasvir edilir. Bu oval çıkıntı kimi zaman saçın doğal bir biçimi kimi zaman ise saçların topuz biçiminde toplanmasının bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Uşnişa kelimesi her ne kadar “taç” ve “türban” anlamına gelse de bu kavram Buda ikonografisi söz konusu olduğunda onun başının tepe kısmında yer alan topuzu ifade eder. Kelimenin literal anlamı dikkate alındığında bu ikonografik unsurun Hint geleneğinde prenslerin saç topuzları üzerine örttüğü türbana işaret ettiği düşünülebilir. Bazı uzmanlar bunun kökenini de Helenistik sanatta aramışlar, Grek heykellerinde görülen ve krobylos ismi verilen saç topuzu veya düğümü şeklinin bu tarza ilham vermiş olabileceğini iddia etmişlerdir.⁹⁹

Heykellerinin ve tasvirlerinin birçoğunda Buda başındaki topuzla betimlense de gerçek hayatında Buda'nın saçını topuz yaptığı şüphelidir. Zira Buda'nın çileci bir yaşam için sarayını terk ettikten sonra saçlarını kestiği kutsal metinlerde aktarılır. Daha ötesinde onun başının kazınmış olduğunu ifade eden metinlere de rastlanır.¹⁰⁰

Budist sanatta uşnişa farklı formlarda gösterilmiştir. Kimi zaman küçük buklelerden oluşan saçın tepede bir topuza dönüşmesi şeklindedir (Şekil 13), kimi zaman bir alev veya lotus suretini alır. Kimi zaman ise uşnişa üzerinde kraliyet tacını veya başka süsleri görürüz (Şekil 14). Bu

97 Buddha (8. yüzyıl, Sri Lanka). Bk. Artsy, “The Complex Meanings behind Hand Gestures in Buddhist Art”.

98 Buddha (13. yüzyıl, Sri Lanka). Bk. THEMET, “Buddha”.

99 Moore, *Iconography of Religions*, 150.

100 Bk. Nakamura, *Budha*, 98-99.

tacın dünyevi saltanattan ziyade spiritüel saltanatı işaret edeceğini düşünmek tabiidir.¹⁰¹

Kökeni ve anlamı tartışmalı olsa da araştırmacılar uşnişa formunun Buda'nın bilgeliğine matuf bir işaret olduğu yorumu etrafında toplanır.¹⁰²

4.2. Buda'nın Sarkmış Kulakları



Şekil 15: Buda'nın kulağı¹⁰³



Şekil 16: Buda'nın kulağı¹⁰⁴

Budanın kulak memeleri çizimlerde ve heykellerde sarkmış olarak tasvir edilir (Şekil 15, 16 vd.). Buda ikonografisinin ayırıcı bir vasfı olan bu özellik bir sanatçının stilistik seçiminden ziyade Budist sanatta güçlü bir sembol olarak belirir. Geleneksel anlatıya göre Buda, bir prens olarak dünyaya gelmiş ve yirmi dokuz yaşına kadar lüks içinde bir hayat sürmüştür. Köleleri, sarayları, ipekli giysileri, altından, gümüşten ve sair değerli taşlardan mücevherleri olmuştur. Hint kültüründe zenginliğin bir göstergesi de ağır ve gösterişli küpelerdir. Bu durumda yıllar boyu taktığı küpelerin Buda'nın kulaklarına ağırlık yaptığı ve kulaklarını aşağı doğru sarkıtacağı tahayyül edilir. Buda yirmi dokuz yaşında sarayını terk edip bir keşiş olmaya karar verdiğinde diğer bütün değerli giysilerini, eşyalarını ve takılarını bıraktığı gibi kulaklarındaki küpelerini de çıkarmıştır. O her ne kadar takılarını terk etmiş olsa da kulakları sarkmış vaziyette kalmıştır. Budist ikonografide Buda'nın sarkmış kulakları sözü edilen serüvene

101 Asian Art, "The Ushnisha".

102 MU, "The Buddha Calling the Earth to Witness".

103 Buda (MS 803, Leshan, Çin). Bk. Anient Oriens, "The Leshan Giant Buddha: Largest Stone Buddha in the World".

104 Buda (6.-7. yüzyıl, Bihar, Hindistan). Bk. THEMET, "Buddha Offering Protection".

telmihte bulunur. Geçmişte kulaklarını sarkıtıp uzatacak kadar ağır ve değerli mücevherleri küpe olarak taşıyan bir zatın dünyadan feragatini açıkça ortaya koyar.¹⁰⁵

4.3. Buda'nın Alnındaki Nokta: Urna



Şekil 17: Buda'nın urnası¹⁰⁶



Şekil 18: Buda'nın urnası¹⁰⁷

Budanın başında dikkat çeken bir unsur da iki kaşının arasında bir noktanın bulunmasıdır (Şekil 17, 18). Budist sanatın ve kültürün sıklıkla kullandığı bu figüre urna (Pali: unna) ismi verilir. Urna genellikle beyaz bir kıl topağı olarak kabul edilir. Bunun anlamı konusunda farklı düşünceler vardır. Genel olarak urnanın Buda'nın bilgeliğine işaret ettiği kabul edilir. Kimi Tantrik yorumlarda bunun Şiva'nın üçüncü gözüne benzetildiği dolayısıyla spiritüel görüşü ve ilahi âleme bakışı sağladığı düşünülse de bu sonradan gelişmiş bir yorumdur.¹⁰⁸

105 Moore, *Iconography of Religions*, 150.

106 Buda (9. yüzyıl, Java). Bk. Art History Glossary, "Urna".

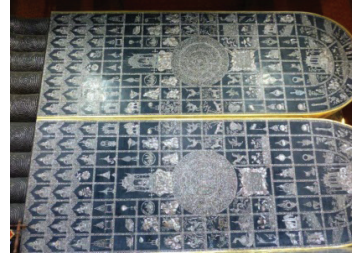
107 Buda (4.-5. yüzyıl, Afganistan). Bk. Victoria and Albert Museum, "Head of the Buddha".

108 Moore, *Iconography of Religions*, 150.

4.4. Buda'nın Ayakları: Buddhapada



Şekil 19: Buddhapada¹⁰⁹



Şekil 20: Buddhapada¹¹⁰

Buddhapada (Buda ayağı) ismiyle anılan Buda'nın ayak tasvirleri, üzerinde taşıdığı sembollerle Budist ikonografide en dikkat çekici unsurlardandır. Mudralarla ilgili bölümde Budist ikonografinin Buda'nın ayak tabanlarında dharma çakra figürüne yer verdiği belirtilmişti. Henüz Buda imajlarının oluşmadığı erken dönemlerden itibaren doğrudan doğruya Budizm'i temsil eden bu sembolün Buda'nın ayaklarında sergilenmesi oldukça yaygın bir ikonografik uygulamadır (Şekil 19).

Buddhapadada öne çıkan sembol dharma çakra olmakla birlikte birçok başka sembol de kullanılır. Örneğin Şekil 19'da verdiğimiz rölyefte dharma çakraların yanı sıra svastikalar ve shrivastalar (boynuz benzeri başlıklı çark) gibi diğer uğurlu sayılan figürler de buddhapadada kendilerine yer bulmuştur. Diğer taraftan rölyefte lotuslar ve yılanbaşı iki yarı ilahi figür, eril naga (solda) ve dişil nagini (sağda) de görülmekte. Budist gelenekte Buda'nın ayak tabanına 32, 108 veya 132 uğurlu işareti çizmek de yaygındır (Şekil 20).¹¹¹ Buddhapadalarda dikkat çekici bir husus da çoğu zaman parmakların eşit uzunlukta tasvir edilmesidir (Şekil 20). Bu, Buda'nın mükemmelliğinin ve aydınlanmış olduğunun bir işaretidir.¹¹²

109 Buddhapada (2. yüzyıl, Pakistan, Gandhara ekolü). Bk. Yale University Art Gallery, "Asian Art".

110 Buddhapada (1832, Wat-Pho Tapınağı, Tayland). Bk. Photo Dharma, "The Buildings, Statues and Drawings at Wat Pho, Bangkok, Thailand".

111 Bk. Win, "The Significance of the Buddha Footprint in the Bagan Metropolis", 1-12; Buddhist Studies, "Footprints of the Buddha".

112 McElro, *Signs & Symbols of the World*, 179. Tüm bunların yanı sıra R. Mitra, buddhapadalarda kullanılan birçok sembol içerisinde lotus, svastika, balık, disk, deniz kabuğu vb. sembollerin yer almasına dayanarak buddhapadalarda Hindu etkisinin Budist

Budistler buddhapadaların bir kısmının doğal olduğuna inanır. Bu tür buddhapadalar genel olarak bir taş üzerinde bulunan ayak izleridir. Bunun yanında suni buddhapadalar da vardır. Bu tasvirler heykellere ve taş tabletler üzerine çeşitli yöntemlerle resmedilir veya oyulur ya da baskı ve çizim şeklinde üretilir. Kimi zaman normal bir insan ayağı boyutunda kimi zaman ise daha büyük hatta devasa boyutlarda buddhapada tasvirlerine rastlanır. Ancak bu tasvirlerin genel özelliği bunların bir üslup/stil sahibi olmasıdır. Buda'nın tek ayağının veya iki ayağının birden çizildiği de olur.¹¹³

Şu da unutulmamalıdır ki buddhapada yontmaları ve tasvirleri tarihî süreç içinde âdeta bir tapım objesi haline gelmiştir. Budist dünyada birçok tapınakta ve kutsal mekânda buddhapadaya rastlanır.¹¹⁴ Buddhapadalar, Budist müntesibe Buda'nın bu dünyada fiziksel olarak yaşadığını ve aydınlanma yolunda yürüdüğünü hatırlatır.¹¹⁵

Sonuç

İkonografik eserlerin sanat tarihi kadar dinler tarihi için de büyük bir öneme sahip olduğu açıktır. Budist sanat ve ikonografi ise dinî gelenekler içinde ortaya koyduğu zengin ve renkli ürünlerle temayüz etmektedir. Kök bulduğu antik Hindu sanatından yükselen Budist sanat Hint coğrafyasına fetihlerle yavaşan Pers ve Grek kültürlerinden etkilenmiştir. Özellikle Grek sanatının Budist sanat üzerinde etkisi kayda değer olmuştur ki Gandhara sanat okulu adıyla türeyen sanat ekolü, Budist gelenek üzerinde günümüze kadar ve geniş coğrafyalarda bu etkisini sürdürmüştür.

etkisinden fazla olduğunu iddia eder. Hatta Bodh Gaya'daki buddhapadanın Hindular tarafından buraya dikilerek bu yerin bir Hindu ibadet mekânına çevrilme gayreti güdüldüğüne ikna olduğunu ifade eder. Bk. Mitra, *Buddha Gaya*, 126-127.

113 McElro, *Signs & Symbols of the World*, 179.

114 Mitra, *Buddha Gaya*, 124-125. Hint geleneğinde tanrıların ve kutsal şahısların ayak izlerine saygı göstermek kadim bir töredir. Bu, yüce varlık karşısında acizliği ve alçak gönüllüğü gösterdiği gibi diğer azalara nispetle kirlili sayılacak ayağa temas etmek perestiş edilen varlığın saflığını ve yüceliğini hatırlatır. Hindu dinî geleneğinde başta Vişnu olmak üzere diğer birçok tanrısal figürün ayak izlerinin şeytani varlıkların üzerinde resmedilmesi ve bu tür tasvirlerin evlerin giriş kapılarında bulundurulması haneyi kötü talihten muhafaza etme inancı görülür. Bu Hindu anlayışı aynı gelenekten beslenen Budist düşüncüyü de tabii olarak etkilemiştir. Bk. Win, "The Significance of the Buddha Footprint in the Bagan Metropolis", 1-4.

115 McElro, *Signs & Symbols of the World*, 179.

Budist sanat ve ikonografi Budist kutsal şahsiyetleri, öğretileri ve tarihi göz önüne sermede, Budist geleneği aktarma ve yaymada mühim bir vazife icra etmiştir. Hususen Budizm'in kurucu şahsiyeti Buda sanat ve ikonografik eserlerin baş aktörü konumunu elde etmiştir. Buda gerek fiziksel özellikleriyle gerek yaşam serüveniyle gerekse ortaya koyduğu öğretisiyle bu eserlerde sahneye çıkar. Heykellerde, rölyeflerde, duvar resimlerinde ve farklı malzemelerde arzı endam eden Buda müntesiplerinin gözleri önünde âdeta tecessüm eder. Tasvirler karşısında mistik ve deruni hisleri duyumsayan inananlar, aynı zamanda Buda'nın yaşamının ve öğretisinin somutlaşmış tezahürlerini müşahade eder. Budist geleneğe dışarıdan bakanlar için ise bu materyaller estetik ve öğretici yönüyle kıymetlidir ve kimi zaman cezbedicidir.

Budist ikonografide mudra adı verilen el jestlerinin ise ayrı bir önemi vardır. Mudralar, öncelikle Gotama Buda üzerinde sergilenmekle beraber budalar veya bodhisattvalar gibi diğer Budist kutsal şahsiyetler üzerinde de sergilenebilir. Dhyana mudra, bhumisparşa mudra, dharm çakra mudra, vitarka mudra, abhaya mudra ve varada mudra öne çıkan mudralardır. Bu mudralar Buda'nın aydınlanması, öğretiyi yaymaya başlaması, müntesiplerine ihsanda bulunması, aydınlatıcı bir rehber olması gibi hususları tasvir eder. Mudraları sergileyen eserlerde Buda'nın sarkmış kulakları, alnındaki nokta, başındaki topuz, ayağındaki çakra (çember) gibi fiziksel özellikleri de betimlenir. Söz konusu ikonografik betimlemeler kutsal metinlere olduğu kadar mitolojik söylemlere de dayanmaktadır.

Budist sanat içinde çok önemli yeri olan bu ikonografik öğeler, tarihte olduğu gibi günümüzde de Budist geleneği taşımada ve canlı tutmada başrol oynamayı sürdürmektedir. Heykellerde, stupalarda, viharalarda, kutsal mağaralarda, çeşitli mimari eserlerde hatta tabiat unsurlarında işlenen ikonografik tasvirler âdeta Budizm'in hafızasıdır. Daha ötesinde mudralar Budist inananların dinî pratiklerine de dâhil olarak müntesiplerin Buda ve öğretisiyle ünsiyet kurmasını sağlamaktadır.

Kaynakça

- Access to Insight Readings in Theravada Buddhism. "Ariyapariyesana Sutta: The Noble Search (Majjhima Nikaya 26)". Erişim 14 Mart 2021. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.026.than.html#fnt-1>
- Access to Insight Readings in Theravada Buddhism. "Dhammacakkappavattana Sutta: Setting the Wheel of Dhamma in Motion (Samyutta Nikaya 56.11)". Erişim 14 Mart 2021. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn56/sn56.011.than.html>
- Access to Insight Readings in Theravada Buddhism. "Muccalinda Sutta: About Muccalinda". Erişim 29 Mart 2021. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/ud/ud.2.01.irel.html>
- Amazon. "Large Buddha Figure in Dharmachakra-Mudra Pose Ivory-look". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://www.amazon.co.uk/Large-Buddha-Figure-Dharmachakra-Mudra-Ivory-look/dp/B003CX718Q>
- Ancient Origins. "The Leshan Giant Buddha: Largest Stone Buddha in the World". Erişim 12 Mayıs 2021. <https://www.ancient-origins.net/ancient-places-asia/leshan-giant-buddha-largest-stone-buddha-world-003398>
- Art Gallery of NSW. "Buddha calling the Earth to witness (bhumisparsha mudra)". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://www.artgallery.nsw.gov.au/collection/works/83.1997/>
- Art History Glossary. "Urna". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://blog.stephens.edu/arh101glossary/?glossary=urna>
- Artsy. "The Complex Meanings Behind Hand Gestures in Buddhist Art". Erişim 21 Mart 2021. <https://www.artsy.net/article/artsy-editorial-complex-meanings-handgestures-buddhist-art>
- Asian Art. "The Ushnisha". Erişim 5 Mart 2021. <https://www.buddha-heads.com/buddha-head-statues/the-ushnisha/>
- Avron, Henri. *Budacılık*. çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Brodd, Jeffrey. *World Religions: A Voyage of Discovery*. Winona: Saint Mary's Press, 2002.
- Buddha-Images. "Varada mudra". Erişim 8 Mayıs 2021. <http://www.buddha-images.com/varada-mudra.asp>
- Buddhist Birth-Stories (Jataka Tales): The Commentarial Introduction Entitled Nidana-Katha The Story Of The Lineage*. çev. T. W. Ryhs Davids. London: George Routledge & Sons Ltd., 1878.
- Buddhist Studies. "Footprints of the Buddha". Erişim 30 Nisan 2021. http://www.buddhanet.net/e-learning/history/b_feet.htm

- Budha Images. "Dhyana Mudra". Erişim 7 Mayıs 2021. <http://www.buddha-images.com/meditation.asp>
- Buswell, Robert E. - Lopez, Donald S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Casanowicz, Immanuel M. *Descriptive Catalogue of the Collection of Buddhist Art in the United States National Museum*. Washington: Government Printing Office, 1921.
- Coomaraswamy, Ananda K. - Horner, I. B. *The Living Thoughts of Gotama the Buddha*. New York: Dover Publications Inc., 2000.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Deniker, J. "Introduction". *The Gods of Northern Buddhism: Their History and Iconography*. mlf. Alice Getty. xvii-lii. New York: Dover Publications, 1928.
- Dhammatalks.org. "3:7 Sela". Erişim 23 Mart 2021. https://www.dhammatalks.org/suttas/KN/StNp/StNp3_7.html
- Donaldson, Thomas E. *Iconography of the Buddhist Sculpture of Orissa*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for Arts, 2001.
- Ellwood, Robert S. - Alles, Gregory D. "Buddha, the". *The Encyclopedia of World Religions*. 62-65. New York: Facts on File, Inc., 2007.
- Encyclopaedia Britannica. "Gandhara art". Erişim 17 Nisan 2021. <https://www.britannica.com/art/Gandhara-art>
- Exotic India. "Mudras of the Great Buddha: Symbolic Gestures and Postures". Erişim 7 Mart 2021. <https://web.stanford.edu/class/history11sc/pdfs/mudras.pdf>
- Göğebakan, Yüksel. "Hale Biçiminin Kaynağı ve Erken Dönem Hıristiyan Resim Sanatında Kullanımı". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 38 (2017), 21-36.
- Grünwedel, Albert. *Buddhist Art in India*. New Delhi: Asian Educational Services, 1999.
- Guruge, Ananda W. P. *The Buddha's Encounters with Māra the Tempter: Their Representation in Literature and Art*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1997.
- Gül, Ali. "Giriş: Ana Hatlarıyla Budizm". *Budist Katesizm*. mlf. Henry Steel Olcott. çev. Ali Gül. 9-27. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Gül, Ali. *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Harvard Art Museum. "Standing Buddha Shakyamuni in Varada-mudra". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://harvardartmuseums.org/art/317909>

- Huntington, John C. "Primary Mudras of the Major Buddhas". Erişim 12 Mart 2021. <https://huntingtonarchive.org/resources/downloads/webPresentations/mudraInAsianBuddhism.pdf>
- Kaya, Korhan. *Buddhizm Sözlüğü*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Kayalı, Yalçın. "Hindistan Kuşan İmparatorluğunun Yükselme Dönemi ve Kral Ka-nişka (MS 78-99)". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 55/2 (2015), 189-204.
- Khan Academy. "A Buddha from Mathura". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://www.khanacademy.org/humanities/art-asia/south-asia/x97ec695a:1000-b-c-e-500ce-indo-gangetic-plain/a/a-buddha-from-mathura>
- Krishnan, Gauri Parimoo. "The Roots and Legacy of the Art of Nalanda as seen at Srivijaya". *Nalanda, Srivijaya and Beyond: Re-exploring Buddhist Art in Asia*. ed. Gauri Parimoo Krishnan. 153-200. Singapore: National Heritage Board, 2008.
- Kulke, Hermann - Rothermund, Dietmar. *Hindistan Tarihi*. çev. Müfit Günay. Anka-ra: İmge Kitabevi, 2001.
- McElro, D. R. *Signs & Symbols of the World*. New York: Quarto Publishing Group USA Inc., 2020.
- Mitra, Rajendralala. *Buddha Gaya: The Hermitage of Sakyamuni*. Bengal: Bengal Secretariat Press, 1878.
- Moore, Albert C. *Iconography of Religions: An Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- MU, Museum of Art and Archaeology. "The Buddha Calling the Earth to Witness". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://maa.missouri.edu/30-objects/27>
- Nakamura, Hajime. *Budha*. çev. Zeynep Seyhan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kül-tür Yayınları, 2017.
- Patancali. *Yogasutra*, çev. Korhan Kaya. İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2018.
- Pali Canon Online. "DN30 Lakkhaṇa Sutta: The Marks of a GreatMan". Erişim 27 Mart 2021. <http://www.palicanon.org/en/sutta-pitaka/transcribed-suttas/majjhima-nikaya/145-mn-90-kaakatthala-sutta-at-kaakatthala.html>
- Photo Dharma. "The Buildings, Statues and Drawings at Wat Pho, Bangkok, Thailand". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://www.photodharma.net/Thailand/Wat-Pho-Buildings/Wat-Pho-Buildings.htm>
- Phuoc, Lee Huu. *Buddhist Architecture*. USA: Grafikol, 2010.
- Rajput, Munira Shahid. "The Source, Meanings And Use Of 'Mudra' Across Religi-ons". *International Journal of Computational Research and Development (IJCRD)* 1/1 (2016), 36-41.

- Rockhill, William Woodville. *The Life of the Buddha: And the Early History of His Order*. London: Trübner & Co., 1884.
- Schroeder, Ulrich Von. *Buddhist Sculptures of the Alain Bordier Foundation*. Hong Kong: Visual Dharma Publications Ltd., 2010.
- Shakya, Min Bahadur. *The Iconography of Nepalese Buddhism*. Kathmandu: Handicraft Association of Nepal, 1994.
- Stratton, Carol. *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*. Chicago: Silkworm Books Buppha Press, 2004.
- Sunay, Serkan. "Erken Hristiyan ve Bizans Sanatında Hâle". *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012 Kış), 197-213.
- Sutta Central. "Saṃyutta Nikaya 4: 25. Mara'a Daughters". Erişim 11 Mart 2021. <https://suttacentral.net/sn4.25/en/bodhi>
- Suttas.com. "MN 91 Brahmayu Sutta: Brahmayu". Erişim 8 Nisan 2021. <http://www.suttas.com/mn-91-brahmayu-sutta-brahmayu.html>
- The Indian Museum "Bharhut Gallery". Erişim 11 Nisan 2021. <https://indianmuseumkolkata.org/collection/MTQ%3D>
- The Seeker's Glossary Of Buddhism*. Taiwan: Buddha Dharma Education Association Inc., 1998.
- THEMET, The Metropolitan Museum of Art. "Buddha Expounding the Dharma". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/74832>
- THEMET, The Metropolitan Museum of Art. "Buddha Offering Protection". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/72392>
- THEMET, The Metropolitan Museum of Art. "Buddha Offering Protection". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/38965>
- THEMET, The Metropolitan Museum of Art. "Buddha Preaching the First Sermon at Sarnath". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/38123>
- THEMET, The Metropolitan Museum of Art. "Buddha Seated Under the Bodhi Tree". Erişim 7 Mayıs 2021. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/39491>
- THEMET, The Metropolitan Museum of Art. "Buddha". Erişim 5 Mayıs 2021. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/75414>
- Thera, Piyadassi. *The Buddha His Life and Teachings*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1982.
- Victoria and Albert Museum. "Head of the Buddha". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://>

Ali Gül

collections.vam.ac.uk/item/O25038/head-of-the-buddha-sculpture-unknown/

Win, Su Latt. "The Significance of the Buddha Footprint in the Bagan Metropolis". SAAAP Bagan Metropolis Conference (July 9-15, 2017), 1-12. Erişim 13 Mart 2021. <https://www.soas.ac.uk/saaap/news/file126601.pdf>

Xing, Guang. *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*. London: Routledge Curzon, 2005.

Yale University Art Gallery. "Asian Art". Erişim 8 Mayıs 2021. <https://artgallery.yale.edu/collections/objects/112686>

Zöngür, Canan. "Buda Heykelleri ve Sembolleri". *International Social Sciences Studies Journal* 6/64 (2020), 2453-2468.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2021): 41 - 75

**Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'in *Risâle fî ef'âli'l-ibâd* Adlı Risâlesinin
İnceleme, Tahkik ve Tercümesi**
Examination, Critical Edition and Translation of Abû Na'îm Ahmad el-
Khâdimî's Risâlah Entitled *Risâlâh fî af'âl al-ibâd*

Mustafa Borsbuğa

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelam Anabilim Dalı
Res. Assist., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Studies, Department of Kalam
Ankara/Turkey
e-mail: mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

Coşkun Borsbuğa

Arş. Gör., Harran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Res. Assist., Harran University, Faculty of Islamic Studies,
Department of History of Islamic Sects
Şanlıurfa/Turkey
e-mail: coskunborsbuga@harran.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6258-306X>
DOI: 10.33718/tid.1013571

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mustafa Borsbuğa – Coşkun Borsbuğa, “Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'in *Risâle fî ef'âli'l-ibâd* Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021): 41 - 75

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'nin *Risâle fî ef'âlî'l-ibâd* Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi

Öz

Çalışmamız, Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'nin (ö. 1160/1744) *Risâle fî ef'âlî'l-ibâd* adlı risâlesi üzerinden müellifin insan fiilleri hakkındaki yaklaşımları konumlandırmaya ilişkin ortaya koyduğu tespitleri inceleyecektir. Ayrıca risâlenin meseleye katkı sağlayan özgün yönlerine de işaret edilecektir. Bunların yanı sıra tahkik ve tercümesi de yapılmak suretiyle risâlenin literatüre kazandırılması hedeflenmektedir. İnsan fiilleri ve irâde-i cüz'iyeye hakkında İslam tarihi boyunca birçok yaklaşım neşet etmiştir. Buna paralel olarak bu yaklaşımların birbirinden ayırışma ve ortak noktalarını tespit etmeye ve bunları konumlandırmaya çalışan bir yazım literatürü de gelişmiştir. Çalışmamıza konu olan muhtasar nitelikteki bu risâle ise bu literatürün bir hasılası olarak görülebilir. Müellifin Celâluddin Devvânî (ö. 908/1502), Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) ve Sadrüşşerî'a es-Sânî'yi (ö. 747/1346) fiiller konusunda yaygın Mâtürîdî ve Eş'arî gelenekten farklı şekilde konumlandırması risâlenin dikkat çeken yönlerinden birisidir.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, İrade-i Cüz'iyeye, Efal-i ibâd, Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî.*

Examination, Critical Edition and Translation of Abû Naîm Ahmad el-Khâdimî's Risâlah Entitled *Risâlâh fî af'âl al-ibâd*

Abstract

Our study will examine Abû Naîm Ahmad el-Khâdimî's (d. 1160/1744) evaluation of his work on positioning the approaches about human actions through his epistle called *Risâlâh fî af'âl al-ibâd*. In addition, the original and contributing aspects of the treatise will be pointed out. In addition to these, it is aimed to bring the risâlah into the literature by making the critical edition and translation. Throughout the history of Islam, many approaches have emerged about human actions and partial will (al-irâdah al-juz'iyah); parallel to this, a writing literature has developed that tries to identify the divergence and common points of these approaches and to locate them in a certain place. This concise epistle, which is the subject of our study, can also be seen as a product of this literature. The author's positioning and classifying Jalâl al-Dîn al-Dawwânî (d. 908/1502), al-Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî (d. 816/1413) and Şadr aş-Sharî'a al-Thânî (d. 747/1346) in terms of actions different from the common Mâtürîdî and Ash'arî traditions one of its attractive aspects.

Keywords: *Kalâm, Free Will (al-irâdah al-juz'iyah) Af'âl al-ibâd, Abû Naîm Ahmad el-Khâdimî.*

A. Tahlil

Giriş

İslâm ilim tarihinde erken denilebilecek bir dönemde siyasî, teolojik ve sosyolojik saiklerle gündem olan insan fiilleri meselesi, kelâm ilmi içerisinde teşekkül dönemlerinden itibaren ef'âl-i ibâd, halk-ı a'mâl ve kazâ-kader başlıkları altında incelenmiştir. Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu birçok kere ifade etmesi karşısında insanın fiil ve irâde özgürlüğü nasıl temellendirileceği sorununa ilişkin temelde üç yaklaşımın geliştiği söylenebilir. Bunlardan ilki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını ve fiillerin de "şey" olması hasebiyle Allah tarafından yaratıldığını ve bunu naslara referansla ileri süren Cebriyye görüşüdür. Fakat Cebriyye'nin Allah'ın yaratma, azamet ve otoritesini önceleyerek insanın irâde ve fâillliğini mecazî konuma indirgemesi birçok eleştiriye neden olmuştur.¹ İkincisi ise Cebriyye'ye alternatif olarak cebrî yaklaşımın ihmâl ettiği insanın irâde özgürlüğüne vurgu yaparak, insanın gerçek fâil olmasının onun kendi fiillerinin yaratıcısı olmasını gerektirdiğini, aksi durumda insanın yapmadığı şeyler nedeniyle cezalandırılması ve mükâfatlandırılmasının Allah'a kötülüğün nispet edilmesini gerekli kılacağını naslara referansla benimseyen Kaderiyye veya Mu'tezile'nin görüşüdür. Fakat bu kaderî yaklaşım da varlıkta Allah'tan başka müessir ve yaratıcının olmadığı ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle eleştiriye maruz kalmıştır.²

Sonraki süreçte özellikle selef alimleri tarafından bu cebrî ve kaderî yaklaşıma alternatif olarak insanın ne Cebriyye'nin iddia ettiği gibi bir cebir altında ne de Kaderiyye'nin iddia ettiği gibi mutlak bir tefviz (serbest bırakma) içerisinde olduğu, aksine cebir ile tefvîz arasında bir durumun var olduğu şeklinde bir çözüm önerisi ileri sürülmüştür.³ Zira insan, gerek naslarda işaret edilen insanın irâde ve fiil özgürlüğünün farkında olması ve gerekse kendi ıztırârî fiilleri ile ihtiyârî fiilleri arasındaki zorunlu ve bedihî farkı bilmesi nedeniyle cebir altında değildir. Benzer şekilde ya-

1 Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, 357-359; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 194-199; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 153-157; Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, 141-350; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/84.

2 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 376-380; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 153-157; Râzî, *el-Muhassal*, 194-199; Bâkîllânî, *Temhîd*, 341-350.

3 Bu sözün, İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ca'fer es-Sâdik'a (ö. 148/765) nispeti için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/161; Hacı Hasanzâde Efendi, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a*, 127b.

ratma yoktan var kılma olduğundan insan için fiilini yaratması yani tefvîz söz konusu değildir. Selef âlimleri iki durum arasında bir durum vardır, şeklindeki söylemi “kesb” kavramı üzerinden açıklamışlardır.⁴ Böylece selef âlimleri insan fiiline ait biri fiili yaratan (halk-hâlık); diğeri onu kesb eden (kesb-kâsib/insan) olmak üzere iki müessir fâilinin bulunduğunu ve ayrıca hem Allah’ın hem de insanın, fiilde gerçek anlamda fâil olduğunu kabul etmişlerdir. Böylece selef âlimleri, Sünnî kelâmcılar tarafından yaygın şekilde kabul gören “*fiilin yaratma cihetinde Allah’a, kesb cihetinde ise insana ait olduğu*” şeklindeki söylemin gelişmesi ve temellendirilmesinde etkin rol oynamışlardır. Ancak bu kesbin mahiyeti ve niteliğine yönelik herhangi bir açıklama yapılmamıştır.⁵ Bu mesele hem mütekaddim ve hem de müteahhir döneminde tartışmaların gündeminde yer etmiştir. Mütekaddim dönem âlimleri söz konusu bu kesb görüşünü, fiilin cihetleri yahut fiilin itibarları şeklinde yorumlayarak açıklamaya çalışmışlardır. Böylece fiilin yaratma yönü Allah’a ait iken kesb yönü ise insana ait olmuş olmaktadır. Ayrıca tek bir makdûrun (fiil) iki müessire konu olmayacağı sorunu, tek bir makdûrun iki müessire farklı cihetlerden konu olabileceği ileri sürülerek aşılmaya çalışılmıştır.⁶ Müteahhir dönemde de mesele canlılığını sürdürmüş ve insanın fiilindeki söz konusu kesbin mahiyetine yönelik açıklamalar devam etmiştir. Bu süreçte özellikle Mâtürîdî kelâmcılarından Sadruşşerîa es-Sânî ve İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) ön plana çıkmaktadır. Sadruşşerîa’nın fiilin masdarî anlamı ile masdarla hâsıl olan anlamı şeklindeki anlamlardan hareketle ortaya koyduğu fiil doktrininde fiilin masdarî anlamının varlık ve yoklukla nitelenmeyen hâl kabilinden “şey” ve “mevcût” olmaması nedeniyle yaratmaya konu olmadığını ileri sürmesi, kesb teorisi için önemli bir metafizik temel ve zemin sağlamıştır. Buna göre “İnsan fiili Allah veya insan tarafından yaratılmıştır.” şeklinde ifade edilen önermede yaratmaya konu olanın fiilin masdarî anlam olmadığı aksine masdarla hâsıl olan anlamı olduğu ifade edilmiştir.⁷ Bu bir taraftan Allah’ın yaratma sıfatına herhangi bir sorun teşkil etmediği gibi diğer taraftan da insanın fiilinde yaratmaya konu olmayan yönünün olması sebebiyle insanın özgürlüğünü garanti altına almaktadır. Ayrıca

4 Eş’arî, *Makâlatu’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, 408.

5 es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fî ef’âli’l-ibâd*, 48a.

6 Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Şerhu’l-Umde*, 256.

7 Ubeydullah b. Mes’ûd Sadruşşerîa es-Sânî, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi’t-tenkîh*, 151-160.

Sadrüşşerîa, fiilin anlamları ve bu anlamların varlık alanlarının tespitinden hareketle insanın irâdî fiillerinde yaratmaya konu olmayan itibarî alanların veya unsurların varlığını kabul etmiş⁸ ve bu yaklaşım özellikle Osmanlı Mâtürîdî ve hatta bazı Eş'arî kelâmcılar tarafından kabul görmüş ve kısmen revize edilerek de geliştirilmiştir.⁹ Çalışmamıza konu olan Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'nin insan fiilleri ve irâde konusunu ihtiva eden muhtasar risâlesi Osmanlı döneminde bu konuyla alakalı telif edilen risâlelerden biridir. Risâleyi incelerken risâle üzerinden Ebû Naîm'in literatüre ve meseleye katkısı üzerinde durulacak ve risâlenin özgün taraflarına dikkat çekilecektir.

1. Müellifin İsmi, Künyesi ve Hayatı

İlimle iştigal eden bir aileye mensup olan müellifin tam ismi Ebû Naîm Ahmed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî'dir. Kendisi Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) küçük kardeşidir.¹⁰ Müellifin künyesindeki "نعيم" isminin Arapça okunuşunun kesin olmamasından dolayı Türkçe olarak bazen "Ebû Naîm" ve bazen de "Ebû Nuaym" şeklinde kaydedilmiştir. Ebû Naîm Ahmet el-Hâdimî'nin babası Fahrurrûm Kara Hacı Mustafa Efendi (ö.1147/1734), annesi Hediye Hanım'dır. Müellifin doğum tarihi bilinmemekle beraber Konya'da doğup büyüdüğü kayıtlıdır.¹¹ Ebû Naîm Ahmet el-Hâdimî'nin ilk eğitimini babasından aldığı ve icazetini büyük abisi Ebû Saîd el-Hâdimî'den alarak eğitimini tamamladığı ifade edilmektedir.¹² Ağabeyinden icazet aldıktan sonra İstanbul'a giderek burada bazı hocalardan dersler aldığı kaydedilmiştir. Bunlardan birisinin Ahmet Kazâbâdî (ö. 1163/1750) olduğu ve kendisinden icâzet aldığı bilinmektedir.¹³ Ebû

8 Sadruşşerîa es-Sânî, *Şerhu ta'dili'l-ulûm*, 113b-114a.

9 Mehmed Efendi Saçaklızâde, *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, 4b; Buna ilişkin bir değerlendirme için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", 93-94.

10 Muhammed Tâhir Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/198; Numan Hadimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1/118, 121.

11 Yaşar Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi: Ebû Said el-Hâdimî*, 28-29, 47-50, 74; Ahmet Çelik, "Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî", 4/134-135; Hadimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1/117.

12 Çelik, "Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî", 4/134.

13 Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi: Ebû Said el-Hâdimî*, 47-50; Çelik, "Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî", 4/134.

Naîm Ahmet el-Hâdimî İstanbul'daki eğitiminin akabinde Konya'ya dönerek burada dersler vermiş ve öğrenci yetiştirmiştir.¹⁴ Ebû Naîm Ahmet el-Hâdimî 1160/1747 yılında Konya'da vefat etmiştir.¹⁵

1.1. Müellifin Hocaları ve Öğrencileri

Ebû Naîm Ahmet el-Hâdimî'nin ilk eğitimini Konya'da babası Fahrurrûm Kara Hacı Mustafa Efendi ve abisi Ebû Saîd el-Hâdimî'den aldığı ve İstanbul'da ise Ahmet Kazâbâdî'den aldığı bilinmektedir. Ebû Naîm Ahmet el-Hâdimî'nin Konya'da dersler verdiği öğrenci yetiştirdiği kaydedilmekle birlikte ondan kimlerin dersler aldığı bilgisine sahip değiliz.

1.2. Müellifin Eserleri

1. *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*: Bu eser, insan fiilleri hakkındaki görüşleri derleyen bir risâledir. Çalışmamıza konu olan bu risâle hakkında detaylı ilerde bilgi verilecektir.

2. *Risâle fî hakki'l-elfâzi'l-mecâzi*: Mecâz ve mecâzî kavramları konu edinen muhtasar nitelikteki bu eser, bir mecmûa içinde İstanbul'da hicrî 1302 yılında Matbaa-i Âmire'de yayımlanmıştır.¹⁶

3. *Tefsîru'l-besmele* veya *Risale fî'l-besmele*: Ebû Saîd el-Hâdimî'ye ait *Şerhu'l-besmele* veya *Risâle fî'l-besmele* olarak bilinen risâlesinin de bulunduğu bir mecmûada yer alan bu risâle 104b-106b varakları arasındadır. İki varak şeklinde olan risâlenin kataloglarda tek nüshası bulunmaktadır. Risâle Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüsha A-Tekeli-oğlu koleksiyonundadır. Eser "Besmele" kelimesini etimolojik ve iştikâkî yanı sıra kelimenin muhtevası bunun ilişkin konuları ele almaktadır. Ayrıca risâle 1214 yılında bitirilmiş ve ferâğ kaydında "Ben Allah'a muhtaç Ahmed b. Ebî Naîm el-Hâdimî'yim." şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bu ifade ise bu nüshanın, *müellif nüshası* olabileceğini göstermektedir.¹⁷

4. *Hâşiye 'alâ Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüşûl*: Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) fıkıh usulü hakkındaki *Mir'âtu'l-uşûl* eserine yazılmış bir

14 Hadimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, 1/107.

15 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/198.

16 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/198. Ayrıca eserin Süleymaniye Kütüphanesi Kadızade Burhan koleksiyonundaki (no: 116) matbu bir nüshası için bk. Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî hakki'l-elfâzi'l-mecâzi*.

17 Ahmed el-Hâdimî, *Tefsîru'l-besmele*, 104b-106b.

hâşiyedir.¹⁸

5. *el-Ferâ'idü'l-lâmi'a ve'l-kavâ'idü'l-câmi'a*: Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'nde tek nüshası olan eserin zahriyesinde "Lâmi'a min'l-me'ânî risâlesi li-Ahmed el-Hâdimî Ehi Müftî el-Hâdimî." şeklinde bir kayıt bulunmaktadır.¹⁹ Müellif mukaddimede kendi ismini zikrettikten sonra beyân ve meânî kitaplarından derlediği bilgileri burada yazdığını ifade etmektedir.²⁰ Eser 24 varak olup hâmişlerinde birçok minhuvât ve açıklamalar bulunmaktadır. Nüsha Mûsâ b. Muhammed tarafından hicrî 1165 yılında müellifin huzurunda müellif nüshasından istinsâh edilmiştir.²¹

6. *Risâle fî'l-ef'âli'z-zârre*: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk koleksiyonunda (nr. 949/23) bulunan tek sayfalık bir risâledir.²²

2. Risâlenin Tanıtımı

2.1. Risâlenin İsmi

Kataloglarda *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*²³ veya *Risâletu ef'âli'l-ibâd*²⁴ şeklinde kayıtlı bu risâlenin ismi bizzat Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî tarafından verilmemiştir. Büyük ihtimalle risâlenin konusundan hareketle kataloglara bu isimle kaydedilmiştir.²⁵

2.2. Risâlenin Müellifine Aidiyeti İç ve Dış Tevsîk

Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd* adlı risâlesinin mukaddime kısmında kendi ismini zikretmemekte; fakat risâleye ait nüshaların ferâğ kayıtlarında müstensihlerin "li'l-üstâzi'l-a'lem Ebî Naîm

18 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/198. Ancak bu eserin kataloglarda herhangi bir nüshasına rastlayamadık.

19 Ahmed el-Hâdimî, *el-Ferâ'idü'l-lâmi'a ve'l-kavâ'idü'l-câmi'a*, 172a.

20 Ahmed el-Hâdimî, *el-Ferâ'idü'l-lâmi'a ve'l-kavâ'idü'l-câmi'a*, 172b.

21 Ahmed el-Hâdimî, *el-Ferâ'idü'l-lâmi'a ve'l-kavâ'idü'l-câmi'a*, 192b.

22 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî'l-ef'âli'z-zârre*.

23 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*.

24 Ahmed el-Hâdimî, *Risâletu ef'âli'l-ibâd*, 22b.

25 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*, 26b-26a; Ahmed el-Hâdimî, *Risâletu ef'âli'l-ibâd*, 22b-23a.

el-Hâdimî"²⁶, "temmeti'r-risâletu li-Ebî Naîm el-Hâdimî"²⁷ ve "li'l-fâzıl Ebû Naîm el-Hâdimî"²⁸ şeklindeki ifadeleri, risâlenin Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'ye nispetinin doğruluğunun kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bunun dışında çalışmaya konu olan risâlenin Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'ye aidiyetini gösteren başka bir kaynağa ulaşamadık.

2.3. Risâlenin Konusu ve Önemi

Risâlenin konusu, genel itibariyle insan fiillerine yönelik görüş ve yaklaşımları tasnif etme ve konumlandırmaya yöneliktir. Risâlenin insan fiilleri hakkındaki görüş ve yaklaşımları bütünlüklü ve derli toplu şekilde özetlemesi, Sadrüşşerîa'nın fiiller konusundaki yaklaşımını Mâtürîdî gelenekten ayrı telakki etmesi ve Ömer en-Neseffî (ö. 537/1142) ile Ebu'l-Muîn en-Neseffî (ö. 508/1115) gibi Mâtürîdîlerî önceleyerek bunlara Mâtürîdîliğin temel görüşünü nispet etmesi ve Mâtürîdîliği ikinci planda bırakması gibi özellikler itibariyle risâle önemli sayılabilir.²⁹

2.4. Risâlenin Yöntemi ve Kaynakları

Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'nin *Risâle fî ef'ali'l-ibâd* adlı risâlesi muhtasar nitelikte olmasını rağmen yoğun içerikte ve çokça kaynaktan istifade ettiği görülmektedir. Müellifin bu risâlesinde istifade ettiği kaynaklar Devvânî'nin *Risâle fî halkî'l-a'mâl*, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh şerhü't-Tenkih*, Ali en-Nisârî'nin (ö. 1111/1699) *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Ömer en-Neseffî'nin *Akâdetu'n-Neseffî* gibi eserlerdir.

2.5. Risâlenin Muhtevâ Analizi

Muhtasar nitelikteki bu risâlede Ebû Naîm el-Hâdimî'nin esas gayesinin, genelde fiiller hususunda özelde ise irâde konusundaki yaklaşımlara ilişkin bütünlüklü ve tanımlayıcı bir resim ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Çünkü müellif, risâlenin esas örgüsünde, insan fiilleri hakkındaki yaklaşımları tespit edip bunları konumlandırma üzerine bina

26 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'ali'l-ibâd*, 26b.

27 Ahmed el-Hâdimî, *Risâletu ef'ali'l-ibâd*, 23a.

28 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'ali'l-ibâd*, 46b.

29 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'ali'l-ibâd*, 26b.

edilmiştir. Ebû Naîm, yaptığı inceme ve tespitler sonucunda insan fiilleri hususunda sekiz ihtimale ulaştığını ifade eder; ancak risâlenin sonunda bunların sekiz değil on üç görüş olduğuna sonucuna ulaşır.³⁰ Ebû Naîm'in "İnsan fiilleri hakkındaki meheplerin ihtimalleri..." (ihtimâlatu'l-mezâhib fî ef'âli'l-ibâd...)³¹ şeklindeki ifadesi, fiiller konusundaki yaklaşımları aklî ihtimal ve çıkarımlar yoluyla tespit edip ortaya koyduğunu gösterse de metnin bütünlüğü dikkate alındığında bunların, ihtimaller çerçevesinde değil aksine bu görüşlerin mevcut yaklaşımlardan hareketle tespit edildiği görülmektedir. Çünkü Ebû Naîm'in bu konuda zikrettiği yaklaşımlar, aslında, soyut zihnî bir çıkarım olarak bulunmamakta; aksine bunlar, görüşleri ve iddiaları kaynaklar yoluyla bize ulaşan yaklaşımlardır.³² Kanaatimizce bu yaklaşımlar/ihtimaller (soyut zihnî bir çıkarım) olarak ortaya konmuş olsaydı bunların içinde bazı ihtimallerin hiç kimse tarafından kabul edilmemiş olması gerekirdi.³³ Nitekim aklî ihtimaller üzerinden yapılan başka tasniflerde bu ihtimallerden bazısının kimse tarafından benimsenmediği görülmektedir.³⁴

Ebû Naîm, bu yaklaşımlardan ilk olarak Cebriyye'nin görüşünü zikreder. Cehm b. Safvân et-Tirmizî'nin (ö. 128/745-46) yaklaşımı olan cebrî görüşe göre insan fiili sadece Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir.³⁵ Cebri görüş, her ne kadar Emevî yöneticileri tarafından bazı siyasî icraatlarını meşrulaştırma aracı olarak *cebrî kader* doktrini bağlamında pratik gayelerle istismar edilmiş olsa da³⁶ cebrî görüşün temel kaygısının yaratıcının mutlak otorite/azamet ve yaratıcılığı takdis etmeyi gözettiği söy-

30 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'ali'l-ibâd*, 26b.

31 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'ali'l-ibâd*, 26a.

32 Aklî ihtimaller ile bu konudaki görüşlerin (mezhep) tespitine yönelik bir tartışma için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/166.

33 Celâluddin Devvânî, "Risâle fî halkî'l-a'mâl", *er-Resâ'ilu'l-muhtâra*, 79.

34 Devvânî, "Risâle fî halkî'l-a'mâl", 79; Tâşköprüzâde, *Risâletu'l-kazâ ve'l-kader*, 59. Ayrıca bk. Mûsâ Efendi et-Tokâdî Pehlevânî, *Risâletu'l-ihtimâlâtü'l-vâkı'a fî ef'âli'l-ibâd*, 170b-171a Bu risâleye yönelik bir değerlendirme için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "İrâde-i Cüz'iyeye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risâle ve Hâşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin 'el-İhtimâlâtü'l-vâkı'a fî ef'âli'l-ibâd' Adlı Risâlesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiyeye 'alâ Risâletü'l-ihtimâlâtü'l-vâkı'a fî ef'âli'l-ibâd' Adlı Hâşiyesi", 62-63.

35 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'ali'l-ibâd*, 26a.

36 Cemaleddin Erdemci, "İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları", 203; İrfân Abdülhamîd, *Dirâsâtun fî'l-fırak ve'l-akâ'idü'l-İslâmiyye*, 836.

lenebilir.³⁷ Kur'ân'ın birçok âyetinde Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu vurgulanırken³⁸ aynı zamanda insanın da yapmış olduğu bazı eylemlerde rolünün ve sorumluluğunun olduğu vurgulanmıştır.³⁹ Ancak öyle görülüyor ki Cebriyye yalnızca Allah'ın otorite, azameti ve yaratıcılığının vurgulandığı bağlamları önceleyerek insanın fiillerinde gerçek bir fâil oluşunu görmezden gelmiştir. Cebriyye bu temel fikri, fiilin diğer şeyler gibi bir şey olmasına dayandırmaktadır. Nitekim bütün şeyler Allah tarafından yaratıldığına göre fiil bir şey olduğu için bu da Allah tarafından yaratılmış olmaktadır. Bu kıyas şekil olarak geçerli olsa da sonuç kısmı yani insan fiillerinin de bir bütün olarak Allah tarafından yaratılması beraberinde insanın irâde ve fiil özgürlüğünü dolayısıyla ahlâkî sorumluluğu sekteye uğratmaktadır. Bu durumda Allah'ın peygamberler göndermesi ve bunun gerekliliği anlamsız olmuş olmaktadır. Ayrıca Cebriyye bu söyleminden dolayı çokça tenkit edilmiş ve hatta tekfire konu olmuştur.⁴⁰

Ebû Naîm, bu yaklaşımlardan ikincisi olarak Mu'tezilî çoğunluğun görüşünü zikreder. Ebû Naîm, burada bilinçli olarak Mu'tezile'nin görüşünü "Mu'tezilî çoğunluğun" şeklinde tavsif etmektedir. Çünkü Mu'tezilî âlimlerin tamamı tek bir görüş üzerinde ittifak etmemişlerdir. Nitekim Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi bazı Mu'tezilî âlimler bu çoğunluktan ayrışmaktadır.⁴¹ Ebû Naîm, Mu'tezile'nin fiiller hususunda fiilin, zorunluluk (îcâb) şeklinde değil; fakat fiilden önce verili bir kudret ve iradenin varlığıyla bizzât insan tarafından (müstakil) gerçekleştirildiğini kabul ettiklerini ifade eder.⁴²

Cebriyye'nin insan irade ve kudretini işlevsiz kılarak, insanın fâil oluşunu mecâzî konuma indirgemesi ve yine Allah'a nispet edilmemesi

37 Muhammed b. Abdulhâdî es-Sindî, *el-İfâdatu'l-medeniyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, 131.

38 el-Kamer 49/49; el-Ra'd 13/8; el-Hadîd 57/22.

39 eş-Şûrâ 42/30; eş-Şûrâ 42/34; Yûnûs 10/27; el-Bakara 2/286; Fussilet 41/17.

40 Bâkallânî, *Temhîd*, 3-42-346; Adudüddin İcî, *el-Mevâkîf fi ilmi'l-kelem*, 312-315; Râzî, *el-Muhassal*, 194-197.

41 Nitekim Mu'tezile'den bazılarının insan fiilleri hakkındaki görüşleri, insan fiillerinin, zorunluluk (îcâb) ve geri kalmanın imkânsızlığı şeklinde vaki olduğunu kabul etmişlerdir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 8/163.

Muhammed b. Hasan Rizevî, *Hâşiye 'alâ risâleti ihtimâlâti'l-vâkı'a fi ef'âli'l-ibâd*, 171a; İsmâil el-Hamîdî, *Risâle fi irâdeti'l-cüz'iyye* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 942/20), 107b.

42 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi ef'âli'l-ibâd*, 26a.

gereken bazı eylem ve niteliklerin Cebriyye tarafından Allah'a nispet edilmesi durumu Mu'tezile'nin bu konuda alternatif bir çözüm üretmesine neden olduğu bilinmektedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre fiil ve fiilin temelindeki irâde ve kudretin dahi bir bütün olarak Allah tarafından yaratılıyor olması beraberinde birçok çıkmaza neden olmaktadır. Bir taraftan insanın yapmadığı işler nedeniyle sorumlu tutulması; diğer taraftan Allah'ın zülüm ve adaletsizlikle nitelenmesi en büyük çıkmazlar olarak kabul edilmektedir. Bu durumda eğer insanın fâilliği mecâzî ise va'd ve va'id'in anlamı kalmamaktadır; zira bu durumda insanın fâili olmadığı şeyler nedeniyle ödüllendirilip cezalandırılması söz konusu olmaktadır; bu ise haksızca bir şey olup Allah'ın zülüm ve adaletsizlikle nitelenmesini gerekli kılmaktadır. Adalet ilkesi gereği böyle bir durumun Allah hakkında geçerli olmayacağını ileri süren Mu'tezile, insanın Allah tarafından verili olan irâde ve kudret aracılığıyla fiillerini kendisinin meydana getirdiğini benimsemiştir.⁴³ Ancak şu var ki bu görüş de Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından varlıkta yaratma hususunda Allah'tan başka yaratıcı ve mües-sirin olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve buna alternatif olacak nitelikte bir kesb teorisi geliştirmişlerdir.⁴⁴

Ebû Naîm, üçüncü yaklaşım olarak filozoflar (hükemâ), Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye de nispet edilen görüşü zikreder. Buna göre insanın fiili, fiile ait kudret ve irâdenin zorunluluğuyla (îcâb) meydana gelmektedir.⁴⁵ Sudûr teorisinin bir sonucu olarak *nedensellik ilkesinden* hareket eden İslâm filozoflarına göre varlık ve olayların meydana gelişi, fiil-infiâl veya etki-edilgi ilişkisiyle birbirine bağladığını ve dolayısıyla insanın nefsinde bir kuvve şeklinde var olan irâdenin, eyleme dönüşmesini birbirini takip eden psikolojik sebeplere bağlanmaktadır.⁴⁶ Ayrıca illet olmaksızın bir irâdenin varlığından söz edilemeyeceğinden dolayı bu durumda irâdeyi bir şekilde yönlendiren ve tevcih ettiren başka sebepler bulunmaktadır. Dolayısıyla irâde ve kudre-

43 Râzî, *el-Muhassal*, 195-199; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/165-175; Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/247-262.

44 Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, 59; Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fî'l-ihitiyârâti'l-cüz'îyye ve'l-irâdâti'l-kalbiyye*, 17b-18a

45 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*, 26a.

46 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî akâ'idî'l-mille*, 170-174; Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf Âmirî, *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve kader*, 34-35; Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmirî'nin Kader Risâlesi ve Tercümesi*, 151.

ti bilfiil haline getiren ve bunları varlık alanına dahil eden başka şeyler bulunmaktadır. Bu nedenden dolayı filozoflara göre katıksız iradede bahsetmek mümkün değildir.⁴⁷

Ebû Naîm, dördüncü yaklaşım olarak Devvânî'den hareketle filozofların mezhebi hakkında başka bir yaklaşım daha zikreder. Devvânî'nin tespit ettiği üzere⁴⁸ filozoflara göre insan fiilleri, insanın kudretine bağlı olmakla birlikte Allah'ın kudretiyle hasıl olur. Çünkü insanın kudreti şart yahut alet konumundadır.⁴⁹ Ebû Naîm'in burada ifade ettiği görüş, aslında filozofların insan fiilleri hakkındaki "*tahkiki görüşü*"nü tavsif etmektedir. Çünkü filozofların meşhur görüşüne göre fiilin husulünde *kozmik akıllar* ile *nefisler* müessir vasıtalar olarak kabul gördüğünden "Varlıkta Allah'tan başka yaratıcı/müessir yoktur." şeklindeki prensip ihlal edilmiş olmaktadır. Filozoflar bu çıkmazı aşmak amacıyla bütün varlık ve hâdiselerin herhangi bir vasıta olmaksızın Allah tarafından yaratıldığını savunmuşlardır.⁵⁰ Nitekim Karsî hükemânın bu iki görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

"... Onlara göre ihtiyârî fiillerimizdeki müessir, [I] ya kendimizden bir tercih ve kast olmaksızın, icâb ve zorunluluk yoluyla kudretimizin kendisidir. Ya da [II] filozoflara göre tercihi fiillerimizdeki müessir, faal akıldır yani [kozmik] on aklın onuncusudur. Veyahut [III] filozoflara göre -ki tahkikî görüş budur- ihtiyârî fiillerimizdeki müessir, Zorunlu Varlık'tır (Vâci-bu'l-vücûd). Hak ehli'nin de ifade ettiği gibi, filozofların meşhur görüşü toleranslı bir görüş olup, vasıtalar ise şart ve aletler konumundadır."⁵¹

Ebû Naîm, beşinci yaklaşım olarak Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) fiiller hususunda ortaya koyduğu görüşü zikreder. Cürcânî'ye göre insanın fiili; Allah'ın kudret ile irâdesi ve fiille beraber (eş zamanlı

47 Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, 160.

48 Celâlüddin Devvânî, *Şerhu'l-Âkâ'idî'l-azudiyye*, 1/253-254.

49 Filozofların insan fiillerine yönelik görüşlülerinin değerlendirilmemesine yönelik açıklamalar için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/223-224; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/165; Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyye*, 15b-16a; Gümülçinevî, *Risâle fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye ve ef'âli'l-ibâd*, 27b; el-Bursevî Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimîyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, 47a; Ahmed Âsım Efendi, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye*, 14-15; Devvânî, "Risâle fî halkî'l-a'mâl", 67; İbrâhîm b. Mustafa el-Halebî, *el-Luma'tu fî tahkîki mebhâşi'l-vucûdi ve'l-ğudûs ve'l-kader ve ef'âli'l-ibâd*, 46-48.

50 Ayrıca benzer ifadeler için bk. Devvânî, *Şerhu'l-Âkâ'idî'l-azudiyye*, 1/253.

51 Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyye*, 15b.

şekilde) insanda yaratılmış olan irâde ve kudretle meydana gelir. Ancak insan irâde ve kudretinin fiile mahal olmak dışında fiilde bir tesir ve dahli söz konusu değildir.⁵² Ebû Naîm'in Cürcânî'ye nispet ederek tespit ettiği bu görüş, aslında özelde Eş'arî'nin genel olarak da Bâkîllânî, Cüveynî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî hariç Eş'arîliğin temel görüşüdür. Muhtemelen Ebû Naîm, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'da ortaya koyduğu bu görüşü, Cürcânî'ye özel bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Ancak kanaatimizce bu yaklaşım doğru değildir. Çünkü Cürcânî'ye nispet edilen bu görüş esasında Cürcânî'nin bir Eş'arî olan Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) irâdî fiillere ilişkin izahlarını detaylandırma sadedinde ortaya koyduğu ve Eş'arîliğin genel yaklaşımını temsil eden bir ifadedir. Dolayısıyla Cürcânî'nin bu görüşünü ayrı ve müstakil bir görüş şeklinde değerlendirmek pek de tutarlı olmasa gerektir. Ayrıca Ebû Naîm'in Cürcânî'ye nispet ederek zikrettiği bu görüş, altıncı yaklaşım olarak zikredilen ve Eş'arî'ye nispet edilen görüşle paralellik arz ettiği görülmektedir. Zira her iki görüş karşılaştırıldığında Cürcânî'nin görüşünde irâde ve kudretin varlığı kabul edilirken bunların mahal olmak dışında fiilde bir dahli ve tesiri kabul edilmemektedir. Eş'arî'ye göre de irâde ve kudretin varlığı kabul edilirken bunlara ait bir tesir kabul edilmemektedir. Çünkü Eş'arî'ye göre zorunlu olan ölçü, insan için irâde ve kudretin varlığının kabul edilmesidir. Fakat bu kudret ve irâdenin fiilde gerçek anlamda müessir oluşu ise zorunlu değildir. Ki bu irâde ve kudretin sıradan sebepler olması mümkündür.⁵³

Ebû Naîm, altıncı yaklaşım olarak Sa'duddin et-Teftâzânî'nin ortaya koyduğu üzere Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve onun takipçilerinin (ö. 324/935-36) görüşünü zikreder. Buna göre insan fiili, insandan bir tesir olmaksızın insanın bir dahliyle (medhal) meydana gelmektedir.⁵⁴ Eş'arî'ye göre insanın kendi fiilinde mahal olma dışında bir tesiri söz konusu değildir. Ancak insanın kendi fiilinde bir kesbi veya dahli bulunmaktadır. Dolayısıyla Eş'arî'nin görüşünde cebrî yaklaşımda olduğu gibi irâde ve kudretin varlığı reddedilmiş değildir. Aksine bu irâde ve kudret insana ait kesbin temelini oluşturmaktadır. Eş'arî'nin insana ait kudretin tesirini kabul etmemesinin nedeni, varlıkta Allah'tan başka gerçek yaratıcısı ve müessir olmadığının kabul edilmesi dolayısıyla Allah dışında müessir konumun-

52 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*, 26a. Cürcânî'ye nispet edilen bu görüş için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/163.

53 Devvânî, "Risâle fî halki'l-a'mâl", 70.

54 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*, 26a.

da görülen şeylerin zorunlu olmayan nedenler kabul edilmesidir. Ayrıca bütün mümkün varlıklar vasıtasız şekilde Allah'a dayanmaktadır. Dolayısıyla fiiller de şey olduklarından her şeyin yaratıcısı mutlak surette Allah'tır. Fakat Eş'arî'ye göre insanın fiillerinde bir kesbi veya dahli söz konusudur. Şöyle ki Eş'arî'ye göre irâde etmek ve dolayısıyla irâde de bir fiil olduğundan bu da Allah tarafından yaratılmaktadır. Ancak bu durum cebri gerekli kıldığından Eş'arî bu çıkmaza çözüm olarak insana ait irâde ve kudretin fiille eş zamanlı şekilde Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüştür. Ancak bu çözüm önerisi cebir şâibesi taşıdığı ileri sürülerek Eş'arî'nin bu kesb anlayışı cebri-i mütevassit olarak isimlendirilmiştir. Bu yaklaşım aslında katı Cebriyye ile katı Mu'tezile arasında bir kesb anlayışı ortaya koymaya çalışsa da bazı Ehli- sünnet kelâmcıları tarafından eleştiriye maruz kalmıştır.⁵⁵

Ebû Naîm, yedinci yaklaşım olarak Ebu'l-Muîn en-Neseî ile Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseî'nin ve Mâtürîdîliğe de nispet edildiği ifade edilen görüşü zikreder. Bu görüşe göre insan fiili; kulun kendisinden olan, yaratılmamış irâde-i cüz'iyeye ile Allah'ın fiille eş zamanlı/beraber şekilde yarattığı ve kuldan olan bir kudretle birlikte Allah'ın irâde ve kudretiyle meydana gelir. Çünkü irâde-i cüz'iyeye itibâr bir şey olduğundan yaratmaya (halk) konu ve salahiyeti yoktur. Ayrıca kulun kudreti fiil için bir illet olup, Allah'ın kendisinde tesiri yaratması suretiyle fiilde müessir olur.⁵⁶ Ebû Naîm'e göre Ebu'l-Muîn en-Neseî, Ömer en-Neseî ve Mâtürîdîliğe de nispet edilen bu yaklaşımın, söz konusu bu görüşle Mu'tezile'den ayrılmıştır. Ayrıca Ebû Naîm bunu teyit etmek amacıyla Ali en-Nisârî'den

“[Fiiller konusundaki] Mâtürîdî görüş, Eş'arî görüşle benzerdir. Fakat Eş'arî'ye göre kulun kudret ve tercihini (ihtiyâr) sarf etmesi zorunlu iken -ki zaten bundan dolayı kendisinden fiillerde muhtâr ve tercihte ise zorunlu olduğu bulunduğu görüşü yayınlık kazanmıştır- Mâtürîdîlere göre ise kulun kudret ve tercihini (ihtiyâr) sarf etmesi tercihseldir (ihtiyârî).”⁵⁷

Ebû Naîm'in burada Ebu'l-Muîn en-Neseî ve Ebû Hafs Ömer en-Neseî'ye nispet ederek tespit ettiği görüşün genel olarak Mâtürîdîliğin in-

55 Birgivî, *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, Nedvî, 200.

56 Ömer en-Neseî'nin *Şerhu'l-Âkâ'id*'le olan metni için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 57. Ayrıca Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye nispet edilen bu görüş için bk. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2/887-889.

57 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi ef'ali'l-ibâd*, 26a.

san fiilleri konusundaki yaklaşımıyla örtüştüğü söylenebilir. Ebû Naîm'in, Ebu'l-Muîn en-Neseffî ve Ebû Hafs Ömer en-Neseffî'yi önceleyerek; "Bu görüş Mâtürîdîliğe de nispet edilir" şeklindeki ifadesiyle de Mâtürîdîliği ikinci planda mülâhaza etmesi, kanaatimizce pek tutarlı olmasa gerektir. Çünkü Ebû Naîm'in, Ebu'l-Muîn en-Neseffî ve Ebû Hafs Ömer en-Neseffî'ye nispet ettiği görüş Mâtürîdîliğin irâdî fiiller konusundaki genel tavrıdır. Bu risâlesinde Ebû Naîm'in neden söz konusu Mâtürîdî kelâmcıları öncelendiği veya bunları Mâtürîdîlikten ayrı mı gördüğü sorusuna dair bir ima veya açıklama bulunmamaktadır. Ebû Naîm'in Ebu'l-Muîn en-Neseffî ve Ömer en-Neseffî'ye hareketle zikrettiği bu görüşe göre fiilin husulünde Allah'ın kudret ve irâdesi ile insanın yaratılmamış (gayr-i mahlûk) cüz'î irade ve Allah tarafından verili kudret etkilidir.⁵⁸ Söz konusu kelâmcılara göre insanın bu kudreti, fiil için illet olup, Allah'ın bunda tesiri yaratmasıyla müessir olur. Ayrıca insanın irâdesi yani cüz'î irâdesi, itibarî bir şey olduğundan objektif dış gerçeklikte (fi'l-hâriç) var olmadığından yaratmaya konu değildir.⁵⁹ Bu ise insanın irâde ve fiil özgürlüğünün temelini oluşturmaktadır.

Ebû Naîm, sekizinci yaklaşım olarak Sadrüşşerîa es-Sânî'nin görüşünü nakleder. Ebû Naîm, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* eserinden anlaşılan şeyin, Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin görüşüyle aynı olmasıyla birlikte Sadrüşşerîa'ya göre, kulun kudreti; fiil için bir illet/neden değildir.⁶⁰ Nitekim Ebû'l-Muîn en-Neseffî ve Ömer en-Neseffî'de kulun kudreti; fiil için bir illet ve nedendir. Sadrüşşerîa'nın bu görüşünün Mâtürîdî yaklaşıma daha uygun olduğu söylenebilir. Çünkü genel itibariyle Mâtürîdîlere göre sünnettullah gereği (bi-hasebi ceryi'l-âdet) irâdî fiilin hâriçte husule gelmesi beş şeyin toplamıyla olur. Bunlar iki kudret, iki irâde ve tekvîn sıfatıyla olur. Bunlardan tekvîn sıfatı müessir olup fiili yokluktan var kılar; diğer dört şey ise fiilin varlığa gelişinde yakın sebep konumundadır (sebeb-i karîb). Bu sebeple kudretin müessir olduğunu söylemek tam olarak isabetli bir

58 Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*, 172.

59 Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât*, 172; İbn Kemâl Paşa, *Mesâ'ilu'l-hilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye*, 35-36; Abdurrahîm b. Alî Şeyhzâde, *Kitâbu nazmî'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id fî beyâni'l-mesâ'il elletî ve'ka'a fîha'l-ihtilâfu beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye fi'l-akâ'id*, 54-54; Ebû Azbe, *Er-Ravzatu'l-behiyye fîmâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye*, 26-27.

60 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi ef'âli'l-ibâd*, 26a. *et-Tavzîh*'teki ifadeler için bk. Sadrüşşerîa es-Sânî, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-tenkih*, 1/347-350.

tespit değildir.⁶¹

Ebû Naîm, dokuzuncu yaklaşım olarak Teftâzânî'den hareketle dile getirdiği Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşüdür. İsferâyînî'ye göre fiil, iki kudretin toplamının fiilin aslına taalluk etmesiyle meydana gelir; ancak bu fiildeki müessir ya bu iki kudretten birisidir yahut bunların her ikisidir. Ebû Naîm, Teftâzânî'den iktibasta bulunarak⁶² doğru olanın ikinci ihtimal yani fiilde müessir olanın her iki kudretin toplamı olduğu ve bu görüşün ise Eş'arîler'den İsferâyînî ve Mu'tezile'den Hüseyin en-Neccâr'ın görüşü olduğunu ifade eder.⁶³

İsferâyînî ve ona tabi olanların "Fiil, iki kudretin toplamının fiilin aslına taalluk etmesiyle meydana gelir." şeklindeki görüşleri, bu konudaki tartışma ve ayrışmalara kaynaklık etmiştir. Çünkü fiilin aslına iki kudretin beraberce tesir etmesi beraberinde birçok çıkmaza neden olmaktadır. Örneğin tek bir makdûrun veya ma'lûlün iki müstakil müessir yahut illete konu olması zorunluluğu açığa çıkmaktadır ki iki müstakil müessirin tek bir ma'lûle etki etmesi imkânsız kabul edilen şeylerdendir. Nitekim Dâvûd-i Karsî, İsferâyînî ve kendisine tabi olanların bu görüşünü ve buna yönelik çözümü şu şekilde özetlemektedir:

İsferâyînî ve ona tabi olanlar, ihtiyârî fiillerimizdeki müessirin, iki tercihle (ihtiyâr) beraber iki kudretin toplamı olduğunu söylediler. Bunlara göre, Allah'ın ve bizim kudretimizin her ikisi de fiilin aslında müessirdir. Ebû İshâk el-İsferâyînî ve ona tabi olanların "İhtiyârî fiillerimizdeki müessirin, iki tercih yoluyla gerçekleşen iki kudretin toplamı olmasından" kasıtlarının şöyle olduğu söylenmek suretiyle Mâtûrîdiyye mezhebine dahil edilmesi mümkündür: Allah'ın kudreti, hâricte mevcût masdarla meydana gelen eser/etki olan fiilde müessirdir. Yani Allah'ın kudreti o fiili var kılandır. Kulun kudreti ise masdar manasında olan fiilde müessirdir. Yani kulun kudreti mevcûd ve ma'dûm arasında bir vasıta olan mastar manasındaki fiilde müessirdir. Böylelikle kulun kudreti, âdetin akışına göre, bu fiili gerektirici olur.⁶⁴

Karsî'nin bu izahları dikkate alındığında tercih edilenin, fiilin iki

61 Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye*, 20b; Esrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyye*, 40b; Gümül-cinevî, *Risâle fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye ve ef'âli'l-ibâd*, 23a-26b.

62 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/224-225.

63 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi'ef'âli'l-ibâd*, 26a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/225.

64 Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye*, 15b-16a.

kudret yani Allah'ın kudretiyle insanın kudreti beraberce fiilin aslına taalluk etmesi görüşüdür. Dolayısıyla fiilde müessir olan her iki kudretin toplamıdır. Fakat Allah'ın kudreti fiile yaratma yönünden müessirken; kulun kudreti ise mevcûd ve ma'dûm arasında bir vasıta veya hâl kabilinden olan mastar anlamındaki fiilde müessirdir. Böylelikle kulun kudreti, âdetin akışına göre fiilin varlığa gelmesinde bir etken konumundadır.

Ebû Naîm, onuncu yaklaşım olarak Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) görüşünü zikreder. Buna göre fiil iki kudretin toplamıyla meydana gelir; Allah'ın kudreti fiilin aslına taalluk ederken insanın kudreti ise fiilin tâat ve masiyet şeklinde vasfına taalluk eder. Bu durumda bu toplam, ya fiilin husulünde yeterlidir. Ki bu, Bâkılânî'nin meşhur görüşüdür. Yahut Devvânî'nin de çözümlendiği üzere⁶⁵ fiilde onun yani kulun dahliyle fiil meydana gelir.⁶⁶ Karsî, Bâkılânî ve takipçilerinin bu konudaki yaklaşımlarını aşağıdaki gibi özetlemektedir:

Bâkılânî ve takipçiler [ihtiyârî] fiillerimizdeki müessirin, iki tercihle beraber iki kudretin toplamı olduğunu söylediler. Fakat Allah'ın kudreti fiilin aslında müessir; yani Allah'ın kudreti, fiili var kılan iken bizim kudretimiz ise fiilin sıfatında müessirdir; yani kulun kudreti, fiili gerekli kılandır. Dolayısıyla kulun kudreti; fiilin, tâat ve masiyet gibi sıfatlarla nitelenmesini gerektirir.⁶⁷

Sonuç

İnsan fiilleri ve irade konusundaki görüşleri derleyerek bu konuda bütüncül ve özet bir yaklaşım ortaya koymayı hedefleyen bu risâlenin, sekiz aslı ve beş tane de ihtimalî olmak üzere toplamda on üç görüşü belirleyip temellendirmeye veya konumlandırmaya çalıştığı görülmektedir. Ebû Naîm Hâdimî'nin ortaya koyduğu görüşlerin detay ve tartışma noktalarına girmeksizin kaynaklarda belirtilen çoğu görüşü konumlandığı ve yeni tespitlerde bulunduğu söylenebilir. Ebû Naîm Hâdimî'nin her ne kadar tartışmaya açık olsa da insan fiilleri konusunda Seyyid Şerîf Cürçânî'yi Eş'arîlerden ayrı konumlandırması ve yine Sadrüşşerîa'yı Mâtûrûdîlerden ayrı değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ayrıca Ebû Naîm Hâdimî'nin Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî ile Ebû'l-Muîn en-Nesefî'yi merkezi bir

65 Devvânî, "Risâle fî halkî'l-a'mâl", 68-69.

66 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âlî'l-ibâd*, 26a-26b.

67 Karsî, *Risâle fî'l-ihyârâti'l-cüz'iyye*, 16a.

konuma yerleştirerek Mâtürîdîliği de bunlara itibarla konumlandırmaya çalışması risâlenin dikkat çeken değerlendirmeleri arasında okunabilir.

2.6. Risâleye Ait Nüshalar ve Neşirde Kullanılan Nüshalardan Örnekler

2.6.1. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr. 4164/5.

Katalogda *Risâletu ef'âli'l-ibâd* şeklinde kayıtlı bu nüsha mecmûânın 22b-23a varakları arasında bulunmaktadır. Nüsha, ta'lik hattıyla yazılı olup, 2 varaktan ve 18 satırdan müteşekkildir. Nüsha, 222x173;130x90 ebadındadır. Neşirde bu nüshayı [ع] harfiyle gösterilmiştir. Nüshanın müstensihî ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır. Nüshanın müstensih tarafından kırmızı mürekkeple düşülen ferâğ kaydında "li'l-üstâzi'l-a'lem Ebî Naîm el-Hâdimî"⁶⁸ şeklindeki ifade mevcuttur.

2.6.2. Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi Koleksiyonu, nr. 2844.

Kataloglarda kayıtlı olmayan bu nüsha mecmûânın 46a sayfasında bulunmaktadır. Neşirde bu nüshayı [ع] harfiyle gösterdik. Nüsha nesih hattıyla yazılı olup, 1 varak ve 13 satırdan müteşekkildir. Nüshanın müstensihî ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır. Risâlenin başlığında müstensih tarafından yazılan "li'l-fâzıl Ebû Naîm el-Hâdimî"⁶⁹ şeklindeki ifade bulunmaktadır.

2.6.3. Konya Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 973/10.

Katalogda *Risâle fî ef'âli'l-ibâd* şeklinde kayıtlı bu nüsha, mecmûânın 26a-26b varakları arasında olup ta'lik rikâ' hattıyla yazılıdır. İki varaktan müteşekkil nüsha 21 satır ve 200x145, 155x80 ebadındadır. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılır. Neşirde bu nüsha [ع] harfiyle gösterilmiştir. Nüshanın ferâğ kaydında "li'l-üstâzi'l-a'lem Ebî Naîm el-Hâdimî"⁷⁰ şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Nüshanın müstensihî ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır.

68 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*, 26b.

69 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*, 46b.

70 Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*, 26b.

3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

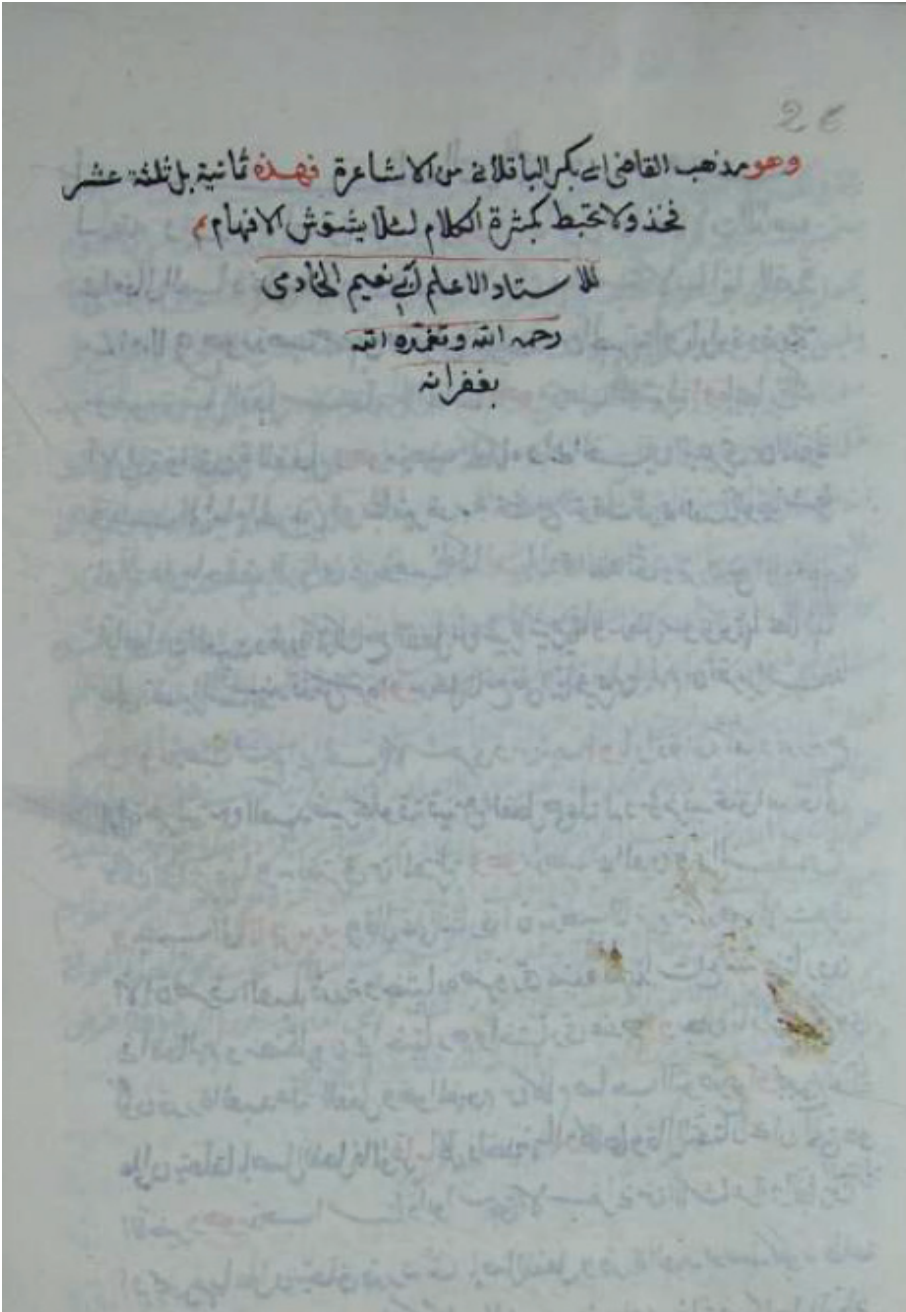
1. Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.

2. Tahkikte herhangi bir nüsha "*asıl nüsha*" olarak esas alınmadı. Neşredilen metin, üç farklı nüshanın karşılaştırılması üzerinden en doğru metne ulaşma gayesi üzerinden tahkik edilmiştir.

3. Risâlenin tahkiki sırasında bu nüshaların hâmişlerinde bulunan tashih, minhüvât ve kayıtlar da tespit edilmiştir. Nüshalardaki fazlalık, eksiklik, farklılık ve ilaveler dipnotlarda gösterilmiştir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ وَجَمَدِهِ وَالصَّلَوةَ عَلَى نَبِيِّهِ **وَيَعِدُ** فَأَقُولُ إِنَّ أَحْتِمَالَ أَنْ الْمَذَاهِبُ
فِي أَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلَى مَا يَفْتَرِمُ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْأَعْلَامِ **تَمَازُجِيَّةٌ** لِأَنَّهَا إِنَّمَا بِالْقُدْرَةِ
مِنْ أَصْلٍ **وَهُوَ** مَذْهَبُ جَمِيعِ مَنْ صَفَّوْا التَّرْمِذِيَّ مِنَ الْجَبْرِيَّةِ **أَوْ** بِإِرَادَةِ وَقُدْرَتِهِ
مَوْجُودَةٌ تَقْبَلُ الْفِعْلَ مُسْتَقَلَّةً بِالْإِجَابِ **وَهُوَ** مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ **أَوْ** بِإِجَابِ تِلْكَ
الْإِرَادَةِ وَالْقُدْرَةِ لِلْفِعْلِ **وَهُوَ** مَذْهَبُ الْحَكَمَاءِ وَاللَّيْلِ الْحَمِيَّيْنِ الْبَصْرِيِّيْنَ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ
وَيُنْسَبُ إِلَى إِمَامِ الْحَرَمِيِّينَ **أَوْ** بِتَأْثِيرِ قُدْرَتِهِ تَعْتَمِدُ عَلَى التَّوَقُّفِ قُدْرَةَ الْعَبْدِ لِكُونِهَا شَرْطًا
أَوَّلِيَّةً عَلَى مَا حَقَّقَهُ الدَّرَوَانِيُّ فِي مَذْهَبِ الْحَكَمَاءِ **أَوْ** بِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَقُدْرَتِهِ مَعَ الْإِرَادَةِ فَتَحَلُّقُهَا
أَيَّاهَا مِنَ الْعَبْدِ وَقُدْرَتِهِ كَمَا مَعَ الْفِعْلِ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ فِيهَا وَمُدْخُلُ سَوِيٍّ كَوْنِهَا كَمَا لَهَا
عَلَى تَقْدِيرِ السَّيِّدِ تَقْدِيسُ سِرِّهِ **أَوْ** بِدُخُولِ تَأْمِينِ نَفْيِ التَّأْثِيرِ عَلَيْهِمْ مِمَّنْ تَقْرِيرُ السَّعْدِ
وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ وَمِنْ تَبَعِهِ **أَوْ** بِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَقُدْرَتِهِ مَعَ
إِرَادَةِ جَزَائِيَّةٍ مِنَ الْعَبْدِ غَيْرِ مَخْلُوقَةٍ فِيهِ مَعَ الْفِعْلِ هِيَ عِلَّةٌ لَهُ وَتَوْثُرُ فِيهِ مَخْلُوقٌ أَنَّهُ تَعَالَى
ذَلِكَ التَّأْثِيرُ مِنْهَا **وَبِهِ** يَفْتَرِقُ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ **وَهُوَ** مَذْهَبُ أَبِي الْعَيْنِ وَعَمْرٍو التَّسْفِيَّيْنِ
وَيُنْسَبُ إِلَى **الْمَاتَرِيْدِيَّةِ** وَقَالَ عَلَى التَّنَازُلِ أَنَّ مَذْهَبَ الْمَاتَرِيْدِيَّةِ كَذْهَبِ الْأَشْعَرِيِّ
أَلَّا أَنْ صَرَفَ الْعَبْدَ قُدْرَتَهُ وَاخْتِيَارَهُ ضَرُورَتِي عِنْدَهُ فَلِهَذَا شَاعَ مِنْهُ مَخْتَارُونَ
فِي أَفْعَالِهِمْ وَمُضْطَرُونَ فِي إِخْتِيَارِهِمْ وَاخْتِيَارَتِي عِنْدَهُمْ **أَوْ** بَعِيْنِ مَا ذَكَرَ النَّسَائِيُّ
كَوْنِ قُدْرَةِ الْعَبْدِ عِلَّةً لِلْفِعْلِ **وَهُوَ** الْمَفْهُومُ مِنْ كَلَامِ صَاحِبِ التَّوَضِيحِ **أَوْ** بِمَجْمُوعِ الْقُدْرَتَيْنِ
عَلَى أَنْ يَتَعَلَّقَا بِأَصْلِ الْفِعْلِ فَالْمَوْثُرُ **مَا** كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا **أَوْ** كَلَامُهُمَا وَقَالَ التَّقَاتَارِيُّ أَنَّ الْحَقَّ هُوَ
الْآخِرُ **وَهُوَ** مَذْهَبُ اسْتِثْنَاءِ دَابُورِ اسْحَى الْأَسْفَرَانِيِّ مِنَ الْأَشْعَارَةِ وَالنَّجَّارِيِّ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ
أَوْ بِمَجْمُوعِهَا عَلَى أَنْ يَتَعَلَّقَ قُدْرَتُهُ بِأَصْلِ الْفِعْلِ وَقُدْرَةُ الْعَبْدِ بِوَصْفِهِ كَوْنُهُ طَاعَةً
وِعَصِيَّةً وَأَنْ يَكُونَ كَافِيَةً فِي ذَلِكَ كَمَا هُوَ الشَّهِيرُ عِنْدَهُ **أَوْ** بِمُرْطَلِيَّةٍ فِيهِ كَمَا حَلَّهُ الدَّرَوَانِيُّ

Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Ktp. Koleksiyonu,
nr. 973/10, vr. 26^a İlk Sayfa



Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Ktp. Koleksiyonu,
nr. 973/10, vr. 26^b Son Sayfa

B. Tahkikli Metin Neşri

[رسالة في أفعال العباد لأبي نعيم أحمد الخادمي]

[26 و] بسم الله الرحمن الرحيم⁷¹

بسم الله، وبحمده، والصلاة على نبيه، وآله. وبعد⁷²

[المذاهب في أفعال العباد]

فأقول: ⁷³ أعلم ⁷⁴ أن ⁷⁵ احتمالات المذاهب ⁷⁶ في أفعال العباد ⁷⁷ على ما يُفهم من العلماء ⁷⁸ الأعلام ثمانية؛ لأنها:

[1] إما ⁷⁹ بلا قدرة منه أصلاً، وهو مذهب جهم بن صفوان الترمذي⁸⁰ من الجبرية.

[2] أو بإرادة، وقدرة منه موجودة قبل الفعل، مستقلة بلا إيجاب، وهو مذهب أكثر⁸¹ المعتزلة.

[3] أو بإيجاب تلك الإرادة والقدرة للفعل، وهو مذهب الحكماء، وأبي حسين البصري⁸² من المعتزلة، ويُنسب إلى

إمام الحرمين.⁸³

71 ب + وبه نستعين؛ ي + قال الشريف الثاني أبو نعيم أحمد الخادمي تيسر الله العافية الداهي.

72 ي - بسم الله وبحمده والصلاة على نبيه وآله وبعد.

73 ي: أقول؛ ع - بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله وبحمده والصلاة على نبيه وآله وبعد فأقول.

74 ي ب - اعلم.

75 ي - ان.

76 ي - المذاهب.

77 ي: في الأفعال.

78 ي ع - العلماء.

79 ع - أمّا.

80 أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي الترمذي (ت. 128هـ/745م) رأس الجهمية، وُلد ونشأ في الكوفة. كان حادّ الذكاء قوي الحجّة ذا دأبٍ وفطنةٍ وفكرٍ وجدالٍ، صُحب الجعد بن درهم بعد قدومه إلى الكوفة وتأثر بتعاليمه، وبعد مقتل الجعد حمل لواء المعتزلة من بعده إلى أن نفي إلى ترمذ في خراسان. سير أعلام النبلاء للذهبي، 2/26؛ الملل والنحل للشهرستاني، 2/138.

81 ب ي - أكثر.

82 أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام البصري (ت. 131هـ/845م)؛ وُلد في البصرة، واختلّف في عام ولادته فيما بين عام 160 الهجرية، وعام 185 الهجرية. كان من كبار المتكلمين وهو من أكابر شيوخ وعلماء المعتزلة، حتّى قيل عنه: أنه «أعظم أعلام المعتزلة»، وتلمذ في الاعتزال على يد عثمان الطويل، وأبي الهذيل العلاف، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ثم ترك أرائهم، ويسمى أتباعه بالنظامية، وكان أستاذاً الجاحظ. توفّي في بغداد. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص 49-52.

83 هو ركن الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري (ت. 478هـ/1085م) يُلقّب بـ«إمام الحرمين» لمجاورته المكنة والمدنية بأربع سنين، فقيه أصولي متكلم أشعري، إمام عصره، سمع الحديث عن أبيه وقرأ الأصول على أبي القاسم الإسكافي وتفنّن في اللغة والأدب، رجع بعد تحصيله إلى نيسابور ودرّس فيها ثلاثين سنة بالمدرسة النظامية، له تصانيف منها: الشامل في أصول الدين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، نهاية المطلب في دراية المذهب. توفّي بنيسابور. انظر: تاريخ بغداد وذيوله للخطيب البغدادي، 16/43.

[4] أو بتأثير قدرته -تعالى-⁸⁴ مع التوقف على⁸⁵ قدرة العبد لكونها شرطاً أو آلة على ما حققه الدوّائي⁸⁶ في مذهب الحكماء.⁸⁷

[5] أو بإرادة الله -تعالى-، وقدرته مع إرادة يخلقها⁸⁸ إيّاها من العبد وقدرة⁸⁹ كذلك مع الفعل من غير تأثير فيها ومدخل، سوى كونها محلاً لها على تقرير⁹⁰ السيد السند⁹¹ -قُدّس سرّه-⁹².

[6] أو مدخل⁹³ ما مع نفي التأثير على ما يُفهم من تقرير⁹⁴ السعد،⁹⁵ وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومن تبعه.⁹⁶

[7] أو بإرادة الله -تعالى-، وقدرته مع إرادة جزئية من العبد⁹⁷ غير مخلوقة⁹⁸ لكونها أمراً اعتبارياً، [و] لكونها لا تصلح للخلق⁹⁹ بل¹⁰⁰ إنّما المخلوق¹⁰¹ صفة مبدؤها، وقدرة¹⁰² من العبد يخلقها الله -تعالى-¹⁰³ فيه مع الفعل هي علّة له،

84 ي - تعالى.

85 ب - على.

86 أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أسعد الدوّائي الصديقيّ (ت. 908هـ/1502م). قاض، باحث، يُعد من الفلاسفة. وُلد في دوان من بلاد كازرون، وسكن شيراز، وولي قضاء فارس، وتوفّي بها. ومن تصانيفه: أمّودج العلوم، وإنبات الواجب، حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام، ورسالة خلق أفعال العباد، وشرح العقائد العنصرية. الأعلام للزركلي، 32/6.

87 شرح العقائد العنصرية لجلال الدين الدوّائي، ص 66.

88 ب ي: تخلقها.

89 معطوف على «مع إرادة يخلقها».

90 ق: تقدير.

91 ع: الشريف.

92 شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، 163/8.

93 معطوف على جملة: «من غير تأثير فيها ومدخل».

94 ي - تقرير.

95 المقصود منه ب«السعد» هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (ت. 792هـ/1390م)، وُلد في تفتازان -وهي من بلاد خورسان- في سنة 712 هجرية، إمام محقق متكلم مفسر لغوي، من كبار علماء عصره. تفوّق في كثير من العلوم، أخذ العلم عن القطب والعضد. من تصانيفه: شرح العقائد وشرح المقاصد، التلويح على التوضيح لصدر الشريعة الثاني، الحاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، شرح الشمسية، توفّي بسمرقند. انظر: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني 6/112؛ بغية الوعاة للسيوطي، 2/285.

96 شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، 260/4.

97 ع - من العبد.

98 ي: غير مخلوق.

99 ب ي - لكونها لا يصلح للخلق.

100 ب ي - بل.

101 ب : مخلوق؛ ع + هر.

102 معطوف على «مع إرادة جزئية من العبد».

103 ب - لكونها أمراً اعتبارياً إنّما المخلوق صفة مبدؤها وقدرة من العبد يخلقها الله -تعالى-.

ومؤثرة¹⁰⁴ فيه بخلق الله -تعالى- ذلك التأثير فيها، وبه يفترق من المعتزلة وهو مذهب أبي العين،¹⁰⁵ وعمر النسفي،¹⁰⁶ ويُنسب إلى الماتريدية، وقال علي الناري:¹⁰⁷ «إن مذهب الماتريدية كمذهب الأشعري إلا أن صرف العبد قدرته واختياره¹⁰⁸ ضروريٌ عنده؛¹⁰⁹ فلهذا¹¹⁰ شاع منه «مختارون في أفعالهم ومضرون في اختيارهم»، واختيارياً عندهم¹¹¹». ¹¹²

[8] أو يعين ما ذكر النسفي سوى كون قدرة العبد علة للفعل وهو المفهوم من كلام صاحب التوضيح.¹¹³

[9] أو مجموع القدرتين على أن يتعلّق بأصل الفعل فالمؤثّر [10] إمّا كلّ واحد منهما [11] أو كلاهما، وقال سعد الدين¹¹⁴ التفتازاني: «إن¹¹⁵ الحق هو الأخير، وهو مذهب أستاذ أبي¹¹⁶ إسحاق الإسفراييني¹¹⁷ من الأشاعرة، والنجار¹¹⁸ من المعتزلة». ¹¹⁹

104 ب ي: مؤثر.

105 أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد النسفي (ت. 508هـ/1155م). وهو أحد أعلام المذهب الماتريدي الكبار، عالم بالأصول والكلام، كان بسمرقند وسكن بخارى. اخذ منه العلم عمر النسفي صاحب متن العقائد، ومن كتبه: بحر الكلام، وتبصرة الأدلة، والتمهيد لقواعد التوحيد، والعمدة في أصول الدين. والجواهر المضية للقرشي، 189/2؛ تاج التراجم لابن فطوبغ، ص 308.

106 أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد النسفي (ت. 537هـ/1142م) وُلد بمدينة نسف وهي بين جيحون وسمرقند، ونشأ فيها، ثم رحل في طلب العلم، فزار بغداد، ومنها إلى مكة، والتقى فيها جار الله الزمخشري، أخذ العلم من أبو الليث أحمد بن عمر، وبرهان الدين المرغيناني، ومن أشهر ما قدمه النسفي «العقيدة النسفية» التي شرحها سعد الدين التفتازاني. انظر: تاج التراجم لابن فطوبغ، ص 134: الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي، ص 74.

107 علي الناري (ت. 1111هـ/1699م) انظر: عاش في القرن السابع عشر وأصبح مدرسا ثم مفتيا في المدن المختلفة في الأناضول. انظر: مناقب علي افندي الناري لبليغ عبد الرحمن افندي (مكتبة السليمانية، بتر باشا، الرقم: 608)، ط 12 - 35و.

108 ي: وقدرته.

109 يعني عند الأشعري.

110 ع: فلذا.

111 يعني عند الماتريدية.

112 حاشية على شرح اللاري على هداية الحكمة لعلي الناري (مكتبة السليمانية، لاله لي الرقم: 2607) 43ط.

113 التوضيح لصدر الشريعة الثاني، 346/1. | التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه لعبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1416هـ/1996م.

114 ب - سعد الدين: ع - الدين.

115 ي ع - ان.

116 وفي جميع النسخ: أبو. والمثبت من قبلنا لأن ما أثبتناه هو موافق من حيث اللغة والنحو.

117 أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائني الأصولي المتكلم البغدادي الشافعي الملقب بركن الدين (ت. 418هـ/1027م): أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنّفات المتداولة، كان شيخ خراسان في زمانه، من شيوخه: عبد الخالق بن أبي روبا، وأبي بكر محمد الشافعي. ومن أشهر تلاميذه: أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، وأبو الطيب الطبري. ومن أشهر مؤلفاته: جامع الخلفي في أصول الدين والرؤ على الملحدين، وأدب الجدل، ومسائل الدور. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 353/17 - 355.

118 أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار (ت. 270هـ/845م). رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، كان حائكا وقيل: كان يعمل الموازين من أهل قوم وهو من متكلمي المجرة و له مع النظام عدة مناظرات، وله كتب لم تصل إلى يومنا منها: إثبات الرسل، وكتاب القضاء والقدر، وكتاب اللطف والتأييد انظر: الفرق بين الفرق للبيدادي، ص 197؛ الملل والنحل للشهرستاني، 88/1؛ مقالات الإسلاميين للأشعري، ص 135-136؛ الفهرس لابن النديم، 315/3.

119 شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، 225/4.

[12] أو مجموعهما على أن تتعلّق قدرته -تعالى- بأصل الفعل،¹²⁰ وقدرة العبد بوصفه؛ ككونه طاعة¹²¹ أو معصية¹²² فإمّا¹²³ أن يكون كافية في ذلك¹²⁵ كما هو المشهور عنده¹²⁶ [13] أو بمدخليته فيه كما حلّه الدوّاني¹²⁷، [62ظ] وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني¹²⁸ من الأشاعرة، فهذه ثمانية؛ بل ثلاثة عشر، فخذ، ولا تخطب بكثرة الكلام؛ لئلا تشوّش الأفهام.¹²⁹

المصادر

- الأعلام؛

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركليّ الدمشقيّ (ت. 1479هـ/1991م).
دار العلم للملايين، بيروت 1413هـ/2002م.

- تاج التراجم؛

أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن فطّوبغا السودانيّ الجماليّ الحنفيّ (ت. 879هـ/1474).
تحقيق: محمّد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق 1413هـ/1992م.

- تاريخ بغداد؛

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. 463هـ/1071م).
تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1422هـ/2002م.

- التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه؛

صدر الشريعة الأوّل/ الثاني عبّيد الله بن مسعود المحبوبيّ البخاريّ الحنفيّ (747هـ/1346م). تحقيق: زكريا عميرات،
دار الكتب العلمية، 1416هـ/1996م.

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛

الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت. 852هـ/1449م).

120 ب: وعلى أصله؛ ع: بأصله.

121 ع - طاعة.

122 ب: ومعصية.

123 ب - فإمّا.

124 ب: وأن.

125 ع - في ذلك.

126 ي: ع: منه.

127 رسالة خلق أعمال العباد للدوّانيّ، ص 70.

128 ي - الباقلاني. | القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلانيّ البصريّ (ت. 403هـ/1013م): وليد البصرة وساكن بغداد، المتكلّم على مذهب الأشعري، وصنّف الكثيرة في علم الكلام وغيره وكان في الكلام أوحّد زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، من تصانيفه: «التمهيد في الرد على الملاحدة»، و«إعجاز القرآن»، الإنصاف في أسباب الخلاف». دُفن ببغداد. انظر: تاريخ بغداد للخليفة البغداديّ، 379/5.

129 ي - ع - لئلا تشوّش الأفهام؛ ع + تمت. | شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، 226/4.

Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'nin *Risâle fî ef'âli'l-ibâd* Adlı Risâlesinin
İnceleme, Tahkik ve Tercümesi

تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر آباد - الهند 1392هـ/1972م.

- سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْمَاز الذهبِي (ت. 748هـ/1347م

تحقيق: لجنة وأشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسه الرسالة، بيروت 1417هـ/1996م.

- شرح المقاصد؛

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. 793هـ/1390م) ..

تحقيق: عبد الرحمن عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت 1418هـ/1997م

- شرح المواقف؛

أبو الحسن علي بن محمد بن علي السَيِّد الشَّريف الجرجاني الحنفي (ت. 816هـ/1413م).

محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت 1433هـ/2012م.

- طبقات المعتزلة؛

أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (ت. 840هـ/1437م).

تحقيق: سوسنة ديفُلْد - فلز، دار مكتبة الحياة، بيروت 1380هـ/1961م.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

(أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت. 1304هـ/1886م

تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، دار السعادة، القاهرة 1324هـ/1906م

- الملل والنحل؛

(محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت. 548هـ/1153م

تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت 1404هـ/1984م

C. Tahkikli Metnin Tercümesi

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Yalnız O'ndan yardım dileriz.

Allah'ın adıyla; O'na hamd ile başlıyorum. Salât ise Allah'ın nebîsine ve onun ailesine olsun. Bu hamdele ve salveleden sonra ben diyorum ki, büyük âlimlerden anlaşıldığı üzere insanların fiilleri hakkındaki muhtemel mezhepler sekiz tanedir.

[Birinci görüş]: Cebriyye'den olan Cehm b. Safvân'ın görüşüdür. Ona göre kulun fiili, asıl itibariyle, kulun kendisinden bir kudret olmak-

sızın meydana gelir.

[İkinci görüş]: Mu‘tezile görüşüdür. Bunlara göre insanın fiili, bir zorunluluk olmaksızın fiilden önce müstakil olarak kulun kendisinden olan bir kudret ve irâdeyle olur.

[Üçüncü görüş]: Hükemâ ve Mu‘tezile’den Ebû Hüseyin el-Basrî’nin görüşüdür. Bu görüş, aynı şekilde İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye de nispet edilir. Bunlara göre kulun fiili, fiile yönelik olan kudret ve irâdenin zorunluluğuyla (îcâb) gerçekleşir.

[Dördüncü görüş]: Allah’ın kudretine ait tesirin kulun kudretine bağlı olmasıyla meydana gelir. Çünkü kulun kudreti fiilin şartı ve âletidir. Nitekim Devvânî de bu görüşü hükemânın görüşleri bağlamında incelemiştir.

[Beşinci mezhep]: es-Seyyid es-Sened [el-Cürcânî]’nin görüşüdür. Ona göre kulun fiili, fiille eş zamanlı olarak kul için yarattığı irâde ve kudretle birlikte Allah’ın kudret ve irâdesiyle meydana gelir. [Ancak] kulun ait kudretin burada mahal olması dışında bir tesiri ve dahli söz konusu değildir.

[Altıncı görüş]: Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve ona tabi olanların görüşüdür. Sa‘düddin et-Teftâzânî’nin ortaya koyduğu üzere bunlara göre ise fiilin meydana gelmesinde kulun tesir olmaksızın bir dahli vardır.

[Yedinci görüş]: Ebü’l-Muîn el-Nesefî ve Mâtürîdîliğe de nispet edilen görüştür. Bunlara göre kulun fiili, Allah’ın irâde ve kudretiyle birlikte kula ait *yaratılmamış* olan ve fiille eş zamanlı olan irâde-i cüz’iyye meydana gelir. Bu irâde-i cüz’iyye, fiil için bir illet/neden konumundadır ve ayrıca bu irâde-i cüz’iyye Allah’ın kendisinde tesiri yaratması suretiyle fiilde müessir olur. Dolayısıyla bu yaklaşım, bu görüşle Mu‘tezile’den ayrışır.

Nitekim Ali en-Nisârî buna ilişkin olarak, Mâtürîdî görüşün Eş‘arî görüş gibi olduğunu ancak Eş‘arî’ye göre kulun kudret ve ihtiyârını sarf etmesi zorunlu iken -ki zaten bundan dolayı kendisinden fiillerde muhtâr ve tercihte ise zorunlu olduğu bulunduğu görüşü yayınlık kazanmıştır. Mâtürîdîlere göre ise kulun kudret ve ihtiyârını sarf etmesi ihtiyârîdir.

[Sekizinci görüş]: Nesefî’nin zikrettiği görüşün aynısıdır. Ancak bu görüşe göre kulun kudreti fiil için illet/neden değildir. et-Tavzîh eserinin sahibi Sadrüşşerî‘a’nın sözünden anlaşılan budur.

[Dokuzuncu görüş]: Eş'ariyye mezhebinden Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Mu'tezile mezhebinden en-Neccâr'ın görüşüdür. Bunlara göre fiilin meydana gelmesi, fiilin aslına taalluk etmeleri şeklinde iki kudretin toplamının taallukuyla olur. Fiilde müessir ya bu iki kudretin birisidir yahut fiilde müessir her iki kudrettir. Teftâzânî, doğru olanın ikinci ihtimal olduğunu söylemiştir.

[Onuncu görüş]: Eş'ariyye'den Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin görüşüdür. Ona göre fiil, iki kudretin toplamıyla meydana gelir. Fakat Allah'ın kudreti fiilin aslın taalluk ederken; kulun kudreti ise tâat ve masiyet şeklinde fiilin vâfına taalluk eder. Ayrıca kulun kudretinin bu niteliklerde yeterli olması gerekir. Ki bu, onun yaygınlık kazanmış meşhur görüşüdür. Yahut Devvânî'nin çözümlediği üzere Bâkılânî'ye göre kulun kendi fiilinde bir dahli bulunmaktadır.

İşte efâl-i ibâd hususunda toplamda sekiz tane hatta on üç tane görüş bulunmaktadır. Bu zikredilen görüşleri al ve akılların karıştırmaması için fazla sözle hayal kırıklığına uğrama!

Kaynakça

- Abdülhamîd, İrfân. *Dirâsâtun fi'l-fırak ve'l-'akâ'idî'l-İslâmiyye*. Bağdâd: Matba'a-tü'l-İrşâd, 1387/1967.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mânsûr. *Usûlü'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1346/1928.
- Ahmed Âsım Efendi. *Risâle-i irâde-i cüz'iyye*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Ma'mûre, 1285/1868.
- Âmirî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf. Kâsım Tûrhân. *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve kader*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1423/2003.
- Bâkılânî, Ebû Bekir. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. thk. İmâduddin Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetu'l-Kutubî's-Sekâfe, 1407/1987.
- Birgivî, Muhammed b. Pîr Alî. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ame-diyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1432/2011.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "İrâde-i Cüz'iyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risâle ve Hâşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin 'el-İhtimâlâtü'l-vâki'a fî ef'âli'l-ibâd' Adlı Risâlesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiyeye 'alâ Risâleti'l-ihhtimâlâtü'l-vâki'a fî ef'âli'l-ibâd' Adlı Hâşiyesi". *ATEBE* 4 (Aralık 2020), 57-100.
- Bursevî, Muhammed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1333/1914.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkûtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*. thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433/2012.
- Çelik, Ahmet. "Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî". *Konya Ansiklopedisi*. ed. Mücahit Sami Küçüktağı. Konya: Konya Kültür A.Ş., 2012.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- Devvânî, Celâluddîn. "Risâle fî halki'l-a'mâl". *er-Resâ'ilu'l-Muhtâra*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 63-76. İsfehân: Kütüphâne-i Umûmî-yi İmâm Emîrû'l-Mü'minîn Alî, 1405/1984.
- Devvânî, Celâluddîn. *Şerhu'l-Âkâ'idî'l-azudiyye (Gelenbevî Hâşiyesiyle birlikte)*. 2 Cilt. Dersâadet: Matbaa-i Âmire, 1317/1899.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûşî. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1423/2003.

- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *el-Ferâ'idü'l- lâmi'a ve'l-kavâ'idü'l-câmi'a*. Kütahya: Tavşanlı Zeytinoglu İlçe Halk Kütüphanesi, Yazmalar, 846, 173b-198a.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâle fî ef'ali'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 973/10, 26a-26b.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâle fî ef'ali'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2844, 46a.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâle fî hakki'l-elfâzi'l-mecâzi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302/1885.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâle fî'l-ef'âli'z-zârre*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 949/23, 32b.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâletu ef'ali'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4164/5, 22b-23a.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Tefsîru'l-besmele*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, A. Tekelioğlu, 808, 104b-106b.
- Ebû Azbe, el-Hasan b. Muhsin. *Er-Ravzatu'l-behiyye fîmâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye*. Haydarâbâd: Mabaatu Meclisi Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1322/1904.
- Ebû'l-Muîn en-Neseî, Meymûn b. Muhammed. *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enûr Hâmid İsâ. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1432/2011.
- Ebû'l-Berekât en-Neseî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-'Umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2012/1432.
- Erdemci, Cemaleddin. "İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları". *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 9/44 (2006), 198-223.
- Esîrîzâde, Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdülhalîm el-Bursevî. *Risâletü'l-hâkimîyye fî'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 607, 35a-57a.
- es-Sâdık el-Kayserî. *Risâle fî ef'âli'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Elmalı Halk, 2824, 47b-48a.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Maqâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Stein, 3. Basım, 1400/1980.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- Gümölcinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fî'l-irâdeti'l-cüz'îyye ve ef'âli'l-ibâd*. İ-

- tanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570, 20a-33b.
- Hacı Hasanzâde Efendi. *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 64b-74b.
- Hadimoğlu, Numan. *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1. Basım, 1983.
- Halebî, İbrâhîm b. Mustafa el-. *el-Luma'tu fî tahkîki mebâhissi'l-vucûdi ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'âli'l-ibâd*. Kâhşre: Dâru'l-Basâ'ir, 1429/2009.
- İbn Kemâl Paşa, Şemsuddin Ahmed b. Süleymân. *Mesâ'ilu'l-hilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye*. thk. Saîd Abdullatîf Fûde. Ammân: Dâru'l-Feth, 1430/2009.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî akâ'idî'l-mille*. thk. Muhammed Abid el-Câbirî. Beyrût: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabî, 1418/1998.
- Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkîf fî 'ilmi'l-keîâm*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1327/1999.
- İsmâil el-Hamîdî. *Risâle fî irâdeti'l-cüz'iyye*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 942/20.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fî'l-ihdiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-kalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720, 14a-23a.
- Mestçizâde, Abdullah b. Osman b. Mûsâ Efendi. *el-Mesâlik fî'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*. thk. Seyyid Bağçivân. Beyrût: Dâru Sâdir, 1428/2007.
- Pehlevânî, Mûsâ Efendi et-Tokâdî. *Risâletu'l-ihtimâlâti'l-vâkı'a fî ef'âli'l-ibâd*. Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28, 170b-171a.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muḥassal: Efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn min'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kâhire: Mektebetu'l-Külliyâtîl-Ezher, 1411/1991.
- Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye 'alâ risâleti ihtimâlâti'l-vâkı'a fî ef'âli'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710, 73b-75a.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306, 1b-8b.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu ta'dîli'l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333, 95a-201b.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fî ḥalli ḡavâmizi't-tenkîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1435/2014.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fî ḥalli ḡavâmizi't-tenkîh*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1996/1416.

- Sarıkaya, Yaşar. *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi: Ebû Said el-Hâdimî*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018.
- Sindî, Muhammed b. Abdulhâdî. *el-İfâdatu'l-medeniyye fî'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. thk. Ali b. Abduh Ali el-Elmâî. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1428/2007.
- Şehristânî, Abdulkерim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1404/1983.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Alî. *Kitâbu nazmi'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id fî beyâni'l-mesâ'il elletî veka'a fîha'l-ihtilâfu beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye fî'l-akâ'id*. Mısır, 1317/1899.
- Tâşkoprîzâde, Ahmed Efendi. *Risâletu'l-kazâ ve'l-kader*. thk. Muhammed Zâhid Kâmil Çûl. Köln: Menşûratü'l-Cemel, 1428/2008.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1422/2001.
- Turhan, Kasım. *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmirî'nin Kader Risâlesi ve Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2003.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2021): 77 - 102

Toplumsal Gerçekliği Anlamada Kurgu Metinlerin Güvenirliği
The Reliability of Fictional Texts in Understanding the Social Reality

Rızkan Tok

Arş. Gör., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Res. Assist., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Sociology of Religion
Trabzon/Turkey
e-mail: rizkantok@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4975-8149>

DOI: 10.33718/tid.1022187

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Kasım / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Rızkan Tok, "Toplumsal Gerçekliği Anlamada Kurgu Metinlerin Güvenirliği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021): 77 - 102

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Toplumsal Gerçekliği Anlamada Kurgu Metinlerin Güvenirliği*

Öz

Edebî eserlerin çağlar boyunca insanların hayatındaki merkezî önemini koruduğunu öne sürmek mümkündür. Mahiyetlerinin kurgudan ibaret olması nedeniyle bu eserlerde özneliliğin belirleyici unsur olduğu düşünülmüştür. Bu düşünceden hareketle, kurgu metinler vasıtasıyla nesnel ya da bilimsel çıkarımlara ulaşmanın zor olduğu fikri ön plana çıkartılmak suretiyle söz konusu metinlerin toplumsal gerçekliği yansıtmada güvenilirlik açısından problemler taşıyabileceğine vurguda bulunulmuştur. Bu fikir bağlamında, kurgu metinlerin öznel duygulara ve hayal ürünü imgelere fazlasıyla yer vermesinden dolayı bilimlerin rasyonel epistemolojisine dâhil edilebilmelerinin mümkün olmadığı savunulmuştur. Çalışmada, bu fikrin dayanak noktasını oluşturan kurgu-gerçeklik ayrımının temelleri tartışmaya açılarak bu ayrımın, keskin bir şekilde yapılmasının sorunlu taraflarına işaret edilmiştir. Bu minvalde edebî bir tür olarak roman, kurgu metinlere örneklik teşkil etmesi açısından hareket noktası olarak belirlenmiştir. Böylece romandan hareketle, kurgu metinler vasıtasıyla toplumsal gerçekliğe ulaşmanın imkanları perspektifçilik ve görecelik kavramlarına referansta bulunarak araştırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Sosyoloji, Edebiyat, Kurgu, Roman, Gerçeklik, Perspektifçilik, Görecelik.*

The Reliability of Fictional Texts in Understanding the Social Reality*

Abstract

It is possible to argue that literary works have had vital importance in people's lives throughout the ages. Subjectivity is thought to be the determining factor in these works since their nature consists of fiction. Based on this approach, the idea that it is difficult to reach objective or scientific inferences through fictional texts is emphasized, and it is highlighted that these texts may have problems in terms of reliability in reflecting social reality. In the context of this idea, it is argued that it is not possible for the fictional texts to be included in the rational epistemology of the sciences since they include too much subjective feelings and fictive images. In this study, while the backbone of the fiction-reality distinction which forms the basis of this idea is discussed, the problematic aspects of making this kind of sharp distinction are pointed out. In this respect, the novel as a literary genre is determined as the starting point in terms of exemplifying fictional texts. Therefore, starting from the novel, the possibilities of reaching social reality through fictional texts are tried to be investigated by referring to the concepts, perspectivism and relativism.

Keywords: *Sociology, Literature, Fiction, Novel, Reality, Perspectivism, Relativism.*

* Bu çalışma yazarın devam etmekte olan "Postkolonyal Edebiyatta Dini Kimliğin Muhafazası ve Dönüşümü: Hanif Kureishi'nin *Kara Plak* ve Zadie Smith'in *İnci Gibi Dişler Örnekleri*" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* This study is produced from the author's ongoing phd dissertation titled "Protection and Transformation of Religious Identity in Postcolonial Literature: Examples of Hanif Kureishi's *Black Album* and Zadie Smith's *White Teeth*".

Giriş

Edebiyat ile toplum arasında karşılıklı bir ilişki olduğuna sıkça değinilmiştir. Toplumlar kendi gerçeklerini yansıtacak sanatçıları ya da edebiyatçıları yetiştirmiş ve bu kişiler de içerisinde yetiştikleri toplumun sosyal, kültürel, ekonomik şartlarının kendi benliklerinde oluşturdukları etkileri eserlerinde yansıtmışlardır. Dolayısıyla bu karşılıklı etkileşim devamlı suretle iki olgunun yeniden üretilmesini sağlamıştır. Bu durum dikkate alındığında, toplumun mu edebiyatı, edebiyatın mı toplumu ortaya çıkardığı tartışması önem kazanmaktadır. Biz ise bu çalışma kapsamında mezkûr tartışmaya dâhil olmaktan ziyade içinde doğduğu toplumun bir ürünü olarak edebiyatın, toplumsal gerçekliği ya da kültürü yansıtmada ne derece güvenilir bir kaynak olarak kabul edilebileceği meselesine odaklanmaya gayret göstereceğiz. Bu noktada, 'güvenilir' kelimesini kasıtlı olarak seçtiğimizi vurgulayarak meselenin felsefi boyutuna değinmeden bu tartışmayı derinlemesine yapabilmenin kolay olmadığının altını çizmek gerekecektir. Tabii olarak burada, gerçekliğe ulaşmada -bu gerçeklik ister fen bilimleri ya da sosyal bilimlerinin sınırları içerisinde kastedilen bilimsel bilgi isterse de sanatın sınırları içerisinde ulaşmaya çalışılan hakikatin bilgisi olsun- 'güvenilir olan nedir?' sorusu meseleye dair bir başlangıç noktası oluşturması açısından önem arz etmektedir.

Her ne kadar güvenilir bilginin ölçülebilen ve sınanabilen bilgi olduğu yönünde genel bir ön kabul bulunsa da bunun tartışmaya açık olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu ön kabul, temelde bilimsel gerçekliği ya da hakikati yekpare ve tek katmanlı bir düzleme indirgeme eğilimi taşır. Oysa felsefi olarak gerçeklik ya da hakikatin sınırlarını belirlemek bu denli kolay olmayabilir. Bu sözünü ettiğimiz hakikatin bilgisine ulaşma sorununun, felsefenin çizdiği sınırlar içerisinde, gerçeklik-kurgu, kavram-imgе gibi ikilikler üzerinden tartışılarak perspektifçilik ve görecilik gibi kavramların yardımıyla açıklanmaya müsait olduğu söylenebilir. Çalışmada, bu iki kavrama atıfta bulunarak fen bilimleri ile sosyal bilimler, bilim ile sanat, gerçeklik ile kurgu ve en nihayetinde sosyoloji ile edebiyat arasına çekilen kalın çizgilerin gerekliliği ve geçerliliği tartışmaya açılacaktır.

Söz konusu tartışmanın sosyal bilimler sınırları içerisinde özellikle Batı'da 1960'lardan sonra değer kazandığı ileri sürülebilir. Bu tartışmanın ülkemizdeki yansımalarına bakıldığında ise 1998 yılında *Defter* ve

Toplum ve Bilim dergileri tarafından düzenlenen ‘Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek’ başlıklı sempozyum kapsamında ortaya konan çalışmaların kayda değer olduğunu söylemek mümkündür. Bu minvalde, Duygu Köksal’ın “Sosyal Bilimlerin Kıyısında Edebiyat” başlıklı makalesi ile *Defter* dergisinin 38. sayısında yayımlanan Zeynep Sayın’ın “The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat” başlıklı makalesini hem çalışmamıza ışık tutmaları hem de bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla meseleye dair tartışmanın ülkemizde kayda değer ilk örneklerini teşkil etmeleri açısından zikretmemiz yerinde olacaktır. Elbette, literatürde daha sonraki süreçte edebiyat ve sosyal bilimlerin diğer alanları arasındaki ilişkiyi irdeleyen birçok çalışmaya rastlanabilir. Fakat burada hatırdan tutulması gereken nokta, çalışmamızın ana eksenini bu ilişkinin mahiyetinden ziyade edebiyat alanında üretilen kurgu eserlerin güvenilirliği sorununun oluşturacak olmasıdır. Çalışma kapsamında, bu kurgu eserlerden biri olarak roman, örnek olarak seçilecek ve tartışma, romanın toplumsal gerçekliği yansıtmadaki rolü üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

Bu bağlamda, çağdaş sosyal bilimler felsefesinin değerlendirilmesinde çokkültürlü bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu vurgulayan Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* ismini verdiği kitabının giriş kısmında “Sosyal bilimler bilimsel midir ya da olabilir mi?”¹ sorusunu gündeme getirerek tartışmasına başlar. Her ne kadar sosyal bilimler, sınırlarının belirlendiği tarihlerden günümüze kadar çalışmalarına model olarak doğa bilimlerini alıp, kendi içerisinde bilimsel olma iddiasını taşısa da bu iddia her daim tartışmaya açık olmuştur. Öyle ki kuramsal bir disiplin olarak sosyal bilimler felsefesinin, en temelde bu iddianın geçerliğinin sorgulanması ve sosyal bilimler ile doğa bilimlerinin ortak ve farklı yönlerinin açığa çıkarılması amacıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde sosyal bilimler felsefesinin sözünü ettiğimiz tartışmaya dair ulaşılmış olduğu sonuç; artık tarihsel olarak devamlı suretle gündemini koruyan sosyal bilimlerin bilimselliği sorununun güncelliğini yitirdiği yönündedir. Doğa bilimlerinin eskiye nazaran giderek otoritesini ve saygınlığını yitirmesi, dolayısıyla kendisine atfedilen mihenk taşı pozisyonunu kaybetmesi, bu durumun temel sebeplerinden biri olarak görülebilir. Bunun yanı sıra doğa bilimlerinin siyasi iktidarlar ve ekonomik otoriteler tarafından araçsallaştırılarak özellikle savunma sanayi ve askerî silahlanma gibi alanlarda suistimal edilmesi, bilimsel bilginin ayrıcalıklı konumunu

1 Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, 12.

kuramsallaştıran pozitivist düşüncenin değerini kaybetmesinde bir diğer faktörü oluşturmuştur. Nihai aşamada ise entelektüel bilgi üretiminin temel paradigması olarak görülen 'bilimin', sosyal bilimler alanındaki etkin rolünü kaybetmesi ve pozitivistimin geçmişte sahip olduğu değeri yitirmesi, sosyal bilimler felsefesinde perspektifçilik ve görecilik gibi bazı kavramların ön plana çıkmasına neden olmuştur.²

1. Kavramsal Arka Plan: Perspektifçilik ve Görecilik

Pozitivistimin üzerine temellendiği zeminin yapı taşlarını yerinden oynatan iki temel argüman olarak perspektifçilik ve görecilik kavramlarına biraz daha yakından bakmak gerekirse ilk olarak perspektifçiliğin en temelde gözlem ya da deney ile ulaşılan bilginin bazı sınırlılıklarının bulunduğunu vurguladığını görürüz. Buradan hareketle, perspektifçilik genel itibarıyla varlığın dolaysız olarak kendisine, diğer bir deyişle 'mutlak hakikate' ulaşmanın imkânsız olduğu görüşünü savunur. İnsan içinde bulunduğu kategori ya da şartlardan bağımsız bir gerçekliğe ulaşmayaçağından hakiki manada neyin doğru ya da neyin yanlış olduğuna karar verebilecek konumda değildir. Dolayısıyla hakikat, gerçeklik ya da doğru olarak sınırları belirlenmeye çalışılan şey her ne olursa olsun, onun olgusallığından bahsedilmez. Şu hâlde, hakikat söz konusu olduğunda olgular yerini yorumlara bırakmak durumundadır. Zira objektif ya da nesnel gerçeklik olarak ortaya konulan çıktının da insan tarafından üretilen bir yorumdan fazlası olmadığı gibi bu yorumların da insanın ilgilerinden, bilginin tarihselliğinden ve toplumdaki iktidar ilişkilerinden bağımsız değerlendirilemeyeceği göz ardı edilemez. Temellerini Friedrich Nietzsche'nin düşüncelerinden alan bu görüşlere göre üretilen her yorum dünyaya bakışın yalnızca bir perspektifinden ibarettir ve bilim bu perspektiflerden yalnızca birine tekabül eder.³ Her ne kadar daha önceleri Nietzsche farklı biçimlerde ele almış olsa da bu bağlamda perspektifçilik fikri büyük ölçüde 20. Yüzyılın ünlü İspanyol düşünürlerinden Jose Ortega y Gasset ile birlikte anılır.⁴ Onun perspektifçi epistemolojisine göre gerçeklik, kişinin kendi hayatı ve içerisinde bulunduğu şartlar ile yakından ilintilidir. Bu açıdan bakıldığında benlik, kendisini çevreleyen varoluştan ayrı ele alınmaz. Zira benlik ile onu çevreleyen varoluş arasında dinamik bir etkileşim

2 Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, 12.

3 Cevizci, "Perspektivizm", 683.

4 Lacey, "Perspectivism", 250.

ve bağımlılık söz konusudur. Gerçeklik ise bu ikisinin bir araya gelmesi sonucunda meydana gelir. Bu anlamda insan hayatı benlik ve onun maruz kaldığı koşulların karşılıklı ilişkisiyle şekillenir. Bu ilişkide her benliğin hayatını inşa etmede kendine has bir bakış açısı ya da perspektifi vardır. Dolayısıyla hakikat ya da gerçeklik perspektifseldir ve her benliğin kendisini şekillendiren şartlara bağımlı bakış açısına göre değişkenlik gösterir.⁵

Bu bilgiler ışığında perspektifçilik, esasında insanın sadece gerçekliği değil hiçbir şeyi doğrudan göremeyeceğini iddia eder. Nitekim her görme, her bakış, her değerlendirme kendi perspektifinin sınırlılıkları içerisinde bir görme, bakış ya da değerlendirmeye işaret etmektedir. Öyleyse her epistemik teşebbüs gibi bilimsel bilgi de kendi sınırlarını kendisi belirleyen ve bu sınırların belirlenmesinde ideolojik ve politik bağımlılık ya da faydaların etkisinin hiç de azımsanamayacağı bir perspektif ile üretilir.⁶ Şu hâlde bilginin üretiminde perspektifin yani bilgiyi üretenin bakış açısının, kilit bir role sahip olduğu düşüncesinin perspektifçi yaklaşımın temelini oluşturduğu söylenebilir.

Bu yaklaşıma paralel olarak ikinci bir yaklaşım ortaya koyan görecilik fikri ise en temelde objektif bir hakikat fikrinin varlığından söz edilemeyeceğini savunmakla beraber hakikat ya da doğruların kişiden kişiye, dönemden döneme, toplumdan topluma değişkenlik göstereceğinin altını çizer. Dolayısıyla görecilik yaklaşımına göre herkes için geçerli olabilecek mutlak doğrulardan ya da evrensel hakikatlerden bahsedilemez. Zira hakikati ortaya koyduğunu iddia eden hiçbir düşünce ya da teori, sınanabilirlik açısından kendisinden bağımsız ya da kendisinin dışında bulunan doğruluk ölçütlerine sahip değildir.⁷ Bu durum kültürler arası etkileşim söz konusu olduğunda da sorunsallaştırılarak 'kültürel görecilik' kavramı bağlamında ele alınmaya çalışılır. Bu kavrama göre her kültür, kendine has ve gelişi güzel düşünce ve davranışlar sistemi olarak değerlendirilebilir. Bir toplum veya kültür içerisinde makul olarak görülebilen bir iddia ya da sav başka bir toplumda tamamıyla kabul edilemez görülebilir. Nitekim davranış kalıpları, içerisinde şekillendikleri toplumun bağlamına göre açıklanmak zorundadır. Bu açıdan bakıldığında farklı kültürler arasında davranışsal ya da ahlaki herhangi bir kıyaslama yapmak mümkün görün-

5 Audi, "Ortega Y Gasset Jose", 637.

6 Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, 12.

7 Cevizci, "Görecilik", 383.

memektedir. Zira bu tarz bir kıyaslama evrensel anlamda kabul görmüş bir kültürün mevcut olduğunu var sayar. Her ne kadar birçok düşünür mutlak hakikat ve anlam fikrini baltalaması açısından bu yaklaşımı acımasızca eleştirse de kültürel görecilik fikri, ahlaki ve etik anlamda tüm dünyaca kabul görmesi beklenen ‘evrensel kültür’ anlayışını net bir şekilde reddeder.⁸ Bu durum aynı zamanda tarihsel anlamda da geçerlidir ve bu minvalde tüm zamanları kapsayan mutlak ahlaki yargılardan bahsedilemez. Nitekim günümüz dünyasında birçok toplum tarafından ahlaki olarak kabul edilemez görülen kölelik kurumu, Antik Yunanların büyük bir kesimi tarafından ahlaki açıdan sorun teşkil etmeyen bir müessese olarak kabul ediliyordu.⁹ Dolayısıyla görecilik fikri, hiçbir perspektifin bir diğerine göre ayrıcalıklı bir konumda konumlandırılmayacağını ve bunun rasyonalite adına yapılmasının ise tamamıyla çelişkili bir yaklaşımı ortaya çıkaracağını iddia eder.

Perspektifler arasındaki rasyonalite adına inşa edilmeye çalışılan hiyerarşinin kabul edilemez olduğunu bir örnekle açıklamak gerekirse, bu duruma Batı merkezli, modern tıbbın Doğu kaynaklı geleneksel, alternatif tıp ile kıyaslanması örnek olarak verilebilir. Pozitivist ve rasyonel perspektifin öngördüğü genel kabule göre modern tıp, geleneksel tıp ile kıyaslandığında hastalıklarla mücadele ve insanların iyileştirilmesinde daha üstün bir konuma sahiptir. Fakat modern tıba bu ayrıcalıklı konumu atfeden bakış açısının ne kadar tarafsız değerlendirme ölçütlerine sahip olduğu tartışmalıdır. Herhangi bir eylemin ya da inancın ne derece tutarlı ya da muteber olduğunun belirlenmesi için başvurulacak ölçütler, en nihayetinde kendisine göre hiyerarşik olarak daha yukarıda konumlandırılmış bir bakış açısının etki alanı içerisindeyler.¹⁰

Şu hâlde, eylemleri ya da inançları değerlendirirken kullanılan ölçütleri bu etki alanından bağımsız düşünmenin hatasız bir yaklaşım olduğunu söylemek zordur. Buradan hareketle modern tıbbın geleneksel tıp ile kıyaslandığında daha üstün bir konumda kabul edilmesi, onun Batı merkezli bilimsel tıp anlayışı ve ön kabullere daha fazla uyduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bu durumda ölçüt olarak kabul edilen paradigmanın kıymeti kendinden menkuldür ve geleneksel tıbbi ikincil

8 Bunnin vd., “Cultural Relativism”, 155.

9 Warburton, *Philosophy The Basics*, 61.

10 Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, 13.

konuma indirgemek açısından konumlandırıldıkları noktanın bağımsızlığı tartışmalıdır. Zira aynı mantık ile başka bir bakış açısı ölçüt kabul edildiğinde geleneksel tıp karşısında modern tıbbi mahkûm etmek de pekâlâ mümkün olabilir. Bu örnekten hareketle göreciliğin bilimin modernleşme ile sahip olduğu ayrıcalıklı ve öncelikli konumunu sorgulayarak bu konumu sarstığı söylenebilir. Fay'ın bu durumu vurgulamak için kullandığı ifadeler dikkat çekicidir:

“Göreciliğe göre, bilim, diğer olası perspektiflerden ne daha iyi ne de daha kötü olan herhangi bir perspektiften başka bir şey değildir. Evet doğru, bilim, hegemonya kazandığı ve bu süreçte de birçok alternatifi susturduğu “Batı”da tercih edilen yaklaşımdır. Ancak bunun gösterdiği tek şey, Batı’daki insanların, bilimin mümkün kıldığı başarıları (özellikle de doğanın teknik denetimini) yücelttikleridir. Bu ise bilimin, bir bilme biçimi olarak içkin üstünlüğü olduğunu kanıtlamaz.”¹¹

Bu iki yaklaşımla ilgili yapmaya çalıştığımız kısa tanımlamalardan hareketle bilimsel bilgiye ya da hakikate ulaşmada hiyerarşik olarak doğa bilimlerini sosyal bilimlerin üzerine konumlandırılan bakış açısının artık değerini kaybettiğini ileri sürmek mümkün görünmektedir. Buna paralel olarak sosyal bilimlerin içerisinde öteden beri yapılan nitel-nicel kıyaslamasında nicel çalışmaların bilimsel bilgiyi ortaya koymakta daha güvenilir olduğu kanısının da yine perspektifçilik ve görecilik yaklaşımlarının ortaya koyduğu eleştiriler açısından bakıldığında geçerliğini yitirdiği söylenebilir. Diğer taraftan, zincirin son halkasına gelindiğinde genelde sosyal bilimlerde özelden ise sosyoloji alanında yapılan nitel çalışmalar içerisinde kurgu olarak nitelendirilen edebî metinlerin toplumsal gerçekliğe ulaşmada birer veri olarak kullanılmasının güvenilirlik açısından problemler oluşturabileceği tartışması günümüzde de devam etmektedir. Bu noktada, bu çalışma kapsamında edebiyat ile toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi biraz daha detaylandırdıktan sonra edebî metinlerin hem toplumsal gerçekliği ne derece yansıtabileceği hem de bu gerçekliğin inşa edilmesinde ne gibi rollere sahip olabileceği hususlarının üzerinde durulmasının önemli olacağını düşünüyoruz. Zira kanaatimiz odur ki ancak kurgudan gerçekliğe ulaşabilmenin mümkün olabileceği kabul edildiğinde, farklı iki disiplin olarak görülen edebiyat ile sosyolojiyi bir arada düşünmenin ve bu iki alan arasındaki bariyerleri kaldırmanın imkânı ortaya çıkacaktır.

11 Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, 13.

2. Edebiyat Toplum İlişkisi: Kültürü Bir Metin Olarak Ele Alma- nın İmkânı

Edebiyat ve toplum arasındaki ilişkide öncelikle toplum derken tam olarak nasıl bir yapıdan bahsettiğimizi netleştirmek yerinde olabilir. Bu noktada, yapı ve eylem arasında varsayılan bir zıtlık ilişkisinden ziyade bu iki kavramın etkileşiminin ön planda tutulduğu bakış açısının daha tutarlı olduğu söylenebilir. Zira toplumsal yapının aktör eylemlerini şekillendirdiği her ne kadar kabul edilebilirse de bu aktörlerin eylemlerinin iradeden yoksun robotlar tarafından sergileniyor gibi algılanması da hatalı olur. Nihayetinde toplumsal yapıların oluşumunda bilinçli ve irade sahibi aktör eylemlerinin etkili olduğu açıktır. Bu anlamda aktörler, bir yandan kendi eylemlerinin nasıl bir düzen içerisinde meydana geldiğini sürekli bir şekilde gözlemlerken diğer yandan da aynı durumun kendi dışındaki aktörler içinde geçerli olduğunu varsayarak içinde hareket ettikleri bağlamların toplumsal ve fiziksel yönlerini sıradan bir biçimde izleme eğilimi taşırlar.¹²

Diğer taraftan bu eylemler toplumsal yapı tarafından bazı durumlarda mümkün kılınırken bazı durumlarda ise kısıtlanabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında eylemlerin de yapıdan tam manasıyla bağımsız olduğu söylenemez. Yapılar bir taraftan eylemlerin meydana gelmesini sağlarken diğer taraftan da eylemler yapıların oluşmasında rol oynarlar. Bu durumda toplum, bir taraftan onu meydana getiren bireyler diğer taraftan da o bireyler arasındaki ilişki ve etkileşim sonucunda ortaya çıkan gerçekliğin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.¹³

Öyleyse yapı ile eylem arasındaki ilişkinin sürekli bir etkileşimi gerekli kıldığı söylenebilir. Giddens'ın 'yapılaşma' kavramsallaştırması ile vurguladığı bu etkileşimin, devamlı olarak kendini yeniden üreten bir yapı olarak toplumu anlamada önemli bir yere sahip olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla bu çalışma kapsamında edebiyat ile toplum arasındaki ilişkiyi irdelemeye çalışırken bir fail olarak yalnızca yapıyı ön plana çıkaran statik ve bütüncül bir toplum anlayışından ya da toplumu analiz etmede bireyi ve onun eylemlerini önceleyen atomcu yaklaşımdan daha çok yapılaşmanın merkeze alındığı Giddensçı toplum anlayışını benimsemişliğimizin altını çizmek istiyoruz. Zira bu anlayışa göre toplumsal sistem-

12 Giddens, *The Constitution of Society*, 5.

13 Walsh, "Structure/Agency", 9-10.

leri meydana getiren yapısal özelliklerin varlığını sürdürebilmesi, büyük oranda sosyal davranış kalıplarının zaman ve mekâna bağlı olarak yeniden üretilmesine bağlıdır.¹⁴ Fay, Giddens'in bu yaklaşımını şu ifadeler ile özetler:

“Bu görüşe göre toplum, bir nesne değil bir süreçtir (bir yapılaşma ve bu yapılaşmanın örüntülü sonuçları süreci). Buna göre toplum hiçbir şeyi “yap”mıyor: Bu gücü olan bir nesne değil, toplumsal pratiklerin zamanında dizilmeleri sürecidir. (Bu anlamda “toplum”da “kültür” gibidir, bir isim değil bir fiildir.) Toplumlar özde diğer bağımsız şeyleri şekillendiren nesnelere değil, (futbol oyunu, mahkeme ve Katolik ayinleri gibi) zamansal varlıklardır. Gerçekten de toplum, kimlikleri ve görece konumları, kural ve rolleri yorumlama biçimlerine göre sürekli değişen aktörler arasındaki kural ve rol-yönetimli etkileşim örgülerinin dinamik işleyişinden başka bir şey değildir.”¹⁵

Bu tanımlamada toplum ile kültür arasında kurulan ilişki, bizim edebiyat ile toplum arasında kurmaya çalıştığımız ilişkiye ışık tutabilir. Burada toplum, devamlı değişken ve yeniden üretilen yapısı göz önünde bulundurularak kültüre benzetilmiş ve her ikisinin de devingen yani aynı anda hem etken hem de edilgen bir yapıya sahip olduğu vurgulanmıştır. Batı’da özellikle 1960’lardan sonra kültürü bu anlamda ele alıp onun bütün yansımalarını adeta okunacak bir metin olarak değerlendiren ‘kültürel çalışmalar’ adında bir yaklaşım ortaya çıkmış ve edebiyatı da kendisi için en önemli kaynaklardan biri olarak görmüştür. Buna göre tıpkı kültür gibi bir bütün halinde birey ve toplumu da okunacak bir metin olarak kabul etmek mümkündür. Zira son yıllarda sosyal bilimlerde her türlü bilginin yoruma tabi olduğunun altını çizen yorumsamacı yaklaşımlar giderek hız kazanmakta ve çalışmanın girişinde tanımlamalarını yapmaya çalıştığımız perspektifçilik ya da görecilik gibi kavramsallaştırmalar da bu yaklaşımlara teorik zemin hazırlamaktadırlar. Şu hâlde bilgiyi ya da gerçekliği anlamak ve analiz etmek bir yorum yapma eylemini gerekli kılıyorsa ve gerçeklik de son tahlilde toplumsal yapı içerisindeki aktörlerin bir kurgusu olarak ele alınabilirse, bu kurgunun ancak yorumlanılarak anlaşılabileceğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle, kurgu ile gerçeklik arasında oluşturulmaya çalışılan zıtlık da ‘bilme’ ile ‘anlama’yı yorumlama eyleminden bağımsız kabul etmeyen bakış açısı vasıtasıyla

14 Giddens, *The Constitution of Society*, XXI.

15 Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, 102.

anlamını yitirmektedir. Zira kurgulanmayan hiçbir gerçeklik yoktur. Öyleyse dış dünya, gerçeklik ile kurgunun iç içe geçtiği karmaşık bir metin olarak ele alınmaya, okunmaya ve analiz edilmeye müsaittir.¹⁶ Bu noktada Suçkov'un kurgu ile gerçeklik arasındaki bu ilişkinin mahiyetine dair söyledikleri kayda değerdir:

İnsanın düşünsel etkinliklerinden en önemlisi olan sanatta yaratıcı süreç imgeler halinde düşünmeyi içine alır. İnsan algılarının doğal gereği olarak bu imgeler sanatçının zihninde dış dünya yoluyla oluşur. Sanatçı, yarı gerçek gibi görünen bir şeyi kafasında kurduğu zaman bile aslında gerçeklik dediğimiz bütünün bileşik parçalarını yeni bir biçimde düzenlemekten, yeniden ortaya koymaktan başka bir şey yapmıyordur.¹⁷

Sanatçı ve onun gerçekliğin üretilmesine olan katkısı hususunda Özel de Suçkov ile paralel düşüncelere sahiptir. Ona göre, bir sanatçı olarak kabul edilebilecek roman yazarı, ortaya koyduğu eser vasıtasıyla hem farklı bakış açılarına sahip kişileri konuşturur hem de kendi bakış açısını ortaya koyarak okuyucunun düşüncelerinin filizlenmesine kapı aralar.¹⁸ Şu hâlde, roman yazarı, romandaki karakterler ve okuyucu olmak üzere 3 farklı yönü olan bu etkileşimli sürecin, kültürün üretilmesinde yadsınmaz bir katkıya sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda, roman yazarının muhayyilesi vasıtasıyla bir metin olarak ortaya konan kültür, okuyucu ile her buluşmasında kendini yeniden üretme imkânı elde eder.

3. Toplumsal Gerçekliğin Tezahürü Olarak Roman

Esasında toplumsal gerçekliğin bir metin olarak değerlendirilip analiz edilmesi derken gönderme yaptığımız alan, tüm kurgu metinleri içeren geniş bir edebî tür yelpazesini kapsayabilir. Zira edebiyatın, toplumsal gerçekliği bir metin olarak bize sunan şiirden hatıratlara, destanlardan hikayelere, tiyatro eserlerinden romanlara kadar birçok türünden bahsedilebilir. Bu edebî türlerden roman, bizim çalışmamız sınırları içerisinde kurgudan toplumsal gerçekliğe ulaşmada hareket noktamızı oluşturması açısından merkezî öneme sahiptir. Nitekim bu başlık altında edebiyat ile toplum arasında kurmaya çalıştığımız ilişkiyi, bu noktadan sonra edebiyatı temsilen onun en güçlü düz yazı türlerinden biri olarak kabul

16 Köksal, "Sosyal Bilimlerin Kıyısında Edebiyat", 221.

17 Suçkov, *Gerçekçiliğin Tarihi*, 9.

18 Özel, "İlk İslami Romanımızı İlk Batıcı Romancımız Yazdı".

edilebilecek roman vasıtasıyla detaylandırmaya çalışacağız.

Bu ilişkiye geçmeden önce romanın tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığına dair 20. yüzyılın ünlü edebiyat tarihçisi ve eleştirmeni Ian Watt'ın *Romanın Yükselişi* adlı eserine referansla kısaca değinmek gerekebilir. Watt'a göre roman, modern dönemde ortaya çıkan bir edebî tür olarak kendisinden önceki türlerden keskin farklılıklar ile ayrılır. Modern dönemi, kendisinden önceki klasik dönem ve orta çağ mirasından ayıran en önemli noktalardan biri olarak onun bireyi ön plana çıkarmasını sayabiliriz. Modern öncesi dönemde bireyin toplum içerisindeki rolü, gerçekliği ve hakikati ortaya çıkarma anlamında daha edilgen bir pozisyondayken modern dönemde bu edilgen rol, etken bir vaziyet almış ve birey, gerçeklik ve hakikati duyuları aracılığıyla keşfedebilecek bir özne durumuna dönüşmüştür. Bir edebî tür olarak romanın, modern dönemle birlikte ortaya çıkan öznenin, gerçekliği keşfedebileceğine dair taşıdığı inancın bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Zira romanın ortaya çıkışından önceki dönemlerin en etkin edebî türlerinden biri olarak gösterilebilecek destanlar ya da epik anlatıların en temel özelliği geleneksel olarak belli bir forma sahip olmaları ve bu formun dışına çıkılması halinde hakikatle kurulan ilişkinin zarar göreceği inancıydı. Bu eserlerde, özne olarak kabul edilebilecek tekil bir anlatıcı ya da yazardan söz etmek zor olduğu gibi eserlerin olay örgüleri de genellikle tarihsel olaylardan ve söylencesel hikayelerden alıntılanarak kurgulanıyordu. Bu anlamda, konunun belirlenmesinde ve hikâyenin aktarılmasında, gelenekte kabul görmüş türlerin katı edebî sınırlarına riayet de önem taşıyordu. Modern dönemle birlikte bu katı edebî sınırların önemini yitirmesiyle roman, söz konusu edebî gelenekçiliğin tam karşısında bir tür olarak ortaya çıktı. O zamana kadar geleneksel anlatıyı merkeze alan destanlardan farklı olarak roman, ilk defa bireysel olana ve bireyin yaşantısına odaklanan bir tür olarak önem kazandı.¹⁹

Bu açıdan bakıldığında romanın tarihi, bireyin ortaya çıktığı modernleşmenin tarihiyle eş zamanlı olarak okunabilir. Nitekim romanın İngilizce karşılığı olan “novel” kelimesinin sözlük anlamları arasında ‘alışılmışın dışında, yeni ve özgün olan’ gibi anlamların bulunması, romanın bir anlatı olarak ortaya çıktığı döneme getirdiği yeni bakış açısını yansıtmaktadır. Şu hâlde, “roman son birkaç yüzyıldır özgünlüğe ve yeni (novel)

19 Watt, *Romanın Yükselişi*, 12-14.

olana eşi görölmedik ölçüde değer veren bir kültürün edebiyat alanındaki mantıksal aracıdır ve dolayısıyla ismiyle müsemmadır.”²⁰

Romanın hangi şartlarda ortaya çıktığına ilişkin bu kısa girişten sonra bizim asıl meselemizi oluşturan onun gerçeklik ve dolayısıyla da toplumla olan ilişkisine tekrar dönersek bu bağlamda Tzvetan Todorov’un *The Morals of History* adlı kitabında *Fictions and Truths* başlığı altında yazdıklarına değinmek yerinde olabilir. Todorov, Türkçeye ‘romanlar ve hakikatler’ şeklinde çevirebileceğimiz bu bölümde tarihî metinler ve romanları gerçeklikle kurdukları ilişki açısından değerlendirmeye çalışarak tarih yazarı ve roman yazarı arasında bir kıyaslama yapar. Hangisinin yazdıkları daha gerçek ve daha doğru olanı yansıtmaktadır? Sorusunu sorduktan sonra bunu gerçekten sınavabilmenin imkânı olmadığını söyler. Çünkü ona göre, buradaki mesele hangi metnin gerçek ya da doğru olduğu meselesi değil, hangisinin gerçek ya da doğruya daha çok benzediği meselesidir. Burada “verisimilitude” kelimesini kullanarak gerçeğin ya da doğrunun kendisinden ziyade onların etkisinden ya da onların gerçekliğe ve doğruluğa yaklaşılabilmek kapasitesinden bahseder. Bu açıdan bakıldığında metnin kendisi bir kenara, onun okuyucu üzerinde bıraktığı etki de önem kazanmaktadır. Zira metnin içerisindeki hiçbir işaret, o metnin gerçekliğini garanti edemez. Aynı durum dış dünyanın kendisi ve bilginin doğası için de geçerlidir. Öyleyse mutlak anlamda gerçeklik yoktur, yalnızca yorumlamalar ve o yorumlamaların insan zihninde bıraktığı etkiler vardır. Örneğin bir avukatın savunmasının ne kadar gerçeği yansıttığı önemlidir belki ama bundan daha önemli olan, o savunmanın yargıç tarafından nasıl anlaşıldığıdır. Kısaca gerçeğin kendisi, onun gerçeğe benzetilebilme kapasitesinin gölgesinde kalabilir. Bu ihtimal, gerçeğin yanında gerçeğin aktarılma biçimini yani yorumu ve belagati de göz önünde bulundurmanın önemine işaret etmektedir. Bu anlamda, romanın gerçekliği aktarmada tarihî bir metinden daha güvenilir veriler içerebileceği iddia edilebilir.²¹

Todorov bu iddiasını Fransız antropolog Marc Auge ve Fransız roman yazarı Stendhal’ın görüşlerine başvurarak destekler. Zira her iki yazar da romanı, tarih kitaplarından daha üstün bir yere konumlandırarak gerçekliğe ulaşmada romanları tarih kitaplarından daha güvenilir olarak addederler. Öyle ki Auge eserlerinden birinde bir Fransız etnoloji kiti-

20 Watt, *Romanın Yükselişi*, 14.

21 Todorov, *The Morals of History*, 87-88.

bının yetkinliğini vurgulamak için “Balzac romanı kadar gerçekle dolu” ifadelerine yer verir. Auge’e göre tarihçiler ya da etnologlar roman yazarlarının izlerini takip ettikleri takdirde daha başarılı olabileceklerdir. Çünkü bir etnolog ya da tarihçi yalnızca olup biteni ve kendi alanlarının katı kurallarına bağlı kalarak, gerçek olarak kanıtlayabileceklerini yazabilirken, bir roman yazarı bu kuralların bağlayıcı baskısını hissetmediğinden gerçekliğe ulaşmada daha dolayumsuz bir yola sahiptir ve bu sayede gerçekliği gölgeleyen detaylardan sıyrılma ihtimali bir tarihçiye göre daha yüksektir.²² Hem sosyolog hem de bir edebiyatçı olan Ziya Gökalp, “bence roman somut bir sosyolojidir. Sosyolojinin en derin meselelerini romanlar halletmektedir.”²³ sözleriyle yine aynı durumu vurgular. Bu minvalde, 20. Yüzyılın önemli edebiyat eleştirmenlerinden Nancy Armstrong da *Desire and Domestic Fiction* adlı eserindeki “ben romanı sadece yazılı bir belge olarak değil aynı zamanda kültürel tarihin bir faili olarak görürüm”²⁴ ifadeleriyle romanın gerçekliği aktarabilmekteki etkin rolünün altını çizer.

Auge ile paralel olarak 19. Yüzyılın ünlü roman yazarlarından Stendhal ise kişinin gerçekliğe ancak roman yoluyla ulaşabileceğini söyler çünkü ona göre etrafımızda gözlemlediğimiz hemen her şey gerçekliğin kötü birer kopyasından ibarettir. Roman ise görünenin ardındakini ortaya çıkararak kişinin olgusal olanın ötesine geçmesine imkân tanır. Bu sebeptendir ki roman hem tarih kitaplarından hem de felsefe kitaplarından daha üstün bir konumdadır. Felsefe, tarihten farklı olarak belki bir yönüyle olgusal olanı aşabilir fakat o da soyut incelemelerin sınırlılığında, belirli bir alan içerisinde ayrıntılarda kaybolmaya meyillidir. Bu noktadan bakıldığında roman, tarihten daha felsefi, felsefeden ise daha somut bir ara form olarak ortaya çıkmaktadır. Belki de bu sebepten Rousseau, kendisinin en iddialı ve fakat en az anlaşılan kitaplarından biri olan *Emile*’yi tanımlarken ‘insan doğasının romanı’ ifadelerini kullanır.²⁵ Yine 20. Yüzyılın önemli roman yazarlarından Milan Kundera *Roman Sanatı* isimli eserinde romanın gücünü vurgulamak için şu ifadelerle yer verir: “Roman, yazarın bir itirafı değil, bir tuzağa dönüşen dünyada insan hayatının

22 Auge, 1985, akt. Todorov, *The Morals of History*, 88.

23 Gökalp, 1980, akt. Şatıroğlu, “Sosyoloji ve Edebiyat”, 151.

24 Armstrong, *Desire and Domestic*, 30.

25 Stendhal 1957, akt. Todorov, *The Morals of History*, 89.

keşfedilişidir.”²⁶ Aynı doğrultuda Elias Canetti ise *Edebiyatçılar Üzerine* adlı yapıtında durumu bir adım daha öteye taşıyarak “bir edebiyatçının görmediği şey, olmamış demektir”²⁷ şeklinde iddialı bir cümle sarf ederek edebiyat eserlerinin toplumsal gerçekliği yansıtmada ne denli kilit bir role sahip olduğunu ortaya koymaya çalışır. Son olarak Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production* adlı eserinde, bir sosyolog olarak tanımladığı ünlü Fransız roman yazarı Gustave Flaubert’in *Sentimental Education* isimli romanına müstakil bir bölüm ayırarak 19. Yüzyıl Paris toplumsal hayatındaki güç ilişkilerini bu roman vasıtasıyla incelemeye çalışır.²⁸

Edebiyat dışı yapıtlar üreten kesimler tarafından belki abartılı olarak görülebilecek bu fikirlerin, esasında edebî metinlerin dışındaki özellikle bilimsel metinlerde, metni ortaya koyan irade açısından, insan faktöründen ziyade ‘bilen-özne’yi önceleyen bakış açısına bir eleştiriyi içermekte olduğu söylenebilir. Bu noktada, edebî metinler dışındaki metinlerde metni üreten, mahiyeti itibariyle bütün evreni kendi bünyesinde barındıran ‘insan’ değil onun aklı ve bu aklın sınırlı kapasitesini merkeze alan ‘bilen-özne’dir. *İnsan Açısından Edebiyat* adlı eserinde Nermi Uygur bu ikiliği şu sözlerle ifade eder: “Edebiyat-olmayan yapıtlarda, özellikle bilimsel yapıtlarda ortak doku, bu yazılarda tüm insan kişiliğinin salt bilen-özneye indirgenmiş olmasıdır. Edebiyat yazılarındaysa, yazının konuşucusu, anlatıcısı kim olursa olsun, yazının söylediğini kim söylerse söylesin, bu söylediğine tüm damgasını vurmuştur insan.”²⁹ Bu açıdan bakıldığında Todorov, Auge ve Stendhal’ın romana dair yukarıda özetlemeye çalıştığımız fikirlerinin, insan ve bilen-özne ikiliğinde insan lehine bir tavır alışını yansıtarak bilen-özneye bir eleştiriyi içermekte olduğu da söylenebilir.

4. Toplumsal Gerçekliği Yansıtmada Romanın Güvenirliği Sorunu

Buraya kadar ortaya konulan yaklaşım bağlamında, roman yazınının konumlandırıldığı düzlemin oldukça idealize edildiği eleştirisi yapılabilir. Zira romanı, bilen-özneye bir eleştiri olarak değerlendirip onu

26 Kundera, *Roman Sanatı*, 34.

27 Canetti, *Edebiyatçılar Üzerine*, 13.

28 Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, 145.

29 Uygur, *İnsan Açısından Edebiyat*, 26.

'evrensel insana' dair hemen hemen bütün özellikleri, edebiyat dışı diğer metinlere kıyasla daha gerçekçi biçimde yansıtan bir ayna olarak gördüğümüzde roman yazarına tanrısal bir paye atfetmiyor muyuz? Sorusu akla gelebilir. Nihayetinde roman yazarı da bir insandır ve o da kendi sınırlılıkları içerisinde topluma ve insana dair gözlemlerini yazdıkları vasıtasıyla aktarırken sahip olduğu kültürün dayatmalarını, içinde yetiştiği toplumun kendisi üzerindeki etkisini, bu etkiden bağımsız düşünülmecek kuramsal birikimi ve son tahlilde kendi ideolojisini kaçınılmaz olarak yansıtmak durumundadır. Öyleyse romanı diğer edebiyat dışı metinlerden gerçeğe daha yakın gören bakış açısının roman yazarı ve onun konumunu kutsallaştırma gibi bir yanığı içerisinde olduğu düşünülemez mi?

Bu soruya cevap mahiyetinde roman yazarının sanatçı kimliği ön plana çıkarılabilir. Nitekim, sanatçının entelektüel birikiminin diğer bütün alanları kapsayacak nitelikte olması beklenir. Ancak bu nitelikler sayesinde roman yazarı çok yönlü ve evrensel bir metin ortaya koyabilecektir. Zira "bir romanın büyük, yüce, klasik veya evrensel olma sebebi paradigmatik yapısından, kendine has armonisinden, gerçeklikle ve zamanla kurduğu ilişkiden, dilinden ve bütünlüğünden kaynaklanır."³⁰ Bu açıdan bakıldığında roman yazarının yeri geldiğinde bir sosyolog yeri geldiğinde bir psikolog yeri geldiğinde de bir din bilimci gibi olaylara yaklaşabilmesi beklenir. Dolayısıyla romanın gerçekçiliğine vurgu yapan yaklaşım, esasında roman yazarının insanı aşan gözlem yeteneğinin arkasındaki çok yönlü birikime ve bu birikime ek olarak sanatsal sezgilere göndermede bulunmaktadır. Ancak bu birikim ve sezgileri sayesinde roman yazarı, romanında "yarattığı değerler sistemindeki bütünlüğü, görüş açısındaki tutarlılığı ve biçim unsurları arasındaki ahengi"³¹ sağlayabilecektir. Romanda ve roman yazarında en temelde, teoriyi estetiğe çevirebilecek bir kapasiteyi varsayan ve bu anlamda bir niteliksel beklenti içerisinde olan yaklaşımı Belge, şu ifadeler ile özetlemektedir:

"Her ne kadar bir sanatçı, aynı zamanda bir sosyolog veya psikolog olmak zorunda değilse de, bunları dışlamakla olumlu bir yere varması bugünkü koşullarda bana çok güç görünüyor... Sanat alanı dışında oluşmuş bir teoriyi alıp bunu sanata, yani yaşantıya mekanik bir şekilde uygulamak elbette bir çözüm değildir. Böyle bir teoriden yararlanmak söz konusu olsa da, sorun, teoriyi estetiğin diline çevirmekte yatıyor. Bütün bunlar da, zorlu bir

30 Antakyalıoğlu, *Roman Kuramına Giriş*, 16.

31 Stevick, *Roman Teorisi*, 20.

“entelektüel” uğraşı gerektiriyor. Bir sanatçının, hele bir romancının, bize henüz düşünemediğimiz şeyleri düşündürmesini beklememiz sanırım meşru bir haktır. Herkesin ağzında dolaşan birkaç klişeyi alıp romandaki kişilere söyletmek, böylece de toplum hakkında tezler sunan bir roman yazmış olma havasına girmek, anlaşılır iş değil.”³²

Belge, bu ifadeleri ile roman yazarları arasında nitelik açısından bir kıyaslama yapmanın gerekliliğine vurgu yaparken romanı, toplumsal gerçekliği ortaya koyan bir sanat eseri olarak kabul edebilmek için onu ortaya koyan zihnin entelektüel kapasitesinden emin olunması gerektiğinin altını çizer. Bu noktada, toplumsal gerçekliğin temsili olarak roman karakterleri, klişelerden arındırılmış olarak, arkasında kuramsal bir teorinin izlerini taşıyacak şekilde ve bu teoriyi estetik hale getirecek nitelikte oluşturulmalıdır. Nihayetinde roman metni bir teori kitabı değildir ve doğal olarak da bir sosyal teorinin kuramsal ispatı gibi bir amaç gütmey fakat bu durum roman yazarının karakterlerini oluştururken sosyal teorilerden bağımsız olabileceği anlamına gelmez. Aksine bir romanın kalitesi onun karakterlerinin çok katmanlı yönüyle ölçülebilir. Çizilen bir karakter toplumsal gerçeklikte ne kadar fazla düzleme tekabül ediyorsa romanın sanatsal niteliği de aynı oranda değer kazanır. Bu açıdan bakıldığında, edebî eserlerde kurgulanan karakter ve olayların temsil kabiliyetinin önemi ön plana çıkar. Türkiye’de modern edebiyat eleştirisinin öncü isimlerinden Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* adlı yapıtında, edebî eserlerdeki karakterler ve olayların bu temsil yönünü vurgulamak için şu ifadeleri kullanır:

“Yazarın görevi toplumun belli bir dönemindeki gelişim doğrultusunu belirleyen tarihî güçleri, yani toplumun iç yapısını ve dinamiğini kavramaktır. Başka bir deyişle o dönem için tipik olan tarihî durumu anlamak. Yazar eserinde kişiler, olaylar ve durumlarla bu tarihî güçlere somutluk kazandırır. Öyleyse eserdeki kişilerin, olayların ve durumların tipik olması gerekir ki sosyal gerçekliği yansıtabilsinler. Tipik, ya da temsil edici karakter hem tarihî güçleri kendi kişiliğinde somutlaştırır, hem de kendine özgü nitelikleri ile yaşayan canlı bir birey olur.”³³

Moran’ın vurguladığı anlamda tipik karakterlerin yazılabilmesinin ise ancak roman yazarının çok yönlü entelektüel birikimi ve görüneni

32 Belge, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, 310.

33 Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 55.

aşan sezgisel bakış açısı sayesinde mümkün olabileceği söylenebilir. Zira Marksist eleştirmen Lukacs'ın estetik anlayışına göre, edebî eserlerde üretilen karakterler ancak toplumdaki nesnel güçler tarafından en derin yönlerine kadar belirlenebildiği takdirde 'tipik' karakterler olarak adde-dilebilir.³⁴ Bu tipolojinin sağlıklı bir şekilde oluşturulabilmesinin ise ancak roman yazarının titiz bir gözlem ve çalışma sürecinin sonunda ortaya çıkabileceği söylenebilir. Bu zorlu sürecin mahiyetine dair Kemal Tahir'in bir roman yazarı olarak kendi tecrübelerine dair paylaştığı şu sözleri kay-da değerdir:

“Ben otuz yıldan beri dünyaya, insanlara, olaylara hiç aralıksız romancı olarak bakmaktayım. O gün bugündür, ne okumuşsam, ne görmüşsem, ne işitmişsem, kimi tanımışsam -kısası- ne öğrenmişsem yalnızca romancı olarak, roman için öğrendim, romanda kullanmak için biriktirdim. Başka yazılarla uğraştığım zamanlar oldu ama, ben başlıca roman zenaatının ya-salarını araştırdım. (...) Bence Türk romancısının ana ödevi, imparatorluk kurmak gücüne sahip Türk insanının geleceği kurtaracak cevherini, bu cevherin tarih boyu taşıdığı insancıl birikimi, bu birikimin gelecekte işe yarar yönünü bulup çıkarmaktır.”³⁵

Bu ifadeleriyle Kemal Tahir, roman yazarının yalnızca gerçekliği romanlarında en titiz bir biçimde yansıtmaya çabalaması gerektiğinin altını çizmekle kalmaz aynı zamanda romancının içinde bulunduğu toplumu değiştirme, dönüştürme, ileri taşıma ve nihayetinde ona bir yön tayin etme gibi misyonlara da sahip olduğunu vurgular. Ona göre romancı yapıtlarında toplumsal gerçekliği yansıtabildiği ölçüde o topluma ışık tu-tabilecektir. Bu anlamda o, romana kurgu bir metin ya da uydurma hika-yeler gözüyle bakmaz zira onun bakış açısına göre roman yazarı realiteyi olduğu gibi aktaran pozisyonundadır ve bu pozisyon gereği romanlarda 'olması gereken değil olan' aktarılmalıdır. Tahir, roman yazarında olmazsa olmaz olarak değerlendirdiği bu hassasiyeti şu sözleriyle özetler:

“Olanı, olduğu gibi yazmak, bugünkü Türk yazarlarından biri olarak benim, yüzde yüz işime geliyor. Realiteden, hangi bahaneyle olursa olsun kaçmak zorunluğunu hiç duymuyorum. Sanırım ki olması lazım geleni yazmakla, realiteyi fantezilerimize uydurmağa çabalamamız arasında fark var. Aragon, Gorki için yazdığı bir yazıda, olması lazım gelenle olanı şöylece kısaltıyor, 'Gerçekçi bir yazar olanı değiştirmez, ona ışık tutar.' Bunun

34 Lukacs 1977, akt. Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 55.

35 Tahir, *Notlar Sanat-Edebiyat*, 7-8.

demek istediği de şudur sanırım: Olması lazım geleni realitede realist bir yazar olarak arayıp bulacağız, ona ışık tutacağız. Yoksa oturup uydurmağa hakkımız yok. Gerçek bugün bizim için biricik güven, biricik dayanak, biricik silahtır. İsterse bize karşı olsun.”³⁶

Bu noktada Tahir’in söylediklerinden yola çıkarak gerçek ile gerçeklik arasındaki ayrıma dikkat çekmek gerekebilir. Burada Tahir’in ‘realite’ derken genelde gerçekliğe özelde ise toplumsal gerçekliğe vurguda bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Roman yazarı, gerçeği dil vasıtası ile açıklama çabası içerisine girdiğinde gerçek olandan yola çıkıp gerçekliği ortaya koyarak açıkladığı şeye bir olgusalılık kazandırmaktadır. Zira biz “gerçeğin insan duyularıyla algılanıp, dille ifade edildiği haline gerçeklik deriz. Gerçekçilik ise, işte, dilselleşmiş olan gerçekliği, sembolik düzenin parçası haline indirgenmiş olanı ya da bir “olgular” bütünü olarak dünyayı olduğu gibi temsil etmektir.”³⁷ Bu açıdan roman, “dünyanın rengini ve kokusunu kendinde korur”³⁸ Tahir’in yukarıdaki alıntıda ‘realite’ ya da ‘olanı olduğu gibi yazmak’ ifadeleri roman yazarının dış dünyayı aktarırken onu ‘tek tek şeyler’ olarak değil bir ‘olgular bütünü’ olarak ele alması gerektiğini göstermektedir. Bu bağlamda gerçek (şey) ile gerçeklik (olgu) arasındaki ayrımı netleştirmesi açısından Wittgenstein’in “dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil”³⁹ ifadesi kayda değerdir. Şu hâlde, Tahir’in söylediklerini de hatırd tutarak roman yazarının, eserlerinde olgusal olanı yani gerçekliği/dış dünyayı yansıtmaya sorumluluğuna sahip olması gerektiğini söyleyebiliriz.

Roman yazarının böyle bir sorumluluğa sahip olması bir kenara bunun ne kadar altından kalkılabilir bir sorumluluk olduğu tartışması bu noktada önem kazanabilir. Nihayetinde roman bir sanat eseri olarak ele alındığında onu ortaya koyan sanatçı belli estetik kaygıları da gözetmek durumundadır. Dahası roman yazarı, ürettiklerini kaçınılmaz olarak bir ideolojik zemin üzerinden üretmektedir. Dolayısıyla yazarın bu ideolojik dünyası ve eserini ortaya koyarken göz ardı edemeyeceği estetik kaygıları, onun dış dünyayı olduğu gibi aktarmasının önünde bir engel teşkil edebilir. Bu noktadan bakıldığında bir taraftan estetik olan ile gerçeklik

36 Tahir, *Notlar Sanat-Edebiyat*, 51.

37 Antakyalıoğlu, *Roman Kuramına Giriş*, 42.

38 Suçkov, *Gerçekçiliğin Tarihi*, 13.

39 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.

arasındaki zıtlık diğer taraftan ise yazarın kendi ideolojisinden izler ve mesajlar taşıyan ürünler üretmesi ihtimali, romanın gerçekliği yansıtmadaki güvenirliliğine yapılan iki temel eleştiri olarak ön plana çıkabilir.

İlk eleştiriden başlarsak, gerçeklik ile estetik arasında varsayılan karşıtlığın romanı bir kurmaca metin olarak değerlendiren bakış açısının sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmanın girişinde bu bakış açısının tutarsızlığına kısa bir şekilde değinmiş olsak da bu noktada söz konusu eleştiriyi Sayın'ın Defter dergisinin 32. Sayısında yer alan 'The Pure Traveller: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat' isimli makalesinden yardım alarak biraz daha detaylandırmanın yerinde olacağını düşünüyoruz. Sayın, bu makalesinde öncelikle edebî metin ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkide yazınsallık ve gerçeklik şeklinde iki ayrı kategori belirlenerek bu kategorilerin sınırlarının net bir şekilde çizilmesini eleştirir. Belirlenen bu sınırlara göre ilk kategorinin estetik olana ikincisinin ise toplumsal olana göndermede bulunduğu varsayılır. Sayın'a göre bu katı sınıflandırma, bir varsayımdan ibarettir ve modernizmin sosyal bilimler alanına dayattığı özerklik anlayışının etkisi altındadır. Bu anlayışa göre yazınsal yapıtlar, üreticisinin içerisinde yaşadığı çağın birçok bileşenini barındıran ürünler olmaktan ziyade yazarın kendi öznelliğinin sınırlılıklarıyla oluşturduğu bir kurgudan ibarettir. Bu anlamda yazar, gerçekliğin karşısında kendi kısıtlı edimleri vasıtasıyla dış dünyadan bağımsız bir evren kurgular ve bu kurgulama eyleminde ortaya çıkardığı ürünü kurma açısından özerk bir konuma sahiptir.

Sayın, yazara atfedilen bu özerk konumu eleştirerek bu durumun modernist düşüncenin özerkliğe yüklediği ayrıcalıklı anlam ile ilintisine dikkat çeker. Oysa üretilmiş herhangi bir metin, onu üreten yazardan bağımsız olarak kendinden sonraki metinlere kapı aralayabileceği gibi kendinden önce üretilmiş birçok metnin anlam dünyasından da bağımsız değildir.⁴⁰ Bu açıdan bakıldığında "yazınsal yapıtların toplumsal anlamlandırma süreçleri içinde hem kurulmuş olan hem de kuran olma özelliğini bir arada barındırdığı için tekil bir yazarın üretisi sayılamayacağı"⁴¹ söylenebilir. Zira, "gerçeklik ile kurmaca arasındaki bir karşıtlık sonucu oluşmamakta yazınsal yapıtlar; tersine gerçeklik ile kurmacanın dışında kurulan ilişki, onlardan birini gerçek olarak konumlandırırken diğeri-

40 Sayın, "The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat", 130.

41 Sayın, "The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat", 131.

ni kurmaca olarak sabitleştirmektedir".⁴² Öyleyse gerçeklik ile kurmaca arasında hiyerarşik bir ilişki kurmaya çabalamak ancak bu iki kavramı birbirine geçmesi imkânsız, farklı iki alan olarak kabul eden ve kendisini bu iki alanın dışında konumlandırın bir bakışın ürünü olabilir. Sayın, bu bakış açısına Laclau ve Mouffe'den 'sarmaşıklanma'⁴³ ifadesini ödünç alarak alternatif bir yaklaşım getirerek söz konusu iki alanının birbirinden zorunlu olarak, keskin sınırlarla ayrılmasını gerektirecek bir durumun olmadığını aksine bu iki alanın birbirinden bağımsız düşünölemeyeceğini vurgular. Ona göre "yazınsal metinleri sabit ve türdeş birer bütönlük olarak konumlandırmak yerine onları farklı alanların iç içe geçtiği birer anlam-düğümü (Lacan) olarak düşünme(k)" gerekir ve ancak bu şekilde "gerçeklik ile kurmaca diye birbirinden ayrılan iki farklı uzamın onları 'aşan bir 'sarmaşıklanma' içinde olduğu" anlaşılabilir.⁴⁴

Bu noktada, bu iç içe geçmenin ya da 'sarmaşıklanma'nın mahiyetine dair bir sorgulama yapmak gerekebilir. Yukarıda bahsedildiği gibi gerçekten de toplumsal olan ile kurgusal olanı birbirine eklenmiş tek bir düzlem halinde düşünöbilmenin imkânı var mıdır? Kurgu ve yazınsal ürün sadece yazara hasredilemeyip onun özel mülkü olarak ele alınamayacaksa toplumsal gerçekliği kurgudan ayırmanın kriterleri nasıl belirlenebilecektir? Sayın, bu soruların yanıtlarını Yeni Tarihçilik akımının önemli temsilcilerinden biri olan Stephen Greenblatt'a başvurarak vermeye çalışır. Greenblatt' a göre edebî ürün meydana getirilirken muhtelif sosyal ve kültürel alanlarla dilsel bir etkileşim kaçınılmaz olduğundan ortaya konan metin yalnızca yazarının ürünü olarak görölemez. Diğer yandan toplumsallık ve kültürün, gerçekliğin meydana geldiği esas alan olarak sorgusuz sualsiz bir şekilde kabul edilmesi de problemlidir. Bu açıdan bakıldığında, bir yazarın yapıtında aktardıklarını gerçeklik olarak kabul etmek ne kadar sorunluysa kültürel etkileşim ve toplumsallık içerisinde cereyan eden olayları da gerçeklik olarak görmek aynı derecede sorunludur. Pekâlâ toplumsal gerçeklik de onu algılayanlar tarafından bir kurgu olarak anlaşılabilir. Greenblatt, bu durumu Amerikan toplumunun gerçekliği nasıl kurgu olarak algıladığından bahsederek açıklar. Bunun için eski Amerikan başkanlarından Ronald Reagan'ın hayatından

42 Sayın, "The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat", 131.

43 Laclau ve Mouffe 1992, akt. Sayın, "The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat", 131.

44 Sayın, "The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat", 131.

örnekler verir. Reagan başkanlığı döneminde siyasi olarak zor durumda kaldığında sıklıkla daha önce oynadığı filmlerdeki replikleri kullanarak durumu idare etmeyi başarmıştır. Yine bazı kriz anlarında, dönemin çok izlenen Hollywood filmlerinden cümleler aktararak çetrefilli durumların içerisinden çıkabilmiştir. Öyle ki Greenblatt, Reagan'ın bir başkan olarak başarısının Amerika halkı için gerçek ile kurgu arasındaki ayrımı ortadan kaldırılabilesine bağlar. O, filmlerine yaptığı göndermeler sayesinde halktaki gerçeklik algısını azaltmanın aksine arttırmaktadır.⁴⁵

Buradan hareketle, gerçekliği toplumsalın alanına hapsetmek mümkün görünmemekle beraber yazınsalı da salt kurgunun alanı olarak belirlemek problemlili bir hal almaktadır. Nitekim toplumsal ve kültürel gerçekliklerde tıpkı yazınsalın ürünü olan metinler gibi dil vasıtasıyla kurgulanırlar. Öyle ki Raymond Williams'a göre gerçeklik, dünya, doğa, insan gibi temel kategorilerin çoğu dil içerisindeki yapılar olarak kabul edilmelidirler.⁴⁶ Şu hâlde, kaynağını dilden almaları açısından gerçeklikle ilişkileri bağlamında toplumsal olan ile yazınsal olan arasında belirleyici bir fark kalmadığı söylenebilir. Sayın, Nietzsche ve Kant'a referansta bulunarak kurgu ile gerçeklik arasındaki bu girift ilişkinin mahiyetine dair şu ifadeleri kullanarak durumu özetler:

“Nitekim gerçeklerin olmadığı, gerçeklerin olabilmesi için önce anlandırılması gerektiğini daha iki yüz yıl önce Nietzsche söylemiştir. Çünkü sonuçta dilsel eğretilmelerle kurgulanan gerçekliklerdir toplumsal ve kültürel gerçeklikler ve Nietzsche'nin konumlandırmasına göre eğretilme süreçlerinden bağımsız bir gerçeklik olanaksızdır. Gerçeklik, yalnızca estetik olarak kurgulanan bir gerçekliktir ve bizim gerçekliği gerçekmiş gibi düşünmemizin başlıca nedeni, yaratan özneler olarak kendimizi unutmamız ve kendi kurmacamız olan şeyleri gerçekmiş gibi düşünmemizdir. Oysa Kant'ın söylediği gibi yalnızca estetik öselliklerimiz değil, dilsel öselliklerimiz de belirlemektedir gerçekliği algılayışımızı ve kurgulayışımızı. Çünkü gerçekliği kurguladığımız eğretilmeler dilsel eğretilmelerdir ve dilsel söylemlerden kopuk bir estetik ösellik olanaklı değildir. Böylelikle estetiğin ya da yazınsallığın özerk alanı olarak tanımlanan şeyin sınırları aşılmakta, gerçeklik denen olgunun kendisi kurmaca bir yapıya dönüşmektedir.”⁴⁷

45 Greenblatt, 1995, akt. Sayın, “The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat”, 131

46 Williams, *Marxism and Literature*, 22.

47 Sayın, “The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat”, 136.

Yukarıda romanın gerçekliği yansıtmadaki güvenirliğine yapılan iki temel eleştiriden bahsederken bunların ilkinin estetik olan ile gerçeklik arasındaki zıtlık ikincisinin ise yazarın ideolojik bakış açısını yansıtmaya kaygısı olduğundan söz etmiştik. Böylelikle Sayın'ın makalesinden yaptığımız alıntılarla ilk eleştiriye cevap verdiğimizizi düşünüyörüz. Estetik ile gerçeklik yani yazınsal ile toplumsal olan arasındaki zıtlık ortadan kalktığında ise ortaya toplumun ya da kültürün birer metin olarak okunabileceği ihtimali tezahür etmektedir. İşte bu anlamda bir edebî tür olarak romanlar, içerisinde hem toplumun hem de kültürün gerçekliklerini estetize edilmiş bir biçimde sunan metinler olarak görülebilmektedir. Diğer yandan, ikinci eleştiri olarak romanların gerçekliği yansıtmada yazarlarının ideolojik zeminlerinden bağımsız olamayacaklarından güvenilir kabul edilemeyeceği yönündeki yaklaşıma gelince burada da roman metninin gerçekliği aktarmada kıyaslandığı sosyal bilimlerin diğer alanlarına ait metinlerin üretim süreçlerine ve bu süreçlerin ideolojiden ne derece bağımsız olabileceğine bakmak gerekebilir. Örneğin sosyoloji alanında hakemli bir dergide yazılmış bir makale ile edebî bir roman arasında toplumsal gerçekliği ortaya koymada ideolojik etki altında kalma açısından bir fark var mıdır? sorusu bu noktadaki başlangıç noktasını oluşturabilir.

İdeolojiyi bir sınıfın ya da toplumsal grubun dünya görüşü, onların resmî ya da gayri resmî, bilinçli ya da bilinçsiz davranış, alışkanlık ve duyguları olarak tanımladığımızda,⁴⁸ toplum içerisindeki herhangi bir bireyi bu dünya görüşü, davranış kalıpları ve alışkanlıkların etkilerinden bağımsız olarak değerlendirebilmenin güç olduğunu söyleyebiliriz. Modern toplumda hemen her bireyin ideolojilerin sadece etki değil baskı alanı altında oldukları iddia edilebilir. Örneğin Althusser bu baskının faili olarak modern toplumda devleti işaret eder ve devletin baskı aygıtları olarak hükümeti, yönetimi, orduyu ve polisi gösterirken devletin ideolojik aygıtları olarak da eğitimi, dini, aileyi, hukuku, siyaseti, sendika faaliyetlerini, basın ve yayın faaliyetlerini, haberleşme araçlarını ve kültürü belirler.⁴⁹ Bu sınıflandırmadan yola çıkarak eğitim ya da basın yayın faaliyetlerinin altında değerlendirilebilecek akademi alanında üretilmiş her türlü metin ile kültür başlığı altında değerlendirilebilecek her türlü edebî metnin birbirine benzer şekilde devletin ideolojik aygıtı olarak işlerlik gösterdiği

48 Williams, *Culture*, 26.

49 Althusser, *On the Reproduction of Capitalism Ideology and Ideological State Apparatuses*, 75.

söylenbilir. Şu hâlde, bilimsel kıstaslara sadık kalınarak üretildiği iddia edilen akademik bir makalenin yazarı gerçekliği ortaya koyarken ne kadar ideolojik etkilerden bağımsız ise edebî metin yazarının da aynı derecede bağımsız olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Sonuç

Buraya kadar ortaya konulan veriler ışığında, ilk bölümde tanımlamalarını yapmaya gayret gösterdiğimiz perspektifçilik ve görecilik kavramlarına referansla, gerçekliği anlamada gerek fen bilimleri ile sosyal bilimleri arasında gerekse de sosyal bilimlerin içerisinde sosyoloji ve edebiyat gibi alanlar arasında güvenilirlik açısından bir hiyerarşi tesis etmenin mümkün görünmediği ileri sürülebilir. Nitekim sosyal bilimlerin alanında yapılan çalışmalar söz konusu olduğunda öteden beri süregelen nitel-nicel kıyaslamasında nicel çalışmaların bilimsel bilgiyi ortaya koymakta daha güvenilir olduğu kanısının da yine perspektifçilik ve görecilik yaklaşımlarının ortaya koyduğu eleştiriler karşısında geçerliğini yitirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Buradan tartışmamızın ana eksenini oluşturan kurgu metinlerin toplumsal gerçekliği yansıtmadaki güvenilirliğine gelindiğinde ise çalışma kapsamında bu metinler arasında belirleyici bir örnek olarak seçtiğimiz romanın, kültürün bir metin olarak okunması imkanını sağlaması açısından hayati bir öneme sahip olduğunu ileri sürmek mümkün görünmektedir.

Netice itibarıyla edebiyatın toplumsal gerçekliğe ulaşmada ne derece güvenilir bir araç olarak kabul edilebileceği tartışmasında, kurgunun sosyal bilimlere yapabileceği katkıyı yadsıyan bakış açısının çıkmazlarını birçok açıdan ortaya koymaya çalıştık. Bu tartışmanın, sosyal bilimlerin sınırları içerisinde öteden beri yapılagelen nitel-nicel ayrımı ve bu ayrım üzerinden sunulan gerçeklik ya da güvenilirlik iddialarına farklı bir bakış açısı sunabileceği kanaatini taşıyoruz. Buradan hareketle toplumsal gerçekliği anlamada bir bilim dalı olan sosyoloji kadar edebiyatın da belirleyici bir konuma sahip olduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

- Althusser, Louis. *On the Reproduction of Capitalism Ideology and Ideological State Apparatuses*. UK: Verso Press, 2014.
- Antakyalıoğlu, Zekiye. *Roman Kuramına Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Armstrong, Nancy. *Desire and Domestic a Political History of the Novel*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. UK: Cambridge University Press, 2. Basım, 1999.
- Belge, Murat. *Sanat ve Edebiyat Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production*. USA: Columbia University Press, 1993.
- Bunnin, Nicholas. Yu, Jiyuan. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. UK: Blackwell Publishing, 2004.
- Canetti, Elias. *Edebiyatçılar Üzerine*. Çev. Gürsel Aytaç. İstanbul: Payel Yayınları, 2007.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Fay, Brian. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society*. Oxford: Polity Press, 1986.
- Köksal, Duygu. "Sosyal Bilimlerin Kıyısında Edebiyat". *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Kundera, Milan. *Roman Sanatı*. Çev. Aysel Bora. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 4. Baskı, 2012.
- Lacey, Alan. *A Dictionary of Philosophy*. London: Routledge, 3. Basım, 1996.
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 18. Baskı, 2008.
- Özel, Mustafa. "İlk İslami Romanımızı İlk Batıcı Romancımız Yazdı". *Arka Kapak*. Erişim: 20 Ekim 2021. <https://arkakapak.babil.com/ilk-islami-romanimizi-ilk-batici-romancimiz-yazdi/>
- Sayın, Zeynep. "The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat". *Defter* 32 (1998), 129-147.
- Stevick, Philip. *Roman Teorisi*. Çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Baskı, 2004.
- Suçkov, Boris. *Gerçekçiliğin Tarihi*. Çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Adam Yayınları,

Rızkan Tok

1982.

Şatıroğlu, Ayşen. "Sosyoloji ve Edebiyat". *Edebiyat ve Sosyoloji (Sosyoloji Seminerleri 1)*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2018.

Tahir, Kemal. *Notlar Sanat – Edebiyat 1*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

Todorov, Tzvetan. *The Morals of History*. London: University of Minnesota Press, 1995.

Uygur, Nermi. *İnsan Açısından Edebiyat*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2016.

Walsh, David. "Structure/Agency". *Core Sociological Dichotomies*. Ed. Chris Jenks. London: Sage Publications. 1998.

Warburton, Nigel. *Philosophy The Basics*. USA: Routledge, 5. Basım, 2012.

Watt, Ian. *Romanın Yükselişi / Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine İncelemeler*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. UK: Oxford University Press, 1978.

Williams, Raymond. *Culture*. UK: Fontana Paperbacks, 1981.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz /Autumn 2021): 103 - 138

Osmanlı Entelektüel Düşüncesinin Bileşenleri: Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf: Kemalpaşazâde ve Risaleleri Üzerinden Bir İnceleme
Components of Ottoman Intellectual Thought: Kalâm, Philosophy and Sufism: An Analysis Through Kamalpashazâdah and His Treatises

Bilal Taşkın

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assist. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University,
Faculty of Theology, Department of Kalam
Çanakkale/Turkey
e-mail: m.taskinbilal@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7253-0623>

DOI: 10.33718/tid.1027013

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Kasım / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Bilal Taşkın, "Osmanlı Entelektüel Düşüncesinin Bileşenleri: Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf: Kemalpaşazâde ve Risaleleri Üzerinden Bir İnceleme", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021): 103 - 138

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Osmanlı Entelektüel Düşüncesinin Bileşenleri: Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf: Kemalpaşazâde ve Risaleleri Üzerinden Bir İnceleme*

Öz

Osmanlı düşünce yapısının din, akıl ve irfani tecrübe olmak üzere birbirini tamamlayan üç epistemolojik temele dayandığını söyleyebiliriz. Bu üç temel sırasıyla kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri ile temsil edilmektedir. Osmanlı düşüncesinin bu özelliği bir taraftan onun irfani ve aklî açıdan gelişmesine katkıda bulunurken diğer yandan bu medeniyetin dinin temel ilkelerine bağlı kalmasına imkân tanımıştır. Bu çalışmada amacımız Osmanlı'nın entelektüel yapısının, kendinden önceki mezkûr düşünce gelenekleri üzerine inşa edildiğini incelemektir. Bunu yaparken önce Osmanlı ilmiye sınıfının önceki ilim geleneklerinin takipçisi olduğunun göstergeleri ortaya konulacak akabinde bu husus bir Osmanlı dönemi ilim adamının ilmî serüveni ve eserleri üzerinden örnekendirilecektir. Çalışmada örnek olarak Osmanlı ilmiyesinin etkin temsilcilerinden çok yönlü eser yazıcılığı ile meşhur olan Kemalpaşazâde seçilmiştir. Kemalpaşazâde kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerine dair muhtelif eserler kaleme almıştır ki bu eserler onun zihin dünyasının güçlü bir şekilde bu kadim disiplinlerin etkisi altında kaldığını göstermektedir. Kelâm ilminin konularına ilişkin risalelerinde Kemalpaşazâde sünni kelâmın sabitelerine büyük oranda bağlılık göstermiş, felsefi risalelerinde müteahhir dönem İslam düşüncesinde tedavülde olan önemli tartışmalarda çoğunlukla İslam felsefecilerinin yaklaşımlarını tercih etmiş, tasavvufi/irfani meseleleri incelediği risalelerinde ise vahdet-i vücûd düşüncesini destekleyen bir tavır sergilemiştir. Kemalpaşazâde'nin kendi fikr bünyesinde geliştirmiş olduğu bu geniş bakış açısını, kendisinden önce ve sonra gelen diğer pek çok Osmanlı ilim adamında da müşahade etmekteyiz. Osmanlı medeniyetinin, güçlü kelâmî ve felsefi metinlere sahip olan bir eğitim sistemi inşa etmesi, ayrıca bir yönüyle toplumu ve diğer bir yönüyle ilmiye sınıfını besleyen sufi/irfani geleneğin gelişip neşvünema bulmasına imkân tanınması onun bu aklî ve irfani ağı örgülemesini mümkün kılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Osmanlı, Felsefe, Tasavvuf, Kemalpaşazâde.

Components of Ottoman Intellectual Thought: Kalâm, Philosophy and Sufism: An Analysis Through Kamalpashazâdah and His Treatises*

Abstract

We can say that the the structure of thought of the Ottoman Empire is based on three epistemological basis that complement each other, namely religion, reason and irfân (wise experience). These bases have been represented respectively by the disciplines of kalâm,

* Bu makalenin özeti, 18-19 Ekim 2017 tarihlerinde Sakarya'da gerçekleştirilen Uluslararası Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu adlı kongrede sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

* The summary of this article was presented at the International Symposium on Ottoman Thought: Sources and Issues of Discussion, Held in Sakarya on 18-19 October 2017.

philosophy and sufism. While this character of Ottoman thought contribute to the progress of irfân and reason on one hand, it also allowed this civilization to adhere to the basic principles of religion on the other hand. In this study, our aim is to examine that the intellectual structure of the Ottoman Empire was built on the aforementioned thought traditions. For this purpose, firstly, the indications that the Ottoman intellectual class was a follower of the previous scholarship traditions above-cited, and then this issue was exemplified through the scholarly adventure and works of an Ottoman period scholar. In the study, Kemalpaşazâde, who is famous versatile writing and one of the active representatives of the Ottoman intellectual class, was chosen as an example. Kemalpaşazâde wrote various works on the disciplines of theology, philosophy and sufism, which shows that his mental world was strongly influenced by these ancient disciplines. Kemalpaşazâde in his treatises on the subjects of theology showed great devotion to the constants of the Sunnî theology, in his philosophical treatises, in his philosophical treatises he preferred the approaches of Islamic philosophers in the context of the important debates in Islamic thought in the Post Classical period, and in his treatises in which he examined the sufism issues, he displayed an attitude that supported the idea of unity of existence (wahdat al-wujūd). We observe this broad perspective, which Kemalpaşazâde developed within his own idea, in many other Ottoman scholars who came before and after him. The fact that the Ottoman civilization built an education system with strong theological and philosophical texts, and also allowed the sufi/wisdom tradition, which nourished the society on one side and the scholarship class on the other hand, made it possible for it to weave this rational and wise web.

Keywords: *Kalâm, Ottoman, Philosophy, Sufism, Kamalpaşazâdah.*

Giriş

Osmanlı Devleti'nin kurumsal yapılanması, siyasi ve kültürel açıdan olduğu kadar, fikrî açıdan da kendinden önceki kurumsal yapılanmaların devamıdır.¹ Burada “önceki” ile Osmanlı'nın etki alanında hayatîyet kazanan Osmanlı öncesi, kısmen gayr-ı müslim kültürler ve hasseten İslam coğrafyasında etkin olan devlet ve toplum geleneklerindeki kültürel ve fikrî hasıla kastedilmektedir. Diğer yandan Osmanlı Devleti'nin kurumsal yapılanmasının başlangıç dönemlerinde, Müslümanların, dinî ve dünyevi tasavvurun belirleyicisi olduğu coğrafyalarda uzun süredir tekâmül ederek varlığını devam ettiren üç nazari meslek bulunuyordu. Bunlar kelâm, felsefe ve tasavvuf gelenekleridir. Bu çalışmanın temelde Osmanlı'nın entelektüel yapısının, nazari ve irfani ölçekte, İslam düşüncesinin erken dönemlerinde teşekkül eden bu düşünce geleneklerinin etkisinde geliştiği fikrine dayanmaktadır. Çalışmanın amacı ise bu fikrin temellendirilmesine katkıda bulunmaktır. Bu fikri destekleyen somut göstergeler arasında, müderrisleri ve müfredatı ile birlikte medreseler, halkı ve ilmiyeyi etkisi altına alan sufi gelenek, ilim adamlarının hoca silsileleri ve Osmanlı ilmiye sınıfının eserleri yer almaktadır. Çalışmada bunlardan sonuncusu, Osmanlı ilmiyesinin öne çıkan temsilcilerinden ve aynı zamanda çok yönlü müelliflerinden olan Kemalpaşazâde'nin eserleri üzerinden incelenecektir. Kemalpaşazâde'nin düşünce dünyasına dair ülkemizde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. İlk olarak M. Ali Yekta Saraç'ın *Şeyhülislam Kemalpaşazâde* adlı eseri zikredilebilir. Eser Kemalpaşazâde'nin düşünce dünyasını edebi eserleri bağlamında incelemektedir. İkinci ve üçüncü olarak yer verilebilecek çalışmalar, Ömer Mahir Alper'in *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* ve Ferhat Koca'nın *Kemalpaşazâde'ye Göre İnsanın Varlık Yapısı İnsanî Şahsiyet* adlı eserleridir. Her iki eser de Kemalpaşazâde'nin insan ve varlık anlayışını onun muhtelif eserleri üzerinden doyurucu bir şekilde ele almaktadırlar. Son olarak yer vereceğimiz eser Şamil Öçal'ın *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası* adlı çalışmasıdır. Eser Kemalpaşazâde'nin düşünce dünyasını, kelâmî ve felsefi açıdan mufassal bir

1 Çalışmanın ana iddiası ve ön kabulü olan bu önermeyi savunan birkaç inceleme için bk. Bekir Karlığa, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”, 31-40; Hüseyin Sarıoğlu, “Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri”, 217-223; İbrahim Kalın, “Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu”, 41-46; İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, 1-66.

şekilde incelemektedir. Belirtmek gerekir ki zikredilen eserlerin hemen tamamı kendi problematik bağlamlarında yetkin çalışmalar olmakla birlikte Kemalpaşazâde'nin düşünce dünyasının, kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerinin Osmanlı öncesi birikiminin etkisi altında geliştiği düşüncesini merkeze almamaktadır. Bu çalışma doğrudan, Osmanlı aydınının entelektüel zihniyetinin mezkûr disiplinlerin etkisi altında hayat bulduğunu savunmaktadır. Bu minvalde çalışma üç başlıktan oluşmaktadır. İlk bölümünde Osmanlı düşünce dünyasının temsilcileri olan ilmiyye sınıfının Osmanlı öncesi gelişen kelâm, hikmet ve tasavvuf mekteplerini takip ettiği kısaca tasvir edilmiştir. İkinci başlıkta Kemalpaşazâde'nin ilmî serüveni kısaca ele alınmış, son olarak üçüncü bölümde ise kelâm, felsefe ve tasavvufa dair risaleleri üzerinden onun bu ilimlerden etkilenmesinin izleri gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın amacı, Kemalpaşazâde'nin eksiksiz bir biyografisini sunmak, onun düşünce dünyasını bütün yönleriyle ortaya çıkarmak ya da onun belli bir disipline ya da belli bir fikre/kavrama dair düşüncelerinin sınırını belirlemek değildir. Bilakis amaçlanan şey, onun kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri ekseninde kendisinden önceki düşünce geleneklerini takip ettiğini ve bu geleneklere bağlılığını incelemektir. Aşağıda Kemalpaşazâde'nin kelâm, felsefe ve tasavvufa dair eserleri üzerinden, bu disiplinlerin onun dinî ve fikri dünyası üzerindeki etkilerini tespit etmeye çalışacağız. Ancak bunun öncesinde Osmanlı aydınının düşünce dünyasının mezkûr disiplinler etkisinde oluştuğunun izlerini ihtiva eden kısa bir sunuma yer vereceğiz.

1. Osmanlı Düşüncesinin Arka Planına Kısa Bir Bakış

Osmanlı dönemi öğretim sisteminin yükünü üstlenen medreseler amaç ve müfredat açısından, Büyük Selçuklular döneminde Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından Bağdat, Basra, Merv, Herat, Belh, İsfahan, Nişabur, Amûl (Taberistan) ve Musul² gibi şehirlerde kurulan Nizâmiye Medreselerinin³ ve bu medreselerin ardılları olan Beylikler Dönemi Anadolu coğrafyasında özellikle Aksaray, Diyarbakır, Erzurum, Karaman, Konya, Malatya, Sivas, Tokat gibi şehirlerde yaygınlık kazanan Selçuklu Medreselerinin özelliklerini taşımaktadır.⁴ Mantık, kelâm ve felsefe gibi teorik

2 Sübkî, *Tabkâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4/313.

3 Ahmet Yaşar Ocak, "Medrese Geleneği İçinde Nizamiye Medreseleri'nin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler", 1/447.

4 Halil İnalçık, *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-160*, 281-288; Ekmeleddin

ilimlerin temel metinleri bu medreselerin müfredatlarında yer almıştır.⁵ Örneğin Atık b. Abdullah el-Bekrî (ö. 475/1083), Ebu'l-Berekât el-Enbârî (ö. 577/1181), İmam Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebu'l-Kasım es-Sem'ânî (ö. 534/1140) gibi kelâmcılar Nizâmiye'nin muhtelif şubelerinde ders vermişlerdir.⁶ Benzer şey Osmanlı öncesi Anadolu coğrafyasında yaygınlık kazanan medreseler için de geçerlidir. Kelâm, mantık ve felsefe gibi teorik ilimler bu ve diğer Anadolu medreselerinde okutulagelmıştır. Osmanlı sonrası medreseleri de benzer muhtevaya sahiptir. Nitekim diğer dinî ilimlerin yanı sıra teorik ve felsefî yapıya sahip olan mantık, kelâm ve hikmet, daha önceki medreselerde olduğu gibi başlangıcından itibaren bu medreselerin başat dersleri arasında yer almıştır.⁷

Osmanlı zihin dünyasının oluşumunda klasik kelâm ve felsefenin etkisini gösteren bir diğer husus medreselerde okutulan ders kitaplarıdır. Nitekim Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplar arasında Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) kelâma dair *Tecrîd'i*, Şemsüddin el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) kelâma dair *Şerhu't-Tavâlî*' adlı eseri, Kutbüddin er-Râzî'nin mantığa dair *Levâmi'u'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr*'ı, meşhur Eş'arî kelâmcısı Adudiddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) öğrencisi Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*ı ve meşşâî ilim adamı Esîrüddin el-Ebherî'nin (ö. 663/1265 [?]) hikmete/felsefeye dair *Hidâyetü'l-hikme* adlı eseri önemli yer tutmaktadır.⁸

Mezkûr tezi destekleyen diğer bir husus, ilk Osmanlı medreselerinin kurucu müderrislerinin hoca silsilelerinin kelâm ve felsefe gelenek-

İhsanoğlu - Mustafa Kaçar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Bilim Geleneğinin Tarihçesi", 11/278-280.

5 Jawad Sıddîqî, *Nizamiye Medreseleri ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*, 85-86.; Mehmet Dağ - R. Öymen Hıfzırrahman, *İslam Eğitim Tarihi*, 177-192.

6 Ahmet Yaşar Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*.

7 Osmanlı ders müfredatının ve kitaplarının seçiminde Mefail Hızlı'nın tespit ettiği üzere geleneksel yönetime (âdet-i kadîme) ve tedavülde olan mutebere kitaplara (kütüb-i mu'tebere) bağlı kalınmaya dikkat edilmiştir. Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 40.

8 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 20-31; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 28-31; Osmanlı'nın klasik çağında ilmiye için düzenlenen kanunnamelerde de medreselerde dinî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlerin de tedris edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* 4/663; Yormaz, "Muhelif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", 175-192.

lerinin kurucu isimlerine bağlanmalarıdır. Osmanlı eğitim sisteminin kurucu isimleri diyebileceğimiz, İznik'te Orhan Gazi, Bursa'da Manastır, Yıldırım ve Sultâniye ve Edirne'de Üç Şerefeli Medreselerinin müderrislerine bakmamız bize bu hususta bazı ipuçları verecektir. İznik Orhan Gazi Medresesi'nin müderrisleri arasında Davud Kayserî (ö. 751/1350), Tâceddin Kürdî⁹ (ö. 751/1350) ve Alâeddin Ali Esved'i (ö. 800/1397), Bursa Manastır Medresesinde Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Alâeddin Fenârî'yi (ö. 903/1497 [?]), Sultâniye Medresesi'nde Alâeddin et-Tûsî'yi (ö. 887/1482), Yıldırım Medresesi'nde Molla Gürânî'yi (ö. 893/1488) ve Molla Alâeddin Ali Arabî'yi (ö. 901/1496), Edirne Üç Şerefeli Medresesi'nde ise Hızır Bey'i (ö. 863/1459) görmekteyiz.¹⁰ Sözelimi Kâhire ve Horasan bölgesinde ilim tahsil eden Davud Kayserî, bir taraftan hocası Abdürrezâk Kâşânî (ö. 736/1335) üzerinden, Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) Anadolu topraklarında geliştirdiği Ekberî ve irfani düşüncüyü özümsemiş¹¹ diğer taraftan meşhur mantıkçı Hûnecî (ö. 646/1248) ile İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı üzerine bir şerh kaleme alan fakih, kelâmcı, mantıkçı ve filozof Sirâcüddin el-Urmevî'den¹² (ö. 682/1283) teorik ilimleri ve astronomi âlimi İbn Sertâk'tan Tokat Yağbasan Medresesi'nde irfanî-astronomiyi tahsil etmiştir.¹³ Taceddin Geredî de Kayserî gibi Sirâcüddin el-Urmevî'den ders almıştır.¹⁴ Alâeddin Ali Esved (ö. 800/1397) Cemâleddin Aksarâyî'den (ö. 791/1388-89 [?]) ders almış ve Horasan coğrafyasında ilim tahsil etmiştir.¹⁵ Molla Fenârî önce İznik'te Alâeddin Ali Esved'den, daha sonra Anadolu'da Cemâleddin Aksarâyî'den ve Kâhire'de, hoca silsilesi Şemsüddin el-İsfahânî, Kutbüddin eş-Şîrâzî, Ömer el-Kâtibî ve Nasîrüddin et-Tûsî üzerinden İbn Sînâ'ya ve hocası Kıvâmüddîn Muhammed el-Hucendî el-Kâkî (ö. 749/1348) üzerinden İmam-ı Azam'ın (ö. 150/767) talebesi İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) ulaşan Ekmeleddin el-

9 Ya da Kerderî veya Geredî. Bk. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 69.

10 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 68, 69, 89, 90, 114, 121, 155.

11 Âlî Gelibolulu, *Kühü'l-ahbâr*, 1/86.

12 Mustafa Çağrırcı, "Sirâceddin el-Urmevî", 262-264.

13 İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", 20.

14 Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 30.

15 Gelibolulu, *Kühü'l-ahbâr*, 1/86-87; Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 32.

Bâbertî'den¹⁶ ilim tahsil etmiştir.¹⁷ Molla Fenârî'nin torunu Alâeddin el-Fenârî ise Semerkant, Buhâra ve Herat'ta medreselerde okumuş ve müderrislik yapmış daha sonra Molla Fenârî'nin Fatih Sultan Mehmet'e tavsiyesi üzerine Bursa Manastır Medresesi'nde görevlendirilmiştir.¹⁸ Alâeddin et-Tûsî de Horasan, Irak, Semerkand gibi şehirlerde okumuş daha sonra Zeyrek ve Sultâniye Medreselerinde müderrislik yapmış, Osmanlı ilim geleneğinin meşhur temsilcilerinden Hayâlî (ö. 875/1470 [?]), Hocazâde Muslihiddin Efendi (ö. 893/1488), Hasan Çelebi Fenârî (ö. 891/1486) gibi ilim adamları kendisinden ilim almıştır.¹⁹ Alâeddin Ali Arabî, hoca silsilesi Seyyid Şerif el-Cürçânî, Muhammed b. Mübârekşâh (ö. 784/1382'den sonra), Kutbüddin er-Râzî, Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355), Çârperdî (ö. 746/1346) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) üzerinden Fahreddin er-Râzî ekolüne bağlanan Fahreddîn-i Acemî'den (ö. 865/1460-61 [?]) ve Sadüddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) öğrencisi *Burhâneddin Haydar el-Herevî'den* (ö. 830/1476) ders almıştır. Molla Gürânî de Şam, Bağdat ve Kahire gibi ilim merkezlerinde uzun süre ilim tahsil etmiş ve hoca silsilesi Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404), Taceddin es-Sübkî (ö. 771/1370), İbn Dakîkû'l-Îd (ö. 702/1302), İzzeddin b. Abdüsselam (ö. 660/1262) üzerinden Seyfüddin el-Âmidî'ye (ö. 631/1233) ulaşan İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1449) ve Teftâzânî'nin öğrencilerinden Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'den (ö. 802/1400) dersler almıştır.²⁰ Bunun yanı sıra ilk İstanbul kadısı Hızır Bey ise Molla Fenârî'nin öğrencisi olan Molla Yegân'ın (ö. 865/1461 civarı) talebesidir.²¹ Molla Fenârî de İbn Hacer el-Askalânî, Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve Zekerîyya el-Ensârî (ö. 926/1520) gibi önemli ilim adamlarının hocası olan Kâfiyeci'nin²² (ö. 879/1474) ve Uluğ Bey (ö. 853/1449), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Fethullah Şîrvânî (ö. 891/1486) gibi meşhur matematikçi, astronom ve filozof-

16 Bâbertî'nin silsilesi için bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 195.

17 Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l-ahbâr*, 1/184.

18 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 302; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/354-355.

19 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 170; Mustafa Öz, "Tûsî, Alaeddin", 41/432-433.

20 Sehâvî, *ez-Zav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 1/241-242; Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 148.

21 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 160.

22 Gökbulut, "Kâfiyeci", 154-155.

ların hocası olan Kadızâde Rûmî'nin (ö. 844/1440'tan sonra) üstadıdır.²³ Beri taraftan Osmanlı ilim geleneğinde meşhur olan Hayâlî, Kestelî (ö. 901/1496), Hocasâde ve Hatîbzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496) gibi ilim adamları da Hızır beyin öğrencileridir. Burada sunduğumuz bütün bu hoca talebe ilişkileri ve bu ilişkilerin aktaramadığımız diğer örnekleri²⁴ Osmanlı ilmiyesinin fikir ve gönül dünyasının şekillenmesinde Semerkant, Herat, Horasan, Tûs, Bağdat, Kâhire, Şâm, Konya gibi İslam'ın klasik çağının önemli ilim merkezlerinde geliştirilen felsefi ve kelâmî entelektüel kazanımların büyük oranda etkisinin olduğunu söylememize imkân vermektedir.

Felsefe ve kelâm disiplinlerinin dışında halk bilincinin, yanı sıra Osmanlı ilmiye sınıfının zihniyetinin oluşmasında önemli paya sahip olan bir diğer müessir sufi düşünce geleneğidir. Daha çok, medreselerden ayrı ve bağımsız olarak dinî-tasavvufi eğitim veren tekke ve zaviyelerde gelişen sufi düşünce Horasan, Irak, Endülüs ve Kuzey Afrika gibi kültür merkezlerinde muhtelif ekoller/tarikatlar altında kurumsallaşmış İslam coğrafyasının neredeyse tamamında etkin olmuşlardır.²⁵ Bunların özellikle Osmanlı topraklarında yaygınlık kazanan ve ilmiye sınıfına etki edenleri arasında Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Mevleviyye, Ekberiyye, Vefâiyye, Halvetiyye gibi sufi ekolleri sayabiliriz.²⁶ Örneğin Osmanlı'nın ilk kadısı Şeyh Edebâli (ö. 726/1326) Vefâîliğe, İznik Orhan Medresesi'nin ilk müderrisi Davud Kayserî ve Bursa Kadısı Molla Şemseddin Fenârî (ö. 834/1431) Ekberî düşünceye,²⁷ Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) Sühreverdîyye'nin bir kolu olan Vefâîliğe,²⁸ ileride görüşlerini inceleyeceğimiz Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) Halvetî-Gülşenîliğe,²⁹ Şeyhülislam Zekerîyyâzâde Yahyâ Efendi, (ö. 1053/1644) ve Şeyhülislam

23 Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, 1/390-392; Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 54-64, 118-120, 186, 268; Fazlıoğlu, "Kadızâde-i Rûmî", 14/98-100.

24 Fazlıoğlu Osmanlı'nın kuruluş aşısında Anadolu'da bulunan ilim adamlarının bir listesini sunmaktadır. Bk. "İznik'te Ne Oldu?", 46.

25 M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 16-17; İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", 2/253.

26 Osman Türer, "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı", 207.

27 Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", 100, 102.

28 Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler*, (XVI. yüzyıl), 343.

29 Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 345.

Bahâî Mehmed Efendi (ö. 1064/1654) Mevlevîliğe, Sultan Fatih'in hocası Akşemseddin (ö. 863/1459), Ahmed Bîcân³⁰ (ö. 870/1466'dan sonra), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 [?]), Şeyhülislam Ebusuûd Efendi (ö. 982/1574)³¹ Melâmiyye'nin bir kolu olan Bayrâmiyye'ye, Kanûnî'nin oğlu Şehzâde Mustafa'nın muallimi Gelibolulu Muslihiddin Mustafa Surûrî (ö. 969/1562), Sultan II. Selim'in hocası Atâullah Efendi'nin mülâzımı olan ve Ellili Medrese müderrisliği yapan Aydın Yenişehir Müftüsü Tireli Ahmet Efendi³² (ö. 1024/1615), Rumeli Kazaskeri Beyâzîzâde Ahmed Efendi³³ (ö. 1098/1687), Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi³⁴ (Ö. 1103/1692) ve ilmiyeden pek çok kişi Nakşinebdîliğe meyletmişlerdir.³⁵ Bu örnekler Osmanlı öncesi dönemde teşekkül edip yaygınlık kazanan sufi düşüncenin Osmanlı ilmiye sınıfını önemli ölçüde etkilediğinin önemli göstergesidir.

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalar Osmanlı düşüncesinin kelâm, felsefe/hikmet ve tasavvuf ekolleri bağlamında kendisinden önce ilmî ve entelektüel birikimi takip ettiklerini göstermektedir. Aşağıda bu hususu ilmiye sınıfının önemli bir temsilcisi olan Kemalpaşazâde'nin eserleri ve fikirleri üzerinden temellendirmeye çalışacağız.

2. Kemalpaşazâde'nin Kısaca İlmî Serüveni

15 Mayıs 1469 (3 Zilkade 873)'te Tokat'ta ya da Edirne de dünyaya gelen Kemalpaşazâde temel ilimleri (*muhtasarât*) Amasya'da tahsil eder.³⁶ Dedesi Kemal Paşa Fatih devri ümerasından olan ve babası Süleyman Çelebî, Amasya Sancakbeyliği döneminde II. Bayezid'in maiyetinde göre ya-

30 Âmil Çelebioğlu, "Ahmed Bîcan", 2/50.

31 Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 349.

32 Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfiler, Devlet ve Ulemâ*, 383.

33 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 456.

34 Mehmet İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", 8/234.

35 Yılmaz, örneğin 17. yüzyıl için şöyle bir istatistik sunmaktadır: "Bayrâmî Tarîkatı'na mensup olanlar yirmi dokuz kişide allı kişi ile % 21, Celvetî Tarîkatı'na mensup olanlar otuz iki kişide üç kişi ile yaklaşık % 10, Halvetî Tarîkatı'na mensup olanlar 200 kişide kırk beş kişi ile yaklaşık % 22, Kâdiriyye Tarîkatı'na mensup olanlar on üç kişide üç kişi ile % 23, Mevlevî Tarîkatı'na mensup olanlar kırk sekiz kişide dokuz kişi ile yaklaşık % 19, Nakşî Tarîkatı'na mensup olanlar otuz yedi kişide on üç kişi ile % 35, diğer tarikat mensupları ise yirmi kişide dört kişi ile % 20'yi teşkil etmektedirler." *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 451.

36 Kemalpaşazâde'nin doğum yeriyle ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa-zâde", 6/561-562.

pan bir kumandan olan³⁷ Kemalpaşazâde önce orduya katılır ve akabinde yaşadığı bir olay³⁸ üzerine ilmiyeye geri döner ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin verdiği bilgiye göre sırasıyla Molla Lütî (ö. 900/1495), Kastalânî (Kestelî) (ö. 901/1496), Hatipzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496) ve Muarrifzâde Sinâneddin Yûsuf gibi hocalardan ders alır.³⁹ Bunun yanı sıra o, *Şekâik* mütercimi Mehmet Mecdî'nin (ö. 999/1591) aktardığı bir rivayete göre Sultan Selim'in himayesinde uzunca bir süre Müeyyedzâde Abdurrahman'dan (ö. 922/1516) da eğitim almıştır.⁴⁰ II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde askerî, ilmî ve idârî görevler alan Kemalpaşazâde, Taşköprüzâde'nin verdiği sıraya göre Edirne Ali Bey, Üsküp, Edirne Halebiye, Edirne Çifte Medresesi, Semân ve Edirne Bayezid ve Üç Şerefeli Medreselerinde müderrislik yapmıştır. Daha sonra Anadolu kazaskerliği görevi verilen Kemalpaşazâde, Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin vefatının ardından onun vazifesini devralır. Bu vazifesini yürütürken 16 Nisan 1534 (2 Şevval 940) yılında vefat eder.⁴¹

Leknevî Kemalpaşazâde'nin, hocası Kestelî üzerinden şöyle bir ilmî silsilesini sunar: Kestelî, Hızır Bey, Molla Yegân, Molla Fenârî, Ekmeleddin Bâbertî, Kıvâmüddin el-Kâkî (ö. 749/1348), Hisâmüddin es-Sıgnâkî (ö. 714/1314).⁴² Bunun dışında doğrudan İbn Kemâlpaşa'ya verilmiş resmî bir icazetnamenin varlığını tespit edemesek de Celaleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502), Müeyyedzâde'ye verdiği icazetnameden, Ebüssuûd Efendi'nin bir öğrencisine verdiği icazetnamenin bir kısmından ve diğer bazı icazetnamelerden ayrıca hocalarının ilmî soyağacı üzerinden onun ilim silsilesinin Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâturîdî (ö. 333/944), İmam Şâfiî (ö. 204/820), İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İbn Sînâ gibi isimlere

37 Şerafettin Turan, *Tevârîh-i Âl-i Osman VII. Defter*, X-XII.

38 Olay kısaca şöyle anlatılmaktadır: Vezir İbrahim Paşa'nın bir meclisinde Molla Lütî'nin, akıncı beyi Evrenos oğlu Ahmed Bey'den üstün bir yerde oturmasını müşahede eden Kemalpaşazâde, gördüğü bu olay üzerine ilmin askerlikten daha muteber bir vazife olduğunu fark ederek ordudan ayrılıp ilmiyeye katılmaya karar verir. Taşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 598.

39 Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l-ahbâr*, 2/1210.

40 Mecdî, *Tercüme-i Şekâik-i Num'âniyye Hadâikü's-Şekâik*, 384.

41 Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 600; Mecdî, *Tercüme-i Şekâik*; Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l-ahbâr*, 2/208, 1212; Mehmed Cemaleddin, *Osmanlı Tarihi ve Müverrihleri-Âyîne-i Zurefâ*, 37.

42 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 22.

ulaştığını söyleyebiliriz.⁴³

Kemalpaşazâde'nin telif ettiği eserler de onun zihin dünyasında kelâm, felsefe ve tasavvufun önemli yer tuttuğunu göstermektedir.⁴⁴ Örneğin Nihal Atsız'ın incelediği 209 eserin 58 tanesi kelâm, felsefe ve mantığa, 5 tanesi ahlak ve tasavvufa dair konuları incelemektedir.⁴⁵

Bunlarla birlikte Osmanlı biyografi yazarları başta olmak üzere birçok ilim adamı Kemalpaşazâde'nin aklî ve naklî ilimlerdeki yetkinliğine tanıklık etmektedir. Örneğin, tarihçiler biyografisi olan *Âyîne-i Zurefâ* sahibi Mehmed Cemâleddin (ö. 1261/1845) onun hemen neredeyse aklî ve naklî bütün ilimlerde yeterli birikime ve derinliğe sahip olduğunu ve yaklaşık olarak bütün ilimlere dair kitap ya da risale kaleme aldığını zikreder.⁴⁶ Hanefî hukukçusu Mısırlı ilim adamı Takiyyüddin et-Temîmî (ö. 1010/1601) de Hanefî alimler hakkında yazdığı biyografik eserinde Kemalpaşazâde'nin, mantık ve kelâm da dahil olmak üzere hemen bütün ilimlere dair kitap telif ettiğini, üretkenlikte Mısırlı alim Celâleddin es-Suyûtî gibi olduğunu hatta meseleleri anlama ve yorumlamada ondan

43 Kemalpaşazâde'nin ilmî arka planına dair yapılan bir çalışma için bk. Ansari, "Ibn Kemal, Dawānî and the Avicennan Lineage", 237-264. Müeyyedzâde'ye Devvânî tarafından verilen icazetname Kemalpaşazâde'nin silsilesini İbn Sînâ'ya ulaştırmaktadır. Devvânî, *İcâzetnâme*, 45b. Leknevî'nin Kemalpaşazâde'ye nispetle yukarıda verdiği silsilede yer alan Kerderî'nin, ilmî soyağacı Ebu Yüsr el-Pezdevî'den sonra Ebu Yakub Yusuf es-Seyyârî üzerinden Ebu Hanîfe'ye, İsmail b. Abdüssâdık üzerinden İmam Mâturîdî'ye ulaşmaktadır. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 94, 195. Öte yandan Osmanlı dönemi ilim adamlarından Ebu Saîd el-Hâdimî'nin Ömer el-Harpûtî'ye verdiği icazetnamede Devvânî'nin hoca silsilesi İmam Şâfiî'ye ve Şâfiî üzerinden İmam Azam Ebu Hanîfe'ye uzanmaktadır. Ebu Saîd el-Hâdimî, *İcâzetnâme*, 3b-4a. Benzer bir silsile için bakınız: Karaman, "Eğitimde Bilimsel Bir Belge: İcazetnâme ve İçeriği", 15-16. Atay'ın verdiği Zâhid Kevserî'nin icazet silsilesinde, Kemalpaşazâde'nin silsilesinde yer alan Bâbertî'nin hoca silsilesinin Ebu Hanîfe'ye ve İmam Mâturîdî'ye ulaştığı görülmektedir. Ayrıca aynı çalışma yine Kemalpaşazâde'nin hocasının hocası olan Devvânî'nin silsilesinin İmam Eş'arî'ye ulaştığı görülmektedir. Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzet- Nâmeler", 197-200. Son olarak Ebüssuûd Efendî ile Kemalpaşazâde'nin hocası olan Kestelî'nin hocasının hocası Alâeddin et-Tûsî'yi birbirine bağlaya silsile için bk. Ebüssuûd Efendi, *İcâzetnâme*, 40b-41a.

44 Kemalpaşazâde'nin eserlerinin listesi ve içerik bilgisi için bk. Nihal Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", 71-112. Cemîl Bey de içerik bilgisi vermeksizin harf sırasına göre Kemalpaşazâde'nin 214 eserinin listesini vermektedir. Cemîl Bey, *Ukûdü'l-cevher fi terâcimi men lehüm hamsûne tasnîfen fe-mi'e fe-ekser*, 217-226.

45 Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", 72-73.

46 Mehmed Cemaleddin, *Osmanlı Tarihi ve Müverrihleri*, 36.

daha üstün bir konumda bulunduğunu kaydetmektedir.⁴⁷

3. Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyasında Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf

Bu başlık altında amacımız Kemalpaşazâde'nin kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinler çerçevesindeki genel kanaatlerinin bir bütün olarak sınırlarını tespit etmek olmayıp, bu disiplinlerin genel anlamda onun düşüncesine etki ettiğini göstermek ve örneklemektir. Dolayısıyla onun bu disiplinlere ilişkin hemen bütün eserlerinin incelenmesi çalışmamızın kapsamına dahil değildir. İnceleme konusu yapılan risalelerin seçimi ile ilgili olarak şu hususu belirtmek gerekir: Kemalpaşazâde adı geçen her üç disiplinin muhtelif konularına ve kavramlarına ilişkin pek çok eser kaleme almıştır. Burada özellikle bu disiplinlerin onun üzerinde bıraktıkları etkinin izlerinin belirgin bir şekilde görülebildiği eserlerine yer verilmiştir. Ayrıca risalelerin mezkûr disiplin başlıkları altında tasnif edilmesinde, etkilenmenin mahiyeti belirleyici olmuştur. Risaleler, farklı açılardan her üç disiplinin başlığı altında incelenmeye müsait olsalar da her bir risale, içerik itibarıyla Kemalpaşazâde'nin takip ettiği ve etkilerinin gözlendiği disiplinin başlığı altında ele alınmıştır. Bu bağlamda çalışmanın bundan sonraki kısmında Kemalpaşazâde'nin kelâm, felsefe ve tasavvufun öne çıkan problemlerini tartışan eserleri incelenecektir. Ancak bu inceleme, eserlerin, bütün yönlerden karşılaştırmalı tahlilini değil, adı geçen disiplinlerin onun düşüncesinin kaynaklarına işaret etmesi yönüyle değerlendirilmesini içermektedir.

3.1. Kelâm

Kelâm başlığı altında ele alacağımız birinci risale, insan eliyle meydana gelen kötülükleri yaratanın Allah olması nedeniyle, kötülüğün Allah'a nispet edilip edilemeyeceğine ve böylece tanrının kötülükle nitelenip nitelenemeyeceğine ilişkin problemi konu edinen "*Allah Teâlâ'ya Kötülüğün Nispet Edilemeyeceğinin Hikmetinin Açıklanması Hakkında*" (*Risâle fî beyânî'l-hikmeti li-'ademi nisbeti's-şerr ileyhi Te'âla*) adlı risaledir.⁴⁸ Kemalpaşazâde risalede bu problemin çözümünde şu üç temel hu-

47 Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 357. Ancak Leknevî, Temîmî'nin bu kanaatine katılmadığını ifade eder. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 22.

48 *Resâil-i İbn Kemal* içinde, I/125-130.

susa temas etmektedir:

[a] Her şeyi var eden Allah Teâlâ'dır. Ancak bu durum var olan kötülüklerin O'na nispet edilmesini gerektirmez. O, bu durumu şöyle izah eder: Allah Teâlâ, hikmeti gereği insanlara iyi ve kötü eylemlerde bulunabilme, yani özgür irade yetisi verir. Bu ilâhî vergi haddizatında iyidir ve O'nun adaleti gereğidir. İnsanların bu yeti ile kötü eylemlerde bulunması ve Allah'ın bu eylemlerin gerçekleşmesine izin vermesi ve onları yaratması O'nun kötülükle nitelenmesini gerektirmez. Kemalpaşazâde buna adını zikretmediği Hanbelî alim İbn Kayyım el-Cevzî'den (ö. 751/1350), herhangi bir değişiklikte bulunmadan alıntıladığı şu örneği verir: İyi bir usta eğri bir ahşap, kırık bir taş ve yarım bir kerpiç ile bunların her birini yerli yerinde kullanarak iyi bir eser üretebilir. Bu parçalar özleri itibarıyla eksiktir. Ancak bu durum, yani parçalardaki eksiklik, ustanın yaptığı işin eksik ve kötü olmasını gerektirmez.⁴⁹ Bu bakış açısı ile bağlantılı olarak Kemalpaşazâde, şu hususa dikkat çekmektedir:

[b] Allah'ın yaratması/sanatı ile yaratılan şey birbirinden farklıdır. Hikmeti gereği O'nun yaratmasında hiçbir eksiklik ve uyumsuzluk yoktur. Bu nedenle âlemde belli bir düzenden bahsedilebilmektedir. Eksiklik ya da kötülük Allah'ın yarattığı şeylerdedir. O'nun yaratışı, hikmeti gereği, kötü diye nitelenen şeyleri kapsasa da bu, yaratışın mükemmelliğine zarar vermez. Kemalpaşazâde buna Celaleddin ed-Devvânî'den alıntıladığı, iyi bir ressamın, tablosunun mükemmel olması için kötü diye nitelenen şeylere tablosunda yer vermesini örnek gösterir. Benzer şekilde Allah Teâlâ'nın kendi bilgisi ve hikmeti gereğince kötüyü yaratması da O'nun yaratışının sağlamlığında ve güzelliğinde (*itkânü's-sun' ve ihsânü'l-halk*) bir eksiklik olmasını gerektirmez. Peki kötüyü yaratması Allah'a zulüm nispet edilmesini gerektirir mi? Kemalpaşazâde, bu hususa da şöyle temas eder:

[c] Zulüm, kötü denilen şeylerin uygunsuz, amaçsız ve yersiz bir şekilde var edilmesi halinde söz konusu olur. Ancak usta bir mimarın eğri, kırık ve yarım parçaları yerli yerinde kullanarak anlamlı bir bütün inşa etmesinde olduğu gibi Allah Teâlâ da yaratılanlar âleminde kötü olarak nitelenen şeyleri hikmeti gereği yerli yerinde (*fî mevzî'in yelîku bihî*) yaratır ve var eder. Dolayısıyla kötü olan şeylerin yaratılması bizatihi zulüm

49 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifâü'l-'alîl fî mesâil'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl*, 180.

olarak değerlendirilemez.⁵⁰

Allah Teâlâ'nın kötü eylemleri yaratmasının, O'nun "kötü" diye nitelenmesini gerektirmeyeceğine ilişkin bu yaklaşım hemen bütün sünni kelâm metinlerinde karşılık bulmaktadır. Örneğin İmam Mâturîdî, *Kitabü't-tevhîd* adlı eserinde Allah Teâlâ'nın her şeyi yarattığını, kötüyü yaratması nedeniyle kötülükle nitelenemeyeceğini, yaratma (*halk*) ile yaratma sonucu meydana gelen şeyin (*halku fiili'l-halk*) farklı olduklarını ifade eder. Akabinde de O'nun her şeyi hikmetine bağlı olarak yerli yerinde var ettiğini (*vaza'a külle şey'in mevzi'ahû*) söyleyerek bunun hikmetle çelişmediğini ve zulüm olmayacağını açıklar.⁵¹

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de iyi şeylerin ve inançsız kişinin inançsızlığı gibi, kötü olan şeylerin Allah'ın var etmesi ile meydana geldiklerini ve kötü şeyleri var etmesinin, O'nun kötü olarak nitelenmesini gerektirmeyeceğini söyler. O inançsızlığın, insanın eylemi (*fiil*) olduğunu, Allah Teâlâ'nın kulun seçimine göre o eylemi var ettiğini (*icâd*) belirtir ve Allah Teâlâ'nın, hikmeti gereğince kulun kötü eylemlerini yaratmasının kötü olmadığını, dolayısıyla O'na kötülüğün nispet edilemeyeceğini ifade eder. Görüldüğü üzere burada da problemin çözümünde insanın eylemi ile Allah'ın fiilinin birbirinden ayrılması üzerinde durulmuştur.⁵² Eş'arî kelâmcı Teftâzânî de Mutezile'nin, kötülükleri yaratanın kulların kendisi olduğu yönündeki görüşünü eleştirirken, kötü olanın, yaratmak ve irade etmek değil kötülüğün ardına düşmek (*kesb*) ve kötülük ile nitelenmek olduğunu, Allah Teâlâ'nın din ile mükellef olmadığı için O'nun fiillerinin kötü diye nitelenemeyeceğini, kötü bir fiili yaratmak ile onu bizzat gerçekleştirmenin aynı şeyler olmadığını belirtmektedir.⁵³

Kemalpaşazâde meselenin çözümünde kelâm ilminden büyük oranda istifade etmişse de risalenin son kısmında vahdet-i vücûd görüşünü savunan Ekberî düşüncenin konuya dair yaklaşımlarını da dikkate almaktadır. O risalede hocasının hocası Devvânî'nin görüşüne başvurarak ve doğrudan onun ifadelerini alıntılıyarak meseleyi sufi perspektiften ele alır. Bu perspektife göre kısaca, bütün mevcutlar Allah Teâlâ'dan feyz (taşmak) etmiştir. Bütün eşya O'nun zuhurlarından (görünümler) ibaret-

50 Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyâni'l-hikme", 1/125-130.

51 Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, 252-253, 259.

52 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 2/925-927.

53 Sadüddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 57. *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/153.

tir. İnsan da istidadına göre ondan feyz eder; istidadı kötü ise kendisinden kötü eylemler, iyi ise iyi eylemler meydana gelir.⁵⁴ Bu yaklaşıma göre de insanın kötü fiillerinin nedeni Allah Teâlâ değil, insanın kendisidir. Bu bağlamda risale yalnızca kelâmın değil, sufi düşüncenin de Kemalpaşazâde üzerindeki etkilerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Vardığı sonuçlar itibarıyla her iki disiplinin görüşlerinin çatıştığını değil meseleyi farklı açılardan çözümlenmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür. Kelâm meseleyi yaratma, fiil ve kesb kavramları üzerinden çözümlenmeye çalışırken, sufi-Ekberî gelenek feyz, zuhur ve istidat kavramları üzerinden açıklamaktadır. Kesb eden fail olarak insanın kötü eylemi, yaratan fail olarak Allah'a nispet edilemediği gibi, kötü istidadı ile zuhur eden bir insanın fiili de feyzin kaynağı olan Allah'a nispet edilememektedir. Kemalpaşazâde her iki disiplinin yaklaşımını makul bulup, eserinde onları bir açıklama biçimi olarak değerlendirmektedir. Risale, Kemalpaşazâde'nin kendinden önceki sünni kelâm mekteplerinin yaklaşımlarını takip ettiğini göstermesinin yanı sıra mezhebi bir taassup göstermeksizin birbirine mesafeli iki ekol olan Hanbelî ve Ekberî geleneklerden istifade ettiğini ortaya koymaktadır.

İkinci risale, “Mucizenin Anlamı ve Onun Nübüvvet İddiasında Bulunan Kimsenin Doğruluğuna Delâlet Etmesi” (*Risâle fî hakîkati'l-mu'cize ve delâletihâ ala sıdkı men idde'â en-nübüvvet*)⁵⁵ adlı risaledir. Kemalpaşazâde risalede mucizenin a) anlamı, b) temel esası/özelliği (*rûkn*), c) şartları ve d) nübüvvet delâlet etmesi şeklinde dört meseleyi ele almaktadır. Bu bağlamda onun risalenin tertibinde ve içeriğinde büyük oranda, sıklıkla atıfta bulunduğu Eş'arî kelâmcılar Âmidî'nin *el-Ebkâr*'ından ve İcî'nin *el-Mevâkîf*'ından etkilendiğini söyleyebiliriz.⁵⁶ Kemalpaşazâde mucizenin, zayıflık anlamındaki 'aciz kökünden türetildiğini belirttiikten sonra, mucizeyi “Peygamberlik iddia eden kimseyi inkâr edenleri aciz bırakan fiil ya da engellemedir (*men*)” şeklinde tanımlar. Bu tanım (a) ayı yarmak örneğinde olduğu gibi, inkârcının gücünün yetmeyeceği olağanüstü bir şeyin yapılmasını (*fiilî* mucize) ve (b) örneğin belli bir süre hareket edememek

54 Devvânî, *Risâletü Halki'l-a'mâl*, 42-45. Eşyanın, istidadına göre Allah'tan feyz ettiğine ilişkin sufi yaklaşım için bk. Özdemir, *Davud Kayseri'de Varlık Bilgi ve İnsan*, 104-116.

55 *Resâil-i İbn Kemal* içinde, 1/137-148.

56 Nitekim her iki müellif de mucize konusunu Kemalpaşazâde'nin açtığı başlıklar altında incelemişler ve büyük oranda aynı meselelere temas etmişlerdir. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 4/17-26; İcî, *el-Mevâkîf fî ilmi'l-keâm*, 339-342.

gibi, inkârcının gücünün yettiği olağan bir şeyin yapılmasının engellenmesini (*men'î* mucize) içermektedir. Buradan hareketle Kemalpaşazâde, engellemeyi ifade eden mucizeyi kapsamaması nedeniyle Teftâzânî'nin yaptığı "inkârcılara meydana okuma anında peygamberlik iddia eden kimsenin elinde -onların, bir benzerini yapmaktan aciz kalacakları şekilde- ortaya çıkan olağanüstü şeydir."⁵⁷ şeklindeki tanımını eleştirir. Belirtmek gerekir ki, Kemalpaşazâde'nin zikrettiği mucizenin iki türüne Ebu'l-Muîn en-Neseî ve Seyfüddin el-Âmidî de temas etmişlerdir.⁵⁸

İkinci aşamada Kemalpaşazâde mucize kavramının temel esasının nübüvveti inkâr edenleri âciz bırakmak (*ta'cîz*) olduğunu dile getirmekte ve bu nedenle o Âcî'nin, "mucizenin hakikati, Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden kişinin doğruluğunu ortaya çıkarmaktır" şeklinde, "âciz bırakma" kaydını dikkate almayan tespitinin isabetsiz olduğunu söylemektedir.⁵⁹ Kemalpaşazâde mucizenin şartları sadedinde hemen tamamı Âmidî'nin *el-Ebkâr*'ında ve Cürcânî'nin *el-Mevâkıf*'ında yer alan şu şartlara yer vermektedir: a) Olağanüstü olması, b) Meydan okuduğu iddiasıyla uyumlu olması, c) Kendisini yalanlamaması, d) Kendi iradesi dâhilinde olması ve iddiasından önce olmaması.⁶⁰ Her bir şart ile ilgili olarak Kemalpaşazâde, birçoğu *el-Mevâkıf* ve *el-Ebkâr* gibi eserlerde yer alan muhtelif meseleleri tartışma konusu yapmaktadır. Ancak doğrudan bu incelemenin problemleri arasında yer almaması hasebiyle bunları burada ele almıyoruz.

Son olarak Kemalpaşazâde, mucizenin, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delâletini tartışır. Önce Bâkılânî ve Âcî gibi bazı Eş'arî kelâmcıların mucizenin, peygamberliğin doğruluğuna delâletinin aklen zorunlu olmadığı, bilakis bu delâletin alışıldık (*'âdî*) bir delâlet olduğuna ilişkin ifadelerini aktarır. Daha sonra bu ifadeleri belirli açılardan eleştirir ve zikredilen şartları taşıyan mucizenin kesin olarak doğru bilgi/inanç vermesi gerektiğini ifade eder. Risalede büyük oradan *el-Ebkâr* ve *el-Mevâkıf*'ın sistematik etkisi görülse de bu son yaklaşımıyla Kemalpaşazâde Mâtürîdîliğin genel kanaatine uygun bir konumda yer almaktadır. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Neseî ve Ebu Şucâ' Baybars b. Yalınkılıç (ö. 652/1254) gibi Mâtürîdî kelâmcılar mucizenin peygamberin doğrulu-

57 Sadüddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 86.

58 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/17; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tebssratü'l-edille*, 2/690.

59 Kemalpaşazâde, "Risâle fî hakîkati'l-mu'cize", 139.

60 Kemalpaşazâde, "Risâle fî hakîkati'l-mu'cize", 140-145.

ğuna delaletinin kesin (*yakînî*) olduğu ifade etmişlerdir.⁶¹

Bu başlık altında ele almak istediğimiz son eser “*Cebir ve Kader Hakkında*” (*Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*)⁶² adlı risaledir. Risalede kader ve insanın özgürlüğü problemini geniş bir şekilde inceleyen Kemalpaşazâde, cembrî (determinist) anlayışı reddeder. İncelemesinin temelinde Allah'ın ezeli bilgisinin insanın kaderi üzerinde etkili olup olmadığı sorunu yer almaktadır. Kemalpaşazâde Allah Teâlâ'nın her şeyi zaman nispeti olmaksızın bildiğini ve O'nun bilgisinde hiçbir değişikliğin olamayacağını ifade eder. Ona göre Allah Teâlâ'nın gerçekleşmeyeceğini bildiği hiçbir şey gerçekleşemez. Ancak bu, gerçekleşen her şeyin Allah'ın bilgisi ve takdiri ile gerçekleştiği anlamına gelmemektedir. Bilakis, kelâm ilminde yaygın bir görüş olarak kabul edildiği üzere,⁶³ Allah'ın takdiri, O'nun bilgisine, bilgisi ise bilinen olaya (*malûm*) tâbîdir. Tâbî olan bilginin tâbî olunan bilinen şey yani olay üzerinde bir etkisi yoktur. Buna göre Allah Teâlâ gerçekleşen ve gerçekleşecek olan her şeyi, onlar o şekilde gerçekleşecekleri için öylece bilmektedir. Yoksa Allah Teâlâ öyle bildiği için onlar o şekilde gerçekleşiyor değildir. Şu halde Allah'ın bilgisi, malumatının, yani gerçekleşen, gerçekleşmekte olan ve gerçekleşecek olan olayların varlığının illeti olmaz. Allah her şeyi zaman kaydı olmaksızın bilir. Ona göre meşhur hadis-i şerifte zikredilen “kalemin kuruması” ile Allah'ın zaman kaydı olmaksızın geçmişi, ânı ve geleceği eşit şekilde bilmesi ve olaya bağlı (*tâbî*) bu bilginin değişmeyeceği kastedilmektedir. Allah'ın bilgisinin, mümkünün iki eşit tarafından birinin gerçeklik kazanmasında bir etkisi yoktur. Dolayısıyla kul, Cebriyye'nin kabul ettiği şekilde Allah'ın bilgisi nedeniyle kendi fiillerini yapmakta zorunlu değildir. Yaygın ve meşhur kelâm ekolleri Mutezile, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye de insan fiillerinin Allah'ın ezeli bilgisi nedeniyle zorunlu olmayacağı tezini, yanı sıra muhtelif başka problemleri, “bilgi bilinene/olaya bağlıdır” (*el-ilmu tâbî'un li'l-malûm*) ilkesine dayanarak açıklamışlardır.⁶⁴ Kemalpaşazâde'nin de, benzer şekilde, halen güncel bir kelâmî (teolojik) mesele olan, Allah'ın bilgisi karşısında kader ve özgürlük sorununu mezkûr ilkeye müracaat ederek açıklamaya çalış-

61 Ebu'l-Muîn en-Neseffî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/692; Baybars b. Yalınkılıç et-Türkî, en-Nûru'l-lâmi' ve burhânu's-sâtî', 24b. Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/179.

62 *Resâil-i İbn Kemal* içinde, 1/158-185.

63 Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/130, 155; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 4-8/173.

64 Ebu Hüseyin el-Basrî, *Tesaffuhu'l-edille*, 73, 117; Fahreddin er-Razî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 3-2/37; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 142, 175, 178.

ması, onun düşüncesinin teşekkülünde kelâm geleneğinin etkin olduğunu göstermektedir.

3.2. Felsefe

Bu başlık altında ilk olarak Kemalpaşazâde'nin "*Lesy ve Eys'in Anlamının Hakikati Hakkında*" (*Risâle fî tahkîki ma'ne'l-eyes ve'l-leys*)⁶⁵ adlı risalesine yer vereceğiz. Kemalpaşazâde, risalede birbiriyle irtibatlı iki mesele ya da kavram üzerinde durmaktadır: İlki mümkün kavramı, diğeri ise hudûs-i zâtî (özünde sonradan var olmak) kavramıdır. Kemalpaşazâde, felsefeciler gibi "leys" kavramı ekseninde değerlendirdiği mümkünü "özü (*zât*) var ya da yok olmasını gerektirmeyen şey" şeklinde tanımlar. Buna göre mümkün mahiyet, varlık ya da yokluğun kendisine ilişmediği (*'urûz, 'âriz olmak*) durumlarda, var ya da yok olmakla nitelendirilemez. Dolayısıyla mümkün mahiyetin, var olmadan önce, özü gereği, yokluk ile öncelendiği söylenemez. Buradan hareketle Kemalpaşazâde varlığın, zihinde mahiyetten ayrı ve ona eklenen bir şey olduğu tezine karşı Eş'arî'ye nispet edilen bir itirazın geçersizliğine dikkat çeker. İtiraz, varlığın mahiyete eklenen bir şey/yüklem/özellik olduğu tezine karşı yapılmıştır ki, gerekçesi de şudur: Mümkün mahiyet, varlık kendisine eklenmeden (*ziyâdetü'l-vücûd*) önce "yok" (*ma'dûm*) olduğu için, varlık eklendiği anda yok olan bir şeye eklenecek ve böylece birbirinin çeliştiği olan varlık ile yokluk aynı şeyde toplanacaktır. Kemalpaşazâde'ye göre bu itirazın geçersizliğinin nedeni, varlık ya da yokluk eklenmeden önce mümkün mahiyetin özü itibarıyla "yok" (*ma'dûm*) olmamasıdır. Kemalpaşazâde "hikmet erbâbı" diye nitelediği İslam felsefecilerinin, mümkün mahiyetin bu özelliğini "leys" kavramıyla ifade ettiğini belirtir. Buna göre leys kavramı yokluk kavramından farklı bir anlam içeriğine sahiptir. Yokluk (*'adem*), var olmamayı ifade ederken, leys, özü itibarıyla varlık ya da yokluğu gerektirmemeyi ifade eder.⁶⁶ Bu bağlamda o Fârâbî'nin *el-Fusûs*'taki şu ifadesine atıfta bulunmaktadır: "Nedenli (*ma'lûl*) [yani mümkün] mahiyetin, özü dolayısıyla *leys* olma özelliği, başkasından dolayı ise *var olma* (*'eys*) özelliği vardır. Özü gereği olan özellik (yani leys özelliği), özü gereği olmayan özellikten

65 Risale Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Bk. Erdem, Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi", 105-107.

66 Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki ma'ne'l-eyes ve'l-leys*, 107-108.

(yani var olma özelliğinden) öncedir.”⁶⁷ Bu alıntıdaki son cümle mümkün mahiyetin leys özelliğinin/durumunun, varlığından önce olduğuna vurgu yapmaktadır. Buna göre “leys” bütün mümkün mahiyetleri –ki buna âlem de dâhildir- incelemektedir. Başka bir ifadeyle mümkün olan her şey var ya da yok olmadan önce leys halindedir. Buradan hareketle Kemalpaşazâde risalenin üzerinde durduğu diğer bir mesele olan sonradan var olma (*hudûs*) kavramı ilgili tartışmaya yönelir. Onun belirttiğine göre nedenli olan “her mevcut mümkün” özü gereği sonradan var olan bir şeydir (*muhdes*). Nitekim Kemalpaşazâde’nin da aktardığı üzere İbn Sînâ şöyle demektedir: “Nedenli (*malûl*) olan şeyin, [a] kendinde (*fî nefsihî*) leys olma özelliği, ve [b] illeti nedeniyle ise eys (var) olma özelliği vardır. Zihinde, bir şeyin kendinde olan özelliği, başkası nedeniyle olan özelliğinden öncedir. Bu durumda her nedenli [mümkün mevcut], leys hâlinden sonra var (*eys*) olmaktadır ki bu onun, özü gereği sonradan var olma” (*hudûs-i zâtî*) özelliği ile gerçekleşir.”⁶⁸ Bu ifadeye göre sonradan var olmak (*hudûs*) kavramı, “leys” halini, yani özü gereği ne var ne de yok olmayı ifade etmektedir. Sonradan var olma (*hudûs*) kavramına ilişkin bu yorum kelâmcıların aynı kavramı yorumlama biçimlerinden farklıdır. Zira onlara göre “hudûs”, yokluktan sonra var olmaktır.⁶⁹ Kemalpaşazâde, kelâmcıların, bu bakış açısının etkisinde, felsefeciler tarafından ‘yokluğun (*‘adem*), özü gereği hâdis olan her şeyi öncelediği’ şeklinde bir tezin savunulduğunu zannettiklerini belirtir. Ancak o bunun doğru olmadığını ifade eder. Ona göre felsefeciler hâdis olan her şeyin, yokluk ile değil “leys” ile öncelendiğini savunurlar. Kemalpaşazâde’ye göre kelâmcıların hatalı tespitlerinin nedeni onların, felsefecilerin yokluk ve leys kavramlarını birbirinden ayırt ettiklerini fark edememeleridir.⁷⁰ Bu noktada o İbn Sînâ’nın *en-Necât* adlı eserinden şu alıntıyı yapar: “Nedenli, örneğin bütün zamanlarda mevcut olsa da hâdistir ve varlığını bir var ediciden almıştır. Çünkü onun varlığı, [zaman olarak değil] özü gereği (*zâtî*) sonralıkla, varlığının yokluğundan (*ba’de lâ vücûdihî ba’diyyeten bizzât*) sonradır.”⁷¹ Nihayetinde Kemalpaşazâde felsefecilere göre, sonradan var olan nedenli mevcutların yoklukla (*‘adem*) öncelenmeleri gerekmediğini açıklar ve risalenin sonunda “ley-

67 Fârâbî, *Fusûsu’l-hikme*, 38.

68 İbn Sînâ, *Kitabü’s-Şifâ/İlâhiyat*, 2/12.

69 Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî’l-fünûn*, 2/1305.

70 Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki ma’ne’l-leys ve’l-eys*, 110.

71 İbn Sînâ, *en-Necât mine’l-ğarqî fî bahri’d-dalâlât*, 543.

sin var olan nedenli şeyleri öncelediğini” kendi kanaati olarak tercih ettiğini belirtir. Böylelikle o, filozofların alemin zaman olarak ezeli ancak özü gereği hâdis olduğu yönündeki iddialarını kavramsal açıdan benimsemiş gözükmektedir. Nitekim o Hocazâde ve Ali Tûsî'nin Tehâfütleri üzerine kaleme aldığı değerlendirme (*muhâkeme*) taliklerinde özellikle alemin ezeli olduğu fikri noktasında büyük oranda felsefecilerle hemfikirdir.⁷² O bir taraftan Allah'ın irade sahibi bir fail olmasının âlemin belli bir zamanda meydana gelmesi fikrini zorunlu kılmadığını söylerken diğer taraftan kelâmcılar ile felsefeciler arasında bir uzlaşma noktası arama çabası taşır. Âlemin, felsefecilerin savunduğu gibi, Allah'tan zorunlu bir şekilde ezeli bir biçimde sadır olduğu fikrinin kelâmcıların, ilâhî sıfatların Allah'tan zorunlu olarak neşet ettikleri yönündeki yaklaşımları ile örtüştüğünü ileri sürer.⁷³

Burada ele alacağımız diğer bir eser, İslam düşüncesinin önemli tartışma problemlerinden biri olan zihni varlık kavramını inceleyen *Risâletü'l-vücûdi'z-zihni* (*Zihni Varlık Risâlesi*)⁷⁴ adlı risaledir. Risalede Kemalpaşazâde zihni varlıkla ilgili meseleleri dört mukaddimede ele alır. Birinci mukaddimede zihin kavramını inceler. Ona göre zihin, “idrak güçleri” anlamında kullanılır. Bu idrak güçleri [a] insan nefsi, [b] nefsin herhangi bir idrak aracı, ya da [c] soyut (*mücerred*) akıllar olabilir. Kemalpaşazâde, zihni varlığın kabul edilmesi için nesnelere ait mahiyetlerin, dış (*hâricî*) gerçekliğin ötesinde bir varlık zemini olan bu idrak güçlerinden herhangi birinde meydana gelmiş olmalarının yeterli olduğunu belirtir.⁷⁵ İkinci mukaddimede, mahiyetlerin, insan nefsinde ya da diğer idrak zeminlerinde meydana gelmesinin, dış gerçeklikte bir şeyin başka bir şey üzerinde meydana gelişi gibi olmadığını ifade eder. Buna göre bir kavram zihinde başka bir kavrama yüklem yapıldığında, yüklem olan kavramın somut etkilerinin özünde gerçekleşmesi gerekmez. Örneğin, sıcaklık ve soğukluk gibi kavramlar zihinde bir şeye yüklem yapıldıklarında öznenin zihinde sıcak ya da soğuk olması gerekli değildir.⁷⁶ Üçüncü ve dördüncü

72 Bk. Ahmet Arslan, “Kemalpaşazâde'nin Felsefi Görüşleri”, 111.

73 Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Haşiyesi*, 27-29.

74 Risale Mehmet Aktaş tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Bk. Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihni Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme*, 88 vd.

75 Kemalpaşazâde, *Risâletü'l-vücûdi'z-zihni* (*Kemalpaşazâde'nin Zihni Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme* içinde), 1-3.

76 Kemalpaşazâde, *Risâletü'l-vücûdi'z-zihni*, 12-14.

mukaddimelerde Kemalpaşazâde, zihnî varlığın ispatlanması bağlamında ileri sürülen yaygın bir temellendirmeye yer vermektedir. Bu temellendirme, bir önermenin doğruluğunun, önermedeki yüklem konuda gerçekleşmiş olması gerektiği şeklindeki bir kabule dayanmaktadır. Örneğin “masa beyazdır” önermesinin doğru olması için beyazlığın masada fiilen gerçekleşmiş olması gerekir. Ancak, “nitelik bir arazdır” şeklinde tümel (*küllî*) kavramlarla kurulan önermelerde ve “imkân zorunluluğunun (*vücûb*) karşıtıdır” şeklinde haricî gerçekliği olmayan kavramlarla kurulan önermelerde konunun dış gerçeklikte bir karşılığı yoktur. Şu halde konu, dış gerçeklikte değilse de en azından zihinde gerçekleşmiş (*mütehakkak*) olmak zorundadır.⁷⁷ Bu durum açık bir şekilde zihnî varlığı kabul etmenin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Kemalpaşazâde bu dört mukaddimenin akabinde zihnî varlığı savunanların delillerini incelemekte, akabinde de zihnî varlığı reddedenlerin delillerine ve bu delillere karşı geliştirilen cevaplara yer vermektedir. Risaleden anlaşıldığına göre zihnî varlıkla ilgili üç temel yaklaşım vardır: Birincisine göre zihnî varlık şeylerin mahiyetlerinin zihinde hâsıl olmasıdır. Bu felsefecilerin görüşüdür. İkinci yaklaşıma göre zihnî varlık şeklinde bir varlık alanı şey yoktur. Bu ilk dönem kelâmcılarının yaklaşımıdır. Üçüncü görüşe göre zihnî varlık şeylerin mahiyetlerinin, zihindeki yansımalarından ve gölgelerinden ibarettir. Bu da geç dönem kelâmcılarının yaklaşımıdır. Kemalpaşazâde zihnî varlık meselesinde hangi formu tercih ettiğini açıkça ifade etmese de onun zihnî varlığı kabul ettiği açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim onun zihin kavramını en genel manada dış gerçekliğin dışında herhangi bir idrak zemini olarak değerlendirmesi de bu durumu göstermektedir. Şu halde İslam felsefe geleneği tarafından geliştirilen zihnî varlık kavramının Kemalpaşazâde'nin düşünce dünyasında bir karşılığının olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca *eys* ve *leys* kavramlarına ilişkin yukarıda incelediğimiz risalesinde Kemalpaşazâde'nin Eş'arî'yi eleştirirken varlık ile mahiyeti birbirinden ayrı görmesi ve 'leys'in varlık ve yokluk kavramlarının ötesinde başka bir ontolojik zemini ifade ettiğini dile getirmesi, mahiyetlerin ve leysin başka bir idrak alanında gerçekliklerinin bulunduğu görüşünü ima etmektedir ki bu da onun zihnî varlık fikrini desteklediğini göstermektedir.

Bu başlık altında ele alacağımız son eser “*Varlığın Mâhiyete Zâit*

77 Kemalpaşazâde, *Risâletü'l-vücûdi'z-zihnî*, 20-38.

Olması Hakkında” (*Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiyeti*)⁷⁸ adlı risaledir. Kemalpaşazâde risalede, şeylerin varlıkları ile mahiyetlerinin zihin planında birbirlerinden farklı olup olmadıkları sorusunu merkeze alan, varlığın mahiyete zâit olması meselesini incelemektedir. O, bu meselenin, zihni varlık meselesi ile de doğrudan irtibatlı olarak, dış gerçekliğin dışında başka bir geçeklik alanının varlığını kabul edip etmemek ile irtibatlı olduğuna dikkat çekmekte ve meseleyi dört yaklaşım üzerinden incelemektedir. Birincisi felsefecilerin görüşüdür. Onlar dış gerçeklik zemininin dışında başka bir gerçeklik alanı kabul ederler ki bu, kendinde gereklik (*nefsü'l-emir*) alanıdır. Buna göre her hangi bir şeyin varlığı, zihin planında, o şeyin kendi gerçekliğindeki mahiyetine yüklem yapılabilir. Böylece varlık, zihinde mahiyete eklenen ve ondan başka bir şey olur. İkincisi Mutezile'nin görüşüdür. Mutezile uleması da felsefeciler gibi dış gerçeklik alanının dışında başka bir sabitlik alanı kabul ederler.⁷⁹ Onlara göre mümkün olup mevcut olmayan şeylerin (*madûmât*) mahiyetleri dış gerçeklikte mevcut olmasalar da dış gerçekliğin dışında başka bir gerçeklik düzleminde sabit kabul edilirler. Şu halde Mutezile'nin de, varlık ve mahiyeti birbirinden ayırması dolayısıyla, varlığın mahiyete zâit/eklenen bir şey olduğunu kabul etmesi mümkün ve kendi içinde tutarlıdır. Üçüncü görüş ilk dönem Eş'arîlerine nispet edilen görüştür. Buna göre dış gerçekliğin dışında başka bir geçeklik zemini yoktur ve dış gerçeklikte varlık ve mahiyet ayırımından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu görüşe göre varlık mahiyetten ayrı bir şey olmadığı için varlık mahiyete zâit olamaz. Kemalpaşazâde son olarak “diğer kelâmcılar” olarak nitelendirdiği kimselere nispet ettiği görüşe yer verir. Bu görüşü savunanlara göre dış gerçekliğin dışında başka bir varlık zemini yoktur ve varlık mahiyete zâittir. Kemalpaşazâde bu görüşün belli zorluklar içerdiğini dile getirir. Çünkü varlık gibi olumlu bir niteliğin herhangi bir şeye zâit olması ve eklenmesi için o şeyin haddizatında varlıktan farklı bir şey olması ve dış varlığın ötesinde başka bir gerçekliğinin olması gerekir. Hâlbuki bu son görüşü ileri sürenlerin, varlığın mahiyete zâit olmasını ve ona eklenmesini kabul

78 Risale Yasemin Yıldız tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Bk. Yıldız, *Kemâlpaşazâde'nin Ziyâdetü'l-Vücûd 'ale'l-mâhiyye Adlı Risâlesinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, 90 vd.

79 Mutezile, mahiyetleri [a] Dış gerçeklikte bir oluşu olan mevcut mahiyetler, [b] Dış gerçeklikte oluşa sahip olmayan mahiyetler, bunlar sabit mahiyetler diye isimlendirilir, [c] İmkânsız mahiyetler, bunlar da müntefi (sırf yok) diye isimlendirilir. Şemseddin el-İşfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid* 1/170-181.

etmeleri mümkün değildir. Çünkü onlar dış varlıktan başka bir varlık zemini kabul etmezler ve ayrıca dış gerçeklikte varlık ve mahiyet birbirinin aynısıdır. Dolayısıyla haricî alanın dışında başka bir varlık zemini kabul edilmeden varlığın mahiyete zâit olması temellendirilememektedir. Risalede Kemalpaşazâde büyük oranda bu görüşün eleştirisi üzerinde durmaktadır.⁸⁰

Nihayetinde Kemalpaşazâde leys kavramı ve zihnî varlık ile ilgili risalelerindeki yaklaşımına paralel olarak felsefeciler gibi mahiyetlerin varlıktan ayrı olduklarını ve zihnî gerçeklik zemininde varlığın onlara zâit olup eklendiğini kabul etmektedir. Nitekim hariçte var ya da yok olmamak anlamındaki leys özelliğine sahip mümkün mahiyetlerin, belli bir gerçeklik alanında tahakkuk etmeleri gerekir. Bunun yanı sıra hariçteki gerçeklikten ayrı bir zihinsel varlık alanı kabul etmek de hariçte var olmayı zihinde bir yüklem olarak mahiyete eklemeye imkân vermektedir. Böylece Kemalpaşazâde, imkân, leys ve zihnî varlık kavramlarına ilişkin yaklaşımı ile tutarlı olarak varlık-mahiyet ayrımı meselesinde İslam felsefecileri ile aynı kanaati benimseyerek, kendisini Eş'arî ve "diğer kelâmcılar" dediği kimselerden ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, Kemalpaşazâde risalede dikkat çekmiş olmasa da müteahhir dönem kelâmcılarının önemli bir kısmı felsefenin etkisinde kalarak zihnî varlığı ve varlığın mahiyete zâit olduğunu kabul ederler.⁸¹

3.3. Tasavvuf

Bu başlık altında Kemalpaşazâde'nin, tasavvufi kanaatlerine yer verdiği bazı risalelerindeki yaklaşımlarına dikkat çekilecektir. Ancak belirtmek gerekir ki, burada tasavvufi kanaatler ile daha çok iddia ve önermelerini teorik mantık kavramlarıyla ifade etmeyi ilke edinen Ekberî geleneğin savunduğu vahdet-i vücûdu kastediyoruz. İlk olarak onun *Hakikatlerin Bilgileri ve İnce Konuların Hikmeti Hakkında Risâle (Risâle fî 'ulûmi'l-hakâik ve hikmeti'd-dekâik)*⁸² adlı risalesini ele alacağız. İnsan, âlem ve Hakk Teâlâ'ya dair farklı meseleler hakkında kanaatlerini özetle-

80 Kemalpaşazâde, *Ziyâdetü'l-Vücûd 'ale'l-mâhiyye*, 91, 95, 105-106.

81 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/41; Sadüddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/76.

82 Kemalpaşazâde, *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâik ve hikmeti'd-dekâik*, 20a-21a. Eser Semih Ceyhan tarafından neşredilmiştir. Bk. Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin Risâle fî 'Ulûmi'l-Hakâyık'ı", 659-685.

diği muhtelif fasılları içeren risalenin ilk faslında Kemalpaşazâde, Hakk Teâlâ'nın, özü varlığını gerektirmesi nedeniyle mevcut ve zorunlu olduğunu belirttiikten sonra iki şeyin O'nun varlığına delil olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi maddî ve mücerred bütün evreni ifade eden büyük âlem (*âlem-i kübrâ*), diğeri ise küçük âlem (*âlem-i suğrâ*) olan insandır. Bu bağlamda Kemalpaşazâde Allah'ın insanı kendi suretine uygun (*mutâbık*) olarak yarattığını ve insanın en güzel yaratılışa sahip olup onda bütün evrenin özelliklerinin toplandığını belirtir ve “Kendini bilen Rabbini de bilir”⁸³ hadis-i şerifine dikkat çeker. Şu halde ona göre insan, Hakk Teâlâ'nın en kapsamlı ve en yetkin delilidir ve dolayısıyla O'nu bilmek insanı bilme-ye bağlıdır.⁸⁴ İkinci fasılda ise Kemalpaşazâde Hakk'ı bilmenin iki yoluna temas eder. Bunlardan biri akla dayanan nazari/kesbî yoldur, diğeri ise Hakk'ı müşahede etmeye dayalı şuhûdî ve apaçık (*bedîhî*) yoldur. Kemalpaşazâde Hakk'ın [hakikatte] yalnızca müşahede ile bilinebileceğini ileri sürer. Ona göre Hakk'ın varlığı bütün mevcutlar âlemine yayılmıştır. Şu halde âlemi inceleyen ve onu müşahede eden kimse âlem ile Hakk'ı bilir. Zira âlem, “Hakk'ın, kendisinde görüldüğü/zâhir olduğu bir aynadır.”⁸⁵ Üçüncü fasılda Kemalpaşazâde Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtının aynısı olduğu ya da ne aynısı ne de O'ndan farklı bir şey olduğu şeklindeki görüşlere yer verir ve akabinde “muhakkikler” (ince görüş sahipleri) dediği kimselere nispet ettiği görüşü ele alır. Buna göre ilâhî sıfatları Allah'ın zatının aynısıdır. Mevcutlar âlemindeki her bir şey O'nun sıfatların yansımalarıdır (*mezâhir*). Var olan her bir şey fitrî yapısına göre (*isti'dâd*) O'ndan meydan gelmiştir ve O'nun bir sıfatının yansımasıdır. Bu sıfatlardan birinin özündeki ilâhî hakikati bilen, O'nu bir sıfatı ile tanımış olur. Bu bakış açısı ekseninde Kemalpaşazâde, yukarıda işaret edilen, insanın ilâhî öze sahip olduğu tezi ile bağlantılı olarak, bütün ilâhî sıfatların yansıdığı yer (*mazhar*) olan insanı tanıyan kişinin, Hakk'ı en yüce bilgi ile bildiğini ifade eder.⁸⁶ Dördüncü fasılda Kemalpaşazâde, Hakk'ın âlemde zahir (apaçık) ve bâtın (içkin/gizli) olduğunu ifade eder. Ona göre Hakk âlemde zahirdir, çünkü âlem O'nun ile meydana gelmiş ve O'nun [zâtında] var olmuştur. Bu bağlamda o “bazı arifler” diye nitelediği kimselere nispet ettiği “Baktığım her şeyde rabbimi gördüm” sözüne yer verir. Bunun yanı

83 Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene*, 481.

84 Kemalpaşazâde, *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâik ve hikmeti'd-dekâik*, 20a.

85 Kemalpaşazâde, *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâik*, 20b.

86 Kemalpaşazâde, *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâik*, 20b.

sıra o, Hakk'ın, kendisini, güneşin yarasaların gözünde gizli olması gibi, âlemi oluşturan yansımaların ardına gizlediğini belirtir.⁸⁷ Son fasılda ise Kemalpaşazâde, tek olan şeyin, yani Hakk'ın, âlemde birçok farklı şekilde yansımalarının (*zuhûr*), O'nun tekliği açısından bir sorun teşkil etmeyeceğini belirtir. Ona göre Hakk'ın tekliği bir sayısının diğer rakamlarla ilişkisi gibidir. Bir sayısının farklı terkiplerle birçok sayı ifade etmesi onun tekliğine zarar vermediği gibi Hakk'ın farklı sıfatlarla farklı şekillerde açığa çıkması/yansımaları (*zuhûr*) da O'nun tekliğine zarar vermez.⁸⁸

Risalenin içerdiği, insanın Âdem suretinde yaratıldığı, âlemin Hakk'ın aynası olduğu, her bir mevcudun O'nun bir sıfatını yansıttığı, Hakk'ın âlemde hem zâhir hem bâtın olduğu ve tek olan Hakk'ın çokluk âleminde *zuhûr* etmesinin O'nun tekliğine zarar vermediği şeklindeki düşünceler, açıkça İbn Arabî üzerinde Ekberî geleneğin sistemleştirip savunduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini taşımaktadır.⁸⁹

İlk Osmanlı medreselerinin müderrislerinden ve vahdet-i vücûd düşüncesinin öne çıkan teorisyenlerinden Davud Kayserî, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i üzerine kaleme aldığı *Şerhu Fusûsi'l-hikem* adlı eserinde bütün ilâhî sıfatların insanda toplandığını zikreder ve Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığını ifade eden hadis-i şerifi aktarır.⁹⁰ Ayrıca âlemdaki mevcutların Hakk'ın aynası ve yansımaları olduklarını,⁹¹ Hakk olan zâtın her şeyde zahir ve aynı zamanda bütün tecelliler ile bâtın olup gizlendiğini⁹² ve teklik-çokluk problemine ilişkin olarak, onları, yüzleri, binleri meydana getirmesi nedeniyle bir sayısının tekliği zarar görmediği gibi Hakk'ın sürekli tecelli ederek (*tekerrür*) çokluk âlemini meydana getirmesinin O'nun birliğine zarar vermeyeceğini açıklar.⁹³ Yine İlk Osmanlı Medreseleri müderrislerinden Molla Fenârî vahdet-i vücûd düşüncesinin ilkelerini anlattığını *Mukaddemâtü'l-aşere (On İlke)* kısa risalesinde eşyâ

87 Kemalpaşazâde, *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâik*, 21a.

88 Kemalpaşazâde, *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâik*, 21a-21b.

89 Kemalpaşazâde, bu risâlesinde temas ettiği konulara, doğrudan vahdet-i vücûdu savunan sufilerin görüşlerini incelemek amacıyla kaleme aldığı eserlerinde de yer vermektedir. Bk. *Risâle fi'l-vücûd 'alâ aslı't-tasavvuf*, 191a-195b; *Risâle fi vahdeti'l-vücûd*, 127a.

90 Davud Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 252.

91 Davud Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 688.

92 Davud Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 412-413.

93 Davud Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 496.

âleminde var olan her şeyin Hakk'ın bir sıfatının yansıması olduğunu belirtmektedir.⁹⁴ Ayrıca Osmanlı fikir hayatı üzerinde etkisi yadsınılmaz olan Seyyid Şerif el-Cürçânî de vahdet-i vücûda dair kaleme aldığı risalesinde sufilerin, aklın ötesinde, yalnızca müşahede ile ulaşılan bir gerçeklik alanının varlığını iddia ettiklerini, onlara göre Hakk'ın yansıması olan her bir şeyin O'nun bir ismi ve sıfatı olduğunu, insanın ise bütün ilâhî isimleri kendinde topladığını ve bu nedenle "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" hadis-i şerifinin de bu anlama işaret ettiğini savunduklarını aktarmaktadır.⁹⁵ Neticede risalenin büyük oranda vahdet-i vücûd düşüncesini savunan sufilere ait görüşlerin etkisinin izlerini taşıdığını söylemek mümkündür.

Bundan başka Kemalpaşazâde'nin düşüncesinde vahdet-i vücûd düşüncesinin etkilerini göstermek amacıyla burada temas etmek istediğimiz iki husus vardır. Birincisi muhtelif dinî ve fikrî konuları içeren *er-Risâletü'l-müştemile ale'l-ferâid*⁹⁶ ve *er-Risâletü'l-münîre*⁹⁷ adlı eserlerinde dile getirdiği "hakikat-i Muhammediyye" görüşüdür. İlk risalede Kemalpaşazâde "Allah Teâlâ'nın varlık ağacından ilk ürettiği meyvenin Hz. Muhammed'in (s.a.v) nuru olduğunu" ifade etmekte ikinci risalede şöyle demektedir: "Allah Teâlâ, ben gizli bir hazîne idim ve bilinmeyi istedim dedi ve sonra en güzel isimlerine nazar etti. Onun isimlerinden bir nûr meydana geldi. Ve Allah Teâlâ bu nurdan Hz. Muhammed'in (s.a.v) hakikatini yarattı ve bu hakikatten de kâinâtı yaratmayı irade etti. Öyle ki, bu kâinâtın özü inşadır."⁹⁸ Hakk'ın önce hakikat-i Muhammediyyeyi yarattığı ve ondan da âlemi yarattığı düşüncesi Ekberî gelenekte yaygın olarak kabul gören bir kanaattir.⁹⁹ Ntekim bu düşünce Ekberî geleneğinin kurucu ismi Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn Arabî tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Noksanlıktan münezzehe olan Hakk'ın iradesi mahlûkatı var etmeye ve

94 Eser Semih Ceyhan tarafında Türkçeye çevrilmiştir. "Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi", 322.

95 Seyyid Şerif Cürçânî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*, 35-37.

96 Kemalpaşazâde, "er-Risâletü'l-müştemile ale'l-ferâid", 2/258-334.

97 Kemalpaşazâde, *er-Risâletü'l-münîre*.

98 Kemalpaşazâde, *er-Risâletü'l-münîre*, 9. Kemalpaşazâde'nin düşüncesinde varlık mertebeleri, kâmil insan ve hakikat-i Muhammediye kavramları arasındaki ilişkinin geniş bir incelemesi bk. Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, 109-151

99 Bk. Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", 15/179-180.

onları rızıklandırmaya meyledince O'ndan hakikat-i Muhammediyye zâhir oldu. [...] Hakk, onu zâtının gecesinden/içinden (*leyl*) sökü� çıkardı ve o aşikâr/gündüz (*nehâr*) hâle getirdi. Ondan pınarlar ve nehirler [taşırttı] ve âlemi meydana getirdi.”¹⁰⁰

Burada son olarak temas etmek istediğimiz husus, Kemalpaşazâde'nin İbn Arabî lehine verdiği meşhur fetvâsıdır. Fetvâ metni, herhangi bir fikir önermesi içermese de Kemalpaşazâde'nin, İbn Arabî ve onun fikirlerine ilişkin kanaatlerine dair önemli ipuçları vermektedir. Kemalpaşazâde, İbn Arabî'yi “büyük şeyh, değerli önder, âriflerin kutbu, muvahhidlerin imamı, kâmil bir müctehid ve fâzıl bir mürsid” gibi niteliklerle övdükten sonra şöyle demektedir: “Onu inkâr eden hata etmiştir; inkârında ısrar ederse, sapkınlığa düşmüş olur. Sultanın, böyle kimseleri yola getirmesi bu yanlış düşüncelerini düzeltmesi gereklidir. [...] Onun *Fusûs-i hikemiyye*, *Fütuhât-ı Mekkiyye* gibi birçok eseri vardır. Bu eserlerde yer alan meselelerin bazılarının lafzı ve manası anlaşılır ve kitap ile sünnete de uygundur. Bazıları ise ehl-i zâhirin anlayamayacağı yalnızca mükâsefe ehlinin anlayabileceği şekilde gizlidir. Bu gibi anlamlarla karşılaşıldığında susmak gerekir.”¹⁰¹ Bu ifadeler şu iki hususu içermektedir: Öncelikle, İbn Arabî'nin dinin açık önermeleri ile uyuşmayan görüşleri doğrudan yanlışlanmamalı ve ehline havale edilmelidir. Böyle bir kanaat, dolaylı olarak onun hemen bütün görüşlerinin Kemalpaşazâde tarafından kabul gördüğünü zımnen ihtiva etmektedir. Diğer husus ise Kemalpaşazâde'nin, İbn Arabî'ye olan, ona nispet edilen nitelemelerden de anlaşılacağı üzere, saygı ve sevgisidir. Bu saygı ve sevgi ifadeleri arka planda İbn Arabî'nin büyük bir fikrî desteğinin olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Çalışmada Osmanlı entelektüel birikiminin, düşünce ve irfani yönünü oluşturan dinamiklerin kelâm, felsefe ve tasavvuf, özellikle de vahdet-i vücûdu savunan Ekberî tasavvuf geleneği olduğu tezi incelenmeye çalışılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Osmanlı dönemi ilim dünyası, düşünce planında, kuruluşundan son yıllarına kadar akıl, vahiy ve irfan geleneklerini mezcederek içselleştirmiş ve tesis ettiği eğitim sistemiyle,

100 İbn Arabî, “Ankâu muğrib fi ma'rifeti hatmi'l-enbiyâ ve şemsi'l-mağrib”, 119

101 Kemalpaşazâde, *el-Fetvâ fi hakki Muhyiddin el-'Arabî*, 40a. İbn Arabî hakkında verilen fetvalarla ilgili karşılaştırmalı bir değerlendirme için bk. Abdürrezzak Tek, “İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar”, 281-301.

içselleştirdiği bu birikimi biteviye geliştirmiştir. Osmanlıların düşünce alanındaki başarısı kelâmî, felsefi ve sufi gelenekleri destekleyerek insan nefsinin temel epistemolojik dayanakları olan dine, akla ve ruha mutedil bir seviyede değer vermesi böylece bu gelenekleri bünyesine dâhil etmesine dayanmaktadır. Bir Osmanlı ilim havzası ilim adamı olarak Kemalpaşazâde İslam düşüncesinin mezkûr üç nazari meslekenden etkilenmiş ve bu mesleklerin belli başlı problemleri için çözüm üretme çabası taşımıştır. Bu bağlamda o, kelâmın, felsefenin ve tasavvufun muhtelif meseleleri üzerinde kimi zaman bir mütekellim, kimi zaman bir filozof, kimi zaman da bir sufi formasyonu ile söz söylemiş ve kanaat belirtmiştir. Bu durum, Kemalpaşazâde'nin mezkûr üç ekolden beslendiğini göstermesinin yanı sıra, Osmanlı ilim irfan geleneğinin, bu nazari ekollerin devamı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve onları takviye edip geliştirdiğini de ortaya koymaktadır. Her ne kadar münferid bir isim üzerinden böyle bir genel kanaate ulaşmak tenkide açık olsa da Osmanlı eğitim sisteminin oluşumunda belirleyici olan Davud Kayserî ve Molla Fenârî gibi kurucu isimlerin, nazari düşüncenin her üç sahasında yeterli vukufiyete sahip olmaları, eğitim müfredatının kelâmî, felsefi ve muhtelif evrelerde suf nazariyatını savunan metinleri ihtiva etmesi, ayrıca hemen her asırda ilmiye sınıfı mensupları arasında kelâmî-felsefi ya da sufi perspektife sahip ilim adamlarının bulunması Osmanlı medeniyetinin fikrî ve metafizik planda kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinden beslendiğinin önemli karinelere sahiptir. İstisnaların da olabileceği göz önünde bulundurularak şöyle denebilir: Osmanlı ilmiyesi inanç problemlerine dair meselelerde klasik sünni kelâmın söylemini sürdürmüş, bununla birlikte İbn Sînâci gelenek tarafından geliştirilen mantıkî ve felsefi kavramları kullanarak evrensel felsefi dile uyum sağlayarak yorum ve inceleme alanlarını geliştirmiş ve Allah ve âlem ilişkisini yorumlamada bütün eşyayı Allah'ın tecellisi olarak gören vahdet-i vücudçu tasavvuf düşüncesinden istifade etmiştir.

Kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerine ilişkin yukarıda incelediğimiz risaleleri bağlamında hangi disiplinin Kemalpaşazâde'nin düşüncesi üzerinde daha etkin olduğunu tespit etmek ya da hangi disiplinin onu ne kadar etkilediğinin sınırlarını belirlemek müstakil bir çalışmanın konusudur. Bununla birlikte bu disiplinlerin onun düşüncesine etkisinin mahiyeti üzerine kısa bir değerlendirme sunmak faydalı olacaktır. Belirtmek gerekir ki, bu çalışmada Kemalpaşazâde'nin, adı geçen ekollerin hasılası üzerinden yeni/özgün bir düşünce sistemi geliştirdiği iddia edilmemek-

tedir. Görebildiğimiz kadarıyla o, eserlerinde de böyle bir çaba içinde olduğuna ilişkin bir açıklamaya yer vermemektedir. Bununla birlikte bu disiplinlerin onun düşüncesine etkisinin mahiyetine ilişkin şunu söylemek mümkündür: Her disiplinin etkisi, disiplinin kendine özgü meseleleri ekseninde gerçekleşmiştir. Kelâm ilminin temel konuları arasında yer alan mucize, insan fiilleri ve ilahi hikmet gibi meseleleri incelediği eserlerinde Kemalpaşazâde bazı kavramların tanımları ve problemlerin çözümünde kısmi olarak, özgün katkı, eleştiri ve yorumları olsa da genel olarak kelâmcıların kanaatlerine bağlı kalmıştır. Felsefi risalelerinde ise Kemalpaşazâde'nin, felsefenin meseleleri arasında yer alan zihni varlık, imkân kavramı, varlık-mahiyet ilişkisi gibi konularda felsefecilerin görüşlerine yakın durduğu görülmektedir. Sufi geleneğin tartıştığı, hakikat-i Muhammediyye, ayân-ı sabite, vahdet-i vücûd, eşyanın, ilahi varlığın yansımaları olması gibi kavram ve meselelerin yorumlarında ise Kemalpaşazâde, büyük oranda bu geleneğin izlerini takip etmektedir. Bu tasvir mezkûr disiplinlerin bir Osmanlı aydını olarak Kemalpaşazâde'nin fikir dünyası üzerinde etkin olduğunu göstermektedir. Her üç disiplinin sentezi üzerinden bir düşünce dünyası inşa etmenin imkânı ayrıca bir çalışmanın konusu olmakla birlikte Kemalpaşazâde'nin bu disiplinlerin etkisiyle bir senteze ulaşma çabasının olduğu dikkatten kaçmamaktadır. Bu hususa ilişkin somut bir işaret onun âlemin ezeliliğine ilişkin değerlendirmelerinde ortaya çıkmaktadır. O bir taraftan tasavvufun sonsuz feyizler teorisini, diğer taraftan leys kavramı üzerinden âlemin sonsuzluğu fikrini benimserken diğer taraftan kelâmın irade sahibi yaratıcı düşüncesine bağlı kalmakta hatta kelâmcıların ilâhî sıfatların zorunlu olarak Allah'ın zâtından neşet ettiğini söylediklerini hatırlatarak onlar ile felsefeciler arasında bir irtibat noktası kurmaya çalışmaktadır.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. “Kânunnâme-i Ehl-i İlm”. *Osmanlı Kanûnnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.
- Aktaş, Mehmet. *Kemalpaşazâde'nin Zihni Varlık Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans tezi, 2014.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kavmiyye, 2004.
- Arslan, Ahmet. “Kemalpaşazâde'nin Felsefi Görüşleri”. *Tokat Valiliği Şeyhülislam İbn Kemâl Araştırma Merkezinin Tertip Ettiği Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar*. ed. Süleyman Hayri Bolay vd. 87-120. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Atay, Hüseyin. “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzet- Nâmeler”. *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 171-235.
- Atsız, Nihal. “Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri”. *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin. *Tesaffuhu'l-edille*. nşr. Wilferd Madelung. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2006.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cemîl Bey. *Ukûdü'l-cevher fî terâcimi men lehüm hamsûne tasnîfen fe-mi'e fe-ekser*. Beyrut: Matbaa-i Ehliyye, 1326.
- Ceyhan, Semih. “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin Risâle fî 'Ulûmi'l-Hakâyık'ı”. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 659-685. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Ceyhan, Semih. “Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 27 (2011), 321-327.
- Chodkiewicz, Michel. “İbn Arabi Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*. nşr. Said Fûde. Ürdün: Dârü'l-Feth, 2013.
- Çağrıçı, Mustafa. “Sirâceddin el-Urmevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Çelebioğlu, Âmil. "Ahmed Bican". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/49-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Devvânî, Celeleddin. *İcâzetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 373, 43^a-48^b.
- Devvânî, Celeleddin. *Risâletü Halki'l-a'mâl*. Ürdün: Kalam Research and Media, 2018.
- Ebu Şucâ' Baybars b. Yalınkılıç et-Türkî. en-Nûru'l-lâmi' ve burhânu's-sâtî'. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 0861, 1^a-293^b.
- Ebüsüüd Efendi. *İcâzetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Vâlîde Sultan, 910, 40^b-41^a.
- Ebü'l-Muîn en-Neseffî. *Tebşiratü'l-edille*. nşr. Muhammed el-Envâr. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011.
- Erdem, Engin – Pehlivan, Necmettin. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 27 (2012), 87-116.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed et-Türkî. *Fusûsu'l-hikme*. nşr. Ali Ücebî. Tahran: Encümen-i Âsâr, 1381.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî". *Nazariyat Dergisi*, 1 (2017), 1-68.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Kadıızâde-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu". *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 14 (2003), 1-66.
- Gelibolulu, Mustafa Âlî. *Künhü'l-ahbâr*. haz. Ahmet Uğur. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Gökbulut, Hasan. "Kâfiyeci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hâdimî, Ebu Saîd. *İcâzetnâme*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, FB 543/2, 3^b-4^a.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2008), 25-46.
- İbn Arabî, Muhyiddin. "Ankâu muğrib fî ma'rifeti hatmi'l-enbiyâ ve şemsi'l-mağrib." *Resâilü İbn Arabî*. nşr. Saîd Abdülfettâh. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2004.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *Şifâü'l-'alîl fî mesâilî'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-*

ta'îl. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *en-Necât mine'l-ğarqi fi bahri'd-dalâlât*. nşr. Muhammed Taki Danişpejuh. Tahran: İntişârât-ı Dânişkâh-ı Tahran, 1379.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitabü's-Şifâ/İlâhiyat*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbnü'l Cevzî. *el-Müntezam fi tarîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1940.

Îcî, Adudiddin. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

İhsanoğlu, Ekmeleddin – Kaçar, Mustafa. "Osmanlı İmparatorluğunda Klasik Bilim Geleneğinin Tarihçesi". *Türkler*. Haz. Hasan Celal Güzel. 9/277-310. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

İnalcık, Halil. *The Ottoman Empire The Classical Age 1300–160*. London: Phoenix, 2000.

İpşirli, Mehmet. "Çatalcalı Ali Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

İsfahânî, Şemseddin Mahmûd b. Abdirrahmân. *Tesdîdü'l-kavâ'id*. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012.

Kalın, İbrahim. "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu". *Yeni Türkiye* 6 (2000), 41-46.

Karaman, Fikret. "Eğitimde Bilimsel Bir Belge: İcazetnâme ve İçeriği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 9-20.

Karlığa, Bekir. "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu". *Yeni Türkiye* 6 (2000), 31-40.

Kemalpaşazâde. "er-Risâletü'l-müştemile ale'l-ferâid". *Resâil-i İbn Kemal*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1898.

Kemalpaşazâde. "Risâle fi beyâni'l-hikmeti li-'ademi nisbeti's-şerr ileyhi Te'âla". *Resâil-i İbn Kemal*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1898.

Kemalpaşazâde. "Risâle fi hakîkati'l-mu'cize ve delâletihâ ala sıdkı men idde'â en-nübüvvete". *Resâil-i İbn Kemal*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1898.

Kemalpaşazâde. "Risâle fi'l-cebr ve'l-kader nübüvvete Resâil-i İbn Kemal". nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1898.

Kemalpaşazâde. *el-Fetvâ fi hakki Muhyiddin el-Arabî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, 4145, 163^a.

Kemalpaşazâde. *er-Risâletü'l-münîre*. İstanbul: Matbaatü's-Sahâif Ahmet Efendi, 1296.

- Kemalpaşazâde. *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâik ve hikmeti'd-dekâik*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8770/5, 20^a-21^a.
- Kemalpaşazâde. *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 4558/17.
- Kemalpaşazâde. *Risâle fî'l-vücûd 'alâ aslı't-tasavvuf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3189, 192^a-195^a.987.
- Kemalpaşazâde. *Tehâfüt Haşiyesi*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1987.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Ekberiyeye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/544-54. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat. *Kemalpaşazâde'ye Göre İnsanın Varlık Yapısı İnsanı Şahsiyet*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Leknevî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaat-i Saâde, 1342.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitabu't-tevhîd*. nşr. Bekir Toplaoğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mecdî. *Tercüme-i Şekâik-i Numâniyye Hadâikü's-Şekâik*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1269/1853.
- Mehmed Cemaleddin. *Osmanlı Tarihi ve Müverrihleri-Âyîne-i Zurefâ*. İstanbul: Kitepevi, 2003.
- Ocak, Ahmet. "Medrese Geleneği İçinde Nizamiye Medreseleri'nin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler". *Selçuklularda Bilim ve Düşünce: II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Bildiriler*. haz. Mustafa Demirci. 441-462. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2011.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Öz, Mustafa. "Tûsî, Alaeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/432-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özdemir, Sema. *Davud Kayseri'de Varlık Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Parmaksızoğlu, İsmail. "Kemâl Paşa-zâde". *İslam Ansiklopedisi*. 6/561-562. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. Haydarâbâd: Mat-

baatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1343.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibu'l-âliye*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Saraç, Yekta. *Şeyhülislam Kemalpaşazâde*. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.

Sarıoğlu, Hüseyin. "Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri". *Osmanlı: Bilim*. haz. Güler Eren. 7/217-223. Ankara: Yani Türkiye Yayınları 1999.

Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Makâsîdü'l-hasene*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahmân. *ez-Zav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, ts.

Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Sübkî, Tâceddin. *Tabkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dârü'l-Hicr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.

Teftâzânî, Sadüddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Küliyyati'l-Ezheriyye, 1998.

Teftâzânî, Sadüddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. Pakistan: Dârü'l-Kütübi'n-Nu'mâniyye, 1981.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn*. nşr. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan en-Nâşirûn, 1996.

Tek, Abdürrezzak. "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 23 (2009), 281-301.

Temîmî, Takiyyüddin. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Riyad: Dârü'r-Rifâî, 1983.

Turan, Şerafettin. *İbn-i Kemâl - Tevârîh-i Âl-i Osman VII. Defter (Giriş)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.

Türer, Osman. "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. 207-246. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 2005.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Yıldız, Yasemin. *Kemâlpaşazâde'nin Ziyâdetü'l-Vücûd 'ale'l-mâhiyye Adlı Risâlesinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans

Bilal Taşkın

Tezi, 2012.

Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.

Yormaz, Abdullah. "Muhelif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 1 (2005), 175-192.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz /Autumn 2021): 139 - 153

**Dilde Kesinlik Konusunda Molla Gürânî'nin Birleştirici Yorumu ve
Bunun Eleştirisi**

The Unifying View of Mulla Gürânî on Certainty in Language and Its
Criticism

Mehdi Cengiz

Dr. Öğr. Üyesi, Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Çoruh University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Artvin/Turkey
e-mail: mehdicengiz@artvin.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7593-1801>

DOI: 10.33718/tid.1011887

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mehdi Cengiz, "Dilde Kesinlik Konusunda Molla Gürânî'nin
Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2
(Güz 2021): 139 - 153

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Dilde Kesinlik Konusunda Molla Gürânî'nin Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi*

Öz

İslam düşünce geleneğinde lafız, anlam ve bu ikisi arasındaki ilişki felsefe, kelâm ve fıkıh usulü gibi disiplinlerce incelenmiştir. Akıl ile nakil çatıştığında aklı nakle takdim edenlerin temel argümanı olan lafzî delillerin (dilsel delâlet) zannîliği nazariyesi de bu çerçevede ilim dünyasının gündemine dâhil olmuştur. 12. yüzyılın önemli düşünürlerinden Fahreddin er-Râzî'nin teorileştirdiği (ö. 606/1210) bu düşünceye göre lafzî deliller mecaz gibi birçok dil olasılığına maruz kalmaktadır. Bu yüzden de kesin bilgi değil, zan ifade etmektedir. 15. yüzyıla gelindiğinde Molla Gürânî (ö. 893/1488), bu nazariyeyi inceleyip lafzî delillerin karine ile birlikte kesinlik ifade ettiğini dile getirmiştir. Ona göre lafzî delillerin kesin bilgi ifade ettiğini söyleyenler, karineyi dikkate almış; zan bildirdiğini iddia edenler ise karineden bağımsız bunu öne sürmüştür. Bunun yanında Molla Gürânî, lafzî bir delilin karine ile beraber kesinlik ifade etmediğini söylemenin mükâbere olduğunu belirtmiştir. Bu makale Molla Gürânî'nin dilde kesinlik konusundaki fikrini belirleyip bunu değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda Molla Gürânî'nin mezkûr birleştirici yaklaşımının tartışmaya açık olduğu gösterilecektir. Bu doğrultuda öncelikle dilin zannîliği hususunda bilgi verilip Molla Gürânî'nin karine düşüncesi etrafında birleştirdiği ihtilafın tarafları tespit edilecektir. Daha sonra ise Molla Gürânî'nin konu hakkındaki düşüncesi belirlenip tartışmanın, onun iddia ettiği gibi lafzî bir ihtilaf olmadığı, bilakis dinî metinlerin yorumunda temel bir problem olduğu gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili ve Belâgatı, Fahreddîn er-Râzî, Mükâbere, Lafzî Delil, Dilde Nesnellik.*

The Unifying View of Mulla Gürânî on Certainty in Language and Its Criticism*

Abstract

In the tradition of Islamic thought, wording, meaning and the relationship between these two have been studied by disciplines such as kalâm, philosophy and fiqh (jurisprudence). In this context, the theory of the supposition of linguistic signification, which is the main argument of those who prioritize the reason (aql), when reason and to the scripture (naql) conflict, has also been included in the agenda of the scientific world. According to this idea, which was theorized by Fakhr al-Din al-Râzî (d. 606/1210), one of the important thinkers of the 12th century, language messages are exposed to different language possibilities such as metaphor. Therefore, it does not express certainty, but a supposition. In the 15th century, Mulla Gürânî (d. 893/1488) in his work named ad-Durer al-levâmî' examined this theory and stated that the language messages together with the çarîna expressed

* Bu makale Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye sempozyumunda sunulan "Molla Gürânî'nin Dilsel Delâletin Epistemik Değeri ile İlgili Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi" adlı tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş ve makale formatında düzenlenmiş şeklidir.

* This article is the expansion and edition of the study titled "Mulla Gürânî's Unifying Commentary on the Epistemological Value of Language and Its Criticism" presented at the Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye (Sciences of the Arabic Language in the Ottoman Empire) symposium.

certainty. According to him, those who say that language messages express certainty have taken *şarına* into consideration. Those who claim that it does not express certainty have asserted this independently of *şarına*. In fact, Mulla Gürânî, who took this thesis one step further, stated that it is *al-mukābara* to say that a word does not express certainty together with the *şarına*. This study aims to determine Mulla Gürânî's view on the certainty of linguistic signification and to evaluate it. In addition, this study will show that Mulla Gürânî's unifying approach is not correct. For this, firstly, information about the theory of the certainty of linguistic signification will be given and the parties to the conflict that Mulla Gürânî tried to unite around the idea of possibility will be determined. Subsequently, it will be determined what Mulla Gürânî's opinion on the subject is and it will be shown that the debate is not a literal conflict as he claims, but a fundamental problem in the interpretation of religious texts.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric, Usūl-ı Fiqh, Fakhr al-Din Al-Rāzī, Al-Mukābara, Literal Evidence (Dalil), Objectivity in Language.*

Giriş

Duygu ve düşüncelerin mütekellim ve muhatap arasında aktarılması görevini üstlenen dil, bir iletiyi olduğu gibi ifade etmek için göndergesel işlevinde kullanılır. Ayrıca dil, sanatsal, şiirsel, alıcıyı harekete geçirme, kanalı kontrol etme ve heyecan bildirme gibi farklı fonksiyonlar için de kullanılabilir.¹ Dilin heyecana bağlı işlevinde olduğu gibi özneliğin hâkim olduğu dil fonksiyonları bir tarafa, bir dil iletimi, göndergesel görevini yerine getirirken bile mütekellimin kastetmediği şekilde anlaşılabilir. Söz gelimi mütekellimin, yırtıcı bir hayvan türü olan aslanın bağırması için kullandığı “Aslan kükredi” sözündeki aslan kelimesini, muhatap, cesaret yönünden aslana benzeyen bir şahıs ya da ismi Aslan olan birisi olarak anlayabilir. Buradan hareketle dilsel göstergelerin başka bir anlama gelmesi muhtemel olmayacak şekilde kesinlik bildirmediği öne sürülebilir. Bu durumda ise bazı sosyal ve iletişimsel aksamalar meydana gelecek dahası mütekellim ile muhatap arasında sözlerinin anlaşılmadığına yönelik psikolojik kaygılar oluşacaktır.

Dilsel delâletin kesinlik ifade edip etmediği bir başka ifade ile dil verilerinin nesneliliği ya da lafzî delillerin katiyeti sorunu İslam düşünce geleneğinde Kur’an-ı Kerîm ve hadis metinlerinin nasıl anlaşılması gerektiği bağlamında kelâm ve fıkıh usulü disiplinlerinde incelenmiştir. Bu konu ilk defa sistematik olarak Fahreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1210) çalışmaları ile ilim dünyasının gündemine girmiştir.² Bilindiği üzere Cüveynî’nin (ö. 478/1085) çalışmalarıyla başlayan Eş’arî kelâm anlayışına iç tutarlılık kazandırma projesi, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) mantık, kelâm ve fıkıh usulü incelemeleriyle devam etmiş ve Râzî tarafından çeşitli teorilere dönüşmüştür. Râzî, Cüveynî ve Gazzâlî’nin akıl ve nakil çatıştığında aklın nakle takdim edilmesi gerektiğine dair iddialarını teorileştirmek için aklın kesin bilgi, naklin ise zan ifade ettiğini kanıtlamak ister. Kelâmî tartışmalarda iç tutarlılığın sağlanması konusunu tartışırken lafzî del-

1 Dilin işlevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Jakobson, “Linguistic and Poetics”, 350-378.

2 Konunun ayrıntıları için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl fî ‘ilmi uşûli’l-fıkh*, 390-391; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkâri’l-mütekaddimîn ve’l-müteehhürîn mine’l-‘ulemâ ve’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn*, 51; Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatılabilmeyenin İmkânı*; Mehdi Cengiz - Şükran Fazlıoğlu, “Fahreddin er-Râzî’nin ‘Dilde Kesinlik’ Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih”, *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 42 (2020), 37-62.

illerin kesinlik ifade edip etmediği problemini de ele alan Râzî, zayıf delillerin neler olduğunu ve bunların mahiyetini kelâm kitaplarında detaylı olarak inceler.³ Ona göre ayıklanması gereken zayıf delillerden birisi de akli meselelerde, naklî delilin kullanılmasıdır. Râzî, bu bağlamda sem'î delillerin kullanılma ihtimalinin olduğu kelâmî konuları 3 kısma ayırır:

1. Naklî delil vasıtasıyla bilgi elde edilemeyecek meseleler,
2. Ancak naklî delil vasıtasıyla bilgi elde edilebilecek meseleler,
3. Bazen akli bazen de naklî delil vasıtasıyla bilgi elde edilebilecek meseleler.

Tanrının varlığını bilmek gibi sem'î delilin doğruluğunu bilmenin kendisine bağlı olduğu bütün deliller, naklî delillerle tashih edilemezken Kaf Dağı'na bir güvercinin oturması bilgisinde olduğu gibi zihnin iki mümkünden birine hükmedemediği konular ancak naklî delille bilinebilir. Üçüncü kısmı oluşturan bazen akli bazen de naklî delil vasıtasıyla bilgi elde edilebilecek meselelere ise rü'yetullâh (Müminlerin âhirette Allah'ı görmesi) tartışması örnek verilebilir. Sayılan kısımların birincisinde sem'î delil kullanılmaz, aksi takdirde bir şeyi kendisiyle ispat etmek anlamına gelen devir problemi ortaya çıkar. İkinci kısımda ise bilgiye ulaşmanın başka bir imkânı olmadığı için sem'î delillerin kullanılması gerekir. Üçüncü kısımda ise sem'î delilin kullanılıp kullanılmayacağı problemlidir. Zira sem'î bir delilin zahirî anlamına aykırı akli bir delilin varlığı düşünüldüğünde muhakkik âlimlere göre sem'î delilin te'vîl edilmesi gerekir. Şu sebeple ki akılla nakil te'ârüz ettiğinde bu ikisinin birleştirilme imkânı yoksa ya akıl yalanlanıp nakil te'vîl edilmeli ya da nakil yalanlanıp akıl te'vîl edilmelidir. Tanrının varlığı yalnızca akılla bilinebileceği için naklin doğru olduğunu iddia etmek, naklin sıhhatine zarar verir. Bu durumda ise naklin kesin bilgi ifade etmesi için nakle aykırı akli bir bilginin olmadığı tespit edilmelidir. Bu da iki şekilde olur:

a- Akli kesin bir delil, naklin zahirî anlamını desteklemelidir. Bu durumda naklî delille istidlâl önemini kaybeder. Çünkü akli delil zaten ilgili bilgiyi ispatlamak için yeterlidir.

b- Naklî delilin zahirî anlamını kabul etmeyenlerin delillerinin batıl olduğu gösterilmelidir. Fakat bu delillendirme türü zayıftır. Çünkü nassın

3 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 124-155.

zahirî anlamını kabul etmeyenlerin zikretmediği başka deliller de olabilir.

Yukarıda anlatılanlara göre naklî delil, aklî delillerin aksine kesin bilgi ifade etmez.⁴ Râzî, naklî delillerin kesin bilgi ifade etmemesini, ihtimâlât adı verilen olasılıkların bir sözde bulunup bulunmamasıyla ilişkilendirir. Râzî'nin konu hakkındaki ana dayanağı, lafzî delillerin katıyet bildirmesi sonucunun, zan içeren öncüller ile alakalı olup ilgili kıyasın sonuçlarının zannî olmasıdır. Bu yüzden Râzî'ye göre lafzî delillerin manaya delaletinin zannî olduğu ispatlanmalıdır. Dolayısıyla Râzî, lafzî delillerin katılığına engel olan ihtimalleri inceler.⁵ Lafızların sözlük anlamları ile sarf ve nahiv bilgilerinin günümüze intikalinde yaşanabilecek sorunlar; kelimelerin mecaz, iştirâk, nakil, tahsîs, izmâr, takdim-tehir gibi farklı dilsel ihtimallere maruz kalması ve nesih, aklî-naklî muarız ihtimalleri, bu olasılıkların başlıcaları arasındadır.⁶ Mesela bir lafız, iki veya daha fazla mana arasında müşterek ise mütekellimin muradı, muhatabın inandığı anlamdan farklı olabilir. Bu kapalılık ancak muhataptan gelen yeni bir ifade ile kalkabilir. Bu durumda ise muhatabın ikinci ifadesinde de sayılan olasılıkların bulunmaması gerekir. Geriye doğru uzayıp giden bu durum ise sebep-sonuç ilişkisi içindeki olayların geriye doğru sonsuza kadar sürmesi anlamına gelen teselsül ile sonuçlanır ki bu da batıldır. Râzî bu ihtimallerle yetinmeyip naklî bir delilin kesinlik ifade etmesinin, sözü edilen ihtimallerin araştırılıp bulunmaması durumunda dahi söz konusu olmadığını öne sürer. Bunu ispatlamak için ise 'adem-i vicdânın 'adem-i vücûda (bir şeyi bulamamanın, o şeyin yokluğuna) delâlet ettiği yönündeki çıkarımı zayıf olarak nitelendirir.⁷

1. Lafzî Delillerin Epistemik Değeri ve Konuyla İlgili Teoriler

Lafzî delillerin kesinlik ifade edip etmediği, mütekellimûn metodu esas alınarak yazılan fıkıh usulü kitaplarının yanında kelâm ve dil metodolojisi eserlerinde de tartışılmış ve konuyla ilgili farklı görüşler öne sürülmüştür. Söz gelimi Âmidî'ye göre bu konuda temelde iki görüş vardır:

4 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 1/142-145.

5 Konu hakkında bk. Çakmak, "Fahreddin er-Râzî'de Lafzî Delillerin Kesinlik Sınırı ve Bilgi Değeri", 424-427.

6 İlgili olasılıklar için bk. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatabilmenin İmkânı*; 71-203.

7 Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 2/253.

1. Lafzî deliller mutlak olarak kesinlik ifade eder. Haşviyye mezhebi bu görüştedir.⁸
2. Lafzî deliller mutlak olarak kesinlik ifade etmez.⁹

Özellikle haberî sıfatlar bağlamında dinî nasların zahirî anlamını, aklın ilkelerine önceleyip akıl yürütmeyi kabul etmeyen, bunun yerine, sadece nakli esas alan Haşviyye ekolüne göre lafzî deliller mutlak anlamda kesinlik ifade eder. Buna göre naslarda yer alan bütün bilgiler herhangi bir yoruma/te'vîle tabi tutulmadan anlaşılıp uygulanmalı ve ilgili rivayetler aklın temel ilkeleri ile karşılaştırılmadan kabul edilmelidir.

Lafzî delillerin katiyet ifade etmediği görüşü Semerkant Hanefî fıkıh usulcülere ile ilişkilendirilebilir. Nitekim 'Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) akîl bir delilin sem'î bir delile öncelenmesi gerektiği düşüncesini; naklî delilin izmâr, hazf, kinaye ve mecâz olasılıklarını taşıması ile alakalandırmıştır. Bu yüzden de ona göre sem'î delillerin zan; akîl delillerin ise kesinlik ifade ettiği söylenebilir.¹⁰

Naklî bir delilin bilgi seviyesini yükselten karine gibi öğeler dikkate alınmaksızın lafzî delillerin katiyet ifade etmediği kabul edildiğinde 'izzetu'n-nusûs¹¹ ve aslî konuların kendisine bina edilmesi gereken kesin delillerin yokluğu gibi sorunlar meydana gelmektedir. Lafzî delillerin müstakil olarak kesinlik ifade etmediğini savunan bazı düşünürler, yukarıda zikredilen problemleri aşmak veya en aza indirmek için dilsel delâletin kesinlik ifade etmesini sağlayacak farklı unsurlar aramışlardır. Kesinliğe ulaştıracak bu unsurlar, dil sınırları içinde yer alıp almamasına göre üç kısımda incelenebilir:

8 "Daha çok Kur'an ve Sünnet'e dayalı olan yaygın ulûhiyyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimseyenler hakkında kullanılan haşviyye tabiri, tarihî süreç içinde "Allah'a sıfat nispet etmekte aşırılığa düşenler, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve teccîm anlayışıyla yorumlayanlar" şeklinde bir anlam kazanmıştır. Kullanıldığı döneme ve çevreye, ayrıca yöneltildiği ve yerilmesi amaçlanan karşıt gruba göre kendisine yüklenen bazı sübjektif değerlendirmeler sebebiyle bu tabir tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu sebeple haşviyye olarak nitelenen bir grubun kimliğini her zaman tam anlamıyla belirleyip tanımlamak oldukça güçtür." Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/426.

9 el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 4/324-326.

10 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, 359.

11 'izzetu'n-nusûs: Kesin bilgi ifade eden delillerin azlığı anlamına gelen fıkıh usulü terimi.

1. Dil sınırları içerisinde kesinliğe ulaşılabilir.
2. Dil dışı unsurlarla kesinliğe ulaşılabilir.
3. Dil içi ya da dil dışı unsurlarla kesinliğe ulaşılabilir.

Dil sınırları içinde kesinliğe ulaşılabilceğini savunanlar arasında Râzî ve Şâtibî (ö. 790/1388) ismi öne çıkar. Şâtibî'ye göre lafzî bir delil, ancak aynı anlamı ifade eden diğer naklî delillerin kesinlik bildirene kadar bir araya gelmesi ve sonuç olarak ilgili konuyla alakalı tümel bir hükme ulaşılması durumunda kesinlik ifade edebilir. Şâtibî bu durumu, istikrâ olarak adlandırır.¹² Râzî ise dilsel delâletin ifade ettiği zannın, ancak karine ya da müşâhede yoluyla kesinliğe dönüştürebileceğini iddia etmiştir.¹³ Yani Râzî'ye göre söz gelimi "Ahmed öldü." cümlesinin kesinlik ifade etmesi için iki yol vardır: A- Muhatap bu sözü duyduğunda ya da duymadan önce veya duyduktan sonra Ahmed'in öldüğünü müşâhede etmelidir. B- Dil içi veya dil dışı karinelerin bir araya gelmesiyle Ahmed'in öldüğü anlaşılır. Dil içi karineler aynı lafzın tekrarlanması şeklinde olabileceği gibi aynı medlûlü bildiren rivayetlerin bir araya gelmesi şekliyle de olabilir. Dil dışı karinelerin kesin bilgi ifade etmesi ise "Ahmed öldü." sözünün medlûlünü destekleyecek dil dışı karinelerin bir araya gelmesiyle olur. Mesela muhatapın, Ahmed'in evinin önündeki cenaze merasimini, defin hazırlıklarını ve cenazeye katılanların üzerindeki Ahmed fotoğrafını gördüğünü varsayalım. Bu durumda mezkûr cümle, muhatap açısından kesin bilgi ifade eder.

Lafzî delillerin kesinlik bildirmesi için dilin kâfi olmadığını öne sürenlere göre katiyete ancak dil dışı unsurlar ile ulaşılabilir. Bâtinîlerin masum imamı bilginin menşei olarak görmeleri ve bazı sahte tasavvuf gruplarının metin değıl, ilhamı esas almaları bu duruma örnek verilebilir.¹⁴

Sonuç olarak Râzî'ye göre zâtı itibariyle lafzî bir delil, kesinlik ifade etmese de birtakım karinelerin bir araya gelmesiyle kesinlik ifade edebilir. Nitekim Râzî, karinenin kesin bilgi ifade etmediğini söyleyenlerin delillerini inceledikten sonra karinenin kesin bilgi ifade ettiğini fakat karineleri anlatmaya sayfaların yetmeyeceğini iddia eder. Bu duruma ise susadığını

12 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/27-29.

13 Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi uşûli'l-fikh*, 1/408.

14 Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatabilmenin İmkânı*, 46-47.

söyleyen birisinin vücudunda bu kişinin susuzluğuna delâlet eden işaretlerin olmasını örnek verir. Ona göre susuz kalan kişinin yüzünde oluşan bu işaretler, birer karine olup bu kişinin sözünde doğru olduğunu gösterir. Kısaca ona göre örfü inceleyen herkes lafzî delillerde kesin bilginin kaynağının karine olduğunu bilir.¹⁵

2. Molla Gürânî'nin Görüşü ve Müzakeresi

Fâtih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) dönemimin önemli âlimlerinden olan Molla Gürânî (ö. 893/1488), Tâceddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) fıkıh usulü alanında yazdığı *Cem'ü'l-cevâmi'* adlı eseri *ed-Dürerü'l-levâmi' fi şerhi Cem'î'l-cevâmi'* adıyla şerh etmiştir. Molla Gürânî bu şerhinde lafzî delillerin kesinlik ifade etmesi konusundaki tartışmanın lafzî olduğunu ifade etmiştir. “Doğru olan lafzî delillerin kesinlik ifade edebilmesidir.” sözünü şerh ederken naklî delillerin karine olmaksızın kesinlik bildirmediğini, çünkü bu tür delillerin mecaz ve iştirâk gibi anlamsal farklılıklar taşıyabileceğini söyler. Ona göre kesin bilgi ifade eden karinelerin bulunması durumunda mütekellimin, ilgili lafızlarla ne murat ettiği anlaşılabilir. Kesin bilgi ifade eden karine, bir lafzın muayyen bir siyakta belli bir manada kullanıldığına dair mütevâtir nakille bilinebilir. İcmân da mütevâtir haber gibi kesinlik ifade ettiğini iddia eden Molla Gürânî, bir müçtehidin icmâa muhalefet etmesini câiz görmez.¹⁶ Ümmet dalâlet üzerinde birleşmeyeceği için hakkında icmâ edilen bir konunun, Allah'ın hükmüne aykırı olması mümkün değildir.

Bu tür karinelerle dilin kesinlik bildirmesinin müsellemler olduğunu öne süren Molla Gürânî'ye göre karine olmazsa ilgili metin katiyet ifade etmez. O, lafzî bir delil olan “Namaz kılın.”¹⁷ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ve “Boşanan kadınların kendileri üç âdet görünceye kadar beklerler.”¹⁸ ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ âyetlerini sened ve metin açısından inceler. Her iki âyet de sened açısından kesin olmakla beraber bu iki âyetin manaya delâletleri aynı değildir. Ona göre ilk âyetle kastedilen mana kesin iken ikincisi böyle değildir. Çünkü ilk âyetle namaz kılmanın emrolunduğu hem icmâ hem de mütevâtir haber yoluyla nakledilmiştir. Fakat ikinci âyette geçen kur⁹

15 Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, 4/284.

16 Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi' fi şerhi Cem'î'l-cevâmi'*, 1/428-429.

17 Bakara 2/43

18 Bakara 2/228.

kelimesi, hayız ve temizlik manalarında müşterek olduğu için bu lafzın manaya delâleti kesin değildir. Bu yüzden de İslam hukukçuları bu sözle ne murat edildiği konusunda ihtilaf etmiştir.¹⁹

Sonuç olarak bir şeyin aynı anda hem olumlanıp hem de olumsuzlanamayacağını söyleyen Molla Gürânî, naklî delillerin kesin bilgi ifade etmediğini öne sürenlerin, karineden sarf-ı nazar ederek bunu iddia ettiklerini; kesinlik ifade eder diyenlerin ise karineyi dikkate alarak bunu söylediklerini dile getirir. Sonuç olarak Molla Gürânî karineyi bir lafzın kesinlik ifade etmediğini iddia eden kişilerin mükâbir olduğunu belirtir.²⁰

Yukarıda geçen birinci öncülü yani lafzî delillerin kesinlik ifade etmediğini iddia edenlerin karineyi göz ardı ettikleri iddiasını, ilk bakışta tartışmanın taraflarının kabul ettiği söylenebilir. Çünkü lafzî delilin kesinlik ifade ettiğini söyleyenler, karine olsun veya olmasın naklî delilin manaya delâletini kat'î görürler. İlgili katiyete eklenen karine ise bu bilgiyi kuvvetlendirmektedir.²¹ Bilginin artmayacağı fakat kişide oluşan duyguların yoğunlaşacağı dikkate alındığında duygu yoğunluğu yönünden bu bilgide bir tür artış yaşanır. Söz gelimi doğruluğu kesin olarak bilinen bir trafik kazasının kişide oluşturduğu duygu ile bu bilgiye ek olarak kazazedeleri görme karinesinin oluşturduğu duygu yoğunluğu birbirinden farklıdır. Fakat hâsılın tahsîlinin mümkün olmadığı dikkate alındığında oluşan bilgi seviyesi artmaz. Çünkü bilgi, aksi muhtemel olmayacak derecede zihinde oluşan açıklığı ifade eder.

Lafzî delillerin kesinlik ifade etmediğini iddia edenlerin karineyi göz ardı ettikleri hususunda, tartışmanın tarafları arasında ortak kabul var gibi görünse de her iki mukaddime çeşitli örneklerle nakzedilebilir. Lafzî delillerin kesinlik ifade etmediğini iddia edenlerin karineyi göz ardı ederek bunu söyledikleri iddiası, Şâfiî âlimlerden Abdullah İbnü'l-Lebbân'ın (ö. 446/1054-1055) görüşü ile nakzedilir. Çünkü ona göre dilsel delâlet zan ifade eder. Nitekim Gazzâlî, İbnü'l-Lebbân'a göre farklı bir anlama gelmesi muhtemel olmayan lafız olarak tanımlanan nassın, dini metinlerde bulunmadığını iddia etmiştir. Gazzâlî'ye göre bu düşünce nassın tarihiyle alakalıdır. Çünkü nas, "başka bir manaya gelmesi muhtemel olmayan

19 Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 7/630-632.

20 Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmî*, 1/ 429.

21 Konu hakkındaki ihtilaf için bk. Süyûtî, *Şerhü'l-Kevkebi's-sâtî fî nazmi Cem'î'l-cevâmî*, 1/118.

anamlı lafız” olarak tanımlandığında dini metinlerde bu tanıma uygun lafızlar ya hiç olmayacak ya da çok az bulunacaktır. Nitekim Gazzâlî, nassın te'vîle muhtemel olmamasını yeterli görmekte ve bazı Şafîî âlimlerin uzak ihtimallerin yok olmasını şart koşmalarını tenkit etmektedir. Çünkü nas, onların dediği gibi tanımlanırsa dini bir metinde, manası sarih olan hiçbir lafız düşünülemezdir.²² İmam Gazzâlî'nin bu sözlerinden bazı Şafîî âlimlerin, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnette nas olarak değerlendirilebilecek lafız bulunmadığını öne sürdükleri, dolayısıyla da karineleri dikkate almadıkları anlaşılmaktadır. Mütevâtir nakil, icmâ, ümmetin telakki bi'l-kabûlü gibi pek çok karinenin kuşattığı dolayısıyla da kesin bilgi ifade eden âyet ve hadislerle rağmen bazı âlimler nassın olmadığını öne sürmüştür. Buradan da bu kişilerin karine ile metnin delâletini birbirinden bağımsız gördükleri anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî, *el-Mahsûl*'de bazılarına göre lafzî delillerin katiyet ifade etmediğini²³ benzer şekilde *el-Erba'în*'de de bir gruba göre dilsel delâletin kesinlik bildirmediğini söylemiştir.²⁴

İkinci öncül olan lafzî delillerin kesinlik bildirdiğini söyleyenlerin karineyi dikkate aldıkları iddiası vakıa ile örtüşmez. Çünkü Âmidî'nin de dediği gibi haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini söyleyenlerin bir kısmı ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ ﴾ “Eğer onların mümin olduğunu bilirsiniz...”²⁵ âyetinde olduğu gibi ilmin, zan anlamında kullanıldığını yani ilgili bilginin sanıdan ibaret olduğunu; bir kısmı ise haber-i vâhidin karinesiz yakînî bilgi ifade ettiğini öne sürmüştür. Bazı Zâhirî âlimlere ve İmam Ahmed'den yapılan bir rivayete göre bütün haber-i vâhidler kesin bilgi ifade ederken diğerlerine göre bu, bazı haber-i vâhidlerle sınırlıdır.²⁶ Ayrıca lafzî delillerin mutlak anlamda kesinlik ifade ettiği görüşü Haşviyye mezhebi mensupları tarafından da savunulur.²⁷ Hatta bunlara göre Kitap ve sünnet olmadan bilgiye ulaşamaz.²⁸ İtikâdî ve 'amelî konularda akıl yürütmeyi yanlış bulan Haşviyye mezhebine göre nasların zâhiri esas alınmalıdır.

22 Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, 242-243.

23 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/390.

24 Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 2/251.

25 Mümtehine 60/10.

26 Âmidî, *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/32.

27 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 4/324.

28 Zerkeşî, *Teşnifü'l-mesâmi' bi-Cem'î'l-cevâmi'*, 1/325.

Bundan dolayı da dini metinlerde Allah'a nispet edilen yüz ve göz gibi organları te'vîl etmezler.²⁹

Genellikle haber-i vâhidin altında değerlendirilen meşhur ve müstefiz haberlerin epistemik değeri,³⁰ garîb ve 'azîz gibi diğer haber-i vâhidlerden farklı olduğu için haber-i vâhidin bilgi değeri hakkındaki tartışma, meşhur-müstefiz hadis zemininde incelenebilir. Çünkü söz gelimi İbn Fûrek, haber-i vâhidin nazarî bilgi ifade ettiğini öne sürer. İbn Fûrek'in, müstefiz hadisleri mütevâtirin bir bölümü olarak nitelendirdiğini dolayısıyla da bu tür haberlerin katiyet ifade ettiği iddia edilmiştir.³¹ İbn Fûrek, müstefiz bir haberi, haber-i vâhiden bağımsız değerlendirdiği gibi Hanefîler de meşhûr haberi, haber-i vâhiden ayırır. Onlara göre meşhur haber, mütevâtir ile haber-i vâhid arasında bir bölümdür. Hanefîler âyetlere yapılan ziyâdeyi nesih saydıkları ve haber-i vâhidin âyeti nesh edemeyeceğini bir kural olarak kabul ettikleri için ilgili âyetlere yapılan ziyâdeyi, meşhûr hadislerle açıklamaya çalışırlar. Bu durumda meşhur haber, haber-i vâhiden üstün olduğundan bunlarla âyetler nesh edilebilir. Buna göre çoğunlukla haber-i vâhid olarak değerlendirilen meşhur ve müstefiz haberler mezkûr âlimlere göre kesin bilgi ifade eder. Bu durumda ise lafzî delillerin kesin bilgi ifade ettiği sonucuna ulaşılabilir. Fakat karinelerin sınırsız olduğu bilgisi, meşhur ve müstefiz haberin şartı olan bir haberi en az 3 kişinin rivayet etmesi ile beraber düşünüldüğünde bu tür haberlerde kesinlik ifade eden şeyin râvilerin sayısı olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde, kelâm ve fıkıh usulü eserlerinde sıkça karşılaştığımız lafzî delillerin ifade ettiği epistemik değer tartışmaları, dinî metinlerin nasıl yorumlanması gerektiği noktasında belirleyici olduğu gibi aklî meselelerde hangi tür bilgilerin kullanılması ve nakil ile akıl çatıştığında bunlardan hangisinin tercih edilmesi gerektiği noktasında da belirleyicidir.

29 Metin Yurdagür, "Haşviyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 16/426.

30 Bermâvî (ö. 831/1428) meşhur haberlerin, haber-i vâhidin alt bir bölümü olduğu düşüncesini en doğru olarak nitelendirip bu tür haberlerin müstefiz olarak da adlandırıldığını öne sürer. Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, 4/1804.

31 Merdâvî, *et-Tahbîr*, 4/1804-1805.

Haşviyye mezhebine göre lafzî deliller kesin bilgi ifade ederken İbn Lebbân gibi bazı Şâfiî âlimlere göre bu tür deliller kesinlik ifade etmez. Fakat bu durumda 'izzetu'n-nusûs gibi çeşitli problemlerle karşılaşıldığından Şâtibî, Râzî ve diğer bazı âlimler bu sorundan kurtulmak için çeşitli çözüm önerileri sunarlar. Şâtibî dil içi karinelerin oluşturduğu istikrâ ile Râzî ise karine nazariyesi ile bu problemi çözmeye çalışır.

Molla Gürânî ise mezkûr görüş farklılıklarını karine nazariyesi etrafında birleştirerek bu problemi aşmaya çalışır. Ona göre dilde kesinliği belirleyen şey karinedir. Karine ise mütevâtir haber, icmâ' ya da istikrâ olabilir. Bu çerçevede icmâ deliline muhalefet etmenin caiz olmadığını öne süren Molla Gürânî'ye göre dilsel delâletin kesinlik ifade ettiğini söyleyenler karineyi dikkate almış, kesinlik ifade etmez diyenler ise karineyi dikkate almamıştır. Çünkü ona göre karine olan bir lafzın kesin bilgi ifade etmediğini söylemek makul değildir.

Molla Gürânî'nin bu iddiası vakıya mutabık değildir. Çünkü İbn Lebbân gibi bazı âlimler "başka bir manaya gelmesi mümkün olmayan lafız" anlamındaki nassın olmadığını söylemiştir. Bu durumda ise mütevâtir nakil ve icmâ'ın olmasına rağmen namazın farzîyetini bildiren âyetlerde olduğu gibi pek çok dinî metin kesin bilgi ifade etmez. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete ve bazı Zâhirî mezhebi mensuplarına göre metni sahih olan bir haber-i vâhid, kesin bilgi ifade eder. Hatta Haşviyye mezhebine göre Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde geçen her şey, kesin bilgi ifade ettiğinden naslarda Allah'a izafe edilen el ve yüz gibi haberî sıfatlar te'vîl edilemez. Sonuç olarak İslâm düşünce geleneğinde dilsel delâletin ifade ettiği bilgi değeri hakkında birleştirilmesi mümkün olmayan iki zıt anlayış bulunmaktadır.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-aşkâm*. thk. Abdürrezzâk 'Affî. b.y., el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatabilmenin İmkânı*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Cengiz, Mehdi - Fazlıoğlu, Şükran. "Fahreddin er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih". *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 42 (2020), 37-62.
- Çakmak, Selma. «Fahreddin er-Râzî'de Lafzî Delillerin Kesinlik Sınırı ve Bilgi Değeri». Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Haziran 2020): 417-439.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillah (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *el-Maḥşûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-'Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillah (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillah (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *Muhassalu efkârî'l-mütekdimmîn ve'l-müteehhırîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütellimîn (Telhîsu'l-Muhassal ile birlikte)*. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 1419/1998.
- Gürânî, Şihâbüddin Ahmed b. İsmail. *ed-Dürerü'l-levâmî' fî şerhi Cem'î'l-cevâmi'*. thk. Said b. Galib Kâmil el-Mecîdî. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Jakobson, Roman. "Linguistic and Poetics". *Style in Language*. ed. Thomas A. Sebeok. 350-378. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1960.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizânü'l-usûl*

fi netâici'l-ukûl. thk. Muhammed Zeki Abdölberr. Katar: Metâbi'ü'd-Devha el-Hadîsiyye, 1. Basım, 1404/1984.

Süyütî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Şerhü'l-Kevkebi's-sâtı' fi nazmi Cem'î'l-cevâmi'*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî. Mısır: Mektebetü'l-Îmân li't-Tab' ve'n-Neşr, 2000.

Şâtibî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebü Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlu Sellâm. b.y., Dâru ibn 'Affân, 1. Basım, 1997.

Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh. *Teşnî-fü'l-mesâmi' bi-Cem'î'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdölaziz - Abdullâh Rebî'. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1419/1999.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1405/1950.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz /Autumn 2021): 155 - 190

el-Alâî ve en-Nakdû's-sahîh Adlı Eseri – Alâî'nin, İbnü'l-Cevzî'nin Mesâbîhu's-Sünne'deki Bazı Hadislere Mevzu Hükümü Vermesine Dair Değerlendirmeleri
‘Alâî and His Work al-Naqd al-Sahîh - ‘Alâî’s Evaluations of Ibn al-Jawzî’s Judgement on Some Hadiths in Maşâbîh al-Sunna

Fatih Çimen

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Kırklareli/Turkey
e-mail: fatihcimen77@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6098-3374>
DOI: 10.33718/tid.926659

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 23 Nisan / April 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Fatih Çimen, “el-Alâî ve en-Nakdû's-sahîh Adlı Eseri – Alâî'nin, İbnü'l-Cevzî'nin Mesâbîhu's-Sünne'deki Bazı Hadislere Mevzu Hükümü Vermesine Dair Değerlendirmeleri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021): 155 - 190

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

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

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

el-Alâî ve en-Nakdü's-sahîh Adlı Eseri – Alâî'nin, İbnü'l-Cevzî'nin Mesâbîhu's-Sünne'deki Bazı Hadislere Mevzu Hükümü Vermesine Dair Değerlendirmeleri

Öz

Salâhuddîn el-Alâî (ö. 761/1359), Memlûkler döneminde yaşamış, gerek dâruhadislerde icra ettiği görevler, gerekse telif ettiği eserleri ile hadis ilmine önemli katkılarda bulunmuş bir âlimdir. Onun hadis ilmine dair telif ettiği eserlerinden biri de İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201), *Mesâbîhu's-sünne*'deki mevzû hükümünü verdiği hadislerin, iddia edildiği gibi olmadığını açıklamak amacıyla yazdığı *en-Nakdü's-sahîh* adlı eseridir. Müellifin söz konusu eseri İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât* ve *el-İle'*ine yönelik telif edilen ilk tahrîc türü eserlerdendir. Bu makale, ülkemizde, hakkında henüz akademik bir çalışma bulunmayan Alâî'nin hayatı, hadisçi kimliği ve hadis ilmine katkıları yanında, ilgili eserinde, söz konusu hadislerden bazıları hakkındaki değerlendirmelerini konu edinmektedir. Çalışmada hem Alâî'nin şahsiyeti ve söz konusu eserin tanıtımı ile onun hadislerle ilgili analizlerinde nasıl bir yöntem izlediğinin tespiti, hem de geçmişte âlimlerin mevzû hükümü verdiği rivayetlerle ilgili günümüzde ilave çalışmalara ihtiyaç olup olmadığına dair fikir edinilmesi amaçlanmaktadır. Alâî'nin eserine bakıldığında onun İbnü'l-Cevzî'nin yüzeysel değerlendirmelerine karşılık, rivayetlerin mütâbî' olmaya elverişli tarihlerini ortaya koymak, mecrûh râviler hakkında derinlemesine araştırmalar yapmak suretiyle başarılı isnad analizlerinde bulunduğu görülmektedir. Ancak müellifin bu analizlerinde metin tenkidine ve şevâhid türü rivayetlere neredeyse hiç yer vermemesi de dikkat çekmektedir. Mevzûât eserlerinde yer alan rivayetlere yönelik reddiye mahiyetinde yazılan *en-Nakdü's-sahîh* ve benzeri eserlere dair araştırmalar, bu alana dair yapılacak yeni çalışmalarda takip edilecek yöntemlerin belirlenmesinde önemli rol oynayacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, el-Alâî, İbnü'l-Cevzî, Mevzû, el-Mesâbîh.*

'Alâî and His Work al-Naqd al-Sahîh - 'Alâî's Evaluations of Ibn al-Jawzî's Judgement on Some Hadiths in Maşâbîh al-Sunna

Abstract

Şalâh al-Dîn al-'Alâî (d. 761/1359) was a scholar who lived in the period of the Mamluks, who made important contributions to the science of ḥadîth both with his duties in ḥadîth schools, and his works in the field of ḥadîth criticism/the discipline of al-jarḥ wa-l-ta'dîl (impugning and accrediting). One of his works on the science of ḥadîth is Ibn al-Jawzî's (d. 597/1201), *al-Naqd al-Sahîh*, which he wrote in order to explain that the ḥadîths that he decreed were fake up in Maşâbîh al-Sunna are not as claimed. The author's work in question is one of the first texts of authorship written for Ibn al-Jawzî's *al-Mawḍû'ât* and *al-'Ilal*. This article focuses on 'Alâî's life, his identity as a muḥaddith and his contributions to the science of ḥadîth, as well as his evaluations on some of the ḥadîth in question in our country. The aim of the study is to identify 'Alâî's personality and the introduction his work, the method he followed in his analysis of ḥadîth, and to gain an idea about whether

there is a need for additional studies today regarding the narrations that scholars have given fabricated judgment in the past. When 'Alâî's work is examined, it is seen that he makes successful analysis of isnād by revealing the sects that are suitable for being subordinates of the narrations and making in-depth research on obliged narrators, in contrast to the superficial evaluations of Ibn al-Jawzî. However, it is also noteworthy that the author almost never included text criticism and shawāhid type narrations in these analyses. Researches on *al-Naqd al-Sahîh* and similar works written in the form of rejection of the narrations taken in the works of legislation will play an important role in determining the methods to be followed in new studies on this field.

Keywords: *Ḥadīth, 'Alâî's, Ibn al-Jawzî, Fabricated (mawdu'), Maşābīh.*

Giriş

İslâmî ilimlerin birçok alanında dört yüze yakın eser telif etmiş biri olarak İbnü'l-Cevzî, hicrî VI. asrın önde gelen âlimlerindendir. Onun hadis ilmine belki de en önemli katkısı özellikle uydurma ve çok zayıf rivayetleri bir araya getirdiği *el-Mevzûât* ve *el-İlelü'l-mütenâhiye* adlı eserlerini kaleme almasıdır. İbnü'l-Cevzî, söz konusu iki çalışmasında, çeşitli hadis eserlerindeki birtakım rivayetleri, isnadlarındaki problemleri esas alarak mevzû ya da vâhî hadis kapsamında değerlendirmektedir.¹ Ancak o, bu konudaki teşeddüdü ve zayıf hatta bazı hasen hadislere aceleci bir yaklaşımla mevzû hükmü vermiş olması nedeniyle gerek kendi dönemi gerekse sonraki dönem âlimler tarafından tenkit edilmiştir. İbnü'l-Cevzî'ye yönelik söz konusu eleştirilerin âlimler tarafından muhtelif eserlerde ilgili konu başlıkları altında dağınık olarak ele alındığı görülmektedir.² Tespit edebildiğimiz kadarıyla, sadece on dokuzuna yer vermiş olsa da İbnü'l-Cevzî'nin mevzû hükmü verdiği hadislerle reddiye mahiyetinde ilk müstakil eser, çalışmamıza da konu olan Salâhuddîn el-Alâî'nin *en-Nakdü's-sahîh*'idir. Nitekim ilgili çalışmalarda Alâî öncesine dair telif edilen müstakil bir çalışmadan söz edilmemektedir.

Memlükler dönemi âlimlerinden biri olan Alâî, birçok dârulhadiste görev yapmış ve özellikle hadis açısından dönemin ilmî birikimine önemli katkılarda bulunmuş ilmî bir kişilik olmasına rağmen ülkemizde onun hadis ilmindeki yerine dair henüz tamamlanmış herhangi bir akademik çalışmanın bulunmaması dikkat çekicidir.³ Alâî ile ilgili dikkat çekici bir diğer husus, gerek İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* adlı eseri gerekse mevzû hadislerle ilgili yapılan akademik çalışmalarda onun *en-Nakdü's-sahîh* adlı eserinden söz edilmemiş olmasıdır. Bu çalışmalardaki atıflar genellikle kendisinden yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan İbn Hacer'in (ö. 852/1449), aynı hadisler üzerine telif ettiği *el-Ecvibe* adlı eseri üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Alâî'nin *en-Nakdü's-sahîh*'i gibi eserler, İbnü'l-Cevzî ve onun gibi

- 1 Vâhî hadis, başka bir rivayetinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirme yapmak üzere yani itibar için alınabilen zayıf hadisler için kullanılan bir terimdir. Bk. Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, 327.
- 2 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 1/93; Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/166, 265, 282; Sehâvî, *Fet-hu'l-muğîs*, 1/89, 100; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/157, 278.
- 3 Türkiye'de Şahmurat Kaya tarafından *Salâhuddîn el-Alâî ve Hadisçiliği* ismiyle bir doktora tezi halen devam etmektedir.

mevzûâta dair eser telif eden diğer âlimlerin uydurma olarak değerlendirdikleri hadislere, usûl bağlamında yöneltilen ilk tenkitlerin mahiyetini tespit açısından kıymeti haizdir. Dolayısıyla bu tür eserler hakkında yapılacak çalışmalar, hadislerin sıhhat durumlarını tespit için âlimlerin nasıl bir yöntem takip ettikleri hakkında bilgiler sunması yanında, günümüzde mevzû olduğu iddia edilen rivayetlere yönelik isnad ve metin açısından ne gibi çalışmaların yapılabileceğine dair fikir vermesi açısından da önemlidir.

Alâî'nin *en-Nakdü's-sahîh* adlı eserinde İbnü'l-Cevzî'nin mevzû hükümünü verdiği bazı hadislere yönelik değerlendirmelerinin tetkik edildiği bu çalışmada, Alâî'nin hadisçi kimliğinin yanında *en-Nakdü's-sahîh* adlı eseri tanıtılacak, onun hadislere dair yaptığı analizlerde takip ettiği metoda dair tespitler ve bazı rivayetlerin ayrıca isnad ve metin açısından tahlili yapılacaktır. Bu rivayetlerin tahlilinde, öncelikle hadise mevzu hükümü verilmesine sebep olan râvilerin durumları ricâl eserlerinden kapsamlı olarak araştırılmak suretiyle tespit edilecek, ardından söz konusu hadislerin, İbnü'l-Cevzî ve Alâî'nin zikretmediği ve mütâbi olmaya elverişli tarikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından da hadisin metni ile ilgili açıklamalar yapılacaktır. Burada belirtmek gerekir ki; makale sınırlarını hayli aşacağı düşüncesiyle, muhtevastaki on dokuz rivayetin tamamına dair analizleri zikretmek yerine sadece dördüne yer verilmek durumunda kalınmıştır. Rivayetlerin seçiminde ise Kaderiyye'nin zemmedildiği, tesbih namazının fazileti ve Hz. Ali'nin ilmin kapısı olduğu açıklanan hadisler gibi haklarında çalışma yapılan hadislerin dışındaki rivayetler tercih edilmiştir.⁴

Eserin geneli dikkate alındığında müellifin başarılı isnad tahlillerinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak Alâî'nin söz konusu rivayetlere dair neredeyse metin tenkidine hiç yer vermediği görülmektedir. Bunun yanında bizim de hadisleri takviye sadedinde Alâî'den farklı olarak daha kuvvetli isnadlara ulaşma imkânı bulmamız, âlimlerce mevzû oldukları ifade edilen rivayetlerin, bugün tekrar kolektif çalışmalarla, yeni ve kapsamlı yöntemler ilave etmek suretiyle isnad ile birlikte metin analizine de tabi tutulmaları gerektiği fikrini hâsıl etmiştir. Nitekim Alâî, müteahhirûn âlimlerin, hadislere mevzû hükümü vermelerinin, mütekad-

4 Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", 113-143; Özmen, *Tesbih Namazı Hadisinin Tahkik, Tahric ve Tenkidi*; Avcı, "Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır" Hadisi Üzerine", 371-381.

dimûna nazaran daha zor olduğunu, zira hadislerin bütün tariklerinin bir araya getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵ Bu çalışmada ulaştığımız veriler çerçevesinde de son dönem araştırmacıları olan bizler için bu durumun daha da zorlaştığını söylemek mümkündür. Zira bugün sahip olduğumuz dijital olanaklarla, âlimlerin tahrîc faaliyetlerinde ulaşamadıkları tarikleri de elde etme imkânına sahip bulunmaktayız.

1. Salâhuddîn el-Alâî ve Hadisçiliği

Kaynaklarda “imam, allâme, hucce, fukahânın muhaddisi, muhakkik” gibi lakaplarla tanıtılan Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, 694/1295 yılında Dımaşk'ta Türk asıllı asker bir babanın oğlu olarak dünyaya geldi.⁶ Dokuz yaşında hafızlığını ikmal ettikten sonra hocası Fezârî'den (ö. 729/1329) hadis dinlemeye başlayan Alâî, on dokuz yaşına kadar *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere birçok hadis, fıkıh ve usul kitabını tahsil etmiş ve bunlardan bir kısmını da ezberlemiştir. Mizzî (ö. 742/1341) ve Zehebî'nin (ö. 748/1348) de aralarında bulunduğu yedi yüz kadar âlimden ders alan Alâî, hadis ilminde söz sahibi olan önemli isimlere de hocalık yapmıştır. İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ve Irâkî (ö. 806/1404), onun önde gelen talebelerindedir.⁷

Alâî, İslâmî ilimlerdeki gayreti ve başarıları yanında ahlâkî açıdan da âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Talebesi Belevî (ö. 780/1378) “İlim, zekâ ve suret yanında ahlak, zühd ve ihlas açısından gözlerim ondan iyisini görmedi” ifadesini kullanırken, onun her Ramazan ayı geldiğinde ailesinden uzak, bütün zamanlarını mescitte zikre ve ibadete has-

5 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 25. Ancak Zerkeşî'ye göre Alâî'nin bu görüşü tartışmaya açık bir tespittir. Zira mütekaddimûn âlimleri bir hadise mevzû değil “aslı yoktur” şeklinde hüküm vermişlerdir. Sonraki dönemlerde bu hükmün tersine bir durum ortaya çıktığında ise hadis için âlimler tarafından farklı hükümler ortaya konmuştur. Burada yapılması gereken araştırma yapmak ve bu konuda söz sahibi âlimlerin görüşlerine müracaat etmektir. Eğer onlardan da muhalif bir görüş bulunmazsa o zaman mütekaddimûn âlimlerin görüşlerine itimat etmek gerekmektedir. bk. Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/266 vd.

6 Safedî, *el-Vâfi*, 13/256, 257; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 533.

7 İbn Kâdî Şehbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 3/91; Safedî, *el-Vâfi*, 13/257, 258; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/46. Alâî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halîl, *el-Hâfız el-Alâî vecühûduhû fi'l-hadîs ve ulûmih*, 17-93.

retmek suretiyle itikâf halinde geçirdiğini söylemektedir.⁸ İbn Hacer de hocası Irâkî'nin, onun hakkında "İlim ve dini kendinde toplayan, kerem ve mürûet sahibi bir kimsedir" dediğini nakletmektedir.⁹ Alâî, bir yandan ilmî araştırmalarına devam ederken, diğer yandan da halkın manevî noktadan gelişmesi için vaaz ve irşad faaliyetleri ile meşgul olmuş, insanlara ahiret hayatını unutmamaları noktasında uyarılar ihtiva eden eserler kaleme almıştır. Nitekim kırk hadise dair telif ettiği eserler bunu teyit etmektedir.¹⁰ Sübkî (ö. 756/1355) ve Irâkî tarafından "kendisinden sonra yeri doldurulamayacak biri, doğunun ve batının hâfızı" gibi ifadelerle nitelendirilen Alâî,¹¹ ilim adına bereketli geçen bir hayatın ardından, 761/1359 yılında Kudüs'te vefat etmiş ve Mescid-i Aksâ'nın surları tarafındaki Bâbu'r-rahme Kabristanı'na defnedilmiştir.¹²

Alâî, usul ve fıkıh ilmine vukufiyeti ile beraber muhaddis kimliği ile de tanınan bir âlimdir. Daha önce de ifade edildiği üzere dokuz yaşında hadis dinlemeye başlayan, on dokuz yaşına geldiğinde hadis kaynaklarının hemen hepsini hocalarından dinleyen ve bunların bir kısmını ezberleyen Alâî, yirmili yaşlara geldiğinde dâruhâdislerde hocalık yapmaya başlamıştır. Şam'daki Nâsırıyye ve Esediyye, Kudüs'teki Salâhiyye ve Tenkîziyye medreselerinde hadis dersleri vermiştir. Kudüs'te bulunan Seyfiyye dâruhâdisinde,¹³ Dimaşk'ta Hımsiyye dâruhâdisinde ve otuz yıl süreyle de Sükkeriyye dâruhâdisinde de görev yapan Alâî, özellikle râvilerin durumlarını tespit etme, sened ve metinlerle ilgili hususlardaki uzmanlığı, âlî ve nâzil senedleri elde etmek için gösterdiği çaba konusunda âlimlerce takdir edilmiştir.¹⁴ Kaynaklarda Alâî'nin hafıza ve itkan bakımından çağdaşları arasında üstün bir yere sahip olduğu ifade edilmekte-

8 Belevî, *Tâcü'l-mefrih*, 54.

9 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/215.

10 Alâî, *Kitâbü'l-erba'în fî a'mâli'l-müttakîn; Erbeûna hadisen müntekâten mine'l-âdâb lil-Beyhakî*. Bu eserin yazma nüshası, Medine İslâm Üniversitesi Kütüphanesi'nde 1508 numara ile kayıtlıdır.

11 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 10/35; İbn Kâdı Şehbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 3/91; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/215.

12 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/267; İbn Kâdı Şehbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 3/91. Ayrıca bk. Başaran, "Alâî", 2/331-332.

13 İbn Kâdı Şehbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 3/91; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/47, 48.

14 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/108; İbn Kâdı Şehbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 3/91; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/45.

dir.¹⁵ İbn Kesîr (ö. 774/1373) onun âlî ve nâzil isnadlara sahip olduğunu, hadislerin tahrîci yanında fıkıh ve dil alanında da söz sahibi olduğunu söylemektedir.¹⁶

Alâî'nin, gerek tefsir, fıkıh, usûl-i fıkıh, siyer ve biyografi gerekse hadis ilimlerine dair olmak üzere yüze yakın eseri bulunmaktadır. Onun eserleri hem kendi döneminde hem de sonraki asırlarda dikkat çekmiş ve âlimler tarafından söz konusu çalışmalarına atıflarda bulunulmuştur. Özellikle İbnü'l-Mülakkın, İbn Hacer, Sıbt İbnü'l-Acemî (ö. 841/1438), Süyûtî (ö. 911/1505) ve daha birçok âlim, tahrîc ve ricâle dair telif ettikleri eserlerinde, Alâî'nin görüşlerine yer vermişlerdir.¹⁷

Eserlerinin birçoğu henüz neşredilmemiş olan Alâî'nin, hadis ilmine dair telif ettiği tespit edilen kitapları şunlardır:

1. *Buğyetü'l-mültemis fî sübâyyeti hadisi İmam Mâlik b. Enes*
2. *Câmiu't-tahsîl li-ahkâmi'l-merâsîl*
3. *el-Müselselât*
4. *en-Nakdü's-sahîh limâ ü'türıza aleyhi min ehâdîsi'l-Mesâbîh*
5. *Nazmü'l-ferâid limâ tezammenehû hadîsü zi'l-yedeyn mine'l-fevâid*
6. *İsâratü'l-fevâidi'l-mecmûa fî'l-işâreti ile'l-ferâidi'l-mesmûa*
7. *Tahkîku münîfi'r-rütbe li-men sebete lehü şerîfü's-sohbe*
8. *Tashîhu hadîsi'l-kulleteyn ve'l-keîlâmu alâ esânîdihî*
9. *et-Tenbîhâtü'l-mücmele alâ'l-mevâzi'l-müşkile*
10. *Kitâbü'l-muhtelitîn*
11. *Cüz' fî hadisi "Kata'a fî micennin vemâ yeteallaku bihi*
12. *Hadîsü keşfü'n-nikâb ammâ rava's-Şeyhân lil-ashâb*
13. *Erbeûna hadîsen müntekâten mine'l-âdâb lil-Beyhakî*
14. *Raf'u'l-işkâl an-hadîsi sıyâmi sittet-i eyyâm min-Şevvâl*

15 İbn Kâdi Şehbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 3/91.

16 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/267.

17 Bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tevzîh*, 1/285, 296; 26/643; Sıbt İbnü'l-Acemî, *et-Tebyîn*, 11, 34, 41, 51, 64, 65; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 1/44; 2/583; 3/99; 5/254; a.mlf. *Lisânü'l-Mizân*, 1/78, 89; 2/72, 141; 3/142, 195; 4/26107; 5/85, 190; 6/72, 83; Süyûtî, *Kütü'l-muğtezî*, 1/321, 375; 2/577, 602; a.mlf., *el-Leâli'l-masnûa*, 1/237, 305; 2/37, 353.

15. *el-Mietü'l-müntekâh min Süneni Ebî Dâvud*

16. *el-Mietü'l-müntekâh min meşyehati İbni'l-Buhârî*

17. *Ehâdisü müntekâh min cüz-i Ebî Mes'ûd Ahmed*

18. *el-Erbaûne'l-ilâhiyye*

19. *el-Mietü'l-müntekâh mine't-Tirmizî*.¹⁸

Alâî'nin yukarıda isimleri zikredilen eserleri, matbu olanlarıdır. Ayrıca onun birçoğu muhtelif hadislerin tahrîcine ve kırk hadis edebiyatına dair olmak üzere hadis ilmine dair otuz kadar neşredilmemiş eseri bulunmaktadır. *el-Mi'etü'l-müntekâh min Sahîh-i Müslim*, *el-Müdellisîn*, *el-Veşyü'l-mu'allim fî men ravâ 'an-ebîhi 'an-ceddihî*, *Kitâbü'l-erba'în fî a'mâli'l-müttakîn*, *Kitâbü'l-erba'îni'l-kübrâ* ve *'ulûmü'l-hadîs*, bu tür eserlerinden bazılarıdır.¹⁹ Alâî'nin hadis ilmine dair telif ettiği ancak henüz neşredilmemiş olan bu eserler, araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Gerek matbu gerekse yazma eserleri üzerinde yapılacak çalışmalar, onun âlimlerce takdir edilen ve hadislerin sıhhati ile râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarını tespit ettiği yöntemin ortaya konması ve bundan istifade edilmesi adına önem arz etmektedir.

2. Alâî'nin en-Nakdü's-sahîh Adlı Eseri

Mesâbîhu's-sünne, Begavî'nin *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere sair güvenilir hadis kaynaklarından derleyerek telif ettiği en meşhur eseridir. Her ne kadar eserindeki kimi hadisler için yaptığı değerlendirmeler sebebiyle İbn Hacer, Süyûtî ve İrâkî gibi muhaddisler tarafından tenkit edilse de üzerine yapılan kırktan fazla şerh ve tahrîc çalışmasıyla İslâm âleminde hüsnü kabul görmüş, âlimlerin takdirine mazhar olmuş ve yıllarca medreselerde okutulmuştur. Hakkında yapılan çalışmalara baktığımızda, çoğunluğunun şerh türü eserler olduğu görülmektedir. Burada, yaptığımız araştırma neticesinde Alâî'ye gelinceye kadar eser üzerine yapılmış herhangi bir tahrîc çalışması tespit edemediğimizi belirtmeliyiz.²⁰ Dola-

18 Alâî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Alâî, *Mecmûu resâili'l-Hâfız el-Alâî*, thk. Vâil Muhammed Bekir; Halîl, *el-Hâfızu'l-Alâî ve cühûduhû fî'l-hadîs ve ulûmihî*, 17-93.

19 Eserleri için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/46-48; Alâî, *en-Nakdü's-sahîh* (Muhakkikin mu-kaddimesi), 10-14; Me'mûn Fellâh Halîl, *el-Hâfızu'l-Alâî vecühûduhû fî'l-hadîs ve ulûmihî*, 51-93; Başaran, "Alâî", 2/331-332.

20 *Mesâbîh* üzerine yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Begavî, *Mesâbîhü's-sünne*, 1/63-72.

yısıyla *en-Nakdü's-sahîh*'in, *el-Mesâbîh*'in bazı hadisleri üzerine yapılan ilk tahrîc çalışması olma ihtimali de bulunmaktadır. Bununla birlikte *el-Mesâbîh* üzerine yapılan son dönem çalışmalarda, Alâî'nin eserinden bahsedilmemesi de dikkat çekicidir. Nitekim konuyla ilgili atıflar, Alâî'den bir asır sonra gelmiş olan İbn Hacer'in *Hidâyetü'r-ruvât ilâ tahrîci'l-Mesâbîh ve'l-Mişkât*'ına yapılmaktadır.²¹

Alâî, tam adı *en-Nakdü's-sahîh limâ ü'türiza aleyhi min ehâdîsi'l-Mesâbîh* olan eserini, Begavî'nin *el-Mesâbîh*'inde yer alan ve İbnü'l-Cevzî'nin mevzû olarak nitelendirdiği hadislerin çoğunun, aslında iddia edildiği gibi olmadığını ortaya koymak için telif ettiğini ifade etmektedir.²² Müellif, hadislerin ihticâc edilmesi bakımından ayrıldığı kısımları da açıkladıktan sonra hadislerin tashîhi, tahsîni ve taz'îfi konusunda dikkate alınması gereken birtakım kurallar ile *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin bazı hadis rivayet şartlarını zikretmekte ve hadislere mevzû hükmü vermekle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Alâî, bir hadisin senedinin zayıf olmasından dolayı gerçekte de zayıf olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira hadisin, ricâli ile ihticâc olunan bir başka senedinin bulunma ihtimali mevcuttur. Ayrıca zayıf hadisin yine zayıf olan diğer tariklerinin toplamıyla da hasen derecesine çıkması söz konusudur. Ancak bu durum, râvilerin yalancılıkla itham edilmediği durumlar için geçerlidir.²³

Alâî, sonraki dönem âlimler için hadislere mevzû hükmü vermenin, ilk dönem âlimlere kıyasla oldukça zor olduğunu ifade etmektedir. Zira bir hadise uydurma diyebilmek için onun bütün tariklerini bir araya getirmek ve bu tarikler üzerinde kapsamlı tahliller yapmak gerekmektedir. Sadece bir tarikten hareketle hadise mevzû hükmü vermek mümkün değildir. Ayrıca bu alanda engin bilgi sahibi âlimler için, hadislere mevzû hükmü vermek için râvilerinden birinin yalancı olması yanında daha birçok karine bulunmalıdır. Alâî, İbnü'l-Cevzî'nin böyle karineler ihtiva etmeyen hadislere mevzû hükmü verdiği için âlimler tarafından tenkit edildiğini ifade etmektedir. Onun mevzû hükmü verdiği hadislerin içinde

21 Çakır, *el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî ve Hadis İlmi'ndeki Yeri*, 67-7. *Mesâbîhu's-sünne*'yi tahkik ederek yayımlayan Yûsuf Maraşlı da eser üzerine yapılan kırk üç çalışmayı zikretmiş ancak Alâî'nin söz konusu eserine yer vermemiştir. Bk. Begavî, *Mesâbîhü's-sünne*, 63-72

22 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 21.

23 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 22-25.

terğîb ve terhîbde kullanılabilecek sahih olması muhtemel zayıf rivayetler bulunduğu gibi hasen hatta bazı âlimlerin sahih kabul ettiği rivayetler de mevcuttur.²⁴ Yine bu hadislerin içinde farklı ve ikinci bir tarikine henüz ulaşılmamış hadisler de vardır. Alâî, hadislere böyle dar çerçeveden yaklaşmak suretiyle mevzû hükmü vermenin sakıncalı olduğunu ifade etmektedir. Zira sonradan gelen ve hadis ilminde uzmanlığı olmayan kimselerin bu hükümleri araştırmadan kabullenmeleri ve böylece hadisin mevzû olarak yaygınlaşması söz konusudur. Dolayısıyla Alâî'ye göre sahih veya zayıf olması muhtemel hadisler karşısında aceleci bir yaklaşımla mevzû hükmü vermekten kaçınılmalıdır. Bunun dışında mevzû olabilecek hadislerin zaten bu alanda söz sahibi olan âlimler tarafından tespit edilmesi de zor değildir.²⁵

Alâî, yukarıdaki açıklamalardan sonra İbnü'l-Cevzî'nin *Mesâbîh*'teki mevzû hükmünü verdiği on dokuz hadisin tahlilini yapmaktadır. Kaderiyye'nin ümmetin Mecûsîleri mesabesinde olduğu ve cenazelerine gidilmeyeceği, hamama gitmenin şeytânî bir iş olduğu, müminin saf ve kerîm bir karaktere, fâcirin ise hilebaz ve kötü karakterli olduğu, Hz. Ali'nin ilmin kapısı olduğu ifade edilen hadisler, Alâî'nin eserine aldığı rivayetlerden bazılarıdır.

Alâî'nin, eserindeki hadislerin isnad analizlerini yaparken takip ettiği metodla ilgili şunları söyleyebiliriz; Eserde öncelikle Tirmizî'nin açıklamalarına fazlaca yer verildiği görülmektedir. Öyle ki Alâî, on dokuz hadisin on ikisinde Tirmizî'nin değerlendirmelerini nakletmekte, bunlardan bazılarını da kimi zaman ilgili hadisin zayıf veya hasen derecesine yükselmesi için gerekçe olarak ileri sürmektedir. Meselâ, İbnü'l-Cevzî tarafından senedindeki yalancılıkla cerh edilmiş bir râvi sebebiyle mevzû olarak hüküm verilen “صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ” hadisinin, farklı tariklerini naklettikten sonra mütâbaatları ve Tirmizî'nin de söz konusu hadisi tahsîn etmesiyle hadisin mevzû veya vâhî olmaktan çıktığını ifade etmektedir.²⁶

24 Bu konuda İbnü'l-Cevzî'ye yöneltilen eleştiriler hakkında bilgi için bk. Gökduman, *Süyûtî'nin Uydurma Hadisler Konusunda İbnü'l-Cevzî'ye Yönelttiği Eleştiriler*, 42-122; Pekel, *İbnu'l-Cevzî'nin Eleştirdiği et-Tirmizî'de Yer Alan Rivâyetler*, 46, 47; Kartal, *el-İlelu'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye Adlı Eseri Işığında İbnu'l-Cevzî'nin Cerh ve Ta'dîl Metodu*, 89-93.

25 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 25-26.

26 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 28.

Alâî, eserine aldığı hadislerden on ikisinin hasen, beşinin zayıf ve iki hadisin de sahih olduğunu belirtmektedir. Bu oranlar, Begavî'nin *Mesâbih*'ine aldığı hadislerin durumlarına dair yaptığı taksime de muvafık görünmektedir. Zira Begavî, eserindeki hadisleri sahih ve hasen şeklinde ikiye ayırmakta, sahihlerle Şeyhân'ın tahrîc ettiklerini, hasenlerle de Ebû Dâvud, Tirmizî ve diğer hadis imamlarının eserlerine aldıkları hadisleri kastettiğini ifade etmektedir.²⁷ Alâî'nin hasen olarak değerlendirdiği hadislere bakıldığında tamamının, söz konusu eserlerde beraberce veya yalnız birinde zikredildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu hadisler aynı zamanda Begavî nazarında da hasen olarak kabul edilmektedir.

Alâî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan İbn Hacer'in, aynı hadislerin mevzu veya vâhî olmadıklarını göstermek amacıyla *Ecvibetü'l-hâfiz İbni Hacer el-'Askalânî an ehâdîsi'l-Mesâbih* adıyla bir eser telif ettiğine yukarıda işaret edilmişti. Söz konusu esere bakıldığında İbn Hacer'in de hadislerin hemen tamamında Alâî'ye muvâfakat ettiği görülmektedir.²⁸ Ancak burada İbn Hacer'in *en-Nakdû's-sahîh*'e herhangi bir atıfta bulunmadığını da belirtmek isteriz. Oysa o, bazı kitaplarında Alâî'nin farklı eserlerine atıflarda bulunmaktadır.²⁹

Yukarıdaki açıklamalardan Alâî'nin, Begavî'yi müdâfaa etmek, Tirmizî'yi tasdik veya İbnü'l-Cevzî'yi tenkit etmek adına hadislerle dair zorlama hükümler verdiği anlaşılmalıdır. Nitekim o, “يَا عَلِيُّ لَا يَجِلُّ لِأَخِي أَنْ يُجَنَّبَ” hadisi hakkında, söz konusu rivayetin zayıf olduğunu belirtmekte ve bununla birlikte hasen olmasının mümkün olmadığını belirtmekte ve Tirmizî'nin bu hadisi tahsîn etmesinin hayret verici olduğunu ifade etmektedir.³⁰ Yine o, hadisin zafiyetinin giderilemediği yerlerde

27 Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 1/110.

28 *en-Nakdû's-sahîh*'i İbn Hacer'in *el-Ecvibe*'siyle mukayese ettiğimizde, iki eser arasında bariz bir farklılığın bulunmadığını söyleyebiliriz. Hatta birkaç hadis dışında rivayetler hakkındaki tespitler, mütâbî' olarak zikredilen tarikler de birbirinin aynıdır. Sadece İbn Hacer'in eseri, *en-Nakdû's-sahîh*'ten bir hadis eksik ve bir de farklı hadis ihtiva etmekle ayrılmaktadır. *en-Nakdû's-sahîh*'teki onuncu hadis olarak zikredilen “للسائل حتى” rivayeti, İbn Hacer'in eserinde yer almamaktadır. Bk. Alâî, *en-Nakdû's-sahîh*, 40. Ayrıca İbn Hacer'in eserindeki “إن الناس بمصر من أمصارا” rivayeti, *en-Nakdû's-sahîh*'te mevcut değildir. Bk. İbn Hacer, *Ecvibetü'l-Hâfiz İbni Hacer*, 3/1787.

29 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/444, 3/99, 5/2548/198; a. mlf., *en-Nüket alâ kitâbi'bni's-Salâh*, 1/70, 2/545, 696, 712; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/143, 272, 2/82, 166, 3/40, 6/439.

30 Alâî, *en-Nakdû's-sahîh*, 55-56.

Begavî'nin hatalı olduğunu belirtmekten de çekinmemektedir. Meselâ, “ إِذَا كَتَبَ أَحَدُكُمْ كِتَابًا فَلْيَتَرَبَّهُ، فَإِنَّهُ أَنْجَحٌ لِلْحَاجَةِ ” hadisinin Tirmizî ve İbn Mâce tarafından rivayet edilen iki tarikini nakletmekte, ardından hadisin mevzû olmasa da şiddetli zayıf olduğunu ve burada Begavî'ye yapılan itirazın haklı olduğunu ifade etmektedir.³¹

Müellif, İbnü'l-Cevzî'nin iddiasının aksine söz konusu hadislerden bazılarının sahih ve hasen, bazılarının da zayıf olduğunu gerek tenkit edilen râvilerin durumlarına açıklık getirmek suretiyle, gerek hadislerin farklı ve mütâbî^c olmaya elverişli olan tariklerini zikretmek suretiyle ortaya koymaktadır. Râviler hakkındaki geniş açıklamalarına bakıldığında onun âlimlerin de dediği gibi onun cerh tadil ilmine ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır.

Alâî'nin eserindeki hadislerin geneli için hasen hükmünü verdiği daha önce ifade edilmişti. Bu noktada, onun nazarında hasen ve zayıf hadisin ne anlam ifade ettiği şeklinde bir soru akla gelmektedir. İzzüddin es-San'ânî'nin (ö. 577/1182) ifadesine göre Alâî, hasen hadisin tanımı konusunda, kimi âlimlerin sahih ile hasen hadis arasını tefrik etmediği için Hattâbî'ye yönelttikleri eleştirileri isabetli bulmamaktadır. Ona göre Hattâbî, önce sahih hadisi tarif etmiş ardından da “ مَا عُرِفَ مَخْرَجُهُ وَاشْتَهَرَ رِجَالُهُ ” şeklinde hasen hadisin tanımını yapmıştır. Hattâbî söz konusu tanımı ile hasen hadisi, sahih hadisten tefrik etmiş ve sahih derecesine ulaşmayan hadisler olduğunu ifade etmek istemiştir.³² Ayrıca Alâî, şiddetli zafiyeti bulunmayan zayıf hadislerin fezâil gibi konularda kullanılması konusunda âlimler arasında icmanın bulunduğunu ve bu tür hadislerin de yalancı veya yalancılıkla itham olunan ya da galatı fâhiş olan râvilerin infirad etmedikleri hadisler olduğunu ifade etmektedir.³³ Bu, onun nazarında senedlerden birinde yalancı veya yalancılıkla itham olunan biri olmasını, hadise mevzû hükmü vermek için yeterli görmediğini göstermektedir. Dolayısıyla isnadları böyle olan hadislerin zafiyetlerinin giderilmesi ve hasen mertebesine yükselmesi her zaman ihtimal dâhilindedir. Nitekim Alâî, senedinde yalancılıkla cerh edilmiş olan Ammâr b. Zerbâ'î'den dolayı İbnü'l-Cevzî tarafından mevzû olarak nitelendirilen “ إِيَّاكَ وَسِبَاخَهَا.. ” hadisinin, sahih bir senedini zikretmek suretiyle mevzû olmadığını ortaya koymak-

31 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 38, 39.

32 İzzüddîn es-San'ânî, *Tevzîhu'l-efkâr*, 1/145.

33 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/298.

tadır.³⁴ Alâî'nin yöntemine dair son olarak ifade etmek gerekirse; müellif, eserine aldığı hadislerin mevzû olmadıklarını ortaya koyma konusunda rivayetlerin birkaçı dışında sadece isnadlarıyla ilgilenmektedir. Bu bağlamda eserin isnad analizi açısından başarılı olduğu söylenece de metin tenkidi açısından yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Alâî'nin *en-Nakdû's-sahîh*'i, alanında her ne kadar İbn Hacer'in *el-Ecvibe*'si kadar şöhret bulamasa da Zerkeşî (ö. 794/1392), Sehâvî (ö. 902/1497) ve San'ânî gibi kendinden sonraki âlimlerin dikkatini çekmiş ve buradaki görüşlerine atıflar yapılmıştır.³⁵ *en-Nakdû's-sahîh*, 1985 yılında Abdürrahim Muhammed el-Kaşkarî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.

3. Alâî'nin, *Mesâbih*'te Yer Alan ve İbnü'l-Cevzî'nin Mevzû Olduğunu İddia Ettiği Bazı Hadislere Dair Değerlendirmeleri

Alâî mezkûr eserinde, *Mesâbih*'te yer alan ve İbnü'l-Cevzî'nin mevzû olarak nitelendirdiği on dokuz hadisin tahrîc ve tahlilini yapmaktadır. Söz konusu hadislerin tamamının değerlendirilmesi, çalışmanın sınırlarını aşacağı için, daha önce de ifade edildiği üzere aşağıda sadece dört rivayet (4, 6, 9 ve 11 numaralı hadisler) ele alınacaktır. Bu bağlamda söz konusu rivayetler şunlardır:

3.1. Taziyenin Fazileti ile İlgili Rivayet

Alâî'nin İbnü'l-Cevzî'yi tenkit ettiği hadislerden biri, taziye ziyaretinde bulunan kişinin, cenaze sahibinin sabrı mukabilinde alacağı sevabı kazanması ile ilgilidir. İlgili hadisin metni şöyledir:

مَنْ عَزَى مُصَابًا فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِهِ

“Başına bir musibet gelene taziye ziyaretinde bulunan kimseye musibete uğrayanın sevabı kadar sevap verilir”³⁶

İbnü'l-Cevzî, söz konusu hadisin biri Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), üçü de İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53)'dan olmak üzere dört tarikini naklet-

34 Alâî, *en-Nakdû's-sahîh*, 48, 49.

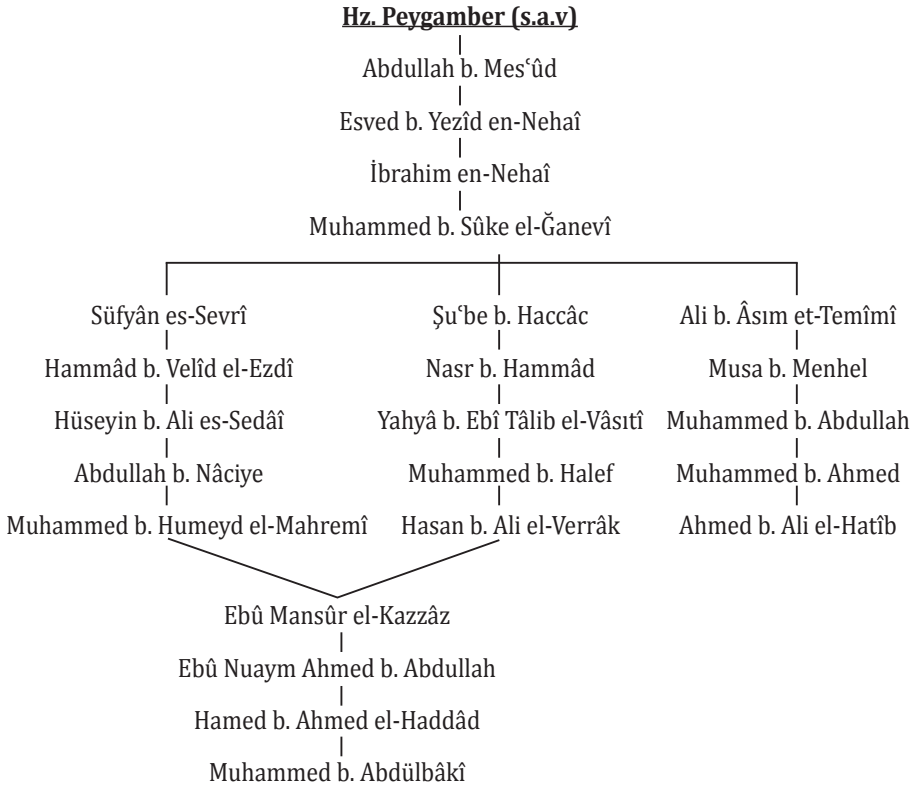
35 Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/266; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/256; İzzüddîn es-San'ânî, *Tevzîhu'l-efkâr*, 2/74.

36 Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 1/567; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/223; Alâî, *en-Nakdû's-sahîh*, 33.

mekte ve her bir seneddeki râvilerle ilgili cerhleri açıklamaktadır. Câbir b. Abdullah tariki ile gelen hadisin isnadı şöyledir:

Muhammed b. Abdülmelik → Abdullah b. Mes'ade el-Kızârî → Hamza b. Yûsuf es-Sehmî → Ebû Ahmed b. Adî → Muhammed b. Ahmed b. el-Hasen → Yahyâ b. es-Serî → Ali b. Yezîd es-Sadâî → Muhammed b. Ubeydullah el-Arizmî → Ebu'z-Zübeyr Muhammed b. Müslim el-Kureşî → Câbir b. Abdullah → Hz. Peygamber (s.a.v).

İbnü'l-Cevzî'ye göre Câbir (r.a) tarikiyle gelen hadisin senedindeki râvilerden Muhammed b. Ubeydullah el-Arizmî hakkında Yahyâ b. Maîn "hadisi yazılmaz", Nesâî de "hadisleri metruktür" ifadesi kullanmaktadır.³⁷ İbn Mesûd'dan gelen tarikleri gösteren isnad şeması ise şöyledir:



37 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/223.

İbnü'l-Cevzî, yukarıdaki isnad şemasında görülen ve Sevrî tarikiyle gelen senedde yer alan Hammâd b. Velîd isimli râvinin Sevrî'den teferrüd ettiğini, ayrıca İbn Hibbân'ın onun hakkında "hadis hırsızı, hadisleriyle ihticâc edilmez", İbn Adî (ö. 365/976) de "hadislerinin hiç biri mütâbaat olarak kullanılmaz" dediğini belirtmiştir. Şu'be'den gelen tarikteki Nasr b. Hammâd da Şu'be'den teferrüd etmiştir. Yahyâ b. Maîn ve Müslim (ö. 261/875) de onun için "yalancı", Nesâî de (ö. 303/915) "sika değildir" ifadesini kullanmıştır. Diğer tarikteki Ali b. Âsım et-Temîmî ise Muhammed b. Sûke'den teferrüd etmiş, Şu'be ve Yahyâ b. Maîn tarafından da "yalancı" olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla söz konusu rivayet İbnü'l-Cevzî'ye göre mevzûdur.³⁸ Söz konusu hadis, Tirmizî ve İbn Mâce tarafından, tablodaki üçüncü tarihte görülen Ali b. Âsım et-Temîmî → Muhammed b. Sûke → İbrahim en-Nehâî → Esved b. Yezîd en-Nehâî → İbn Mesûd ortak senediyle rivayet edilmiştir.³⁹

Alâî, İbnü'l-Cevzî'nin hadisin mevzû olduğuna dair ileri sürdüğü gerekçeleri kısaca aktardıktan sonra, özellikle Tirmizî ve İbn Mâce'nin senedlerinde bulunan ve İbnü'l-Cevzî'nin de temas ettiği Ali b. Âsım'ın problemlili bir râvi olduğuna ve söz konusu hadisin, âlimlerin geneli tarafından tenkide maruz kaldığına dikkat çekmektedir. Ancak Alâî, mezkûr açıklamalar yanında, ilgili hadisin Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından, İbrahim b. Müslim el-Huvârizmî → Vekî' b. Cerrâh → Kays b. Rebî' → Muhammed b. Sûke tarikiyle rivayet edildiğini ifade etmektedir ki; İbrahim b. Müslim el-Huvârizmî, İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ına aldığı ve hakkında tenkidin bulunmadığı bir râvidir.⁴⁰ Kays b. Rebî' ise sadûk olmakla birlikte tenkide maruz kalmıştır ancak onun hadisi Ali b. Âsım'ın rivayeti için mütâbî' olmaya elverişlidir. Alâî, mezkûr hususlar çerçevesinde hadisin hasen mertebesine yükseldiğini ifade etmektedir. Ancak o, bunun nihaî bir hüküm olmadığını, hadisin zayıf olma ihtimalinin bulunduğunu, bunun yanında mevzû olarak değerlendirilmesinin ise mümkün olmadığını belirtmektedir.⁴¹ Bu açıklamalardan sonra mezkûr hadisin senedlerine dair şunları söyleyebiliriz:

İbn Mes'ûd tarihinin birinci senedindeki Hammâd b. Velîd, İb-

38 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/223.

39 İbn Mâce, "Cenâiz" 56, (No: 1062); Tirmizî, "Cenâiz" 73 (No: 1073).

40 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/71.

41 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 33, 34.

nü'l-Cevzî'nin de ifade ettiği gibi metruk bir râvidir.⁴² İbn Hibbân mezkûr hadisin Ali b. Âsım'dan geldiğini, Hammâd'ın ise hadisi çaldığını ve daha sonra Sevrî'yi isnada ekleyerek rivayet ettiğini ifade etmektedir.⁴³ İkinci seneddeki Nasr b. Hammâd da Yahyâ b. Maîn ve Müslim tarafından yalancılık ve hadis uydurmacılığı ile şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Adî onun hiçbir hadisinin mahfuz olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴

Hadisin ilgili senedlerindeki râvileri araştırırken, âlimlerin, söz konusu hadisin Ali b. Âsım tarihiyle bilindiği şeklindeki açıklamaları dikkatimizi çekmiştir. Hadisin medârı olduğu anlaşılan Ali b. Âsım, üçüncü senedde yer almaktadır ve Muhammed b. Sûke'dan teferrüd ettiği, Şu'be ve Yahyâ b. Maîn gibi âlimler tarafından da yalancılıkla cerh edildiği yukarıda İbnü'l-Cevzî tarafından dile getirilmişti. Bununla birlikte İclî, Ali b. Âsım'a bu konuda haksızlık yapıldığını, onun hadis rivayetiyle maruf sika bir râvi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Ahmed b. Hanbel de onun hadislerde hata yaptığını, sahih olan hadislerinin ise alınabileceğini, bunun yanında yalanla itham edilen biri olmadığını söylemektedir. Yine Süfyân b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) üçüncü senedde olduğu gibi Ali b. Âsım'ın Muhammed b. Sûke'dan rivayet ettiği hadis okunduğunda onun bu hadisi reddetmediği nakledilmektedir. Vekî' de onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmediğini, hatalı hadislerinin bırakılıp, sahihlerinin alınabileceğini söylemektedir.⁴⁶

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde ilk iki senedin İbnü'l-Cevzî'nin de ifade ettiği üzere şiddetli zafiyet arz ettiğini ve mütâbi' olarak kullanılmaya uygun olmadığını söylemek mümkündür. Bu durumda Ali b. Âsım'ın bulunduğu senedin mütâbi' veya şevâhîde ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Alâi, yukarıda Hatîb el-Bağdâdî'nin hadisi Ali b. Âsım'ın olmadığı, İbrahim b. Müslim el-Huvârizmî → Vekî' b. Cerrâh → Kays b. Rebî' → Muhammed b. Sûke tarihiyle rivayet ettiğini, senddeki Kays b. Rebî'in tenkit edilse de sadûk bir râvi olduğunu ve bu senedin Ali b. Âsım'ın senedi için mütâbi' olmaya elverişli olduğunu söylemişti. Alâi'nin kastettiği ve

42 Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/601; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2/354

43 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/254.

44 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/342; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/380.

45 İclî, *Marifetü's-sikât*, 2/156.

46 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/509; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/231; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/302, 303.

Hatîb'in rivayet ettiği senedin tamamı şöyledir:

İbrahim b. Abdülvâhid → Ebû Bekir eş-Şâfi' → Muhammed b. Abdullah → İbrahim b. Müslim el-Huvârizmî → Veki' b. Cerrâh → Kays b. Rebî' → Muhammed b. Sûke → İbrâhim en-Nehaî → Esved b. Yezîd en-Nehaî → Abdullah b. Mes'ûd → Hz. Peygamber (s.a.v).⁴⁷

Yukarıdaki senedde Alâî'nin de ifade ettiği üzere tenkide maruz kalan tek râvi Kays b. Rebî'dir. Süfyân es-Sevrî, Veki' ve Şu'be gibi isimlerin kendisinden hadis aldığı Kays b. Rebî' için İclî, onun hadis rivayetiyle maruf sadûk bir râvi olduğunu, ancak oğlunun kitaplarına zarar vermesinden sonra insanların ondan hadis rivayet etmekten kaçındığını ifade etmektedir. Yahyâ b. Maîn onun hakkında bir defasında "leyse bi-şey" bir defasında da "zayıf" ifadesi kullanmaktadır. Bununla birlikte Sevrî ve Şu'be'nin onu tevsik ettikleri de nakledilmektedir. Ahmed b. Hanbel, Kays b. Rebî'nin rivayetlerinde hatalar bulunduğunu ifade etmekte, ancak yukarıda da geçtiği üzere hadislerinin oğlu tarafından haberi olmadan değiştirildiğine dikkat çekmektedir.⁴⁸ İbn Hacer de onun yaşlandığı için hafızasının kötüleştiğini ifade etmektedir.⁴⁹ Bu açıklamalardan hareketle Kays b. Rebî'nin hafıza açısından maruz kaldığı olumsuz durumun yaşlılığı dönemlerine tevafuk etmiş ya da oğlunun kitaplarına verdiği zarardan mütevellit gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Bu durumda senedin şiddetli zafiyet içermediğini hatta hasenliği muhtemel bir sened olduğunu söylemek mümkündür. Hâsılı söz konusu isnad, Alâî'nin ifade ettiği gibi mütâbi' olmaya elverişlidir ve Ali b. Âsım'ın bulunduğu senedi takviye etmektedir. Nitekim İbn Hacer de söz konusu hadisin birbirini destekleyen birçok tarikinin bulunduğunu ve hadise mevzû denemeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁰ Bütün bu açıklamalarla birlikte senedlerin söz konusu durumları, zafiyetin giderilmesi noktasında tam bir güven vermemektedir. Sahih veya hasen bir senedin tespit edilmesi, senedlerdeki zafiyeti giderme noktasında yardımcı olacaktır. Yaptığımız araştırma neticesinde ilgili hadisin hasen bir senedine Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şuabü'l-îmân*'ında rastlamaktayız. Söz konusu isnad şöyledir:

Ebû Abdullah (Hâkim en-Nîsâbûrî) → Şâfi' b. Muhammed → Ahmed

47 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/451, 452.

48 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/34 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/394.

49 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/29 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/392 vd.

50 İbn Hacer, *Ecvibetü'l-Hâfiz İbn Hacer*, 3/1783.

b. Umeyr → Ya'kûb b. İshâk → Muhammed b. Sevr → Ma'mer b. Râşid → Muhammed b. Sûke → İbrâhîm en-Nehâî → Esved b. Yezîd en-Nehâî → Abdullah b. Mes'ûd → Hz. Peygamber (s.a.v).⁵¹

Yukarıdaki senedde yer alan râvilerden Şâfi' b. Muhammed ve Ahmed b. Umeyr'in dışındaki râviler sikadır. Şâfi' b. Muhammed, hakkında cerh bulunmayan ve âlimler tarafından "imam, hâfız ve muhaddis" olarak nitelenen bir râvidir. Kendisinden Hâkim, Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Nuaym gibi isimler rivayette bulunmuştur.⁵² Ahmed b. Umeyr de he ne kadar Dârekutnî onun hakkında "لم يكن قويا" dese de, âlimler tarafından sika olarak tanıtılmaktadır. Zehebî onun sadûk ve Dımaşk'ın önde gelen imamlarından biri olduğunu ifade etmektedir.⁵³ Bu durumda senedin en azından hasen olduğunu ve Ali b. Âsım tarikindeki zafiyeti giderdiğini söylemek mümkündür. Hâsılı, rivayete mevzu demek doğru olmamakla birlikte hasen de demenin pek mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Hadisin metnine bakıldığında ise bir müminin yaptığı taziye karşılığında ziyarette bulunduğu kişinin alacağı sevaba nail olacağı bildirilmektedir. Hadisin cenaze bahsine zikredilmesinden buradaki taziyenin cenaze maksadıyla olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sadece ölüm değil herhangi bir sıkıntıya maruz kalmaları durumunda Müslümanlara taziyede bulunmak âlimlerce müstehap olarak kabul edilmiştir. Zira taziyede birtakım maslahatlar bulunmaktadır. Sıkıntıya maruz kalan kişinin acısının hafifletilmesi, teselli edilmesi, sabra ve alacağı sevaba teşvik edilmesi, Allah'ın emrine teslim noktasında destek olunması, cenaze ise meyyite hayır dualarda bulunması bu faydalardan bazılarıdır. Mübârekfûrî (1865-1935), mezkûr hadisi açıklarken, kişinin Müslüman kardeşine taziye esnasında sabır ve teslimiyet konusunda yapacağı destek ile "hayra delalet eden o hayrı işlemiş gibidir"⁵⁴ hadisi gereğince sevap alacağını ifade etmektedir.⁵⁵

3.2. Saçlarını Siyaha Boyayanlarla İlgili Rivayet

Mesâbîh'te yer alan ve İbnü'l-Cevzî'nin mevzû hükmü verdiği hadis-

51 Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 11/465.

52 Zehebî, *Siyer*, 16/388; a.mlf. *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/150.

53 Zehebî, *Siyer*, 15/15; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 334.

54 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/132 (No: 23027); Ebû Dâvud "Edeb", 123 (No. 5129); Tirmizî "İlim", 14 (No: 2670).

55 Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 4/158.

lerden bir diğeri, ahir zamanda saçlarını siyaha boyayacak ve böylece cennetin kokusunu duyamayacak bir topluluğun geleceği bildirilen rivayettir. Söz konusu rivayetin sened ve metni şöyledir:

Abdurrahman b. Muhammed eş-Şeybânî → Abdussamed b. Me'mûn el-Hâşimî → Abdullah b. Nâciye → Begavî → Hâşim b. Hâris er-Ramâdî → Abdullah b. Amr el-Esedî → Abdülkerîm → Saîd b. Cübeyr → İbn Abbâs → Hz. Peygamber (s.a.v):

يَكُونُ قَوْمٌ فِي آخِرِ الزَّمَانِ يُخَضَّبُونَ بِهَذَا السَّوَادِ كَحَوَاصِلِ الْخَمَامِ لَا يُرِيحُونَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ

“Ahir zamanda bir kavim olacak ki, güvercin kursağı gibi (saçlarını) siyaha boyayacaklar. İşte bu kimseler Cennet kokusu koklayamazlar.”⁵⁶

İbnü'l-Cevzî, yukarıda hadisin, senedindeki Abdülkerîm b. Ebî'l-Mehârik'in tenkit edilmiş olması sebebiyle mevzû olduğunu belirttikten sonra, Eyyûb es-Sahtiyânî'nin, söz konusu râvinin sika olmadığını yemin ederek iddia ettiğini, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in de onun hakkında “o hiçbir şey değildir”, Dârekutnîn “metruk” ifadesini kullandığını söylemektedir. Ayrıca Hasan, Hüseyin, Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi sahâbeden bir grup ve tâbîinden birçokları saçlarını siyaha boyatmışlardır. İbnü'l-Cevzî bu açıklamaların ardından hadisin sahih olması durumunda metinde bahsedilen kimselerin saçları siyaha boyamanın helal olduğuna inandıkları veya bununla bir kusuru örttükleri için cennetin kokusunu duyamayacakları şeklinde tevil edilmesinin mümkün olduğunu da ifade etmektedir. Yoksa dîni maksatla saç siyaha boyamak, cennetin kokusunu duymaya engel değildir.⁵⁷

Alâî, yukarıda hadisin Abdülkerîm → Saîd b. Cübeyr → İbn Abbâs tarihiyle Ebû Dâvud ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinde geçtiğini belirttikten sonra, İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisi *Mevzû'ât*'ına almakla büyük hata yaptığını ifade etmektedir. Zira o bu görüşünü seneddeki Abdülkerîm b. Ebî'l-Mehârik isimli râvinin zayıf olması üzerine temellendirmektedir. Alâî'ye göre durum İbnü'l-Cevzî'nin düşündüğü gibi değildir. Onun Abdülkerîm b. Ebî'l-Mehârik olarak bahsettiği râvi aslında Abdülkerîm b. Mâlik el-Cezerî'dir. Nitekim Beyhakî, *el-Âdâb* adlı eserinde aynı hadisi naklederken

56 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/276(No: 2470); Ebû Dâvud “Teraccül” 20 (No: 4214); Nesâî, “Zînet”, 15 (No. 5075); Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 1/87; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/55.

57 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/55.

onun nisbesini el-Cezerî olarak açıklamaktadır. Abdülkerîm b. Mâlik el-Cezerî ise sika olması konusunda âlimlerin ittifak ettiği bir râvidir. Bu durumda söz konusu hadisin senedi *Sahîhayn*'ın şartlarına göredir, bir diğer ifadeyle sahihtir. Alâî ayrıca söz konusu râvinin gerçekte İbnü'l-Cevzî'nin iddia ettiği gibi Abdülkerîm b. Ebî'l-Mehârik olması durumunda da hadisin mevzû olamayacağını çünkü bu râvinin de İmam Mâlik'in hadis aldığı râvilerden olduğunu, İmam Mâlik'in de sadece kendisine göre sika olan râvilerden hadis aldığını ifade etmektedir. Bunun yanında Buhârî de ondan ta'lik olarak, Müslim de mütâbi' kabilinden hadis rivayet etmiştir. Dolayısıyla söz konusu hadise mevzû demek mümkün değildir.⁵⁸ Burada Alâî'nin söz konusu kimliği ile ilgili tespiti isabetlidir ancak son olarak ifade ettiği Abdülkerîm b. Ebî'l-Mehârik'den Buhârî'nin ta'lik, Müslim'in de mütâbaat kabilinden hadis aldığına dair iddiası problemlidir. Zira Şeyhayn'ın kendisinden hadis aldığı râvi Abdülkerîm b. Ebî'l-Mehârik değil, Abdülkerîm el-Cezerî'dir. Nitekim İbn Hacer, Abdülkerîm b. Ebî'l-Mehârik'ten Buhârî'nin ta'lik olarak herhangi bir hadis almadığı gibi Müslim'in de ondan kesinlikle hadis rivayet etmediğini ifade etmektedir.⁵⁹

İbnü'l-Cevzî'nin hadis ile ilgili ifadelerine bakıldığında söz konusu hadise mevzû hükmü vermesi iki nedene dayanmaktadır. Birincisi Alâî'nin de ifade ettiği üzere seneddeki Abdülkerîm isimli râviyi Abdülkerîm b. Ebî'l-Mehârik olarak kabul etmesi, ikincisi de sahâbe ve tâbiûnden birçoklarının hadise muhalif uygulamalarıdır. Alâî'nin burada İbnü'l-Cevzî'nin râvinin kimliği hakkında düştüğü hatayı başarılı bir şekilde tespit ettiği görülmektedir. Nitekim kendisinin de ifade ettiği gibi Beyhakî, *el-Âdâb*'ında hadisi naklederken mezkûr râviyi el-Cezerî nisbesiyle zikretmektedir.⁶⁰ Aslında söz konusu râvinin nisbesi Beyhakî'den de önce Tahâvî (ö. 321/933) tarafından açıklanmaktadır. O, aynı hadisi *Şerhu Müşkili'l-âsâr*'ında naklederken Abdülkerîm'i "el-Cezerî" şeklinde nisbesiyle birlikte zikretmektedir.⁶¹ Dolayısıyla söz konusu râvî, Alâî'nin de tespiti üzere âlimlerin sika olduğu konusunda fikir birliğine vardığı Abdülkerîm b. Mâlik el-Cezerî'dir.⁶²

58 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 35-37.

59 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/378.

60 Beyhakî, *el-Âdâb*, 225.

61 Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 9/314.

62 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/252 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/373 vd.

İsnad açısından sahih olduğu anlaşılan hadisin metninde İbnü'l-Cevzî'nin iddia ettiği probleme dair de kısa bir açıklama yapmak gerekirse şunları söylemek mümkündür: Hadisin metnine bakıldığında saçları siyaha boyamanın açıkça yasaklandığı görülmektedir. Bununla birlikte saçların siyaha boyanmasını tavsiye eden rivayetler de mevcuttur.⁶³ Her iki hadisin bütün tarikleri bir araya getirildiğinde ise siyaha boyamanın özellikle gençler ve savaş için tavsiye edildiği, yaşlılar için ise uygun görülmediği, çünkü bu durumda müşriklere benzemenin ve ihtiyarlığı örtetek gösterişe kaçmak gibi bir hâl ile karşılaşılma söz konusudur.⁶⁴

3.3. İnsanlarla Alay Etmenin Sakıncasına Dair Rivayet

Alâî'nin İbnü'l-Cevzî'ye itiraz sadedinde ele aldığı bir başka hadis, kişinin mümin kardeşiyle alay etmekten sakındırılmasına dair olan rivayettir. Söz konusu hadisin sened ve metni şöyledir:

Abdurrahman b. Muhammed el-Kazzâz → Hatîb el-Bağdâdî → Ebu'l-Hüseyin Ahmed el-Bağdâdî → Hamza b. Kâsım el-Hâşimî → Saîd b. Ahmed b. Osman → Ömer b. İsmâil b. Müvâhid el-Hemdânî → Hafs b. Ğiyâs en-Nehaî → Bürd b. Sinan eş-Şâmî → Mekhûl b. Ebî Müslim eş-Şâmî → Vâsile b. Eska' el-Leysî → Hz. Peygamber (s.a.v):

لا تُظْهِرُ السَّمَاتَةَ لِأَخِيكَ : فَيَرْحَمَهُ اللَّهُ وَيَبْتَئِلِكَ⁶⁵

“Kardeşinle sakın alay etme. Olur ki; Allah ona rahmet eder, seni de o sıkıntıya müptela kılar.”⁶⁶

Begavî, yukarıdaki hadisi aktardıktan sonra Tirmizî'nin de bu rivayeti, Mekhûl → Vâsile b. Eska' tarikiyle zikrettiğini ve hadis hakkında hasen garîb şeklinde değerlendirmede bulunduğunu nakletmektedir. Begavî ardından, Mekhûl'ün Vâsile'den hadis işittiğini, hatta ondan şevâhid tarzında bir başka hadis daha rivayet ettiğini ifade etmektedir. Begavî'ye

63 İbn Mâce “Libâs”, 33 (No: 3625).

64 Konuyla ilgili rivayetler ve tahlilleri için bk. Öztürk, “İslâm Hukukuna göre Saç Boyama”, 121-130; Demir, *Kütüb-i Sitte Çerçevesinde Kişisel Bakım*, 99-105.

65 Alâî, hadiste geçen فَيَرْحَمَهُ kelimesini فَيُعَافِيهِ şeklinde zikretmektedir. Mezkûr kelime, Begavî'nin *el-Mesâbih*'inde ve İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ında فَيَرْحَمَهُ şeklinde geçmektedir. Alâî'nin zikrettiği şekliyle hadis farklı hadis kaynaklarında geçmektedir. Bk. Taberânî, *el-Mucemü'l-evsat*, 4/110.

66 Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 1/89; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 3/224; Alâî, *en-Nakdü's-sahih*, 39.

göre hadisin garîb olması, bazı râvilerin hocalarından infirad etmesinden kaynaklanmaktadır ki; bu nisbî bir infiraddır.⁶⁷ Hadisin hasen olması ise tariklerin birbirlerini takviye etmelerinden ileri gelmektedir. Begavî, İbn Hibbân'ın hadisin Allah Resûlü'nün (s.a.v) sözleri içinde aslı yoktur diyerek muhalefet ettiğini de belirtmektedir.⁶⁸

İbnü'l-Cevzî, söz konusu hadisin, senedindeki Ömer b. İsmâil nedeniyle mevzû olduğunu iddia etmektedir. Zira Ömer b. İsmâil hakkında Yahyâ b. Maîn "leyse bi-şey, kezzâb", Dârekutnî "metruk" ifadelerini kullanmıştır.⁶⁹ Alâî ise Ömer b. İsmâil'in zayıflığı konusunda âlimlerin ittifak ettiğini ancak onun ilgili hadiste infirad etmediğini ifade etmekte ve Tirmizî'nin yukarıdaki hasen garib şeklindeki değerlendirmesine dikkat çekmektedir. Alâî ayrıca Mizzî'nin, Tirmizî'nin senedindeki Ümeyye b. Kâsım'ın, Kâsım b. Ümeyye olduğu şeklindeki açıklamasını nakletmektedir. Kâsım b. Ümeyye ise ehl-i hadis tarafından maruf, sadûk bir râvidir.⁷⁰ Böylece Ömer b. İsmâil de hadisin sorumluluğundan masum olmakta ve hadis yine Tirmizî'nin ifade ettiği gibi hasen garib olmaktadır.⁷¹ Alâî'nin ifadelerine bakılırsa söz konusu hadisin senedinde her ne kadar zayıflığı konusunda âlimlerin ittifak ettiği ve kimileri tarafından yalancılıkla itham edilen Ömer b. İsmâil bulunsa da mevzû olmasını gerektirecek bir zafiyet bulunmamaktadır. İbn Hacer ise Tirmizî'nin, hadisin şevâhidi sadedinde Sevr b. Yezîd → Hâlid b. Ma'dân → Vâsile tarikiyle naklettiği bir rivayete dikkat çekmekte ve bu rivayetin diğer rivayeti desteklemesinden dolayı senedin hasen olduğunu ifade etmektedir.⁷²

İbnü'l-Cevzî'nin hadisin mevzû olmasına gerekçe olarak açıkladığı Ömer b. İsmâil hakkında şunları söyleyebiliriz: Ahmed b. Hanbel, onun hakkında doğruluktan başka bir şey bilmediğini ifade etmektedir. Ebû

67 Nisbî infirâd, birden fazla râvi tarafından rivayet edilmiş olsa da sika râvilerden zayıf râvilerle beraber yalnız bir sika râvinin rivayet etmesi, yalnız bir bölge râvilerinin rivayet etmesi gibi bir teklik özelliği taşıyan ve bir yönden ferd olan hadisler için kullanılan bir terimdir. Bk. Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 78.

68 Begavî, *Mesâbîhü's-sünne*, 1/89.

69 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/224.

70 Kâsım b. Ümeyye hakkında Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve Zehebî, "sadûk" ifadesini kullanmıştır. Bununla birlikte İbn Hibbân da onun münker rivayetleri çok olan bir râvi olduğunu söylemektedir. Bk. Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 3/368.

71 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 39, 40.

72 İbn Hacer, *Ecvibetü'l-Hâfiz İbn Hacer*, 3/1785.

Hâtim ve Dârekutnî ise zayıf olduğunu, Nesâî de sika olmadığını, metrû-kül-hadis olduğunu söylemektedir. Yahyâ b. Maîn de Ömer b. İsmâil'i, İbnü'l-Cevzî'nin de açıkladığı üzere "kezzâb, leyse bi-şey, habîs" ifadele-riyle şiddetle cerh etmektedir. Ancak Yahyâ b. Maîn'in onun hakkındaki açıklamalarına dikkat edilirse bütün nakillerde Ebû Muâviye → A'meş → Mücâhid → İbn Abbâs tarikiyle Allah Resûlü'nden (s.a.v) rivayet ettiği "Ben ilmin şehriyim. Ali de kapısıdır" hadisinden dolayı böyle bir tenkitte bulunduğu görülmektedir. Zira bu hadis Yahyâ b. Maîn'e göre aslı olma-yan bir hadistir.⁷³ Dolayısıyla Yahyâ b. Maîn'in Ömer b. İsmâil'i yalancılıkla cerh etmesi, mutlak bir anlam ifade etmemektedir. Bununla birlikte me-sela Tirmizî'de Ömer b. İsmâil'in de içinde bulunduğu ve diğer kaynak-lardaki bazı sahih senedler ile de desteklenen rivayetler bulunmaktadır. Nitekim sabah kalkınca okunacağı ifade edilen "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ" şeklindeki duanın açıklandığı hadis böyledir. Buhârî ve Müslim baş-ta olmak üzere diğer hadis kaynaklarında yer alan bu hadis, Tirmizî'de Ömer b. İsmâil tarikiyle nakledilmektedir.⁷⁴ Bu durum, senedinde Ömer b. İsmail'in yer aldığı hadislerin mutlak anlamda mevzû olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

Alâî'nin yukarıdaki hadisın senedi için Tirmizî'yi desteklediği ve hasen olduğunu ifade ettiği daha önce açıklanmıştı. Ancak ne Alâî ne de Tirmizî, senedin hasen olduğuna dair mütâbi' sadedinde bir rivayet zik-retmemektedir. Eğer Tirmizî'nin rivayeti esas alınacaksa, senedde mec-rûh bir râvi olan Ömer b. İsmâil yer almaktadır. Dolayısıyla senedin hasen mertebesine yükselebilmesi için mütâbi' olmaya elverişli başka bir tari-kin daha mevcut olması gerekmektedir. Yaptığımız araştırma neticesinde söz konusu hadisın, aralarında Ömer b. İsmâil'in yer almadığı hasen sene-di Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mucemü'l-evsat*'ında bulunmaktadır. Söz konusu sened şöyledir:

Ali b. Abdülaziz el-Begavî → Kâsım b. Ümeyye el-Hazzâ' → Hafs b. Ğiyâs en-Nehâî → Bürd b. Sinan eş-Şâmî → Mekhûl b. Ebî Müslim eş-Şâmî → Vâsile b. Eska' el-Leysî → Hz. Peygamber (s.a.v).⁷⁵

Taberânî, hadisın Hafs b. Ğiyâs en-Nehâî → Bürd b. Sinan eş-Şâmî → Mekhûl b. Ebî Müslim eş-Şâmî → Vâsile b. Eska' el-Leysî tarikiyle infirad

73 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/274 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/374 vd.

74 Buhârî, "Deavât", 8 (No: 5955); Müslim, "Zikir", 17; Tirmizî "Deavât", 28 (No: 3417)

75 Taberânî, *el-Mucemü'l-evsat*, 4/110.

ettiğini ifade etmektedir.⁷⁶ Mezkûr seneddeki râvilerden Kâsım b. Ümeyye hakkında Alâî'nin onun ehl-i hadis tarafından maruf, sadûk bir râvi olduğuna dair ifadesi zikredilmişti. İbn Hibbân Kâsım b. Ümeyye'nin hakkında münker rivayetleri çok olan bir râvi olduğunu söylese de Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve Zehebî, onun "sadûk" olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Seneddeki bir diğer râvi Bürd b. Sinan da Kaderî olduğu söylense de İbn Hibbân tarafından *es-Sikât*'ta zikredilmekte, Yahyâ b. Maîn tarafından sika olarak, Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a tarafından da sadûk olarak nitelenmektedir. Ahmed b. Hanbel de onun için "sâlihu'l-hadis" ifadesini kullanmaktadır.⁷⁸ Bu durumda senedin en azından hasen olduğunu ve yukarıdaki hadis için mütâbîf olmaya elverişli olduğunu söylemek mümkündür. Hâsılı, söz konusu hadis için isnad açısından mevzû hükmü vermek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla burada Alâî'nin hadisle ilgili değerlendirmesi İbnü'l-Cevzî'ye kıyasla daha isabetli görünmektedir.

Hadisin metni ile ilgili ifade etmek gerekirse anlam bakımından olumsuz bir durum söz konusu değildir. Hatta söz konusu hadis, "Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin; zira onlar kendilerinden daha iyi olabilirler. Kadınlar da başka kadınlarla alay etmesinler; çünkü alay edilenler edenlerden daha iyi olabilirler. Biriniz diğerinizi aşağılamayın, birbirinize kötü ad takmayın. İman ettikten sonra fâsıklıkla anılmak ne kötüdür! Günahlarına tövbe etmeyenler yok mu, işte zalimler onlardır" ayetiyle de uyumludur.⁷⁹ Zira ayette müminlerin birbirleriyle alay etmeleri yasaklanmış, bunu yapanların fasık olarak vasıflanacakları bildirilmiş ve tevbe etmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla metin açısından da mevzû olmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

3.4. Arkadaş Seçimi ile İlgili Rivayet

Kişilerin dîni açıdan durumlarının dostluk yaptıkları kimselerle bağlantılı olduğu ifade edilen hadis de İbnü'l-Cevzî'nin mevzû hükmü verdiği buna karşılık Alâî'nin itiraz ettiği rivayetlerden biridir. Söz konusu hadisin metni şöyledir:

الرَّجُلُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ، فَلْيَنْظُرْ أَحَدَكُمْ مَنْ يُخَالِلُ

76 Taberânî, *el-Mucemü'l-evsat*, 4/110.

77 Zehebî, *el-Kâşif*, 2/127; a. mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/368.

78 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/114; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/45, 46.

79 Hucurât, 49/11.

“Kişi dostunun dini üzeredir. Bu yüzden her biriniz, kiminle dostluk ettiğine dikkat etsin.”⁸⁰

İbnü'l-Cevzî, yukarıda hadise dair iki farklı sened zikretmektedir. Birinci sened şöyledir:

Ebû Masur el-Kazzâz → Hatîb el-Bağdâdî → Ebu'l-Hasen Abdülvedûd → Muhammed b. Abdullah eş-Şâfiî → Ahmed b. Hamdân b. Musa → İbrahim b. Hâtim el-Heravî → Ebû Âmir Abdülmelik el-Akadî → Züheyr b. Muhammed et-Temîmî → Musa b. Verdân el-Kureşî → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber (s.a.v).

İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği ikinci sened ise şöyledir:

Muhammed b. Hayrûn el-Bağdâdî → Hasan b. Ali el-Cevherî → Dârekutnî → Ebû Hâtim b. Hibbân → İbrâhim b. Ali el-Umerî → Müemmil b. İsmail el-Adevî → Bistâm b. Ca'fer el-Ezdî → İbrâhim b. Ebî Yahyâ el-Eslemî → Safvan b. Süleym el-Kureşî → Ebu'l-Habbâb Saîd b. Yesâr → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber (s.a.v).

İbnü'l-Cevzî, yukarıdaki hadisin Allah Resûlü'nden (s.a.v) sahih olarak gelmediğini ifade etmektedir. Zira İbn Hibbân birinci seneddeki Musa b. Verdân'ın meşhur kimselerden münker hadisler rivayet ettiğini söylemiştir. İkinci seneddeki İbrâhim b. Ebî Yahyâ da Yahyâ b. Maîn ve bazı âlimler tarafından yalancı olmakla cerh edilmiştir.⁸¹

Alâî, yukarıdaki hadise mevzû hükmü verilmesinin büyük bir hata ve cehalet olduğunu ifade etmektedir. Zira söz konusu hadisi Tirmizî ve Ebû Dâvud, Züheyr b. Muhammed → Musa b. Verdân → Ebû Hüreyre tarihiyle rivayet etmiştir. Alâî, hadisin Tirmizî'nin ifade ettiği gibi hasen garîb olduğunu zira râvilerden Musa b. Verdân'ın İclî, Ebû Dâvud ve diğer âlimler tarafından tevsîk edilen ve hiç kimse tarafından taz'if edilmeyen bir râvi olduğunu, Züheyr b. Muhammed'in ise Şeyhân'ın kendisiyle ihticac ettiği isimlerden olduğunu, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve diğerleri tarafından da tevsîk edildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla hadisin mevzû olması bir tarafa zayıf olması bile mümkün değildir.⁸²

80 Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 1/90; İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 2/236; Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 42.

81 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 2/236.

82 Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, 42-43.

İbnü'l-Cevzî'nin mevzû olarak değerlendirdiği yukarıdaki hadis, aynı lafızlarla Tirmizî ve Ebû Dâvud'un haricinde Ahmed b. Hanbel, Hâkim, Beyhakî ve Hatîb el-Bağdâdî tarafından da rivayet edilmektedir.⁸³ Hadisin mezkûr eserlerdeki tariklerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Ahmed b. Hanbel → Abdurrahman b. Mehdî el-Anberî → Züheyr b. Muhammed et-Temîmî → Musa b. Verdân el-Kureşî → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber (s.a.v).⁸⁴

2. Ebû Dâvud → Muhammed b. Beşşâr el-Abedî, Ebû Dâvud et-Tayâlisî → Ebû Âmir Abdülmelik el-Akadî → Züheyr b. Muhammed et-Temîmî → Musa b. Verdân el-Kureşî → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber (s.a.v).⁸⁵

3. Tirmizî → Muhammed b. Beşşâr el-Abedî → Ebû Âmir Abdülmelik el-Akadî → Züheyr b. Muhammed et-Temîmî → Musa b. Verdân el-Kureşî → Ebû Hüreyre → Allah Resûlü (s.a.v).⁸⁶

4. Hâkim → Ebû Amr Osman b. Ahmed ed-Dekkâk → Yahyâ b. Cafer b. Zibrikân → Ebû Âmir Abdülmelik el-Akadî → Züheyr b. Muhammed et-Temîmî → Musa b. Verdân el-Kureşî → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber (s.a.v).⁸⁷

5. Beyhakî → İbn Fûrek → Abdullah b. Cafer el-Esbahânî → Yunus b. Habîb el-İclî → Ebû Dâvud et-Tayâlisî → Züheyr b. Muhammed et-Temîmî → Musa b. Verdân el-Kureşî → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber (s.a.v).⁸⁸

6. Hatîb el-Bağdâdî → Ebu'l-Hasen Abdüvedûd el-Hâşimî → Muhammed b. Abdullah eş-Şâfiî → Ahmed b. Hamdân el-Enbârî → İbrahim b. Hâtim el-Heravî → Ebû Âmir Abdülmelik el-Akadî → Züheyr b. Muhammed et-Temîmî → Musa b. Verdân el-Kureşî → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber (s.a.v).⁸⁹

Yukarıda zikredilen tarıklere bakıldığında, söz konusu hadisin Ebû Âmir el-Akadî → Züheyr b. Muhammed → Musa b. Verdân → Ebû Hüreyre

83 Sadece hadisteki الرَّجُل kelimesi Ahmed b. Hanbel, Hâkim ve Beyhakî'de المرء şeklinde dir.

84 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/398 (Hadis No: 8028).

85 Ebû Dâvud "Edeb", 19 (Hadis No: 4833).

86 Tirmizî "Zühd", 45 (Hadis No: 2378).

87 Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/188.

88 Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 12/44.

89 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/115.

tarikiyle nakledildiği görülmektedir. Tablodaki tariklerden sadece Hatîb el-Bağdâdî'nin senedindeki Ahmed b. Hamdân isimli râvi meçhuldür. Hadisin müşterek tarikindeki râvilerden Züheyr b. Muhammed ve Musa b. Verdân ise âlimler tarafından farklı ifadelerle nitelendirilmektedir.

Yahyâ b. Maîn, Züheyr b. Muhammed hakkında "sâlihul-hadis", bir defasında ise "sika", İclî, "câizül-hadis", Ebû Hâtim ise "mahallühü's-sıdk" ifadesini kullanmıştır. Ebû Hatim aynı zamanda Züheyr'de hafıza bozukluğunun bulunduğunu da belirtmektedir. Buhârî de Züheyr'in ehl-i Şâm'dan rivayetlerinde münkerler bulunduğunu ancak ehl-i Basra'dan naklettiklerinin sahih olduğunu ifade etmektedir. Nesâî ise Züheyr'in zayıf olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Züheyr'in Ebû Âmir'den yaptığı rivayetlerin sahih olduğu da ifade edilmektedir.⁹⁰ Züheyr b. Muhammed, söz konusu hadisi Ebû Âmir'den rivayet etmektedir ve Ebû Âmir de Basra'lı bir muhaddistir.⁹¹ Buhârî'nin ve onun Ebû Âmir el-Akadî'den rivayetlerinin sahih olduğu yönündeki açıklamalar dikkate alındığında söz konusu rivayet açısından Züheyr'in bir problem teşkil etmediğini söylemek mümkündür.

Musa b. Verdân da Züheyr b. Muhammed gibi hakkında farklı açıklamaların bulunduğu bir râvidir. Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında birincisi zayıf diğeri de sâlih olduğuna dair iki ifadesi bulunmaktadır. Ebû Hâtim, İbn Lehîa ve Dârekutnî onun hakkında "lâ be'se bih", İclî, Âcurrî (ö. 360/970) ve Ebû Dâvud da "sika" ifadesini kullanmaktadır. Ahmed b. Hanbel de onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmediğini söylemektedir. Bununla birlikte Ebû Hâtim'in onun için hadisi yazılır ancak hadis rivayetinde sağlam değildir dediği de nakledilmektedir. İbn Hibbân da onun meşhur isimlerden münker rivayetleri naklettiğini ve çokça hata yaptığını belirtmektedir.⁹² Bu açıklamalardan Musâ b. Verdân'ın rivayet konusunda hatalarının bulunduğu ancak hadisleri yazılabilecek bir râvi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her iki râvinin de hadise mevzû veya zayıf hükmü vermeye sebep teşkil edecek olumsuz durumları bulunmamaktadır. Hâsılı Alâî'nin hadisle ilgili tespitinin yerinde olduğunu söylemek mümkündür.

Hadisin metnine baktığımızda ise kişinin dîni açıdan konumunun

90 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/417,418.

91 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/364.

92 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/165-166; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/376, 377.

sürekli beraber olduğu dostlarının dîni durumlarıyla paralel olarak şekillendiğine vurgu yapıldığı görülmektedir. Ayrıca hadisin metnindeki anlamı destekler mahiyette Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a) nakledilen mevkûf bir rivayet bulunmaktadır. Söz konusu rivayet şöyledir:

Vekî' → Süfyân es-Sevrî → Ebû İshâk es-Sebî'î → Mürre b. Şerâhîl → Abdullah b. Mes'ûd:

إِعْتَبَرُوا النَّاسَ بِأَخْدَانِهِمْ

“İnsanlara dostlarına bakarak itibar ediniz.”⁹³

Yukarıda İbn Ebû Şeybe'den naklettiğimiz mevkûf rivayetin senedindeki râvilerin tamamı sikadır. Rivayetin Taberânî'deki senedi de sahihtir. Dolayısıyla Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen rivayetin söz konusu rivayeti anlam bakımından desteklediğini söyleyebiliriz. Bu durumda hadise mevzû veya zayıf hükümü vermek için herhangi bir olumsuz durumdan söz etmek mümkün değildir.

Sonuç

Hicrî VII. asırda Memlûkler döneminde yaşamış bir muhaddis olarak Salâhuddîn Alâî, gerek telif ettiği eserleriyle gerekse dâruhâdislerde icra ettiği derslerle hadis ilmine önemli katkıları olan ilmî bir şahsiyettir. Alâî, Sübkî ve Irâkî başta olmak üzere birçok âlim tarafından hafıza ve itkân yönüyle övgüye mazhar olmuş, râvilerin durumları, sened ve metinlerle ilgili problemlerin çözümleri konusundaki yeterliliği, âlî ve nâzil senedlerin elde edilmesi noktasındaki gayretlerinden ötürü âlimlerce takdir edilmiştir.

Alâî'nin hadis ilmine dair telif ettiği eserlerinden biri, *en-Nakdü's-sahîh limâ ü'türıza aleyhi min ehâdîsi'l-Mesâbîh*'dir. Alâî bu eserini, Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne* adlı eserindeki İbnü'l-Cevzî'nin mevzû hükümü verdiği bazı hadislerin tahrîcini yapmak ve İbnü'l-Cevzî'nin tespitlerinde hatalı olduğunu ortaya koymak amacıyla telif etmiştir. Alâî'den yaklaşık bir asır sonra İbn Hacer tarafından, aynı hadislerin mevzû olmadıklarını ispat sadedinde *el-Ecvibe* isimli bir eser daha kaleme alınmıştır. Ancak *Mesâbîh* üzerine yapılan çalışmalarda ve konuyla ilgili aktarımlarda İbn Hacer'in söz konusu eserinin aksine Alâî'nin eserinden neredeyse hiç söz edilmemesi dikkat çeken bir diğer husustur.

93 Taberânî, *el-Mucemü'l-kebîr*, 9/187; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 13/147.

Alâî, sahih hadis derecesine ulaşamayan hadislerin, senedlerinde yalancılıkla cerh edilmiş ve galatı fâhiş olmayan râviler bulunmadığı sürece hasen mertebesine çıkmasının her zaman imkân dâhilinde olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda hadisin bir tarikinde böyle râvilerin bulunuyor olması onun nazarında hadise mevzû hükmü verilmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla bir hadisin mütâbi‘ olmaya elverişli tariklerinin araştırılıp bulunması gerekmektedir.

Alâî'nin, eserindeki hadislerin isnad analizlerine bakıldığında Tirmizî'nin açıklamalarına fazlaca yer verdiği görülmektedir. Bu durum hadislerin neredeyse yarısının zaten Tirmizî tarafından rivayet edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. O, yeri geldiğinde Tirmizî'nin hadis hakkındaki tespitini tenkit ettiği gibi, Begavî'nin hadis hakkında ileri sürdüğü değerlendirmeyi isabetli görmediğinde bunu da açıkça belirtmektedir.

Alâî söz konusu eserinde, İbnü'l-Cevzî'nin mevzû hükmü verdiği on dokuz hadisin; mütâbi‘ olmaya elverişli farklı tariklerini bir araya getirmek, muhaddislerin ilgili hadisler hakkındaki görüşlerini ve seneddeki problemleri râvilerin durumlarını açıklamak suretiyle mevzû olmadıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Müellif, İbnü'l-Cevzî'nin sadece bazı tariklerindeki yalancılık ve hadis hırsızlığı gibi şiddetli cerhleri bulunan râvileri esas alarak yüzeysel bir yaklaşımla hadislere mevzû hükmü verdiği yerlerde, söz konusu râviler hakkında dikkatli analizlerde bulunmakta, birkaç münekkidin cerhiyle iktifa etmeyip, bu alanda söz sahibi farklı isimlerin görüşlerini de dikkate alarak hareket etmektedir. Bunun yanında o, ilgili râvilerin *Kütüb-i Sitte* müellifleri tarafından ihticâc veya mütâba'ât maksatlı hadislerinin alınıp alınmadığını da tespit ederek dikkate almaktadır. Bu uygulamaları, onun cerh-ta'dîl ilminde uzman olduğu yönündeki âlimlerin tespitlerini teyit ettiği gibi, hadislerin sıhhatini tespititte oldukça temkinli hareket ettiğini de göstermektedir. Böylece Alâî'nin, eserinin mukaddimesinde hadislere mevzû hükmü vermenin, hadisin bütün tariklerini toplayarak kapsamlı analizler yapılması gerektiği için müteahhirûn açısından daha zor olduğu yönündeki iddiasına uygun hareket ettiği de anlaşılmıştır. Bu bağlamda onun, rivayetlerin mütâbi‘ olmaya elverişli tariklerini tespit etmek ve râviler hakkında dakik tahliller yapmak suretiyle söz konusu rivayetlerin mevzû olmadıklarına dair haklı gerekçeler ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Alâî, eserinde tahlil ettiği on dokuz hadisten, on ikisini hasen, be-

şini zayıf ve ikisini de sahih olarak değerlendirmektedir. Hasen olarak değerlendirdiği rivayetlerin tamamı, *Sünen*'lerde veya bunlara mümâsil hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bu durumda Alâî yaptığı tahlillerle Begavî'nin *el-Mesâbîh*'indeki değerlendirmelerine de büyük oranda muvafakat etmiş olmaktadır. Bununla birlikte müellifin hadislerin analizlerini yaparken neredeyse metin tenkidine hiç yer vermemesi de dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu durumun eser açısından bir eksiklik olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmada elde ettiğimiz sonuçlardan biri de İbnü'l-Cevzî'nin veya mevzûat alanında eser telif etmiş diğer müelliflerin, eserlerine aldıkları ve mevzû hükümü verdikleri hadislerin, bugün yeniden, kapsamlı isnad ve metin analizleriyle güncellenmesi gerektiği fikrinin ortaya çıkmasıdır. Zira sınırlı sayıda hadis üzerinde yaptığımız araştırmada, Alâî'nin tespit ettiği tariklerden daha kuvvetli senedlere ulaşma imkânı bulunduğu görülmüştür. Dolayısıyla makalenin, bu yönde yapılacak çalışmalara basamak teşkil etmesi ümit edilmektedir. Son olarak ifade etmek gerekirse, bugün sahip olduğumuz dijital imkânlar bizlere, hadislerin hemen bütün tariklerine ulaşma olanağı sağlamaktadır. Bu durum, vâhî veya mevzû hükümü verilen hadislerle ilgili söz konusu imkânlar vasıtasıyla daha kapsamlı araştırmalar yapılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla hadislere mevzû hükümü vermenin son dönem araştırmacıları olan bizler için sadece mütekaddimûna değil, müteahhirûna kıyasla da daha zor olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1420/1999.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *en-Nakdû's-sahîh limâ ü'türîza aleyhi min ehâdîsi'l-Mesâbîh*. thk. Abdurrahim Muhammed. Medine: İslam Üniversitesi, 1405/1985.
- Alâî, *Mecmûu resâili'l-Hâfız el-Alâî*, thk. Vâil Muhammed Bekir. 6 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1426/2015.
- Avcı, Seyit. "Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır" Hadisi Üzerine". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004), 371-381.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Başaran, Selman. "Alâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne. *Mesâbîhu's-sünne*. thk. Yûsuf Maraşlı vd. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1407/1987.
- Belevî, Ebû'l-Bekâ Alemüddîn. *Tâcü'l-mefriķ fî tahliyeti ulemâi'l-meşrik*. b.y.; y.y., ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Âdâb*. thk. Ebû Abdullah es-Saîd. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sikâfiyye, 1408/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1407/1987.
- Çakır, Recep. *el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî ve Hadis İlmî'ndeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 1999.
- Demir, Fatih. *Kütüb-i Sitte Çerçevesinde Kişisel Bakım*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2015.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Gökdoğan, Mustafa Avni. *Süyûtî'nin Uydurma Hadisler Konusunda İbnü'l-Cevzî'ye Yönelttiği Eleştiriler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullâh Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir. *Târîhu Bağdâd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İl-

el-Alâî ve en-Nakdü's-sahîh Adlı Eseri – Alâî'nin, İbnü'l-Cevzî'nin Mesâbîhu's-Sünne'deki Bazı Hadislere Mevzu Hükmü Vermesine Dair Değerlendirmeleri

miyye, ts.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme Cidde: Dâru'l-Kible, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'mie-ti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmüîd. 6 Cilt. Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 2. Basım, 1392/1972.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. nşr. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Lisânü'l-Mizân*. 7 Cilt. nşr. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2. Basım. 1406/1986.

İbn Hacer, el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Ecvibetü'l-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî an ehâdîsi'l-Mesâbîh* (Ebû Zekerîyyâ Yahyâ el-Hatîb et-Tebrîzî'nin Mişkâtü'l-Mesâbîh adlı eserine lâhika olarak). thk. Muhammed Nâsıruddin Elbânî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1399/1979.

İbn Hacer, el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiretü'l-Meârif, 1326/1908.

İbn Hacer, el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *en-Nüket alâ kitâbi'bni's-Salâh*. Thk. Rebî' b. Hâdî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Muhammed İbrahim. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.

İbn Hibbân, *es-Sikât*. thk. Şerefüddin Ahmed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.

İbn Kâdî Şehbe, Takıyyüddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Abdülalîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn, *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.

İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. thk. İrşâdü'l-Hak el-Eserî. 2 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 2. Basım, 1401/1981.

İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddin Ebû Hafs. *et-Tevzîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. thk. Dâru'l-Fellâh lil-Bahsi'l-İlmî 36 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İclî, Ahmed b. Abdullah. *Marifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm. 2 Cilt. Medi-

- ne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Kartal, Alparslan. *el-İlelu'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye Adlı Eseri Işığında İbnu'l-Cevzî'nin Cerh ve Ta'dîl Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, DoktoraTezi, 2015.
- Köktaş, Yavuz. "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (Aralık 2003), 113-143.
- Me'mûn Fellâh Halîl. *el-Hâfız el-Alâi vecühûduhû fi'l-hadîs ve ulûmih*. Ürdün: Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nuaymî, Abdülkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Özmen, Fatma. *Tesbih Namazı Hadisinin Tahkik, Tahric ve Tenkidi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Öztürk, Mehmet. "İslâm Hukukuna Göre Saç Boyama". *Humanities Sciences* 8/1, (2013), 121-130.
- Pekel, Musa. *İbnu'l-Cevzî'nin Eleştirdiği et-Tirmizî'de Yer Alan Rivâyetler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhüddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaûd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn. *Tevzîhu'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr*. thk. Muhammed Muhyiddin. 2 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-hadîs*. 3 Cilt. nşr. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Sıbt İbni'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ. *et-Tebyîn li-esmâ'i'l-müdellesîn*. thk. Yahyâ Şefik. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Sübki, Tâcüddin Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed Tanâhî. 10 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, 1413/1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*. 2 Cilt. nşr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Kütü'l-muğtezî alâ Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Nâsır b. Muhammed. 2 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1424/2003.

el-Alâî ve en-Nakdü's-sahîh Adlı Eseri – Alâî'nin, İbnü'l-Cevzî'nin Mesâbîhu's-Sünne'deki Bazı Hadislere Mevzu Hükümü Vermesine Dair Değerlendirmeleri

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tabakâtü'l-huffâz*. nşr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedrîbü'r-râvi fî Şerhi Takrîbi'n-nevevî*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ. *el-Mucemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid. 25 Cilt Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnaûd. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1998.
- Zehebî. Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.
- Zehebî. *el-Kâşif fî marifeti men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible, 1413/1992.
- Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidin b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Azvâü's-Selef, 1419/1998.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz /Autumn 2021): 191 - 220

Söz Sanatları Açısından Mütenebbî'nin Şiirlerine Genel Bir Bakış
An Overview of Mutanabbî's Poems in Terms of Rhetoric

Adnan Arslan

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belâğâtı Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bilecik/Turkey
e-mail: adnan.arslan@bilecik.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

DOI: 10.33718/tid.990459

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Adnan Arslan, "Söz Sanatları Açısından Mütenebbî'nin Şiirlerine Genel Bir Bakış", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021): 191 - 220

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Söz Sanatları Açısından Mütenebbî'nin Şiirlerine Genel Bir Bakış

Öz

Klasik Arap şiirinde zirve isimlerden birisi kuşkusuz, Abbâsîler dönemi şairlerinden Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'dir (öl. 354/966). Hayat felsefesini oldukça veciz ve ilgi çekici beyitleriyle özlü bir surette kalıba döken şair, Arapların sözlü kültüründe hatırı sayılır bir yer edinmiştir. Şairin klasik Arap şiirindeki yerini anlamak için şiirleri üzerine yapılmış yaklaşık yüz civarındaki şerhin var olduğunu bilmek dahi yeterlidir. Bu çalışmada Mütenebbî'nin şiirlerini nitelikli hale getiren hususiyetlerin ne olduğu incelenmiştir. Görüldüğü kadarıyla şairi temayüz ettiren etkenlerden en önemlisi edebî üslubun can damarı sayılan söz sanatlarını ustaca kullanmasıdır. Şairin soyutu somutlaştırmadaki başarısını gösteren teşbih ve istiarelere, methiyelerde zirveye çıkan hüsn-i ta'lîl uygulamaları, hayalin sınırlarını zorlayan mübalağalı tasvirleri ve en başarılı bulduğumuz yanı olan teşhis sanatı kullanımları dikkat çeken örnekler üzerinden irdelenmiştir. Arap dili ve belâgatı açısından -istiare gibi- söz sanatlarının tamamının incelenmesinin bir makalenin kapsamını zorlayacağı düşüncesiyle araştırma, daha ziyade öne çıkan sanatlarla daraltılmıştır. Ele alınan başlıklar ve seçilen örneklerde şairin özgünlüğü esas alınmıştır. Seçilen beyitlerde yeri geldikçe biçim ve içerik bakımından eleştiriler yapılmıştır. Sonuç olarak şairin söz sanatlarındaki başarısını sağlayan unsurlar sıralanmış, gereksiz tekrarlar, aşırı abartılar, kaside içi tutarsızlıklar, kulağı tırmalayan kelimeler vb. açılar şiirin kalitesi bakımından birer olumsuzluk olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Klasik Arap şiiri, Mütenebbî, Söz sanatları, İstiare.

The Problematics of Emanation and Creation in Ibn Miskawayh's Metaphysics

Abstract

One of the top names in classical Arabic poetry is undoubtedly Abū al-Ṭayyib Aḥmad al-Mutanabbī (d. 354/966), one of the poets of the 'Abbāsīd period. The poet, who molded his philosophy of life in a concise manner with his very concise and interesting couplets, gained a considerable place in the oral culture of the Arabs. In order to understand the poet's place in classical Arabic poetry, it is enough to know that there are about a hundred commentaries on his poems. In this study, the characteristics that make al-Mutanabbī's poems qualified have been examined. As it is seen, the most important factor that makes the poet stand out is his skillful use of rhetoric, which is considered the lifeblood of the literary style. The poet's similes and metaphors, which show his success in embodying the abstract, his eulogy practices, his exaggerated descriptions that push the limits of imagination, and his use of diagnostic art, which we find most successful, are examined through remarkable examples. The study was narrowed down to the prominent arts, with the thought that examining all of the rhetoric would not be within the scope of an article in Arabic language and rhetoric. The originality of the poet is based on the titles and selected examples. In the selected couplets, criticisms have been made in terms of form and content whenever necessary. As a result, the elements that ensure the poet's success in rhetoric are listed, unnecessary repetitions, excessive exaggerations, inconsistencies in the eulogy, words that scratch the ear, etc. angles were evaluated as negativities in terms of the quality of the poem.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Classical Arabic Poetry, al-Mutanabbī, Rhetorics, Metaphore.

Giriş

Arap şiir eleştirisi tarihinde Mütenebbî kadar tartışmaların odağı haline gelmiş ikinci bir şair yok gibidir. Bu ifadenin bir mübalağa olmadığı şair hakkında kaleme alınmış lehte ve aleyhteki eserlerin çokluğundan anlayabiliriz. Dostu İbn Cinnî'den (öl. 392/1002) yakın tarih Arap edebiyatçılarından Abdurrahmân el-Berkûkî'ye (öl. 1944) kadar pek çok isim onun şiirlerini şerh etmiştir. Diyanet İslam Ansiklopedisinde "Mütenebbî" maddesini kaleme alan İsmail Durmuş'un belirttiğine göre şairin divanı üzerine kaleme alınan şerhlerin sayısı yüze yakındır.¹ Bu şerhlerin bir kısmında şair ve şiirleri tabiri caizse yerden yere vurulmuştur. Örneğin; Büveyhî veziri olup aynı zamanda edip ve şair olan Sâhib b. Abbâd'a (öl. 385/995) göre Mütenebbî, Buhtürî (öl. 284/897) gibi muhdes şairlerden intihalde bulunduğu halde onu tanımadığını iddia eden biridir.² Fesahat taslamak için tuhaf ve mütenâfir kelimelerle kendini zorlayan bir şairdir.³ Mütenebbî hakkında tam aksine, hayranlığı tarafgirliğe varmış müdafileri de ortaya çıkmıştır. Şair hakkında ortaya atılan serikât/intihâl ithamlarını şiddetle yalanlayan ve şiirlerinde var olduğu iddia edilen edebî açıkları kapatmaya çalışan taraftarları pek çoktur. Vâhidî (ö. 468/1076) ve Ebu'l-'Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057) gibi önemli isimler Mütenebbî'nin şiirlerini şerh etmeye değer bulmuşlardır. Ebû Mansûr es-Seâlibî'ye (öl. 429/1038) göre onun aleyhinde bu kadar çok şey söylenmesi ve şiirlerinin tenkide uğraması bile onun şairliğinin büyüklüğünü ifade etmesi için yeterlidir.⁴

Mütenebbî'nin divanı, hakkında söylenen onca şeye rağmen edebî eleştiriye konu olma bakımından tükenmiş değildir. Bilakis günümüzde de pek çok akademik ve serbest çalışma onun divanını muhtelif açılardan incelemeye devam etmektedir. Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) *Ma'a'l-Mütenebbî* adlı çalışmasıyla şairin şiirlerini biyografisiyle birlikte kronolojik olarak biçim ve içerik bakımından oldukça nitelikli bir seviyede eleştiriye tabi tutmuştur. Umrâvî Şefika, yüksek lisans tezinde Mütenebbî'nin methiye kasidelerini estetik bakımından ele almıştır.⁵ Lüeyy Mahmûd, divanını

1 Durmuş, "Mütenebbî", 32/195-200.

2 Sâhib b. Abbâd, *Kitâbü'l-Keşf'an mesâvi'i şî'ri'l-Mütenebbî*, 42.

3 Sâhib b. Abbâd, *el-Keşf*, 48.

4 Seâlibî, *Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ 'aleyh*, 31.

5 Umrâvî Şefika, *Tecelliyâtü kasîdeti'l-medhi fi şî'ri'l-Mutenebbî: Dirâsetün fenniyyetün cemâliyye*, (Ümmü'l-Bevâkî: el-Arabî b. Muheydi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

semiyotik açıdan incelemiş ve killet cemileri denilen çoğul türlerini araştırma konusu yapmıştır.⁶ Rûlâ Hâlid Muhammed Gânim ise şairin divanını psikolojik açıdan incelemiş ve “öteki” algısının Mütenebbî şiirlerinde nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁷ Melike Alî Kâzım el-Haddâd Arap edebiyat eleştiri tarihinde şaire isnat edilen intihal iddialarını incelemiştir.⁸ Mütenebbî'nin divanı salt filolojik çalışmaların da konusu olmaktadır. Bu bakımdan şairin divanı hazf, istisnâ, tekit nûnları, tasgir sîgası ve tevâbi' gibi açılardan lisansüstü düzeyde araştırılmıştır.⁹ Diğer taraftan şairin divanının içerik merkezli incelendiği görülür. Divanda gurbet, çatışma ve hikmet gibi konulara şairin yaklaşımının ne olduğu irdelemiştir.¹⁰ Sarf, nahiv ve içerik çalışmalarının yanı sıra şairin divanı üslup ve retorik araştırmacılarının da dikkatini çekmiştir.¹¹ Mütenebbî özelinde Arap üniversitelerinde ulaşabildiğimiz kadarıyla kırktan fazla lisansüstü çalışma yapılmıştır. Makale düzeyinde ise çalışma sayısının en az yüz civarında olduğunu tahmin etmek güç değildir. Şair, Arap dünyasındaki kadar olmasa da Türkiye'deki Arap edebiyatçıların da ilgisini çekmiştir.¹²

6 Lüeyy Mahmûd Muhammed Ebû Ridvân, *Cumû'l-kille fî dîvâni'l-Mutenebbî ve delâletüha'l-belâgiyye* (Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

7 Rulâ Hâlid Muhammed Gânim, *el-Âhâr fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Filistin: Necah Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

8 Melike Ali Kâzım el-Haddâd, *Serikâtu'l-Mutenebbî fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm* (Kûfe: Kûfe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

9 Züheyr Muhammed İkâb el-Arûd, *el-Hazfu fî şî'ri Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî* (Yermük: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005); es-Sâdık Cum'a Alî, *el-İstisnâ fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Muhammed Ahmed Surûr Hamed, *Nûnâ't-te'kid fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.); Mûsâ eş-Şâir, “et-Tasgîr fî şî'ri'l-Mutenebbî”, *Mecelletu mecmai'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Urdunî* 23-24 (Haziran 1984), 39-65; Fadl Dahiyeye Muhammed Bahr, *et-Tevâbi' fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010).

10 Bilâl Mahmûd Ya'kûb Sâlih, *el-İğtirâb fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Amman: Haşimi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Muflih Dab'ân el-Huveydât, *Tecelliyâtu's-sirâ' fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Ürdün: Mute Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008); Sâmiye Medverî, *Şî'ru'l-Hikme beyne'r-ru'yeti'l-felsefiyye ve'l-melfûzu'n-nefsî inde'l-Mutenebbî* (Cezayir: Akîd el-Hâc Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009-2010).

11 İbrâhîm Sâlihî, *et-Ta'rîd fî medâihî'l-Mutenebbî* (Cezayir: Muhammed Haydar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008-2009).

12 Şaire dair Türkiye'deki çalışmalar hakkında bk. Dursun Hazer, “el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36; Esat Ayyıldız, “el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 497-518; İbrâhîm Nâcî,

Bu çalışmaların başlıklarına dahi bakıldığında Mütenebbî'nin şairliğinin ne denli nitelikli olduğu anlaşılacaktır.

Bahsi geçen çalışmalara genel olarak baktığımızda divandaki söz sanatlarını müstakil olarak ele alan bir çalışmanın bulunmadığını fark ettik. Bu makalede, ülkemizde söz sanatları özelinde henüz hakkında ciddi anlamda bir çalışma yapılmamış olduğunu gördüğümüz divanı incelenecektir. Öncelikle şairin hayatı hakkında kısa ve genel bir tanıtım yapılacaktır. Her ne kadar Mütenebbî'nin hayatı hakkında pek çok bilgi diğer çalışmalarda mevcut olsa da burada kısaca bilgi vermenin yararlı olacağı düşünülmüştür. Bu tanıtımdan sonra istiare, teşbih, hüsn-i ta'lîl, teşhis ve mübalağa başlıkları altında şiirlerinin olumlu-olumsuz tarafları ele alınacaktır.

1. Mütenebbî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

Arap edebiyatının vesile-i iftihar isimlerinden olan Mütenebbî'nin tam adı Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî'dir. Bugünkü Irak'ın Kûfe iline bağlı Kinde mahallesinde 303/915 yılında dünyaya gelmiştir.¹³ Çocuk denilecek yaşlarında Şam'a geldi, bu bölgede seyahatler yaparak edebî sanatlarla meşgul oldu ve kendisini edebiyat alanında geliştirme imkânı buldu.¹⁴ Şam'ın -Arap kültüründe el-Bâdiye denilen- çöllerinde dolaşarak bedevilerin dillerinden istifade etti.¹⁵ Otuz varaklık bir risaleyi tek seferde ezberleyebilecek bir hafıza gücüne sahip oluşu,¹⁶ bedevilerin arı Arapçalarından kendi kelime haznesini ne denli geliştirdiği hususunda fikir vermektedir. Bir rivaye-

"Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi", çev. Osman Düzgün. *Nüsha* 12/35 (2012), 131-144; Abdurrahman Özdemir, "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-185; Sevim Özdemir, "el-Mutenebbî Divânından, et-Teşbihü'l-Belîğ - Sanatına Örnekler". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 61-78; Sevim Özdemir, "Şiirle Kazanç Yoluna Zuheyr b. Ebî Sulmâ ile el-Mutenebbî'nin Yaklaşımı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2009), 193-206; Selahattin Goran, *el-Mütenebbî'nin Şiirinde Medh*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999; Şerafeddin Yalçın, "Mutenebbî'den Önce Şiir (II)". sad. Musa Yıldız - Nurettin Ceviz, *Nüsha* 5/18 (2005), 55-82. Şerafeddin Yalçın, "Mütenebbî'den Önce Şiir (I)". sad. Musa Yıldız - Nurettin Ceviz. *Nüsha* 5/17 (2005), 95-122.

13 Zirikî, *el-A'lâm*, 1/115.

14 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/120.

15 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/324

16 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, 1/440.

te göre nübüvvet iddiasında bulunduğu ithamıyla iki kez hapse atıldı.¹⁷ Kendisinin “peygamberlik taslayan” anlamına gelen “Mütenebbî” lakabıyla meşhur olmasının sebebinin de bu olduğu söylenir.¹⁸ Ancak Ebü'l-Alâ el-Maarrî bu iddialara kuşkuyla yaklaşmış¹⁹ ve Abbâs Mahmûd el-Akkâd da (öl. 1964) “Mütenebbî” lakabının büyük ihtimalle karalama maksatlı şüyu bulduğunu ifade etmiştir.²⁰ Nitekim kaynaklarda onun bu lakapla anılmaktan hoşnut olmadığı²¹ ve hasımlarının kendi itibarını zedelemek için bunu ortaya attıklarını söylediği ifade edilmiştir.²² Mütenebbî'nin şairliğinin doruk noktası, 337/949 yılında Hamdânîler Emiri Seyfüddevle (öl. 356/967) ile tanışıp²³ onun sarayında kaldığı dokuz yıllık süre içerisinde olmuştur. Şair samimi duygularla Emir'in methiyelerinde geliştirdiği özgün üsluplarla zirveyi yakalamıştır. Dokuz yılın sonunda saray içerisinde İbn Hâleveyh (öl. 370/980) gibi rakipleri ile yaşadığı çekişmeler sonucu Emir'in gözünden düşmüş²⁴ ve 346 yılında Kahire'ye giderek İhşîd hükümdarı Kâfûr'un (öl. 357/968) şairliğini yapmıştır.²⁵ Fakat burada da uzun süre kalamamış vefatına kadar Bağdat, Kûfe ve Şirâz gibi şehirlerde hayatını sürdürmüştür.²⁶ 354/965 yılında Bağdat civarlarında seyahat ederken tertip edilen bir pusuyla oğlu ve beş kölesi ile birlikte öldürülmüştür.²⁷ Şairliğindeki ustalığından dolayı onun hakkında *Arap şiiri ikinci bir Mütenebbî'yi görmemiştir* denilmiştir.²⁸ Mütenebbî, Ebû Temâm (öl. 231/846), İbnü'r-Rûmî (öl. 283/896), Buhtürî (öl. 284/897), İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908) gibi Arap şiirinde dahi isimlerden sonra gelmiş olmanın avantajını yaşamış bir şairdir.²⁹ Onların geliştirdikleri edebî sanat uygulamaları ve rengin üsluplarına muttali olmuş ve onların şiirle-

17 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/208.

18 İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, 2/539.

19 Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-ğufrân*, 125.

20 Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *Mutâlaât fi'l-kutubi ve'l-hayât*, 129.

21 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/65.

22 Ebu'l-Berakât el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, 221.

23 Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lügât*, 2/284.

24 İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, 2/539.

25 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/122.

26 Ebû Muhammed Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-naħr fi vefeyâti a'yâni'd-dehr*, 3/155.

27 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/65.

28 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 71/84.

29 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 11/226.

rini kendine mahsus edebî dehasıyla olgunlaştırmıştır. Bundan dolayıdır ki Mütenebbî hakkında pek çok intihal ithamı ortaya atılmış, aleyhinde çok şeyler söylenmiştir.

Mütenebbî, Arap dünyasında tarih boyunca pek çok araştırmanın konusunu teşkil ettiği için onun hayatı ve şairliği hakkında yapılmış bazı çalışmalara atıfta bulunarak³⁰ burada araştırma konumuz olan şiirlerindeki söz sanatları uygulamalarına doğrudan odaklanmak uygun olacaktır. Başlıklar altında söz sanatının tanımına dair olan literatür bilgisine sözü uzatmamak için yer verilmemiştir. Zira teşhis, istiare gibi kavramlar hakkında ayrıntıya ulaşmak oldukça kolaydır ve bu çalışmayı inceleyecek kimseler de bu bilgilere büyük ihtimalle vakıf olacaktır. Bu çalışmada şiir tercümeleleri harfi olarak yapılmamış ve paragrafların içerisinde mesajlar yansıtılmıştır.

2. Teşhis/Kişileştirme

Arap şiirinde en çok kullanılan motiflerden birisi de الدهر /felek'tir. Şairler gizli bir düşman olarak gördükleri dehrin, hayat üzerindeki etkisini sıklıkla dile getirmiştir. İnsanoğlunun ensesinde elinde bir musibet ile her daim pusu kuran bir hasma benzeten dehrin şikâyetinden bahsetmeyen bir şair yok gibidir. Dehr, insanı hayatta mutlu kılan mal, gençlik, sevgililer ve dostlar vb. her ne varsa her birisini teker teker acımasızca çekip alan esrarengiz gizli bir pençedir. Mütenebbî, dehri bu haliyle tasvir ettikten sonra, Seyfûddevl'e'nin bir kaleyi geri alması karşısında onu şöyle çaresiz bir halde bırakır:

طَرِيدَةٌ دَهْرٍ سَاقَهَا قَرَدَدَتَهَا
عَلَى الدِّينِ بِالْخَطِيئَةِ وَالذَّهْرِ رَاغِمٌ
وَهُنَّ لِمَا يَأْخُذَنَّ مِنْكَ غَوَارِمٌ
فِيْتُ اللَّيَالِي كُلِّ شَيْءٍ أَخَذَتْهُ

(Kale) Feleğin eline düşmüştü, Sen çekip aldın elinden mızrakla.

Dine geri döndürdün onu ve felek de vermek zorundaydı zaten.

Belalar aldığı her şeyi kaçırıp götürür.

*Lakin senden aldığını ister istemez geri getirir.*³¹

30 Durmuş, "Mütenebbî", 32/195-200; Şirin Gökkaya, *Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

31 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 385.

Bu anlatıma göre kale, Müslümanların elinden dehrin gasp edip kacırdığı bir maldır. Seyfüddevle onun, dehrin elinden kurtarır ve dine geri teslim eder. Seyfüddevle'nin çevikliği karşısında dehr, kahrından dolayı yere yığılıp kalmış ve burnu yerlerde sürtünmüştür. Dehr denilen şey, insanların elinde ne varsa alıp götüren bir gaspcı olmasına rağmen karşısında Seyfüddevle'yi görünce çaldığını istemeyerek de olsa geri vermek zorunda kalmıştır.

يُقَدِّي أَنْتُمْ الطَّيْرَ عُمْراً سِلَاحَهُ
نُسُورُ الْمَلَأَ أَحْدَانَهَا وَالْقَشَاعِمُ
وَمَا ضَرَّهَا خَلْقٌ بِغَيْرِ مَخَالِبٍ
وَقَدْ خُلِقَتْ أَسِيافُهُ وَالْقَوَائِمُ

Uzun ömürlü kuşlar, çöl akbabaları, onun silah(lar)ı için, yaşlısıyla genciyle kendilerini feda ederler.

Pençeleri yaratılmamış olsaydı bile, onun kılıçları ve kabzaları yaratıldıktan sonra,

(pençesizliğin) onlar için bir zararı olmazdı.³²

Şairin savaş tasvirlerindeki maharetini gösteren bu iki beyitte, savaş meydanındaki galibiyet oldukça ilgi çekici bir şekilde dramatize edilmektedir. Şairin tasvir ettiğine göre savaş nihayete ermiş ve düşman askerlerinin cesetleri savaş meydanının her tarafını lebalep doldurmuştur. Düşman safından çok sayıda askerin öldürülmüş olduğu mesajını vermek isteyen şairin, bu mesajını galibiyet sahnesini beklenmedik bir motifle renklendirerek yaptığını görürüz. Şair savaş sahnesinde oldukça yaşlı kartallara ve onların henüz yeni doğmuş yavrularına yer verir. Yaşlı kartallar القشائم / ve henüz yeni doğmuş yavruları/أحدائها/ genç ve kuvvetli kartallar gibi yiyeceklerini kolaylıkla elde edemezler. Güçsüzlüklerinden dolayı pençeleri yumuşak, kanatları zayıf ve gagaları da kırılmandır. Dolayısıyla her ölünün etini yemeye muktedir değildirler. Onların iyice parçalanmış etlere ihtiyacı vardır. Şair, savaş meydanında yaşlı ve yavru kargaları يُقَدِّي ifadesiyle kişileştirerek onlara *Canımız sana feda ey Seyfüddevle'nin silahları!* dedirtir. Zira meydan tamamıyla paramparça etlerle dolmuştur. Yaratılış bakımından yırtıcı olmakla birlikte yaşlılık ve küçüklükten dolayı بِغَيْرِ مَخَالِبٍ/pençesiz oluşlarının onlara bir zararı yoktur. Zira Seyfüddevle'nin

32 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 385. Bu çeviri Mütenebbî'nin methiyeleri hakkında bir makalesi olan Esat Ayyıldız'a aittir. Çeviriyi isabetli bulduğumuz için olduğu gibi alıntı yapılması uygun görülmüştür. Ayyıldız, "el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)", 510.

askerlerinin ellerindeki kılıçlar düşman askerlerinin etlerini parça parça etmiş ve yenmeye hazır hale getirmiştir.

Teşhis sanatının en göz alıcı örneklerini gördüğümüz kasidesinde şair bu kez kartallardan sonra *el-Hades* isimli bir kaleye şahsiyet verecektir:

وَتَعْلَمُ أَيُّ السَّاقِيَيْنِ الْعَمَائِمُ هَلِ الْحَدَثُ الْحَمْرَاءُ تَعْرِفُ لَوْنَهَا
فَلَمَّا دَنَا مِنْهَا سَقَّتْهَا الْجَمَاحِمُ سَقَّتْهَا الْعَمَامُ الْغُرُّ قَبْلَ نُزُولِهِ

(Bizanslıların kanlarıyla boyanmış) Kırmızı *el-Hades* (Kalesi), rengini biliyor mu? (Kendisini sulayan) bulutların, iki sakiden hangisi olduğunu bilmekte mi? (Yani onu gerçekten yağmur bulutları mı suladı yoksa Bizanslıların vücutlarından akan kanlar mı?)³³

Abbâsîlerin siyasi istikrarının sarsıldığı ve pek çok emirliklere dağıldığı hicrî dördüncü yüzyılda Hamdânîlerin Halep kolu ile Bizans sınır idi. Bu yüzden her iki taraf arasında sıklıkla çatışmalar yaşanıyor ve bazı bölge ve kaleler zaman zaman el değiştiriyordu. Seyfüddevle ordularının fethettiği kalelerden birisi de *el-Hades* idi. Aslen Bizanslıların inşa ettirdiği kale çetin bir mücadele sonucunda Müslüman ordularının eline geçmiş ve “el-Hadesü'l-Hamrâ” olarak isimlendirilmişti. Şair Mütenebbî bu büyük zaferi kutlamak için söylediği kasidesinde bu kaleyi ilginç bir şekilde kişileştirir. Kalenin adına eklenen *el-Hamrâ* sıfatı kırmızı anlamındadır. Şair şöyle der: *Kırmızı el-Hades rengini biliyor mu? Onu bulutların mı yoksa -kafaların mı- kimin suladığını biliyor mu?* Bu ilk beyitte şair kalenin *el-Hamrâ* sıfatından yola çıkarak Seyfüddevle'nin kahramanlığına telmih-te bulunur. Kalenin geri alınması için girilen çatışmada Rum askerlerinin tamamı öldürülmüş ve kanları kalenin her tarafına yayılmıştır. Adeta kale kan rengiyle baştanbaşa boyanmıştır. Mübalağalı bir anlatımla kale kıpkırmızı olmuş ve rengi değişmiştir. Şair kaleye sorar: *Sen eski rengini hatırlayabiliyor musun?* Daha sonra şair, ilk mısradaki *kanlı sahne* motifini bu kez *şiddetli yağmur yağışı* ile pekiştirmek ister. Kaleyi, normal şartlarda bulutlardan sağanak bir şekilde inen yağmurlar boydan boya ıslatır. Ancak şairin tasvirine göre kale kararsızdır. Acaba sağanak yağmurları gönderen bulutlar mı yoksa kafataslarından oluk oluk akan kanlar mı kaleyi daha çok ıslatmıştır? Şair ikinci beyitte taaccüp ifade eden sorusuna

33 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 385. Çeviri Ayyıldız'a aittir.

şöyle cevap verir: Seyfüddevle gelinceye kadar kaleyi şimşek yüklü bulutlar sular içerisinde bırakıyorken artık o gelince kafatasları kaleyi ıslatır olmuştur. Yani, bulutların yerini artık kafatasları almıştır. Bazı kaynaklara göre الغمامُ العُرُّ şimşek çakan bulutlar anlamına gelmektedir. Dolayısıyla şairin böyle bir ifadeyi seçmesi muhtemelen Mütenebbî'nin kılıcının kafalara inerken şimşek gibi çakmasına işaret içindir. Kullanılan kelimelerin ima ettiğine göre kılıçlar, düşman askerlerinin tunçtan yapılmış miğferlerine çarpıp yararken kıvılcımlar saçmaktadır. Bu suretle düşmanların kafaları, şimşek çakan bulutlara, akan kanlar ise sağanak yağmur sularına benzetilmiş olur.

Diğer bir şiirde Mütenebbî, hayatta başına gelen musibetlerden dert yanarken dünya hakkındaki şikâyetini şu şekilde dile getirir:

أَطْمَنَتِي الدُّنْيَا فَلَمَّا جِئْتُهَا مُسْتَسْقِيًا مَطَّرَتْ عَلَيَّ مَصَائِبًا

*Dünya beni susattı; su içmek üzere ona geldiğimde
Başıma (su yerine) belaları yağdırdı.³⁴*

Dünya, şairin gözünde onu susuz bırakacak derecede bitap düşürmüştür. Fakat netice itibariyle ecel gelmediği için dünya hayatında yaşamaya mecburdur. Susuzluğunu giderme ümidiyle yine dünyadan bir şeye el açtığında dünya bu kez daha da acımasız davranıp kendisine su vermek yerine başına daha büyük belaları yağmur gibi indirmiştir. İçmek için su gözlerken yağmur gibi belalara tutulmuştur. Bu şiirde dünya hayatına kuyu başında acımasız bir zalim kişiliği giydirilmiştir.

Mütenebbî'de şiir, yaratılıştan gelen ilahi bir mevhibedir; Türkçede ifade edildiği gibi "Allah vergisi" bir yetenektir. Bunun fitri bir istidat olduğu şairin çocukluk yıllarında söylediği şiirlerindeki özgünlükte kendini gösterir. Henüz yaşı çok genç iken söylediği şu şiirde kişileştirme dikkat çekicidir:

إِلَيْهِمْ كَأَنَّهُمْ فِي رِهَانٍ يُسَابِقُ سَيْفِي مَنَايَا الْعِبَادِ
إِذَا كُنْتُ فِي هَبْوَةٍ لَا أَرَانِي بَرَى حُدُّهُ غَامِضَاتِ الْقُلُوبِ
وَلَوْ نَابَ عَنْهُ لِسَانِي كَفَانِي سَأَجْعَلُهُ حَكَمًا فِي الثُّفُوسِ

Kılıcım insanların ecelleriyle yarışır

34 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 110.

Sanki ecel ve kılıcım bir yarıştalar.
Toz bulutu içinde ben kendimi bile göremezken
Kılıcımın keskin tarafı kalplerde gizli olanları görür.
Her ne kadar dilim kılıcım yerine geçse de
*Ben yine de kılıcımı canlar üzerinde bir hakem kılacağım.*³⁵

Şair bu ifadeleriyle kılıcını övmektedir. Onun tasvirine göre kılıcı insanların ecelleriyle yarış halindedir. Kılıcın darbeleri sanki kurbanların ecelinden önce hedefe varmak istermiş gibi hızlı ve atiktir. Kılıcın keskin olan tarafı ise çok keskin bir göze sahiptir. Zira kılıcın hedefindeki insanların kalplerinde Mütenebbî'ye karşı gizli husumet vardır. Hasımların içinde şaire karşı kurbanların taşıdığı o düşmanlığı şair görmese de kılıç görür ve boyunlarını vurur. Hâlbuki şair savaşın ortasında ortalık toz dumana karışmışken kendisini dahi göremez. Şair, kılıcı bu şekilde kişileştirirken burada durmaz ve onu -her ne kadar şairin dili kılıç gibi keskin olup hakemlik yapmaya muktedir olsa da- bir hakem olarak tayin eder. Şiire göre kılıç, savaş meydanında kimin haklı kimin haksız olduğuna karar verecek olan bir hakemdir.

Mütenebbî'nin kişileştirmelerinde dikkat çeken bir özelliği onun şahsiyet giydirdiği cisimlerin renkliliği olsa gerektir. Bir önceki beyitlerde kılıç, yarış sahasında bir koşucu iken aşağıdaki beyitlerde de onu (kılıç), üstüne ihram kuşanmış bir hacı olarak izleyeceğiz:

لَحْمَاكَ الْإِجْلَالُ وَالْإِعْظَامُ
لُ وَلَكِنَّ زِينَا الْإِحْرَامُ
لَوْ حَمَى سَيْدًا مِنَ الْمَوْتِ حَامٍ
وَعَوَارٍ لَوَاعَجَّ دِينُهَا الْجَلَّ

Bir koruyucu, bir efendiyi ölümden koruyorsa
Seni de saygınlık ve büyüklüğün koruyacaktır.
Öyle parlak kılıçlar da... (seni koruyacak)

*Öyle kılıçlar ki dini kesmektir. Fakat ne var ki elbisesi ihramdır.*³⁶

Methe konu olan kişi Ebû Hüseyin Ali b. Ahmed adında bir kişidir. Şair ilk beyitte onun ölümden korunmak için hiçbir şeye muhtaç olmadığını zira düşmanın kalbine bıraktığı heybet ve ihtişamın yeterli oldu-

35 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 33.

36 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 165.

ğunu söyler. Ayrıca kınından çıkarılmış kılıçlar da vardır ki onlar varken ölüm kendisine yaklaşamaz. Mütenebbî burada birden kınından çekilmiş kılıçlara bir şahsiyet verir. Dini kan dökmekten ibaret olan parlak kılıçlar kınından çıktığı için çıplaktır fakat üzerlerine ihram giymiş ve hacı olmuşlardır. Malum olduğu üzere hac ve umreye niyet eden kişiler niyet etmeden önce üzerlerindeki elbiseleri çıkarıp ihram giyerler. İhramın giyilmesi ile birlikte başlayan ihram yasakları arasında *savaşmamak* vardır. Şairin gözünde kınından çıkmış parlak kılıçlar kan dökmeye hazır insanlara benzetilir. Fakat bu insanlar ihrama girmişler ve o yüzden de şimdilik barış halinde dinlerine bağlılığın gereği olarak savaşmaktan imtina etmektedirler.

3. Teşbih

el-Hades, biraz önce değinildiği gibi Bizanslıların işgaline uğramış bir kaledir. Kale sakini olan Müslümanlar, Hristiyan ordularının işgaline uğrayıncaya kadar defalarca taciz ve *kerr u ferr* saldırılarına hedef olmuştur. Kale sakinleri kaleye giriş ve çıkışlarında her an saldırıya uğrayacakları endişesi yaşamaktadır. Şair kalenin bu halini cinnet geçirmiş yahut akli dengesi yerinde olmayıp ne yaptığı yapacağı belli olmayan bir meczuba benzetir:

وَكَانَ بِهَا مِثْلَ الْجُنُونِ فَأَصَبَتْ

وَمِنْ جُنْتِ الْقَتْلِ عَلَيْهَا تَمَائِمٌ

(Bizans saldırıları yüzünden), orada delirme (yahut cinlenme hâlini andıran) bir (kargaşa) vardı. (Seyfüddeve'nin düşmanı kovmasının ardından), öldürülenlerin cesetleri (kalenin duvarlarına asıldığındaysa adeta şifa verici) muskalar oldu.³⁷

Şairin bu ifadelerine göre cünûn/delilik halindeki kalenin, tedavisi için bir muskaya ihtiyacı vardır. Eski bir örfe göre Araplar, evde akli dengesini geçici olarak kaybetmiş ve mecnuna dönmüş kimseler için muska benzeri bir şeyler hazırlatıp evin duvarına asarlardı. Duvara asılı bulunan o nesnenin zaman içerisinde cinleri defedeceğine ve kişiyi sakinleştirip eski haline döndüreceğine inanıyorlardı. Mütenebbî, Arapların kültür kodlarında yeri olan bu folklorik bilgiyi şiirine taşımıştır. Buna göre; Hristiyan saldırıları ile akli dengesini kaybetmiş bir meczuba dönen kalenin

37 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 386. Çeviri Ayyıldız'a aittir.

muskası, duvarlarına asılmış düşman askerlerinin cesetleridir. Şiirden anladığımız kadarıyla Seyfüddevle, savaşın sonunda düşmanların cesetlerini kale duvarlarına astırmıştır. Bir önceki beyitte kalenin, askerlerin kanlarıyla kırmızıya boyandığını söylemesinin sebebi bu olmalıdır. Şairin bu olay üzerinden kurguladığı teşhise göre kale, duvarlara asılmış ceset muskalarından sonra şifa bulmuştur.

Teşbih-i beliğin kendisini gösterdiği diğer bir beyitte şairin teşbihte bulunduğu şey bu kez soyut bir kavram olan ölümdür.

وَقَدْ حَاكَمُوهَا وَالْمَنَايَا حَوَاكِمٌ قَمَا مَاتَ مَظْلُومٌ وَلَا عَاشَ ظَالِمٌ

Onu (Kaleyi) ele geçirdiler, ölümler de hakem oldu.

Sonuçta ne mazlum öldü ne de zalim yaşadı.³⁸

Hristiyanlar kaleyi işgal etmiş ve Müslümanların elinden almışlardır. Burada kalenin kimin hakkı olduğu hususunda bir hakemin kararına ihtiyaç hâsıl olmuştur. Şair ölümü, kalenin kimin olduğuna karar verecek hâkim koltuğunu oturtur. Yargıçlık makamındaki ölümün verdiği karar sonucunda mazlumlar ölmemiş, zalim de yaşayamamıştır. Yani haksız tarafın idamına karar verilmiştir. Bu beyitte açıkça görülen teşbih sanatının dışında şair ayrıca bedî' sanatı olarak cinasa başvurmuştur. حَاكَمُوهَا ifadesi ile حَوَاكِمٌ kelimeleri etimolojik olarak aynı kökten türemiş olmakla *cinas-ı iştikâkî* denilen sanata örnek olmuştur. Cinasa, pek çok Arap edebiyat eleştirmenine göre *tekellüflü* yani yersiz ve zorlama olmadığı zamanlarda şiire güzellik katan bir söz süsleme sanatıdır. Mütenebbî'nin bu beyitte söz konusu sanatı kulağı tırmalamayacak bir sadelik ve doğallıkta kullandığı söylenebilir.

Mütenebbî'nin hayatına dair biyografik kaynaklara bakıldığında şairi seçkin bir konuma yükselten hususun onun Arap dilbilgisine olan hâkimiyeti olduğu ifade edilmiştir. Arap dili ve belâgatına dair kaynak eserler bırakan İbn Cinnî ve Vâhidî gibi isimler, onun kasidelerini Arap nahvine uygunluğu ve hatasızlığı bakımından takdir etmişlerdir. Tefsirlerdeki sarf-nahiv ihtilaflarında –nispeten geç dönem şairleri arasında yer almasına rağmen– onun şiirleriyle istişhâd edilmiştir. Şair, nahiv ilmindeki bilgilerini akılda kalıcı ve ilginç bir şekilde methiyesine aktarmıştır. Belki de nahvi terminolojiyi methiyede kullanan ilk şair o olmuştur:

38 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 386.

إِذَا كَانَ مَا تَنْوِيهِ فِعْلاً مُضَارِعاً

مَضَى قَبْلَ أَنْ تُلْقَى عَلَيْهِ الْجَوَازِمُ

*Karar verdiğin şey müzârî fiil ise de
cezm eden bir şey gelmeden hemen mazi oluverir.*³⁹

Türk dilinde geniş, gelecek ve şimdiki zamanları içine alacak şekilde geniş bir kapsama sahip olan zaman formuna *müzârî sîgası* denilmektedir. Geçmiş zaman formu için de *mâzî sîgası* kullanılır. Müzârî sîgasındaki bir fiil başına bazı edatlar getirilerek morfolojik açıdan değişikliğe uğratarak emir, olumsuz, yasaklama gibi anlamlara gelir. *يَنْصُرُ*/yardım ediyor/eder/edecek müzârî fiiline *لَمْ* ve *لَنْ* amil olduğu takdirde geçmişte ve gelecekte olumsuz (yardım etmedi/etmeyecek), yasaklama *لَا*'sı geldiğinde ise *yardım etme* anlamı verilmiş olmaktadır. *Mâzî* bir fiil ise gerçekleşmiş olduğu için onun üzerinde herhangi bir amilin amel etmesi mümkün değildir. Zira nahiv istilâhınca mazi fiil mebnidir, değişikliğe uğramaz.

Bu kasidede şair Seyfüddevle'ye hitap ederek şöyle der: *Senin niyet ettiğin şey müzârî bir fiil ise kendisine cezm eden hiçbir edat gelmeden mâzî olur.* Şairin kastettiği şey şudur: Sen şu anda, gelecekte yahut geniş zamanda bir şey yapmaya azmettiğinde seni bundan alıkoyacak bir nehiy (yasaklama) ve nefiy (olumsuzlama) mümkün değildir. Yani niyet ettiğin şey hususunda başkaları sana *yapma; yapamazsın; yapamayacaksın* deme fırsatı bile bulamadan sen dilediğini yaparsın. Şaire göre Seyfüddevle için müzârî sîgası yoktur; dilediği hemen gerçekleşir ve mâzî sîgasına inkılap eder. Bu beyitte şair, Seyfüddevle'nin niyet ettiği şeyleri hemen mâzî sîgasına dönen müzârî fillere benzetir. Teşbih edatı ve benzetme yönü olmadığı için teşbih-i beliğ addedilmesi mümkündür.

Şair Mütenebbî'nin yaşadığı tarihlerde Müslüman Araplar bir taraftan birbirleriyle savaşırken diğer taraftan da geleneksel düşmanları olan Bizanslılarla sürekli bir çatışma halinde idiler. Dolayısıyla şairlere özgünlük ve yenilik imkânı sunan en verimli saha da savaş meydanları olmuştur. Sultan, emir, komutan yahut vezirlerin savaş esnasında gösterdikleri kahramanlıklar, kılıçları, hülâsa savaşla ilgili tüm meziyetleri, savaşın gerginliğine maruz halk kitleleri nezdinde yüceltmeye ihtiyaç vardı. Bu yüzden Ebû Temmâm ve Mütenebbî gibi şairlerin savaş ortamının coşkunluğu ve beklentilerini ustaca fırsata çevirdiklerini görürüz. Mütenebbî'nin aşağıdaki beytinde tek bir kılıcın nasıl ustaca kişileştirdiği gerçekten de

39 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 386.

câlib-i dikkattir.

رَقَّتْ مَصَارِبُهُ فَهَنْ كَأَمَّا

يُبْدِينَ مِنْ عَشْقِ الرِّقَابِ نُحُولًا

Kılıçları öylesine incedir ki

*Boyunların aşkından dolayı cılız kalmış gibi görünür.*⁴⁰

Bu beyitte Seyfüddevle'nin savaşlarda kullandığı kılıcın fiziki tasviri gazelde kullanılan hayalî unsurlar eşliğinde yapılmaktadır. Şaire göre bir kılıcın en büyük üstünlüğü onun keskinliğiyle beraber inceliğindedir. Zira kılıç ne kadar ince olursa o kadar hafif olur ve savaşta atik ve çevik hareketlere müsait hale gelir. Şair kılıcın inceliğini hayalen çok uzak bir şeye benzeter: Aşkından dolayı yeme içmeden kesilmiş ve geceleri uykusu sıklıkla bölünmüş bir âşık. Böyle bir âşık kısa zaman içerisinde zayıflayacak ve incecik bir hale gelecektir. Seyfüddevle'nin kılıcı da ipincedir. Zira o da düşman askerlerinin boyunlarına âdeta âşıktır. Bir an evvel savaşa katılmak ve düşman neferlerinin boyunlarını gövdelerinden ayırmak için hasretle yanıp tutuşmaktadır. Savaş meydanının özlemine çeken kılıç, bir âşık gibi derdinden, kederinden incecik kalmıştır. Şairin teşbih sanatını ustaca kullandığı gayet açıktır.

فَدَيْنَاكَ أَهْدَى النَّاسِ سَهْمًا إِلَى قَلْبِي

وَأَقْتَلُهُمْ لِلدَّرَعَيْنِ بِلا حَرْبِ

Feda olsun sana canlarımız! Sen insanlar içinde (ok gibi)

Kalbime en doğru isabet edenisin.

*Sen zırhlıları savaşmadan en feci öldürenisin.*⁴¹

Mütenebbî'nin gazel tadındaki methiyelerine örnek olan kasidelerinden aldığımız bu beyitte övülen kişinin sevgisi ile nelere muktedir olduğu abartılı bir dille ifade edilmiştir. İlk mısradaki geçen أَهْدَى النَّاسِ سَهْمًا ifadesi ile şairin birkaç kelime ile gazel şiirlerinde klişe halini almış bir teşbihe başvurduğu görülmektedir. Mütenebbî'nin gözünde övdüğü kişi harp meydanında bir savaşçı gibidir. Fakat öyle bir savaşçıdır ki attığı oklar daima isabet etmekte ve zırha kuşanmış hasımlarını çatışmadan öldürüp yere sermektedir. Şaire göre, sevdiğinin her bir bakışı hedefini asla şaşmayan bir ok gibidir ki kalplere isabet eder ve kişi ne kadar kendini o bakışların okundan iffetiyle korumaya çalışsa da buna güç yetiremeyecek

40 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 145.

41 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 301.

ve kendini kaptırıp aşka düşecektir.

Mütenebbî'nin şiirlerindeki savaş sahneleri tasvirlerinde kullandığı teşbihler hayranlık uyandıracak derecede sanatlıdır:

زَنَجًا تَبَسُّمٌ أَوْ قَدَالًا شَائِبًا وَعَجَاجَةً تَرَكَ الْحَدِيدُ سَوَادَهَا
لَيْلٍ وَأَطْلَعَتِ الرِّمَاحُ كَوَاكِبًا فَكَاثَمًا كُتِبِيَ النَّهَارُ بِهَا دُجَى

*Öyle bir toz bulutu ki kılıçlar –tozların meydana getirdiği-
Karanlığa tebessüm eden bir zenci
Ya da kafaya bir beyaz kıl bıraktı.
Sanki gündüze gece elbisesi giydirildi
Ve mızraklar da yıldızlar doğurdu.⁴²*

Savaşlarda aksiyonun en yüksek olduğu zamanlar iki ordunun göğüs göğüse karşı karşıya geldiği zamanlardır. Mütenebbî, çatışmanın zirve yaptığı anda yerden kalkan tozların savaş meydanını gündüz vakti geceye çevirdiğini anlatır. Bu karanlıkta Müslüman ordularının ellerindeki kılıçların parlaklığı iki şeye benzetilmiştir: Zenci bir insanın güldüğü vakit dişlerinin parlaklığı ve simsiyah saçların arasında beyaz kılların belirmesi. Diğer beyitte de benzer bir şekilde toz bulutlarının kesafeti adeta gündüze gece elbisesi giydirmiştir. Gündüzün geceye döndüğü o korkunç savaşın karanlığında geceye ışık veren yıldızlar ise havada uçan mızraklardır. Şair *teşbih-i temsilin*in mükemmel bir örneğini sunmaktadır. Benzeme yönünün birden fazla olduğu temsilî teşbihlerde olduğu gibi bu iki beyitte savaş meydanının toz bulutundan dolayı karardığı gece misal ortamında ışık saçan cisimlerin kılıç ve mızraklar olduğunu ilgi çekici bir şekilde sahnelermiştir.

4. Hüsn-i Ta'lîl

Arap dili belagati disiplininin sacayaklarından olan bedî' ilmi sözü süslemek için Arapların başvurduğu sanatları ele almaktadır. Bunlardan birisi de *el-muhassinâtü'l-ma'neviyye* arasında yer alan hüsn-i ta'lîl sanatıdır. Hüsn-i ta'lîl; *bir olay ve olgunun kendisini veya oluş şeklini gerçeğinden farklı sebeplere bağlama amacıyla yapılan edebî sanat* olarak tanımlan-

42 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 111.

maktadır.⁴³ Bu sanata dair belâgat kaynaklarında seçilen örneklerin, çoğu kez Mütenebbî'nin şiirlerinden iktibas edildiği görülür. Bu alıntılar, şairin söz konusu sanatta ne derece mahir olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Mütenebbî'ye ait aşağıdaki örneğe, pek çok belâgat kaynağında başvurulmuştur:

حُمْتُ بِهِ فَصَبِيهَا الرُّحَصَاءُ

لَمْ تَحُكِ نَائِكَ السَّحَابُ وَإِنَّمَا

Bulut senin ikramperverliğini taklit etmeye çalışıyor değil

*Ancak ateşli hastalığa yakalanmış; dökülenler de terleridir.*⁴⁴

Hârûn b. Abdülazîz adında birine yöneltilen bu methiye temalı şiirde Mütenebbî, övdüğü kişi ile bulutlar arasında bir karşılaştırma yapar. Klasik Arap şiirinde cömert kişinin buluta benzetilerek övülme geleneği zaten mevcuttur. Fakat burada şair basmakalıp bu teşbihe bambaşka bir yaklaşım getirir ve kıyaslamayı tersine çevirir. *Teşbih-i maktûb* denilen oldukça mübalağalı bir anlatımla bulutu kişileştirir ve onu, övdüğü kişiyi kıskanan ve kıskançlığından dolayı kan ter içinde kalan birine benzetir ve şöyle der:

Şair görüldüğü gibi bir şeyin olağan sebebini beklenenin dışında başka bir şeye isnat etme sanatını iki ayrı perdede gerçekleştirmiştir. Şöyle ki bulutlardan yağmurun yağmasının zahirî sebebi malum olduğu üzere basınç farklılıkları, sıcak soğuk arası değişimler ve nem oranı gibi etkenlerdir. Şair ilk önce bulutlara bir kişilik verir. Buna göre bulutlar ilk bakışta övdüğü kişinin cömertliğine özenen bir insan gibi düşünülür. Bu kişi elindeki malı, etrafındakilere öylesine saçıp savuruyor, cömertlikte adeta gürleyip yağıyor ki bulut da ona benzemek istiyor ve bu yüzden yağmurlar gönderiyor. Bu, övülen kişinin cömertliğini ifade etmek için zaten gayet mübalağalıdır ve hüsn-i ta'lîl sanatı için yeterlidir. Hâlbuki şair bununla yetinmez. Sanata bir perde daha ilave eder. Bulutun yağmur göndermesi, onun övülen kişiye benzemeye çalışması yahut onu taklit edilmesi ile izah edilemez. Zira bulut onu yağdırmada yani cömertlikte taklit edemeyeceğini bilir. Aşırı kıskançlığından dolayı bulut fenalık geçirip ateşli hastalığa yakalanmıştır. Sıtmaya yakalanan kişiden terler döküldüğü gibi buluttan da öyle yağmurlar dökülür. Bu anlatıma göre bizim yağmur olarak gördüğümüz şey aslında bulutun hastalığından dolayı be-

43 Durmuş, "Hüsn-i Ta'lîl", 19/33.

44 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 129.

deninden dökülen boncuk boncuk ter damlalarıdır.

Şairin övgüye konu olarak muhatabının cömertliğini ele aldığı pek çok şiiri bulunmaktadır ve bunlarda sıklıkla hüsn-i ta'lîl sanatına başvurduğu görülür. Bunlardan birisi de Mütenebbî'nin adından sıklıkla bahsettiği emirlerden biri olan Bedr b. Ammâr'dır. Şair söz konusu şahsın cömertliğinden bahsederken şöyle der:

يَتَدَاوَى مِنْ كَثْرَةِ الْمَالِ بِالِاقِ لَالِ جُودًا كَأَنَّ مَالًا سَقَامَ

*Mal çokluğunu cömertlikle azaltarak tedavi eder
Sanki mal hastalıklı gibidir onda.⁴⁵*

Kişinin cömert olmasının nedeninin kişideki karakter olgunluğu olması beklenir. Hâlbuki şaire göre, Ammâr'ın elinde mal tutmayıp dağıtması tedavi amaçlıdır. Serveti elinde tuttuğu zaman hasta olmaktadır. Bu derdin dermanı da sadece malını dağıtmaktan geçmektedir. Emirnin nez-dinde mal sanki hastalık sebebidir. Görüldüğü gibi şair cömertliği beklenenin dışında başka bir sebebe dayandırmıştır.

لَيْسَ الْوَشْيَ لَا مُتَجَمَّلَاتِ وَلَكِنْ كَيْ يَصُنَّ بِهِ الْجَمَالَا
وَصَفَّرَ الْغَدَائِرَ لَا لِحُسْنِ وَلَكِنْ خَفَنَ فِي الشَّعْرِ الضَّلَالَا

İşlenmiş elbiseleri güzelleşmek için giyiyor değiller.

Lakin güzelliğini o elbiselerle koruyorlar.

Saçlarını güzellik olsun diye topuz yapmazlar.

Lakin saçlarından dolayı başkalarının yoldan çıkmasından korktular.⁴⁶

Mütenebbî'nin şiirlerinde anlam zenginliğini yansıttığı en güzel örneklerden biri olan bu beyitlerde şair, sevgilisinin güzelliğini ifade etmek için oldukça abartılı fakat bir o kadar da gizemli bir dil kullanır. Araplar da kadim bir âdet olan elbise süsleme işine الوشي denilmektedir. Süsleme işi yapan الوشاء/veşşâ kumaşın üzerine desenler işlemekte ve küçük boncuklar gibi aksesuarlarla kıyafeti gösterişli hale getirmektedir. Doğal olarak bununla kadını daha güzel göstermek ve dikkatleri üzerine çekmek amaçlanmaktadır. Mütenebbî ilk mısradaki güzelliğiyle methettiği kadının da diğer kadınlar gibi işlemeli elbiseler giydiğini fakat bunu alışıl gelmiş

45 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 165.

46 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 139.

amaç için yapmadığını söyler. Tam aksine bu kıyafet onun güzelliğini örterek muhafaza etmek içindir. Zira sevgilisi o kadar güzeldir ki işlemeli, süslemeli kıyafetler onun güzelliğine bir şey katmaktan ve onu daha güzel göstermekten çok uzaktır. Dolayısıyla işlenmiş kıyafetlerin yapabileceği şey en fazla onun güzelliği setretmek ve iffetini korumaktır.

İkinci beyitte benzer bir üslupla mübalağa sanatına başvurur. Kadınlar uzamış olan saçlarını türlü türlü şekillerle örgü yaparak güzelliklerini artırmak ister. Şairin methiyeler dizdiği sevgilisi de aynı şekilde saçlarını örmüştür. Fakat bir üst beyitte olduğu gibi bu da beklenmedik bir şekilde başka bir sebebe bağlanmıştır. Kadın saçlarını örtme sebebi güzelliğini ziyadeleştirmek ve çekici hale gelmek değil tam aksine başkalarının yoldan çıkmasına sebep olmaktan duyduğu endişedir.

Burada şairin tek bir kelime ile pek çok anlamlar ifade etmiş olabileceği beyit üzerine yapılmış şerhlerdeki ayrıntıdan anlaşılmaktadır. Örneğin Mütenebbî şâirlerinden olan el-Maarrî'ye göre ضللا lafzı şiirin amacına göre iki farklı şekilde yorumlanabilir. Birincisi; kadın saçlarını örmektedir. Zira saçları simsiyah ve uzun olduğu için yüzünü örtmekte ve karanlıkta kalan insanlar da yolunu kaybetmektedir. Arapçada ضللا sözcüğünün bir anlamı yolunu kaybetmektir. Bu anlama göre kadının uzun ve simsiyah saçlarını örtmesi ile yüzünü gizlemesi böyle bir güzellikten mahrum kalmalarına ve karanlıklar içerisinde buhranlı bir hayat yaşamalarına neden olmaktadır. Kadın bunun farkındadır. Bu yüzden saçlarını örerek, yüzünü gösterir ve insanlar yüzünün güneş gibi ıslıl ıslıl aydınlığında yollarını bulurlar. İkincisi; şaire göre kadın, saçlarını örmek zorunda kalmaktadır. Zira saçlarını örmezse simsiyah ve uzun saçlarının güzelliği başkalarının kendisine ister istemez meyletmesine neden olacaktır. Bu takdirde saçlar diğerlerinin *dalâline* yani ayaklarının kaymasına ve sapkınlığa uğramasına sebep olur. Başkalarının sapıtması kadın için bir korku nedenidir. Bu yüzden saçlarını topuz yaparak güzelliğini gizlemek isteğindedir. Şiirdeki صَفَّرَ örgü yapmak, الغدائر ise saçlar anlamındadır.

Şairin söz konusu sanattaki yetkinliğini gösteren diğer bir örnek Bedr b. Ammâr'a hitaben söylediği bir şiirinde bulunmaktadır:

يَتَّقِي إِخْلَافَ مَا تَرَجُو الذَّنَابَ

مَا بِهِ قَتْلُ أَعَادِيهِ وَلَكِنْ

Düşmanlarını öldürmek değildir onun ki

*Lakin kurtların beklediği şeyi vermemekten çekiniyor.*⁴⁷

Burada şair övdüğü kişinin savaşta düşmanları karşısındaki galibiyetini anlatmaktadır. Tabii ki bir şair olarak bu kahramanlığı abartılı bir dille ifade etmek ister. Savaş esnasında düşman saflarında yer alan askerlerin öldürülmesinin gerçek sebebi onların zararını defetmek ve kendini korumaktır. Şair düşmanlardan gelebilecek zararlardan sakınmayı ve bu sebeple de onları öldürmeyi övdüğü kişiye yakıştırır. Zira bu izahta *kor-ku* iması vardır. Şair düşmanların öldürülmesi olayını edebiyatın imkânlarından yararlanarak farklı bir nedene bağlar. O da aç kurtların yiyeceklerini hazırlamaktır. Ammâr dağlarda, ormanlarda aç kalan kurtlara acımış ve onların karnını doyurmak istemiştir. Bu yüzden düşmanla savaşmış ve askerlerini öldürmüştür. Savaş meydanı cesetlerle dolunca kurtlar da gelip karınlarını doydurmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse, düşman korkusu değil, kurtların aç kalacağı endişesi onu savaşa sevk etmiştir.

Şairin, savaşmanın gerekçesini hüsn-i ta'lîl ile başka bir sebebe dayandırmasının onda kalıplaşmış bir üslubu olduğunu belirtmek gerekir. Zira hemen hemen aynı ifadeleri Seyfûddeve dışında başka emirlere de söylemiştir:

كرما لأن الطير بعض عياله

سفك الدماء بجوده لا بأسه

İkramperverliğindedir kan dökmesi, gücünden değil.

*Zira kuşlar onun bakmakla yükümlü olduğu evlatlarıdır.*⁴⁸

Burada şair Bedr b. Ammâr adında bir emir hakkında *onun savaşlarda kan dökme sebebinin gücünden değil cömertliğinden kaynaklandığını* ifade eder. Bir önceki örnekte olduğu gibi ilk anda şaşırtıcı bir sözdür bu. Emir in savaştaki cömertliği kuşlaradır. Kuşlar aç kalmasın düşüncesiyle savaşa gider, düşman askerlerini öldürür ve onları yem haline getirir.

5. İstiareler

Teşbihin iki ana unsuru olan müşebbeh/benzeyen ve müşebbehun bih/benzetilenden birinin hafzedilmesiyle elde edilen bir söz sanatı olan istiare/eğretileme, kısaca teşbihin mübalağası olarak tarif edilmektedir. Bir unsur hafzedildiği için netice itibariyle istiarede îcâz yapılmış ve mu-

47 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 134.

48 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 155.

hayyile yetisi daha etkin kullanılmış olur ki bu da edebî üsluba hayat taşıyan can damarlarından birisidir. Mütebebbî'nin şiirleri birbirinden ilginç istiare örnekleriyle doludur ve bu istiareler şairlere ilham verecek yahut yol gösterecek niteliktedir.

Şair gazel temalı bir şiirinde sevdiğinin dişlerini şöyle tasvir eder:

وَبَسَمَنَ عَن بَرِّ حَشِيْتُ أُذْيَيْهِ مِنْ حَرِّ أَنْفَاسِي فَكُنْتُ الذَّائِبَا

*Tebessüm ederek buzunu gösterdi, nefesimin sıcaklığı ile eritmekten korktum
(O erirse) ben de erirdim.⁴⁹*

Bu tasvire göre kadın tebessüm etmiş ve gülümsemesiyle birlikte bir buz parçası ortaya çıkmıştır. Buzun parlaklığının cazibesinden dolayı ağzını ona doğru yaklaştırdırca kendi nefesinin sıcaklığıyla buzun eriyeceğinden korkmuş ve geri çekilmiştir. Zira buz eriyince kendisi de üzüntüsünden eriyip gidecektir. Bu beyitte sevgilinin tebessüm ettiği vakit ağzında beliren dişler kar yahut buza benzetilmiştir. Müşebbeh olan dişler zikredilmemiş olmakla istiare-i tasrihiyye/açık istiare yapılmış olmaktadır.

Aynı kasidenin devamında bir istiare daha dikkat çekmektedir:

كَيْفَ الرَّجَاءِ مِنَ الْخُطُوبِ تَخْلُصًا مِنْ بَعْدِ مَا أَنْشَبَنِي فِي مَخَالِبَا

*Belalar içime pençelerini geçirdikten sonra onlardan
Kurtuluş ümidim nasıl mümkün olur?⁵⁰*

Bu beyitte şair başına gelen musibetlerden dert yanmaktadır. Taaccüp ve teessüf ifade eden كيف/nasıl *istifhamıyla* çaresizliğini dile getirmektedir. Yaşadığı çileler adeta yırtıcı bir hayvan gibi pençelerini etine geçirmiştir. Kendisini bu denli çepeçevre sarmış ve tırnaklarını da batırmış belalardan kurtuluşu mümkün değildir. Burada hayatta başa gelen belalar pençelerini çıkarmış yırtıcı bir hayvana benzetilir. Fakat hayvanın şahsı (müste'âr minhu) zikredilmez onun bir özelliğinden bahsedilir. Bu ise istiare-i mekniyye/kapalı istiairedir.

Şairin istiare ve teşbihi peş peşe kullandığı yerler de vardır. Bunlar içerisinde en dikkat çekenlerden birisi de aşağıdaki şiiridir:

49 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 109.

50 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 109.

تَنَايَا حَبِيبٍ لَا يُجِلُّ لَهَا رَشْفُ

وَتَفَتَّرُ مِنْهُ عَن خِصَالٍ كَأَنَّهَا

Ondan öyle hasletler tebessüm eder ki

⁵¹Öpmekten bıkmadığın sevgilinin dişleri gibi.

Bu beytin ilk mısrasında şair, övdüğü kişinin hasletlerinden bahsetmektedir. وَتَفَتَّرُ fiili asıl anlamı itibariyle kişinin gülerken dişlerini göstermesi iken istiare amacıyla ahlak için kullanılmıştır. Buna göre övülen kişi gülümseyen bir insana, ondaki ahlaka dair faziletler ise güven ve huzur veren dişlere benzetilmiştir. Kişi güldüğünde nasıl güzelse övülen kişi de ahlaki üstünlükleriyle birlikte öyle sevimlidir. Bu istiarenden sonra hemen peşinden şair bir de teşbihte bulunur. Bu hasletler sevgilinin dişleri gibidir. İlk mısradaki istiareye karşılık gelen bu teşbihe göre şöyle bir anlam vardır: İnsan sevdiği kişiyi dudaklarından öperken bıkmak usanmak nedir bilmediği gibi övülen bu şahsın ahlaki erdemleri de öyle tatlı ve caziptir ki onlardan kişi asla sıkılmaz.

6. Mübalağalar

Edebiyat eleştirmenleri şiirde duygu yoğunluğunu ifade etmesi ve coşkunluk uyandırması açısından abartılı anlatımları bir yere kadar makul karşılamışlar ve bu tür mübalağaları makbul addetmişlerdir. Bir yere kadar diyoruz zira şiirde her abartılı anlatım mutlaka sanatsal bir değer ifade etmemektedir. Kimi mübalağalar da estetik sınırları aşan bir çıkış olarak görülmüş ve bunlar hakkında gayr-ı makbul mübalağa denilerek yerilmiştir. Mütenebbî'nin şiirlerinde kimi zaman hayal gücünü zorlayarak hayranlık uyandıran kimi zaman da aşırılıklarıyla zevk-i selim sahiplerinin kulaklarını tırmalayan mübalağalı ifadeler oldukça yoğun bir şekilde serpiştirilmiştir.

Şair gençlik yıllarında söylediği bir gazel şiirinde sevdiği kadının tükürüğü hakkında şöyle der:

لَوْ صَابَ تَرْبًا لِأَحْيَا سَالِفِ الْأَمَمِ

قَدْ دُقْتُ مَاءَ حَيَاةٍ مِنْ مَقَلِّهَا

Onun dudaklarından hayat suyunu tattım.

Eğer bir toprağa dökülseydi geçmiş tüm kavimler onunla hayat bulurdu.⁵²

51 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 107.

52 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 36.

Şair, sevdiği kadının tükürüğünü tatmış yani onu dudaklarından öpmüştür. *Tükürük* anlamına gelen kelime şiirde doğrudan kullanılmamıştır. Zira şairin maksadı ikinci mısradaki görüldüğü gibi yapılan eylemin duygu dünyasında neler uyandırdığı daha doğrusu coşturduğunu ifade etmektir. Bu coşkuyu *tükürük* kelimesi karşılamaz ve edebî dilin nezahetine de yakışmaz. Bunun yerine *mâu'l-hayât/can suyu* der. Eğer sevgilinin dudaklarından şaire akıp geçen o tükürük eğer toprağa düşse idi geçmiş bütün kavimler onunla hayat bulurdu demekle yaşamış olduğu zevki doruk noktada ifade eder. Bu apaçık bir mübalağadır. Böyle bir şeyin gerçekleşmesi aklen ve adeten mümkün değildir. Bu tür mübalağalar, bedî' ilminde *guluv/aşırı* şeklinde tasnif edilmiştir.

Diğer bir şiirde Mugîs b. Alî adında bir kişi methedilmektedir. Otuz dokuz beyitlik kaside neredeyse baştan aşağıya mübalağalı anlatımlarla doludur ve şairin söz konusu üslubu nasıl benimsediğine dair ilgi çekici örnekler içermektedir.

Kaside, klasik Arap şiirinde kadim bir gelenek olan *vakfetun taleliyye* ile başlar. Şair sevdiği kişilere duyduğu özlemden dolayı onların yaşadığı fakat sonra terk ettiği mekânlara uğrar ve hatırları yâd eder. Çoğunlukla bu vakfede gözyaşı dökmek alışlagelmiş bir motiftir. Şairler, edebî dilin bir gereği olarak doğrudan "ağladım" demez ve birbirinden süslü ifadelerle ağlamanın sanatını icra ederler. Arap dilinde, ağlamak anlamına gelebilecek onlarca fiil, ağlamanın keyfiyetine dair de yüzlerce ifade biçimi bulunmaktadır. İşte şairin mahareti burada kendini gösterecektir. Alışılmışın dışına çıkarak, kendine mahsus bir ağlama/hüzünlenme tasviri ile şair özgünlüğünü ortaya koyacaktır. Mütenebbî, ağlayışını ifade etmekte şu mübalağayı tercih etmiştir:

سَوَائِلًا مِنْ جُفُونٍ ظَنَّنَهَا سُحْبًا

سَقَيْتُهُ عَرَبَاتٍ ظَنَّنَهَا مَطْرًا

Onu gözyaşlarıyla suladım ki, gözlerden yağan sağanak yağmur sandı.

Öyle gözlerdi ki onları, bulut sandı.⁵³

Şair, sevgilinin yaşadığı eve gelmiş ve öylesine ağlamıştır ki gözyaşlarıyla ıslanan ev şairin yanaklarından sicim sicim dökülen gözyaşlarını yağmur, gözlerini ise bulut zannetmiştir.

Kasidenin 13. beytinde şair övülen kişinin aklını oldukça abartılı

53 Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, 97.

bir dille şöyle öne çıkarır:

لَوْ حَلَّ خَاطِرُهُ فِي مُقَعَدٍ لَمْ شَى
أَوْ جَاهِلٍ لَصَحَا أَوْ آخِرِسٍ خَطْبًا

*Eğer onun zekâsı bir yatalakta olsa kalkar yürür
Cahile gelse akli başına gelirdi, dilsiz de olsa hatip kesilirdi.*⁵⁴

Kişinin felç gibi hastalıklardan dolayı ayakta durma gücünü kaybetmesi ve yatalak olmasının zihinsel kabiliyetleri ile bir alakasının olmadığı açıktır. Yani yatalak bir kişinin ayağa kalkabilmesi için akla değil önce sinirsel sağlığa ihtiyacı vardır. Ancak şair bu beyitte *eğer onun akli bir yatalakta olsa yürür, cahilde olsa akıllanır, dilsizde olsa hatip kesilir* demektedir. Övdüğü kişinin zekâ seviyesini yatalakları bile ayağa kaldıracak kudrette görür ki bu açıkçası kulağa hoş gelmeyen bir mübalağa olmuştur. Övülen kişinin akli melekesinin, cahil ve dilsiz ile karşılaştırılması oldukça makulken sinirsel bir hastalıkla ilişkilendirilmesi hayalî/imesel yakınlık açısından pek münasip düşmemiştir denilebilir.

Bu başlık altında şairin kullandığı mübalağalı dile ait örneklerin her birine beyitler ve şerhleri şeklinde değinmektense hızlıca göz atmak bütüncül bakabilmek adına daha yararlı olacaktır: Şaire göre övülen kişinin yüzünü gören, güneşi koyu karanlık görmeye başlar; ağzından dökülen inci gibi sözleri duyan denizdeki incileri taş parçası zanneder; onu görenin heybetinden dolayı gözleri kamaşır; onu gören düşmanın ömrü toz gibi ufalanır biter, öfkesi öyle korkunçtur ki su damlası olup nehre düşse çilmez olur; ölüm onu görse geri çekilir vb.⁵⁵

Mütenebbî'nin mübalağa hususundaki tavrı kimi zaman söz sanatları ile de sınırlı değildir. Kimi zaman şairi beklenmedik bir üslupta abartıya kaçarken de görürüz. Örneğin bir methiyesinde övdüğü kişi hakkında şöyle der:

يَجُلُّ عَنِ التَّشْبِيهِ لَا الْكُفُّ لُجَّةٌ
وَلَا هُوَ ضَرْغَامٌ وَلَا الرَّأْيُ مِخْدَمٌ

*Teşbihten münezzehtir; ne avucu denizdir
ne bir aslandır ne de görüşü bir kılıçtır.*⁵⁶

54 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 98.

55 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 97-100.

56 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 114.

Teşbih, soyut ve gaip olan şeyleri somut ve hazır bulunan şeylere benzetme sanatıdır. Nitelikli bir teşbihin gerçekleşebilmesi için benzetilen sıfatın benzeyenden çok daha güçlü olması gerekir. Örneğin atın hızı rüzgârla, kişinin cömertliği yağmurla, cesareti ise aslanla ifade edilir ve teşbih yapılırken hayalen de olsa benzeyen ve benzetilen arasında bir münasebet aranır. Mütenebbî teşbih sanatındaki bu münasebet kriterini, öveceği kişi hakkında edebî bir malzeme olarak kullanır. Yukarıdaki beyte göre övdüğü kişi öylesine büyük birisidir ki onun sıfatlarını âlemde bir şeylerle münasebet kurarak tarif etmek mümkün olmamıştır. Ne elinin açıklığı denize ne cesareti aslana ve ne de isabetli görüşleri kılıca benzetilebilir. Şair övdüğü kişideki mükemmel sıfatları bir şeylere benzetmeyi de münasip görmez. Ancak makbul olmayan bu mübalağada (gulûv), Mütenebbî'nin edebiyatçılığını tekellüfle zedelediğini söylemek gerekir. Zira henüz beş beyit sonra şairin memdûha ait sıfatlarda teşbihe başvurduğunu görürüz: ⁵⁷ اَلَّذِي مِنَ الصَّهْبَاءِ بِالْمَاءِ ذِكْرُهُ فَلَئِمَّ أَرَّ بَدْرًا ضَاحِكًا. diyerek onun yüzünden daha önce gülen bir ay görmedim demiş ve övülen kişiyi dolunay ile karşılaştırmıştır. Dolayısıyla Mütenebbî'nin övgü hususunda bu örnekte görüldüğü gibi aşırıya gittiği ifadelerindeki tutarsızlıklarından anlaşılmaktadır denilebilir.

Şair methiyede bazı mübalağalarda da temkinli ve dikkatli bir dil kullanır. Bedî' ilmi ıstılahınca makbul addedilen gulûv türü mübalağalar yaparken övülen kişinin büyüklüğünü hayalde canlandırmak ve akla yaklaştırmak için لَوْ edatını kullanır. Aşağıdaki beyit buna uygun bir örnek olacaktır:

لَقَالَ لَكَ السِّنَانُ كَمَا أَقُولُ

فَلَوْ قَدَّرَ السِّنَانُ عَلَى لِسَانٍ

Eğer mızrağın ucu dile gelseydi sana benim söylediklerimin aynısını söylerdi.⁵⁹

Gayet açık bir dille tekellüf hissettirmeyen bu abartıda şair aklen ve adeten mümkün olmayan bir şeyi şart edati getirerek hayalde tasvir eder. Bir savaş aleti olan mızrak eğer konuşabilse Seyfüddevle'yi Mütenebbî gibi övecek ve hayranlığını ifade edecekti.

57 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 114.

58 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 113.

59 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 264.

Başka bir methiyede şairin –mübalağa bakımından- bu örneğe ne-redeyse tamamen benzerlik arz eden bir beytine rastlıyoruz:

مدت محيية إليك الأغصنا

لو تعقل الشجر التي قابلتها

Şair övdüğü kişiye hitaben şöyle der: “Eğer seninle karşılaşan ağa-cın akli olsaydı dallarını sana doğru uzatırdı ta ki sana selam verebilsin.”⁶⁰ Dikkat edilirse buradaki abartıda kullanılan üslup bir önceki beyitle ay-nıdır.

Sonuç

Bu çalışmada ünlü Arap şairi Mütenebbî’yi Arap edebiyatında seç-kin bir konuma sahip kılan edebî hususiyetlerin neler olduğu üzerine odaklanıldı. Onun şiirlerinde öne çıkan edebî sanatların izi takip edildi. Şairin ustalığının özellikle şu başlıklarda kendini daha ziyade hissettirdi-ği gözlemlendi: Teşbih ve istiarelerdeki orijinalliği, hüsn-i ta’lil sanatın-daki başarısı, mübalağa sanatındaki hüneri ve teşhislerdeki etkileyici hayal gücü. Şairin pek çok edebî mahareti içinde bu başlıkların temayüz ettiği açıkça görülmüştür.

Mütenebbî’nin yaşadığı dönem Arapların içeride birbirleriyle, dı-şarıda da Bizanslılarla yaptığı savaşların yoğunluğuna tekabül etmiştir. Dolayısıyla şiirlerinde övdüğü kişileri askeri başarılarıyla öne çıkarmak istemiştir. Bu bakımdan onun şiirlerinde kılıçlar, mızraklar, etçil kuşlar ve kurt gibi yırtıcı hayvanlar teşhis sanatıyla kişiliğe bürünmüştür. Şair, kendine has üslubuyla savaş sahnelerini, dinleyicilerin gözü önünde mü-kemmel bir surette canlandırır. Onun dilinden dökülen özenle seçilmiş kelimelerin her biri savaşı adeta dramaya taşır. Sahnelerinde teşhis sanatı önemli bir rol oynamıştır. Teşbih ve istiarelerde ise şair, umulmadık ve hiç akla gelmeyecek münasebetleri hayalde bir araya ge-tirmekte oldukça başarılı bulunmuştur. Şaşırtıcı kabul edilecek teşbih ve istiarelerle Mütenebbî, zekâsının derinliğini göstermek istemektedir. Şai-rin dinleyiciyi hayrette bırakan bu yönlerine karşılık çalışmada onun mü-balağalarındaki bazı zayıf yönleri de tespit edilmiştir. Kaside içerisinde anlam tutarlılığını zedeleyen çelişkiler göze çarpmıştır. Şair, kimi zaman edebiyat eleştirmenlerince makbul addedilmeyen abartılı ifadeler kullan-mıştır. Daha ziyade medihte kendini gösteren bu aşırılıklarla şair, şiirini

60 Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, 152.

nadiren de olsa edebî kaygılardan ziyade salt maddi çıkarlar için söylediği izlenimi uyandırmıştır. Çalışmada bunlardan birkaç tanesine işaret edilmiştir. Şairin divanı Türkçeye çevrilmemiştir. Biz sonuç olarak Mütenebbî divanının bir çeviri çalışmasıyla Türkçeye kazandırılmasını tavsiye edecek değiliz. Zira şiirlerinde başvurduğu söz sanatları ve anlam zenginliğin çeviri yoluyla dilimize aktarılmasının gayet zor olduğunu farkındayız. Bu yüzden bu makalede şiirlerin yorumlu/şerhli mana aktarımına başvurulmuştur. Bizim tavsiyemiz şairin şiirlerin bu çalışmada olduğu gibi belirli konu başlıklarına ayrılarak şerh edilmesidir. Zira Mütenebbî her şeyden önce bir filozof ve hikmet şairidir. Onun şiirlerini cazip kılan şey değerli manalara, o manalara en yakışır lafız ve üslupları giydirebilme becerisidir. Dolayısıyla onun şiirlerine can veren manaların şerh yoluyla dilimize aktarılması bu çalışmanın bir tavsiyesidir.

Kaynakça

- 'Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Mutâla'ât fi'l-kutubi ve'l-hayât*. Kahire: Mü'essesetü Hindâvî, 2013.
- Alî, es-Sâdık Cum'a. *el-İstisnâ fi şî'ri'l-Mutenebbî*. Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Arûd, Züheyr Muhammed İkâb. *el-Hazfu fi şî'ri Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî*. Yermük: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. B.y.: Dâru'l-Beşâir, 2002.
- Ayyıldız, Esat. "el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 497-518.
- Bâ Mahreme, Ebû Muhammed Abdullah et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed. *Kılâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yânî'd-dehr*. 6 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafâ Abdulkâdir. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Bahr, Fadl Dahiyye Muhammed. *et-Tevâbi' fi şî'ri'l-Mutenebbî*. Sudan: Ümmü Dermân Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Durmuş, İsmail, "Mütenebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları. 2006.
- Durmuş, İsmail. "Hüsn-i Ta'lîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebû Ridvân, Lüeyy Mahmûd Muhammed. *Cumû'u'l-kille fi dîvânî'l-Mutenebbî ve delâletuha'l-belâğîyye*. Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdullâh Ebu'l-Berakât. *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ'*, thk. İbrâhîm es-Sâmurâî. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985.
- Gânim, Rulâ Hâlid Muhammed. *el-Âhâr fi şî'ri'l-Mutenebbî*. Filistin: Necah Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gökkaya, Şirin. *Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Haddâd, Melike Ali Kâzım. *Serikâtu'l-Mutenebbî fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Kûfe: Kûfe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Hamed, Muhammed Ahmed Surûr. *Nûnâ't-te'kid fi şî'ri'l-Mutenebbî*. Sudan: Ümmü Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Hazer, Dursun. "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri". *Gazi Üniversitesi Ço-*

rum İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/4 (2003), 17-36.

Huveydât, Muflih Dab'ân. *Tecelliyâtü's-sırâ' fî şî'ri'l-Mutenebbî*. Ürdün: Mute Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân'*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.

İbnu'l-Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. thk. Ömer b. Garâme. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995.

İbnü'l-'Adîm, Ebü'l-Kasım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî. *Bugyetü't-taleb fî târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.

Maarrî, Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Risâletü'l-ğufrân*. Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2013.

Medverî, Sâmîye. *Şî'ru'l-Hikme beyne'r-ru'yeti'l-felsefiyye ve'l-melfûzu'n-nefsî inde'l-Mutenebbî*. Cezayir: Akîd el-Hâc Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009-2010.

Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1983.

Nâcî, İbrâhîm. "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi". çev. Osman Düzgün. *Nüsha* 12/35 (2012), 131-144.

Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.

Özdemir, Abdurrahman. "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maras". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-185.

Özdemir, Sevim. "el-Mutenebbî Dîvânından, et-Teşbîhu'l-Belîğ Sanatına Örnekler". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 61-78.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebü Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.

Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *Kitâbü'l-Keşf 'an mesâvi'i şî'ri'l-Mutenebbî*. thk. Muhammed Hasen Âl Yâsin. Bağdat: Mektebetu Nahda, 1965.

Sâlih, Bilâl Mahmûd Ya'kûb. *el-İğtirâb fî şî'ri'l-Mutenebbî*. Amman: Hâşimî Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Sâlihî, İbrâhîm. *et-Ta'rîd fî medâihi'l-Mutenebbî*. Cezayir: Muhammed Haydar Üni-

- versitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008-2009.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ ‘aleyh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetu'l-Huseyn et-Ticâriyye, ts.
- Şâir, Mûsâ. “et-Tasgîr fî şî’ril’-Mutenebbî”. *Mecelletu mecmai’l-Lugati’l-Arabiyye-ti’l-Urdunî* 23-24 (Haziran 1984), 39-65.
- Şefîka, Umrâvî. *Tecelliyâtu kasîdeti’l-medhi fî şî’ri’l-Mutenebbî: Dirâsetün fenniyyetün cemâliyye*. Ümmü’l-Bevâkî: el-Arabî b. Muheydi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu’l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd. 15 Cilt. B.y.: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A’lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002.
- Özdemir, Sevim. “Şiirle Kazanç Yoluna Zuheyr b. Ebî Sulmâ ile el-Mutenebbî’nin Yaklaşımı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2009), 193-206.
- Selahattin, Goran. *el-Mütenebbî’nin Şiirinde Medh*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Yaltkaya, Şerafeddin. “Mutenebbî’den Önce Şiir (II)”. sad. Musa Yıldız – Nurettin Ceviz. *Nüşa* 5/18 (2005), 55-82.
- Yaltkaya, Şerafeddin. “Mutenebbî’den Önce Şiir (I)”. sad. Musa Yıldız – Nurettin Ceviz. *Nüşa* 5/17 (2005), 95-122.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz /Autumn 2021): 221 - 257

**Diyanet'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özelinde Umûm-Husûs ve Mutlak-
Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve Bütünlük Açısından
Geliştirilmesi**

Improving the Translation of Umûm-Khusûş and Muṭlaq-Muqayyad
Expressions in the Qur'an Translation of the Presidency of Religious
Affairs of Turkey in Terms of the Context and Integrity

Soner Aksoy

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi,
Sakarya, Türkiye
Res. Assist., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
and Ph.D. Candidate, Istanbul University Institute of Social Sciences
Sakarya/Turkey
e-mail: snraksoytrbzn@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>
DOI: 10.33718/tid.979657

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 8 Ağustos / August 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Soner Aksoy, "Diyanet'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özelinde
Umûm-Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve
Bütünlük Açısından Geliştirilmesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2
(Güz 2021): 221 - 257

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Diyanet'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özelinde Umûm-Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve Bütünlük Açısından Geliştirilmesi

Öz

Günümüzde gerek Türkiye'de gerekse de farklı coğrafyalarda Müslümanların Kur'an'la olan ilişkilerinin öncelikli araçlarından birisini hiç kuşkusuz meal çalışmaları teşkil etmektedir. Özellikle Kur'an'ı kendi orijinal dilinden okuma ve anlama imkânına sahip olmayan kesimler, mealler üzerinden Allah'ın muradını anlamaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda sadece Türkiye'de yüzün üzerinde meal kaleme alınmıştır. Diğer taraftan bu meallerin birçoğunda çeviri hatalarının ve eksiklerinin olduğu göze çarpmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın dilsel-tarihsel bağlamı ve içsel-sözsözsel bütünlüğü göz önünde bulundularak hedef dilin imkânları çerçevesinde ayetlerde verilmek istenen mesajın doğru ve açık bir şekilde okuyucuya aktarılması son derece önemlidir. Dolayısıyla bu araştırmada Kur'an bütünlüğü ve ayetlerin bağlamı dikkate alınarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Meâli* özelinde umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadeler dair yapılan çevirilerin geliştirilmesine katkı sunulmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle yönelik teorik düzeyde bir yöntem bilgisi verilecek ardından *Kur'an-ı Kerim Meâli* bağlamında bu tür ifadelerin örnek ayet çevirileri üzerinde değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'an, Çeviri, Umûm-Husûs, Mutlak-Mukayyed, Bağlam, Bütünlük.*

Improving the Translation of Umûm-Khuşûş and Muţlaq-Muqayyed Expressions in the Qur'ân Translation of the Presidency of Religious Affairs of Turkey in Terms of the Context and Integrity

Abstract

Nowadays Qur'ân translation studies constitute one of the primary means of relationship with the Qur'ân for Muslims living both in Turkey and in different geographies. Especially people who do not have the opportunity to read and understand the Qur'ân in its original language try to understand what God means through the translations. In this context, there are more than a hundred Qur'ân translations in Turkey. On the other hand, it seems that many of these translations have translation mistakes and deficiencies. For this reason, it is extremely important to transfer the message to the reader accurately and clearly in terms of the possibilities of the target language by considering the linguistic-historical context and internal-verbal integrity of the Qur'ân. Therefore, in this research, considering the integrity of the Qur'ân and the context of the verses it will be tried to contribute to the improving of the translation of 'umûm-khuşûş (general-particular) and muţlaq-muqayyed (absolute-conditional) expressions in the Qur'ân Translation prepared by the Presidency of Religious Affairs of Turkey. Accordingly the methodological information will be given theoretically for 'umûm-khuşûş and muţlaq-muqayyed expressions, and then evaluations will be made on the sample verse translations of such expressions in *the Qur'ân Translation*.

Keywords: *Tafsir, Qur'ân, Translation, 'Umûm-Khuşûş (General-Particular), Muţlaq-Muqayyed (Absolute - Conditional), Context, Integrity.*

Giriş

Kur'an'ın özellikle günümüzde metinsel ve dilsel düzeyde doğru anlaşılmasına yönelik yapılan ilmi faaliyetlerden birisi meal çalışmalarıdır. Meal, bir sözün lafzen ya da harfiyen değil, mana ve mefhum açısından başka bir dile aktarılması şeklinde tarif edilebilir.¹ Buna göre meallerde öncelikli olan mana ve mefhum itibarıyla Kur'an'ın bir başka dilin ifade özellikleri içerisinde anlaşılır kılınmasıdır. Bu yönüyle meal faaliyeti tercümeden farklıdır. Zira tercümede söz, yorumdan olabildiğince arındırılarak lafzi düzeyde başka bir dile aktarılmaya çalışılır.² Öte yandan mealler, lafız-mana dengesinin gözetilmesi ve daha çok metin-dil düzeyinde sınırlı kalması cihetiyle tefsir çalışmalarından ayrılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an meallerinde bir taraftan metinsel düzeyle sınırlı kalınmakta diğer yandan metni anlaşılır kılmak için söze az çok yorum katılmaktadır. Bu çerçevede mealler, nesnel bir değer taşımaktan ziyade kendi sınırları açısından kısmi bir yorum faaliyetini içermektedir.³

Bilindiği üzere Türkiye'de yüzün üzerinde Kur'an meali kaleme alınmıştır. Zaman geçtikçe farklı meallerin yazılmasıyla bu sayı daha da artmaktadır. Bu yönüyle zengin bir meal literatürünün oluştuğu görülmektedir. Diğer taraftan bu meallerin birçoğunda çeviri hatalarının ve eksiklerinin olduğu göze çarpmaktadır. Zira Kur'an'ın dilsel yapısı, farklı okumalara ve yorumlara imkân vermektedir. Bununla beraber mezhebî ve fikrî birtakım ön kabullerden hareket edildiğinde bu imkânların sonuna kadar zorlandığı müşahade edilmektedir. Nitekim gerek klasik dönemde gerekse de modern dönemde bunun pek çok örneğine rastlamak mümkündür.⁴ Bu farklılıkları anlaşılabilir ve kabul edilebilir düzeyde kontrol eden ve sınırlayan en önemli iki husus bağlam ve bütünlüktür. Buradaki bağlam ve bütünlük ayetin parçası olduğu sistem içerisinde ele alınmasıdır ki bunun gerçekleşmesi bir şekilde bütünlüğü göz önünde tutmakla değil bir yöntemin geliştirilmesi ve takip edilmesiyle mümkündür.⁵

1 Demirci, *Tefsir Tarihi*, 36.

2 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 26.

3 Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 72.

4 Klasik dönemde özellikle kelâmî kabullerin dilsel yorumlarda belirleyici bir etkisi olduğuna dair pek çok örnek mevcuttur. Bk. Polat, "Zemahşeri'nin Tefsirinde Mutezilî Düşüncenin Nahivle İlgili Yorumlara Etkisi", 287-292.

5 Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 35.

Bu çerçevede Kur'an'da umûm-husûs ve mutlak-mukayyed olarak zikredilen ifadelerin anlam ve kapsamının doğru anlaşılmasında ve tercüme edilmesinde, belli bir yöntemden hareketle Kur'an'ın hem dilsel ve sözsel bütünlüğü hem de nüzul ortamı ve bağlamı göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun için öncelikle Kur'an dilinin yapısının ve ifade özelliklerinin çok iyi bilinmesi gerekir. Diğer yandan Kur'an lafızlarını ve ifadelerini sadece dilsel gerekçelere bağlı kalarak izah etmeye çalışmak doğru bir yaklaşım olmaz. Zira Kur'an'da bir yerde zikredilen umûm ifadenin başka bir yerde tahsis ya da bir yerde mutlak olan lafzın başka bir yerde takyid edilmesi mümkündür.⁶ Bazen de dilin imkânları açısından pek çok manaya hamledilmesi mümkün olan lafız, içinde bulunduğu bağlam ve bütünlüğe göre belirli bir anlam kazanmaktadır. Bu sebeple Kur'an ifadelerinin anlam ve kapsamı belirlenirken, dilsel düzeyde lafzın delaletinin tespit edilmesi, Allah'ın o lafızdaki muradının ortaya çıkarılmasında tek başına yeterli değildir.

Kur'an ayetlerindeki umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerin çevirisinden kaynaklanan yanlış ve eksik birtakım anlaşılmaların önüne geçmek için bu tür ifadelerle verilmek istenen mesaj ve kastedilen mana, hedef dile açık ve anlaşılır bir şekilde aktarılmalıdır. Bu noktada farklı boyutlarıyla Kur'an meallerinin hem yöntem hem de içerik olarak geliştirilmesine yönelik akademik düzeyde pek çok çalışma yapılmakla birlikte doğrudan umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerin çevirilerinin geliştirilmesiyle ilgili her hangi bir çalışmaya rastlamadığımızı belirtebiliriz.⁷ Dolayısıyla bu araştırmada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en son baskısı yapılan *Kur'an-ı Kerim Meâl*⁸ özelinde umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerin çevirileri, Kur'an bütünlüğü ve ayetlerin bağlamı dikkate alınarak geliştirilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak Arap dilinde kapsamı itibariyle lafzın çeşitlerine dair genel bir çerçeve çizilecek daha sonra umûm-husûs ve mutlak-mukayyed kavramlarına yer

6 Bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 48; Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 22.

7 Örnek çalışmalar için bk. Arslan, "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi", 27-44; Öztürk, "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine -Yunus Suresi Örneği-", 109-131; Çakır, "Kur'an Meâllerinde Çeviri Sorunları", 1/161-174; Durmuş, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım", 7-37.

8 Bu meal Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayımlamış olduğu *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*'nden alınmıştır. Bu tefsiri hazırlayan komisyon içerisinde Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş yer almaktadır. Bk. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Anakara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007).

verilecektir. Burada özellikle bu ifade türlerinin, Kur'an lafızlarının kapsamının anlaşılması bağlamında nasıl bir yöntem sundukları üzerinde durulacaktır. Ardından *Kur'an-ı Kerim Meâli* ekseninde umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerin çeviri örnekleri, Kur'an bütünlüğü ve bağlam açısından değerlendirilecek ve böylece özeldir bu mealin genelde ise meal yazımının geliştirilmesine yönetsel ve pratik düzeyde katkı sunulacaktır.

1. Arap Dilinde Kapsamı Açısından Lafzın Çeşitleri

İslam ilim geleneğinde Kur'an lafızları, manaya delaleti yönüyle farklı metodolojik tasniflere tabi tutulmuştur.⁹ Bu tasniflerden birisi Kur'an'da geçen lafızların kapsamı ve delalet düzeyiyle ilişkilidir. Özellikle fıkıh usulünde Kur'an lafızlarının kapsamı meselesi ayetlerden hüküm çıkarma ameliyesi çerçevesinde normatif bir boyutta incelenmiştir. Bu bağlamda usul âlimleri Arap dilinin kaidelerinden hareket ederek vaz' olduğu mana bakımından lafzı genel itibarıyla "âm", "hâs", "müşterek" ve "müevvel" olarak dörde ayırmışlardır.¹⁰ Hanefî usulcülerinden Debûsî (ö. 430/1039) lafzın bu türlerini "Nazmın ve Hitabın Delalet Ettiği Fertleri (Müsemmeât) İçine Alması" başlığı altında incelemesi, bu ayrımın lafzın kapsamıyla ilgili olduğunu göstermektedir.¹¹ Öte yandan "müevvel", bir kısım usulcüler tarafından müçtehidin re'y ve içtihadının bir sonucu olması gerekçesiyle bu tasnife dâhil edilmemiştir.¹² Bundan dolayı bazı usul kitaplarında "müevvel", müşterek içerisinde ele alınarak üçlü tasnif yapılmıştır.¹³

Fıkıh usulünde farklı tasnifler yapılsa da Arap dilinde lafzın kapsamının esasında umûm-husûs şeklinde temel iki kategoride incelendiği görülmektedir.¹⁴ Bu açıdan müşterek lafızlar bağlamına göre bu ikisinden birisine dâhil olmaktadır.¹⁵ Buna göre umûm, lafzın delalet ettiği bütün

9 Bu tasniflerden bir kısmı; "Vaz' Olunduğu Mana Bakımından Lafız", "Kullanıldığı Mana Bakımından Lafız" ve "Manaya Delaletinin Açıklığı-Kapalılığı Bakımından Lafız" şeklinde sıralanabilir. Bk. Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkıh*, 309-437.

10 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Zeydân, *Vecîz*, 259.

11 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94.

12 Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/59

13 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/127.

14 Cühenî, *Esâlibu'l-ihisâs ve'l-istiğrâk*, 25.

15 Gûman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 55.

fertleri içine alması, husûs ise belirli ve sınırlı sayıda fertleri kapsamı manasındadır. Bu noktada fıkıh usulünde bu iki kavramla ilişkili olarak mutlak ve mukayyed ayırımına yer verilmiştir. Mutlak, lafzın delaletinin belirli bir vasıfla sınırlandırılmamış olması, mukayyed ise sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Bu çerçevede mutlak-mukayyed lafızların umûm-husûs ayrımı içindeki yeri belirlenmeye çalışılmış ve aradaki ilişki farklı şekillerde izah edilmiştir. Burada üç farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Usulcülerin genelinin temsil ettiği birinci görüşe göre mutlak-mukayyed lafızlar, hâssın kısımlarındandır. İkinci görüşe göre mutlak-mukayyed ifadeler bedelî bir umûm bildirdiğinden âm başlığı altında değerlendirilmiştir. Üçüncü görüşte olanlar mutlak lafzı “umûm”, mukayyed lafzı ise “husûs” içerisinde kabul etmişlerdir.¹⁶ Fıkıh usulünde bu görüş ayrılığına bağlı olarak fakihler, bu tür lafızlardan hüküm istinbatında bulunurken farklı yaklaşımlar benimsemiştir.

Umûm-husûs ve mutlak-mukayyed lafızlara dair usul eserlerinde yapılan açıklamaları dikkate aldığımızda iç içe geçmiş bir durumun olduğu anlaşılmaktadır. Yani bunlar arasında geçişkenlik olup kesin bir ayırma gitmek mümkün görülmemektedir. Bu durum daha önce belirttiğimiz üzere lafzın kapsamının Arap dilinde temelde umûm ve husûs olarak ikiye ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre dil açısından müşterek lafızlar gibi mutlak-mukayyed lafızlar da umûm-husûsun bir yönüyle açıklımı ve tafsilatı mesabesinde. Bununla birlikte burada bizi ilgilendiren bu ifade türleri arasındaki ilişkiden ziyade bunların kendi bağlamları itibariyle kavramsal düzeyde neyi ifade ettiği ve nasıl bir içeriğe sahip olduklarıdır. Zira aradaki ilişki bir şekilde izah edilmeye çalışılsa da kendi içinde karşılıklı bir kavram kümesi oluşturması itibariyle umûm-husûs ve mutlak-mukayyed daima ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

1.1. Umûm ve Husûs

Arap dilinde umûm kelimesi “kapsamak, kuşatmak, içine almak ve toplamak” gibi manalara gelen bir mastardır. Aynı kökten gelen âm kelimesi ise “içine alan, kuşatan ve kapsayan” anlamında bir ism-i fâildir. Bu bağlamda âmın delalet ettiği bütün fertleri kapsayan, umûmun ise sadece kuşatmak manasında eylem bildiren bir ifade olması itibariyle bu iki

16 Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 340-347.

kelime arasında dilsel yönden bir fark vardır.¹⁷ Öte yandan usul eserlerinde genellikle âm kelimesi kullanılmakla beraber kavramsal düzeyde bu iki kelimenin aynı içeriği sahip olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre genel manada umûm/âm kavramı; “Lafzın delalet ettiği bütün fertleri sınırlama olmaksızın içine alması”¹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımdan anlaşılacağı üzere umûm bildiren bir ifadenin lafız ve delalet (anlam) yönüyle iki boyutu vardır. Cessâs'ın (ö. 370/981) şu tanımı bu iki boyutu daha açık bir biçimde göstermektedir: “Âm, isimleri ya da manaları bir bütün olarak içine alan lafızdır.”¹⁹ Bu açıdan âm ifadeler sadece lafız yönüyle değil mana açısından da umûm bildirmesi gerekir.

Arap diliyle ilgili çalışmalarda âm kelimesinin mukabilinde genel itibariyle “istiğrâk” ifadesi kullanılmıştır. İstiğrâk kelimesi istif'âl bâbında bir mastar olup sözlükte “dalma, meşgul olma, bir şeyin tamamen içine girmek, gömülmek, kapsamak, kuşatmak ve içine almak” gibi manalara gelmektedir.²⁰ Bu ifade umûm kavramına benzer şekilde şöyle tarif edilmiştir: “İstiğrâk kapsamak, genel ve umûm ifade etmektir.”²¹ Diğer bir tanım ise şöyledir: “Umûm olarak vaz' edilmiş ve umûm olarak kullanılan lafızdır.”²² Bu noktada istiğrâk kavramı, daha özeldelik lâm takısının umûm bildirmesi anlamında kullanılsa da kavramsal düzeyde umûm ifadesiyle iç içe olup hemen hemen aynı içerikte tanımlanmıştır.

Dilcilerin ve usulcülerin kahir ekseriyetine göre Arap dilinde umûm bildiren birçok edat ve ifade türü vardır. Bunları özet olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

1. كافة / جميع / عامة / كل / أجمع / أكتع / أبصع gibi ihata ve umûm bildiren lafızlar.
2. Müfret ve çoğul isimlerin başında gelen ve istiğrâk ya da cins manası taşıyan lâm-ı ta'rîf (أل) .
3. İsm-i mevsûller, şart ve istifham ifadeleri.

17 Kefevî, *Külliyât*, 600.

18 Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 178.

19 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 256.

20 Cevherî, *Sihâh*, 4/1536; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 18/283.

21 Hîdâ, “Uslûbu'l-istiğrâk ve's-şumûl”, 62.

22 Cühenî, *Esâlibu'l-ihisâs ve'l-istiğrâk*, 25.

4. Nefiy, nehiy ve istifhamdan sonra gelen nekira kelimeler.

5. القوم / الناس / المعشر gibi topluluk isimleri.²³

Arap dilinde umûm bildiren bir ifade kapsam ve delalet açısından “hakîki” ve “örfi” olarak ikiye ayrılmıştır. Bu bağlamda “istiğrâk-ı hakîki”, dil itibariyle lafzın kapsadığı bütün fertleri içine alan lafız şeklinde tanımlanmıştır.²⁴ Bu anlam Kur’an’da özellikle Allah’ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerde kullanılmıştır. Buna misal “*O gayb ve şahadet âlemini bilendir.*”²⁵ ayeti verilebilir. Burada الغيب ve الشهادة kelimelerinin başındaki elif lâm takısı istiğrâk-ı hakîki olup lafzın delalet ettiği bütün fertleri kapsamaktadır. “İstiğrâk-ı örfi” ise âdet ve örf açısından lafzın bağlamına uygun bütün fertleri içine almasıdır. Örnek olarak şu cümle verilebilir: جمع الأمير الصاغة “Emir bütün kuyumcuları topladı.” Bu örnekteki الصاغة kelimesinin başında gelen elif lâm takısı istiğrâk bildirirse de buradaki maksat, emirin bütün kuyumcuları değil kendi memleketindeki kuyumcuları topladığıdır.²⁶

Kur’an’daki umûm ifadelerinin kapsamının nasıl belirleneceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Usul âlimleri tahsis edildiğine yönelik bir delil bulunmadıkça umûm bildiren lafızların, kapsadığı bütün fertlere delalet ettiğini genel bir kural olarak kabul etmişlerdir.²⁷ Buna mukabil lafzın umûma delaletinin kuvvet derecesinde ihtilaf edilmiştir. Bu minvalde mütekellimûn usulcülerin geneli Kur’an’da umûm bildiren lafızların delaletinin zannî olduğu görüşündedir. Zira onlara göre Kur’an ve sünnette umûm ifadelerin ekseriyeti tahsis edilmiştir. Umûm ifade eden bir lafzın tahsis edilme ihtimali yüksek olduğu için delaleti, zannî kabul edilmiştir. Hanefiler ve diğer bir kısım usulcülere göre umûm bildiren bir lafzın tahsis edildiğine dair delil bulunmadığı müddetçe delaleti katîdir. Buradaki ihtilafın bir sonucu olarak mütekellimûn usulcülerin çoğuna göre Kur’an’ın umûm ifadeleri haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tahsis edilebilir. Aksi görüşü benimseyen Hanefî usulcülere göre umûm lafzın delaleti katî olduğundan zan ile tahsis edilemez. Bilakis âm bir ifadenin tahsisi ancak kendisi gibi kat’i bir delille yani mütevâtir bir

23 Bk. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 55-98; Kara, *Umûm-Husûs Meselesinin Dil Açısından İncelenmesi*, 130-250.

24 Hebenneke, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 1/437.

25 el-Haşr 59/22.

26 Saîdî, *Buğyetu'l-izâh*, 82.

27 Zeydân, *Vecîz*, 288.

nasla mümkündür.²⁸

Meseleye tefsir ilmi açısından bakıldığında Kur'an'daki umûm lafızların delalet düzeyi belirlenirken bir anlamda fıkıh usulündeki gibi mütekellimin iradesi ve kastı esas alınmıştır. Bununla birlikte fıkıh usulünde mütekellimin kastı norm/hüküm üretmeye yönelik bir okumaya tabi tutulurken tefsir ilminde ise öncelikli olan anlamın tespit edilmesidir. Bu bakımdan müfessirlerin meseleye yaklaşımı, fıkıh usulünde olduğu gibi sadece ahkâm ayetleriyle sınırlı olmayıp Kur'an'ın bütününe şamildir.²⁹ Öte yandan umûm bildiren ifadelerde, mütekellimin kastı ve iradesi verili bir durum olmayıp en nihayetinde müfessirler tarafından tespit edilmeye çalışıldığından yorum farklılıkları ortaya çıkmıştır. Örneğin "*Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.*"³⁰ ayetinde اَلْحَمْدُ kelimesinin başındaki elif lâm takısının anlamına dair farklı görüşler zikredilmiştir.³¹

Umûmun mukabilinde kullanılan husûs ifadesi ise sözlükte "ayrılmak, tek kalmak, tahsis etmek, has kılmak, temyiz etmek ve ayrı tutmak" gibi manalara gelen bir mastardır. Aynı kökten türeyen hâs kelimesi ise ism-i fâil kalıbında olup "ayrı tutan, temyiz eden ve tek kalan" gibi anlamlara gelmektedir.³² Bu iki ifade kavramsal düzeyde aynı içerikte olup genel itibarıyla şöyle tarif edilmiştir: "Tek bir vaz' ile münferit bir anlama ya da belirli/sınırlı sayıdaki fertlere delalet etmek üzere konulmuş lafız."³³ Pezdevî'nin (ö. 482/1089) ise tanımı şu şekildedir: فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد "Müşareketin olmadığı ve münferit olarak tek bir mana için vaz' edilmiş her lafız ve malum bir müsammâ için vaz' edilmiş her isimdir."³⁴ Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere husûs bildiren lafız, tek bir ferde ya da belirli fertlere delalet etmektedir. Bu yönüyle husûs ifadelerde esas olan lafzın delalet ettiği müsemmaların muayyen olmasıdır.

Arapçada sayılar, şahıs ve mekân isimleri belirli bir ferde delalet etmesi itibarıyla hâs lafızlara örnektir. Ayrıca umûm bildiren ifadeler is-

28 Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/142; Bardakoğlu, "Âm", 2/552-553.

29 Baysal, "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi", 108.

30 el-Fâtiha 1/2.

31 Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/10; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 4/560.

32 Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*, 1/745.

33 Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/324; Kattân, *Mebâhis*, 232.

34 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/31.

tisna, şart, sıfat, hal, temyiz, bedel, tekit, zarf gibi dilsel kayıtlarla tahsis edilebilir.³⁵ Öte yandan bir lafız, kendisinden daha kapsamlı olan bir başka lafza nispetle husûs ifade ederken, tersi durumunda umûm bildirebilir. Örneğin “insan” kelimesi, “hayvan (canlı)” lafzına nispetle husûs, “erkek” lafzına nispetle ise umûmdur. Bu durum özellikle umûm ifadelerin tek bir ferde değil, sınırlı sayıdaki fertlere delalet ettiğinde söz konusudur. Nitekim usulcüler husûs bildiren lafızların bu özelliğini dikkate alarak “hâs li ğayrihi” ve “hâs li zâtihî” şeklinde bir ayrıma gitmişlerdir.³⁶ Bu çerçevede diğer bir taksime göre husûs bildiren lafızlar; Zeyd gibi lafzın bizatihi tek bir varlığa delalet etmesi “husûsu’l-‘ayn”; insan gibi bir cins bildirmesi “husûsu’l-cins”; erkek ve kadın gibi bir türü ifade etmesi “husûsu’n-nev” şeklinde üçe ayrılmıştır.³⁷

Fıkıh âlimlerinin çoğunluğuna göre husûs bildiren lafzın manası açık olup ek bir izaha ihtiyaç duymaz. Yani aksine bir delil olmadığı müddetçe husûs ifade eden lafzın delaletinin katî olduğu ve bir başka manaya hamledilmesinin doğru olmadığı genel bir esas olarak kabul edilmiştir. Örneğin el-Mâide 5/89 ayetinde yemin kefaretiyle ilgili zikredilen “*on fakiri yedirmek ya da giydirmek veya bir köle azat etmek yahut üç gün oruç tutmak*” ifadeleri delaletleri katî olması itibarıyla husûs bildirmektedir.³⁸ Fıkıh usulünde Kur’an’daki husûs bildiren ifadeler, normatif boyutta incelenirken tefsir ilminde ise hitap-muhatap ilişkisi ekseninde daha geniş bir bağlamda ele alınmıştır. Bu açıdan meseleye yaklaşan Zerkeşî (ö. 794/1392), “hitabın hâs muradın husûs olması”, “hitabın hâs, muradın umûm olması” ve “hitabın âm muradın husûs olması” şeklinde bir ayırım yapmıştır.³⁹ Buna göre el-Ahzâb 33/37 ayetinde Hz. Zeyd’e yapılan hitap, hitabın hâs muradın husûs olmasına örnektir. Hitabın hâs, muradın umûm olmasına misal olarak şu ayet verilmiştir: “*Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin.*”⁴⁰

Zerkeşî, “hitabın âm muradın husûs olması” durumunun Kur’an’da

35 Geniş bilgi için bk. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 104-202.

36 Koca, “Has”, 16/265.

37 Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/125; Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 298-299.

38 Zeydân, *Vecîz*, 267; Şa’bân, *Usûlü’l-Fıkh*, 311.

39 Zerkeşî, *Burhân*, 2/217-218.

40 et-Talâk 65/1.

bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf edildiğini vurgulamıştır. Bu noktada bir kısım âlimler hitabın bu türünün Kur'an'da yer almadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte olan âlimlere göre umûm bildiren bir ifadenin tahsis edilebilmesi için istisna gibi husûs gerektirecek lafzi ya da dilsel bir karine olması gerekir.⁴¹ Öte yandan âlimlerin çoğu aksi görüşte olup buna örnek olarak şu ayet zikredilmiştir: *الَّذِينَ قَالَتْ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ لَأَذِينَ لَهُمْ فَجَمَعُوا لَكُمْ فَاحْشَوْهُمْ فَرَادَهُمْ إِيْمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ* “Bir kısım insanlar müminlere: İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve Allah bize yeter, O ne güzel vekildir! diye cevap verdiler.”⁴² Bu ayette birinci النَّاسُ ifadesiyle kastedilenin Nu'aym b. Mesûd el-Eşcaî (ö. 30/650) veya Huzâa kabilesinden bir bedevi, ikinci النَّاسُ ifadeyle kastedilenin ise Ebû Süfyân (ö. 31/651-52) ve arkadaşlarının olduğu söylenmiştir.⁴³ Şu ayette ise *أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلٍ* “Yoksa onlar, Allah'ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar?”⁴⁴ kelimesiyle Hz. Peygamber'in kastedildiği belirtilmiştir. Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre bu tür yerlerdeki tahsisin karinesi lafzi değil aklidir. Yani bu ifadelerin tahsis edildiğine dair doğrudan lafzi düzeyde bir veri olmayıp birtakım deliller ışığında aklın ulaşmış olduğu bir sonuçtur.⁴⁵

Bu minvalde Suyûtî, “kendisiyle umûm murat edilen husûs (العام المراد) (به الخصوص)” ve “tahsis edilmiş umûm (العام المخصوص)” şeklinde bir ayırım yapmıştır. Birincisi zikri geçtiği üzere akli karinelerle yapılan tahsistir. İkincisi ise doğrudan lafzi karinelerle yapılan tahsis olup “muttasıl” ve “munfasıl” olarak ikiye ayrılmıştır. Şayet Kur'an'daki bir ifade aynı dilsel dizgi ya da pasaj içerisinde yer alan istisna, şart, sıfat, hal, temyiz, bedel, tekit ve zarf gibi dilsel kayıtlarla tahsis edilmişse muttasıldır.⁴⁶ Bu tahsis türünün Kur'an'da pek çok örneği olup şu ayet buna misal verilebilir: “Şairler, yoldan sapmış kimselere tabi olurlar.”⁴⁷ Burada bahsedilen durum, devamında gelen şu ayet ile tahsis edilmiştir: “Ancak iman edip salih amel işleyenler, Allah'ı çokça zikredenler ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini

41 Zerkeşî, *Burhân*, 2/219.

42 Âl-i İmrân 3/173.

43 Suyûtî, *İtkân*, 3/51.

44 en-Nisâ 54.

45 Suyûtî, *İtkân*, 3/51.

46 Zeydân, *Vecîz*, 292; Kattân, *Mebâhis*, 232.

47 eş-Şu'arâ 26/224.

savunanlar başkadır.”⁴⁸

Tahsis edilmiş umûm ifadelerin (العام المخصوص) ikinci kısmını teşkil eden munfasıl, Kur’an’da umûm bildiren bir ifadenin, farklı bir yerde geçen ayet ya da hadis, icmâ veya kıyas ile tahsis edilmesidir. Örneğin el-Bakara 2/173 ayetinde yer alan “*Kuşkusuz Allah size murdar hayvanı haram kıldı.*” ifadesi, el-Mâide 5/96 ayetinde suda avlanan hayvanlar istisna kılınarak tahsis edilmiştir. Diğer taraftan “*Allah alışverişi helal ribâyı haram kıldı.*”⁴⁹ ayetinde geçen التَّبَيْع “alışveriş” ifadesinden fasit alışverişlerin istisna edilmesi, hadisle tahsise örnektir. Kölenin ve katilin varis olamaması, Kur’an’daki mirasla ilgili ayetlerin tahsis edilmesine misaldir. Öte yandan “*Zina yapan kadın ile zina yapan erkeğin her birine yüz sopa vurun.*”⁵⁰ ayetinin genel hükmü; “*Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınlara verilen cezasının yarısı gerekir.*”⁵¹ ayetine kıyasla zina suçunda köleye, hüre verilen cezanın yarısının verileceği söylenerek tahsise gidilmiştir.⁵²

Görüldüğü üzere Kur’an’da husûs bildiren ifadelerin kapsamı tespit edilmeye çalışılırken ayetin nüzul ortamı, dilsel bağlamı, Kur’an’ın bütünlüğü, sünnet, icmâ ve kıyâs gibi çok farklı boyutların dikkate alındığı görülmektedir. Fakat fıkıh usulünün yaygın ve baskın etkisinden olsa gerek, Ulûmu’l-Kur’ân eserlerinde umûm-husûs konusu daha çok fikhî bir çerçevede incelenmiştir. Örneğin yukarıda Suyûtî’nin “tahsis edilmiş umûm (العام المخصوص)” başlığı altında yaptığı açıklamalar fıkıh usulünün konuya yaklaşımıyla tamamen örtüşmektedir.⁵³ Buna mukabil “kendisiyle umûm murat edilen husûs (العام المراد به الخصوص)” başlığı doğrudan tefsir ilminin konusu olmasına rağmen bunun üzerinde çok fazla durmamıştır. Hâlbuki bu başlık, Kur’an’ın bütün lafızlarında Allah’ın kastının ve muradının belirlenmesinde sadece lafzi düzeydeki delillerin yeterli olmadığını, bunun yanında özellikle nüzul dönemi açısından hitap-muhatap ilişkisinin dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Burada şunu belirtebiliriz ki Kur’an’ın her bir ayetinin nüzul sebebi

48 eş-Şu’arâ 26/227.

49 el-Bakara 2/75.

50 en-Nûr 24/2.

51 en-Nisâ 4/25.

52 Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 2/219; Suyûtî, *İtkân*, 3/51; Kattân, *Mebâhis*, 232.

53 Beydâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, 106-108.

olmasa da bir nüzul ortamı vardır. Bu açıdan Kur'an'da umûm bildiren ifadelerin nüzul ortamı açısından belirli bir muhatabı olduğu müsellem bir durumdur. Kur'an'daki umûm ifadelerin ekseriyetle tahsis edildiğini ifade eden "hiçbir âm olmasın ki tahsis edilmiştir" sözü bir yönüyle bu duruma işaret etmektedir. Söz gelimi إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ayeti mealen "*İnsan, rabbine karşı pek nankördür.*"⁵⁴ manasına gelmektedir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre bu ayet, Kart b. Abdullâh el-Kuraşî hakkında nazil olmuştur.⁵⁵ Fakat muhatap bir kâfir hatta belirli bir şahıs olmasına rağmen, ayette umûm bildiren "insan" lafzı kullanılmıştır. Buna benzer Kur'an'da pek çok örneğe rastlamak mümkündür.⁵⁶ Bu noktada dikkat çekmemiz gereken önemli hususlardan birisi Kur'an dilinin en temel özelliklerinden birisinin genelleyici ve soyutlayıcı olmasıdır. Usulcülerin, "Sebebin hususiliği lafzın umumi oluşuna engel teşkil etmez." şeklinde formüle ettikleri kaide,⁵⁷ Kur'an dilinin genelleyici ve soyutlayıcı özelliği çerçevesinde düşünüldüğünde daha bir anlam kazanmaktadır. Buna göre ilahi nazım belirli olay ve şahıslar üzerinden konuşsa da kendisini ona mahkûm etmemiş, onla sınırlandırmamış ve onu aşmıştır. Bu durum Kur'an'ın her zaman ve mekânda insanı bir şekilde muhatap alan, onu değiştiren ve dönüştüren bir etkinliğe sahip olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla Kur'an'daki umûm ifadelerin anlam alanı tespit edilirken lafzın, işaret ettiği olaya veya şahsa bağımlı kılınması doğru değildir.

Öte yandan umûm bir ifadenin bağlamından koparılması, o ifadeye çok farklı içerik kazandırmanın önünü açacağı gibi anlam kargaşasına neden olacağı da malumdur. O zaman burada çift yönlü bir ilişki söz konusudur. Yani Kur'an'da umûm bildiren ifadeler, nüzul dönemi açısından delalet ettiği tekil olgularla ya da şahıslarla sınırlı olmasa da bu olgular, lafzın anlam alanının belirlenmesi ve içeriğinin kontrol edilmesi yönüyle önemli bir değere sahiptir. Bu dengeyi dikkate alan Râzî (ö. 606/1210) yukarıdaki ayette geçen "insan" lafzının kapsamıyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır: "İnsan kelimesi belli bir kâfir için kullanılması gerekir. Şayet herkes için kullanırsak manası şöyle olur: İnsanın tabiatı, onu böyle ol-

54 el-Âdiyât 100/6.

55 Râzî, *Mefâtih*, 32/262.

56 Zerkeşî, *Burhân*, 2/221

57 Bu kaideye dair geniş bilgi için bk. Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında 'İtibâr Sebebin Hususiliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları.*

maya sevk eder.”⁵⁸ Dikkat edilirse burada Râzî lafza, sözün bağlamına göre bir umumiyet kazandırmaya çalışmıştır. Bu takdirde Kur’an’da Allah’ın sıfatlarını ayrı tutarsak umûm bildiren ifadelerin istiğrâk-ı hakîki değil, büyük oranda istiğrâk-ı örfî kapsamında olduğunu söyleyebiliriz. Yani lafzın bağlamına uygun fertleri ve manaları içine alması yönüyle örfî ya da şer’î düzeyde bir umûmiyet söz konusudur. Yoksa Kur’an’da pek çok yerde geçen umûm ifadenin, bağlamından ve Kur’an bütünlüğünden koparılarak, dil itibarıyla lafzın delalet ettiği ve kapsadığı bütün fertlere hamledilmesi doğru değildir. Söz gelimi “*Onlara kadın bir hükümdarın malik olduğunu gördüm; kendisine her imkân verilmiş ve onun son derece büyük bir tahtı vardır.*”⁵⁹ ayetinde kaynaklarda Belkis olarak zikredilen kraliçeye her şeyin verildiğinden bahsedilmiştir. Hâlbuki buradaki “her şeyden” maksat kralların ihtiyaç duyduğu her türlü imkândır.⁶⁰ Bu bağlamda Kâdî Celâlüddîn el-Belkî’nin “Kendisinde tahsisin tahayyül edilemeyeceği hiçbir âm lafız yoktur.” sözü böyle bir duruma işaret etmektedir.⁶¹ Kaldı ki bir kısım âlimler Allah’ın sıfatlarıyla ilgili bazı ayetlerde dahi tahsisin olduğunu söylemişlerdir. Buna misal olarak şu ayet verilmiştir: “*Allah her şeyin yaratıcısı ve O her şeyin vekilidir.*”⁶² Âmidî (ö. 631/1233) bu ayette geçen كَلَّ شَيْءٍ “her şey” lafzı umûma hamledildiğinde Allah’ın zatının da bunun içerisinde dâhil olacağını belirtmiştir. Bu açıdan Allah kendi zatının yaratıcısı olamayacağı için bu lafzın aklen tahsis edildiğini zikretmiştir.⁶³

1.2. Mutlak ve Mukayyed

Mutlak kelimesi sözlükte “sınırlandırılmamış, serbest bırakılmış, kayıtsız ve şartsız” gibi manalara gelen ism-i mefûl vezninde bir isimdir.⁶⁴ İstilah olarak ise farklı şekillerde tarif edilmiştir. Bu tanımlardan bir kısmı lafzın hariçte mevcut olan fertlere delaletinden hareket ederken diğer bir kısmı ise lafzın akl-i mefhumlarından sayılan mahiyetinden hareket etmiştir. Birincisi usulcülerin, ikincisi ise kelamcılarının yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu bağlamda usulcülerin mutlak tanımı genel manada şöyledir:

58 Râzî, *Mefâtih*, 32/261.

59 en-Neml 27/23.

60 Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 4/158.

61 Suyûtî, *İtkân*, 3/49.

62 ez-Zümer 39/62.

63 Âmidî, *İhkâm*, 2/282.

64 Kefevî, *Külliyât*, 138.

“Mutlak, hariçte gayr-i muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış lafızdır.”⁶⁵ Kelamcıların yaklaşımını temsil eden Râzî ise mutlakı; “olumlu ve olumsuz kayıtlarla sınırlandırılmayan ve mahiyet açısından bir şeyin hakikatine delalet eden lafız” şeklinde tarif etmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla birinci tanımda mutlak lafızların hariçteki delaletleri esas alınırken ikinci tanımda ise hariçteki fertlerin mahiyetine dair zihinde oluşan suretler esas alınmıştır. Bununla beraber her iki tanıma göre mutlak kavramı bir lafzın zaman, mekân, şart ve sıfat gibi kayıtlarla sınırlı olmadığını bildirmektedir. Bu bakımdan kitap, öğrenci ve adam gibi kelimeler herhangi bir kayıtla sınırlandırılmaması itibarıyla mutlak lafızlara misaldir.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi mutlak lafızlar incelenirken en önemli tartışma konularından birisi onun umûm ve husûs kavramıyla olan ilişkisidir. Bu çerçevede Hanefi usul âlimleri, mutlak lafızların umûm gibi istiğrâk ve şümül bildirmediğini aksine bedelî bir şümül ifade ettiğini söyleyerek mutlakı, husûs kapsamına dâhil etmişlerdir. Kelamcı metodunu benimseyen usulcüler ise şüyû‘ özelliğini dikkate alarak mutlak lafızları umûm ya da ona yakın bir mesabede değerlendirmişlerdir.⁶⁷ Bu iki yaklaşımdan anlaşıldığı üzere mutlak lafzı, umûm bildiren lafızdan ayıran en önemli özellik, kendi cinsinde şâyi‘ olması ve bedelî şümül ifade etmesidir. Buradaki şüyû‘ “lafzın, cinsinin fertleri arasında yaygın olması ve medlulünün mahiyet ve hakikat açısından belirli olmayan bir ferdi veya fertleri göstermesi” anlamındadır.⁶⁸ Bedelî şümül ise lafzın, kapsamında yer alan bütün fertlere değil yaygın olanlara delalet etmesidir. Dolayısıyla mutlak lafız, kapsamında yer alan yaygın fertlere delalet etmesi itibarıyla husûsa, bu ferdin belirli olmaması cihetiyle umûma yakındır. Örneğin “köle” lafzı insan cinsi içerisinde yaygın bir türe delalet etmesi yönüyle mutlak lafza örnektir. Burada mutlak olan köle lafzı mümin, kâfir, siyah, beyaz gibi belirli sıfatlarla kayıtlanmamıştır. Bu açıdan mutlak lafzın, belirli bir fert kastedilmeden cinsinde yaygın olan herhangi bir ferde delalet etmesi mümkündür. Buna göre özel isimler, husûs ve umûm bildiren lafız-

65 Sâidî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, 116.

66 Râzî, *Mahsûl*, 2/313.

67 Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 340-347.

68 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/5.

lar mutlak ifadelerin dışında kalmaktadır.⁶⁹

Umûm bildiren lafızlarda olduğu gibi Kur'an'da bir kelimenin takyid edildiğine dair herhangi bir delil yoksa mutlak üzere bırakılması genel bir kuraldır. Örneğin “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.”⁷⁰ Ayetinde اَزْوَاجًا kelimesi herhangi bir sıfatla takyid edilmediğinden birlikte olunan ya da olunmayan bütün eşler için iddet süresi dört ay on gündür. Dolayısıyla Kur'an'da bu gibi yerlerde zikredilen mutlak lafızların takyid edildiğine yönelik herhangi bir delil olmadığı durumda mana, lafzın cinsinin şâyi' olduğu bütün fertlere hamledilmelidir.⁷¹

Mutlak kavramının mukabilinde kullanılan mukayyed kelimesi ise sözlükte “bağlı kılınmış, sınırlandırılmış, kayıtlanmış ve şarta bağlanmış” gibi manalara gelen ism-i mefûl vezninde bir isimdir. Kavram olarak ise “herhangi bir sıfat veya şartla takyid edilerek cinsinde şâyi' olan bir medlûle delalet eden lafız” şeklinde tanımlanmıştır.⁷² Diğer bir tarif ise şöyledir: “Farklı açılardan sınırlandırılmakla birlikte gayr-i muayyen bir ferde veya fertlere delalet eden lafızlardır.”⁷³ Örneğin رجل “adam” kelimesi mutlak bir lafızdır. Buna mukabil رجل عراقي “Iraklı adam” denildiğinde, “adam” kelimesi “Iraklı” olmaya nispetle mukayyedir. Fakat رجل عراقي “Iraklı adam” ifadesinin, kurulmak istenen nispete göre mutlak olması da mümkündür. Buna göre mutlak olması itibarıyla fakir, zengin, hazari veya seferi olsun herhangi bir “Iraklı adam” kastedilir.⁷⁴

Kur'an'da mutlak lafızlar şart, sıfat, istisna, temyiz ve zarf gibi farklı dilsel kayıtlarla ya da sözün bağlamı ve Kur'an'ın bütünlüğü açısından takyid edilmiştir. Örneğin zihâr kefaretiyle ilgili “Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar.”⁷⁵ ayetinde geçen شَهْرَيْنِ “iki ay” kelimesi مُتَّابِعَيْنِ “peş peşe” lafızıyla takyid edildiği görülmektedir.⁷⁶ Öte yandan fıkıh usulünde Kur'an'daki mutlak-mukayyed ifadeler incelenirken hangi

69 Koca, “Mutlak”, 31/403.

70 el-Bakara 2/234.

71 Şa'bân, *Usûlü'l-fıkıh*, 318; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/5.

72 Sâidî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, 123.

73 Zeydân, *Vecîz*, 264.

74 Zeydân, *Vecîz*, 264.

75 el-Mücâdele 60/4.

76 Âmidî, *İhkâm*, 3/6.

durumlarda mutlak lafızların mukayyed manalara hamledileceği meselesi üzerinde durulmuş ve meseleye dört açıdan yaklaşmıştır. Birincisine göre şayet mutlak ve mukayyed lafzın, hükmü ve sebebi aynı ise mutlak mukayyed üzerine hamledilir. Örneğin “*Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvanları size haram kıldı.*”⁷⁷ ayetinde الدَّم “kan” lafzı mutlak gelmiştir. Bir başka ayette ise دَمًا مَسْفُوحًا “akıtılmış kan”⁷⁸ şeklinde mukayyed olarak zikredilmiştir. Bu iki ayetin hükmü ve sebebi aynı olduğundan birinci ayetteki mutlak lafız ikinci ayetteki mukayyed üzerine hamledilir.⁷⁹ İkinci duruma göre mutlak ve mukayyed lafızlar hüküm ve sebep açısından farklılık gösterirse, biri diğeri üzerine hamledilmez. Örneğin “*Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.*”⁸⁰ ayetinde mutlak olarak hırsızın elinin kesilmesinden bahsedilmektedir. Abdestle ilgili el-Mâide 5/6 ayetinde ise “eller” lafzı takyid edilerek zikredilmiştir. Bu iki ayetin hükmü ve sebebi farklı olduğundan birinci ayetteki mutlak ifadenin, ikinci ayetteki mukayyed lafız üzerine hamledilmesi doğru değildir.⁸¹ Üçüncü duruma göre mutlak ve mukayyed lafızların hükmü farklı, sebebi aynı ise ikisi de bulunduğu hal üzere bırakılır. Abdestle ilgili ayette geçen اِيْدِيْكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ “ellerinizi kollarınızı kadar”⁸² ifadesi mukayyed olarak zikredilirken, aynı ayetteki teyemmümle ilgili ifadelerde “eller” lafzı mutlak zikredilmiştir. Abdest ve teyemmümün sebebi (Namaz kılmayı irade etmek) bir olsa da hükümler farklı olduğu için mutlak olan mukayyede hamledilmez.⁸³ Dördüncü duruma göre mutlak ve mukayyed lafızların hükmü aynı, sebepleri farklı olabilir. Bu durumda mutlakın mukayyed üzerine hamledilip edilemeyeceğine dair mezhepler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Hanefiler ve Ca'feriler hamledilemeyeceğini söylerken Şâfiîler ise hamledileceği görüşünü benimsemiştir. Bu bağlamda zihâr kefaretiyle ilgili olan şu ayet ile اَنْ يَّتَمَّاسَا “Onlarla temas etmeden önce bir köle azat etmeleri gerekir.” yanlışlıkla Müslüman birisinin bir başka Müslümanı öldürmesinin kefareti olarak zikre-

77 el-Mâide 5/3.

78 el-En'âm 7/145.

79 Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 181.

80 el-Mâide 5/38.

81 Şa'bân, *Usûlü'l-Fikh*, 323.

82 el-Mâide 5/6.

83 Zeydân, *Vecîz*, 264.

dilen şu ifade misal verilebilir: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ “Mümin bir köle azat etmesi.”⁸⁴ Birinci ayette رَقَبَةٍ “köle” kelimesi mutlak şekilde zikredilirken ikinci ayette مُؤْمِنَةٍ “mümin” sıfatıyla takyid edilmiştir. Bu noktada birinci ayetin ikinci ayet üzerine hamledilemeyeceğini söyleyen Hanefiler ve Ca’feriler zihâr kefaretinde mümin olsun kâfir olsun her türlü kölenin azat edilmesine cevaz verirken aksini düşünen Şâfiîler ise sadece mümin köle azat edilmesini caiz görmüşlerdir.⁸⁵

Kur’an’da mutlak ifadelerin mukayyed üzerine hamledilmesi meselesi, fıkıh usulünde ayetlerden hüküm çıkarma ameliyesi çerçevesinde tartışılmıştır. Bu açıdan mutlak ile mukayyed lafızlar arasında ilişki kurulurken hüküm ve sebep birlikteliği aranmıştır. Buna göre usulcülerin Kur’an’da hukuksal düzeyde bir bütünlük oluşturmaya çalıştıklarından bahsedilebilir. Öte yandan tefsir ilmi açısından meseleye bakıldığında mutlak-mukayyed ifadelerin delaleti ve kapsamı sadece hüküm ayetleriyle sınırlı değildir. Aksine Kur’an’daki bu tür lafızların ve ifadelerin tamamı, sözün bağlamı ve Kur’an bütünlüğü ekseninde Allah’ın muradına delaletlerinin tespit edilmesi itibariyle tefsir ilminin konusudur. Dolayısıyla gerek umûm-husûs gerekse de mutlak-mukayyed konusunun güçlü bir fıkhi bağlamı olsa da bunların tefsir ilminde daha kapsamlı ve işlevsel bir boyutta ele alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Nitekim müfessirlerin Kur’an’ın bütün lafızlarında Allah’ın muradını bir şekilde belirlemeye çalışmaları meselenin bu kuşatıcı boyutuna işaret etmektedir.

2. Umûm-Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çeviri Örneklerinin Değerlendirilmesi

Umûm-husûs ve mutlak-mukayyed, fıkıh usulünde Kur’an’daki lafızlardan hüküm çıkarma faaliyeti çerçevesinde işlenmiştir. Bu yönüyle Kur’an’ın hem kendi iç bütünlüğü hem de metinsel-tarihsel bağlamı tamamıyla olmasa da önemli oranda göz ardı edilmiştir.⁸⁶ Tefsir ilminde ise ilgili lafızlar, ayetlerin metinsel-tarihsel bağlamı ve bütünlüğü göz önünde bulundurularak Allah’ın muradına delaletleri açısından daha geniş bir çerçevede incelenmiştir. Bu açıdan burada örnek ayet çevirileri üzerinde değerlendirmelerde bulunulurken tefsir ilminin meseleye yaklaşımından

84 en-Nisâ 4/92.

85 Zeydân, *Vecîz*, 264.

86 Bk. Gelgeç, *Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri Meselesi*, 334.

hareket edilecek ve örnekler ona göre seçilecektir. Ayrıca konunun iç içe olduğu düşünülerek umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle dair çeviri örnekleri tek başlık altında ele alınacaktır. Bu minvalde önce ayetin metnine ve örnek meal olarak seçtiğimiz Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an-ı Kerim Meâli*'inde nasıl tercüme edildiğine sonrasında ise ilgili ifadenin mevcut tercümesine dair değerlendirmeye ve öneriye yer verilecektir.

Örnek 1:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“*Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.*”⁸⁷

Bu ayetle birlikte Kur'an'da 28 yerde hamdin Allah'a ait olduğu vurgulanmıştır.⁸⁸ Öte yandan اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ifadesinin başında gelen elif lâm takısının lafzın kapsamı açısından hangi anlama geldiğine dair farklı görüşler zikredilmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin temsil ettiği birinci yoruma göre elif lâm takısı istiğrâk manasındadır. Bu açıdan اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ifadesinde bütün övgülerin Allah'a ait olduğu belirtilmiştir.⁸⁹ Zemahşerî (ö. 538/1144) ise elif lâm takısının istiğrâk anlamında yorumlanmasına karşı çıkararak cins bildirdiğini söylemiştir. Buna göre اَلْحَمْدُ kelimesi, delalet ettiği bütün cinsleri içerisinde, maruf ve malum bir cinse işaret etmektedir.⁹⁰ Bazı sûfiler ise Allah'ın kendi kendine hamd ettiğini iddia ederek elif lâm takısına ahd yani belirli bir övgü manası yüklemişlerdir.⁹¹

Buradaki görüş ayrılığının mezhebî ve kelâmî birtakım ön kabullerle sıkı bir ilişkisi vardır. Nitekim Neseffî'ye (ö. 710/1310) göre Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki bu yorum farklılığı, kulların kendi fillerinin yaratıcısı olup olmadığı kelâmî tartışmasıyla bağlantılıdır.⁹² Bu tartışma-

87 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fâtiha 1/2.

88 Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 456.

89 Râzî, *Mefâtih*, 1/192.

90 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/10.

91 Buna göre Allah, kulların kendisine hakkıyla hamd edemeyeceğini bildiği için kendi kendine hamd etmiştir. Bk. Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 4/560.

92 Neseffî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/30. Bu tartışmada Allah'a hamd etmek bir fiil olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına göre kulun filleri Allah tarafından yaratıldığından bütün hamdler O'na râcî olmaktadır. Mu'tezile'ye göre ise kullar kendi fillerinin yaratıcısı olduğu için fiil itibarıyla yapılan hamd Allah'a değil insana râcîdir. Bundan dolayı bütün hamdin Allah'a ait olması mümkün değildir. Bk.

nın kelâmî boyutunu bir tarafa bırakırsak ayetin dilsel bağlamını ve nüzul ortamını dikkate aldığımızda elif lâm takısının istiğrâk manasında olması daha isabetlidir. Şöyle ki بِلَّهِ “lafzatullâh” kelimesinin başında gelen harfi cer hamdi, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah’a tahsis etmektedir. Diğer taraftan اَلْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesiyle, nüzul döneminde muhatapların özellikle müşriklerin farklı varlıkları Allah’a ortak koşmaları ve onlara övgüde bulunmaları nefyedilerek tevhit vurgusu yapılmaktadır. Bu bağlamda Kurtubî’ye (ö. 671/1273) göre hamdin zımında “lâ ilâhe illâlah” diye ifade edilen kelime-i tevhid bulunmaktadır.⁹³ Bütün bunlarla birlikte اَلْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin öncesinde mahzûf bir قولوا “Deyin” emrinin yer aldığı söylenmesi de dikkat çekicidir.⁹⁴ Bu hususları göz önüne aldığımızda اَلْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesiyle bütün hamdin Allah’a ait olduğu vurgulanarak, bir şirk unsuru olan farklı varlıklara övgüde bulunulması nefyedilmiş ve böylece tevhit inancı pekiştirilmiştir. Bundan dolayı اَلْحَمْدُ kelimesinin başındaki elif lâm takısını istiğrâk manasına hamlederek yukarıda zikri geçen ve ona benzer ayetleri “**Bütün hamdler/övgüler, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur.**” şeklinde tercüme etmek daha doğrudur.

Örnek 2:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيكٌ أَوْ كِسْفٌ مِنْ حَبِّ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden **on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir.** Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah ayetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz.”⁹⁵

Bu ayet yeminini bozan bir kimsenin kefareti olarak yapması gereken hususları konu edinmektedir. Bu bağlamda yemin kefareti dair on fakire yedirmek veya içirmek, bir köle azat etmek ya da üç gün oruç

Muhammed el-Hindî, *el-İklîl ‘alâ Medâriki’t-Tenzîl*, 1/35.

93 Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/132.

94 Râzî, *Mefâtîh*, 1/195.

95 *Kur’an-ı Kerim Meâli*, el-Mâide 5/89.

tutmak şeklinde farklı seçenekler sunulmuştur. Buna göre مَسَاكِينَ ifadesinin mutlak olarak zikredilmesi mümin, kâfir, yetim veya esir olsun bütün fakir kimselerin lafzın kapsamına dâhil olduğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde رَقَبَةٍ kelimesinin herhangi bir sıfatla takyid edilmemesinden, sadece mümin kimselerin değil kâfir kimselerin de kastedildiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan burada fihri açıdan farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre ayetteki miskin lafzı mutlak olup mümin, zımmî veya kâfir olsun bütün yoksulları içine alırken Malikiiler ise zekâtın kâfirlere verilememesini delil göstererek lafzın kapsamını müminlerle sınırlandırmıştır.⁹⁶ Buradaki görüş ayrılığı köle için de geçerlidir. Şöyle ki Ebû Hanîfe رَقَبَةٍ lafzının mutlak oluşuna dayanarak kâfir kölenin azat edilmesini caiz görmüş, Şâfiîler ve Mâlikiler ise aksi görüşü benimsemiştir. رَقَبَةٍ lafzının kapsamına kâfir kimselerin dahil olmayacağını söyleyenler en-Nisâ 4/92 ayetinde hatâen adam öldürmenin kefaretiyle ilgili zikredilen فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ifadesinde kölenin mümin sıfatıyla takyid edilmesini delil göstermişlerdir.⁹⁷ Buradaki ihtilaf, daha önce geçtiği üzere mutlakın mukayyed üzerine hamledilmesi meselesindeki metodolojik farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Kur'an'da مسكين kelimesi 11 yerde müfret, 12 yerde ise مَسَاكِينَ şeklinde çoğul olarak geçmektedir.⁹⁸ Bu yerlere bakıldığında herhangi bir kayda gidilmeden miskin olan her kimseye sahip çıkılması, gerek kefaret yoluyla gerekse de farklı şekillerde olsun ona yardım edilmesi emredilmiş ve onun itilip kalkılması yasaklanmıştır. Söz gelimi ilk inen sûrelerden olan el-Mâûn 107/3 ayetinde; وَلَا يَخُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ “İşte o, miskin kimseyi doyurmaya teşvik etmez.” ifadeleriyle kategorik olarak yoksula karşı cimri davranmamak, ona sahip çıkmak ve onu doyurmak dinî ve ahlakî bir gereklilik olarak belirtilmiştir.⁹⁹ رَقَبَةٍ kelimesi ise Kur'an'da altı yerde zikredilmiştir.¹⁰⁰ Bunlardan sadece yukarıda da geçtiği üzere en-Nisâ 4/92 ayetinde فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ “mümin” kaydının getirildiğini görüyoruz. Hanefiler hukukî açıdan meseleye yaklaşarak bu ayetin sebebinin diğerlerinden farklı olduğunu

96 Gerek Ebû Hanîfe gerekse de Mâlikiler “miskin” lafzının kapsamına mürtedin girmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 6/280.

97 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/224.

98 Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 861.

99 Râzî, *Mefâtih*, 32/302.

100 Bk. en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/89; el-Mücâdele 58/3; el-Beled 90/13.

söylemiş ve bu kaydın diğer ayetlere hamledilmesini doğru bulmamıştır.¹⁰¹ Diğer yandan içinde bulunduğu bağlam itibariyle bu ayet, Müslüman bir kişinin yanlışlıkla bir başka Müslümanı öldürülmesi durumunda ödeyeceği kefareten bahsetmektedir. Bu minvalde daha özel bir duruma işaret etmesi yönüyle diğer ayetlerden hem hükmün sebebi hem de konunun bağlamı açısından farklılık göstermektedir.¹⁰² Zira Kur'an daha Mekki dönemde "O sarpyol nedir, bilir misin? Köle azat etmektir."¹⁰³ Bu ayetleriyle, ilkesel olarak insanın özgürleştirilmesini vurgulamıştır.¹⁰⁴ Bu açıdan lafzın delaletini, Kur'an'ın bütünlüğünü ve İslam dininin insana en temelde insan olması açısından vermiş olduğu değeri dikkate aldığımızda مَسَاكِينَ ve تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ifadelerinin, özel bazı durumlar hariç Ebû Hanîfe'nin de dediği gibi mutlak manada anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede ayetin tercümesinin mutlak manayı yansıtacak şekilde şöyle olması daha uygundur: "Bunun kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden **herhangi** on fakiri yedirmek yahut onları giydirmek ya da **herhangi** bir köle azat etmektir."¹⁰⁵

Örnek 3:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ

"Bu, iman edenlerin yar ve yardımcılarının Allah olmasının, kâfirlerin ise **böyle bir yardımcılarının bulunmamasının sonucudur**."¹⁰⁶

Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere Arap dilinde cinsini nefyeden لَآ، umûm bildiren lafızlardandır. Buna göre bu tür ifadelerin çevirisi yapılırken umûmi anlamın tercümeyle yansıtılmasına dikkat edilmelidir. Bu açıdan yukarıdaki ayette geçen لَا مَوْلَى لَهُمْ ifadesi, başında cinsini nefyeden

101 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/224.

102 Örneğin Hanefilere göre en-Nisâ 4/92 ayetinde "mümin" kaydının getirilmesi yapılan fiile karşılık hükmün ağırlaştırılmasını ifade ederken, diğer ayetlerde bu kaydın getirilmemesi hükmün hafifletilmesiyle ilişkilidir. Bk. Zeydân, *Vecîz*, 267.

103 el-Beled 90/12-13.

104 Ayetteki فَكَ رَقَبَةٍ ifadesi Arapların köle ve esirlerle ilgili uygulamalarına işaret etmektedir. Zira onlar esirlerin boylularını ve ellerini bağlamayı adet edinmişlerdi. Ayette onların bu adetlerine gönderme yapılarak esirlerin ve kölelerin özgürleştirilmesi vurgulanmıştır. Bk. Râzî, *Mefâtih*, 21/169.

105 Buradaki تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ifadesine verilen mutlak mananın el-Mücâdele 58/3; el-Beled 90/13 ayetleri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

106 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Muhammed 47/11.

lâ bulunması itibariyle umûm bildirmektedir. Ancak buradaki umûmiyet Kur'an'ın bu ifadeye yüklemiş olduğu anlam ve değer bağlamında düşünülmesi gerekir. Yani dünyevi düzeyde her hangi bir veliden ziyade dini boyutta özellikle de tevhit ekseninde Allah gibi kendilerini koruyacak hiçbir velinin bulunmadığı anlatılmaktadır. Zaten ayetin nüzul bağlamı da bunu desteklemektedir. Şöyle ki bu ayetin Uhud savaşında Müşriklerin "Yüce Hubel" diye bağırması ve Müslümanlara karşı "Bizim Uzzâ'mız var ama sizin Uzzâ'nız yok!" demeleri üzerine nazil olmuştur. Bunun akabinde Hz. Peygamber Müslümanlara قُولُوا لِلّٰهِ مَوْلَانَا وَلَا مَوْلَىٰ لَكُمْ "Allah bizim mevlamızdır. Ama size sahip çıkacak hiçbir mevla yoktur." demelerini emretmiştir.¹⁰⁷ Dolayısıyla ayette müşriklerin iddia ettiklerinin aksine Allah dışında hiçbir yardımcıları olmadığı vurgulanmıştır. Nitekim başka pek çok ayette de kâfirlerin Allah dışında hiçbir dostunun ve velisinin bulunmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁸ O zaman bu umûmi manayı dikkate alarak ayeti şöyle tercüme edebiliriz: "*Bu (kâfirlerin helak olmaları), Allah gibi hiçbir yardımcıların bulunmamasının bir sonucudur.*"

Örnek 4:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَعِدُّوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Haram aylar çıkınca, **müşrikleri** bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Kuşkusuz Allah yarlıgayıdır, bağışlayıcıdır."¹⁰⁹

Bu ayette haram aylar çıkınca müşrikleri buldukları yerde öldürmeleri, müminlere emrolunmuştur. Buna göre الْمُشْرِكِينَ kelimesi mutlak olarak zikredildiğinden, her bir müşrikin bulunduğu yerde öldürülmesi gerektiğine dair bir mana ortaya çıkmaktadır. Hatta bazı müfessirler lafzın mutlak oluşuna dayanarak nerede ve ne zaman olursa olsun, müşriklerin öldürülmesinin emredildiğini belirtmiştir.¹¹⁰ Bu minvalde Hz. Peygamber'in sünnetiyle sadece kadın, rahip, çocuk ve benzeri müşrik kimselerin bu

107 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/319.

108 Bk. el-Bakara 107, 2/120; en-Nisâ 4/89, 123; et-Tevbe 9/74.

109 Kur'an-ı Kerim Meâli, et-Tevbe 9/5.

110 Râzî, *Mefââtih*, 15/528; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/72.

mutlak hükmün dışında bırakıldığı ifade edilmiştir.¹¹¹ Fakat ayetin içinde bulunduğu bağlamı ve Kur'an bütünlüğünü dikkate aldığımızda bahsedilen müşriklerle her bir müşrikin değil belirli bir grubun kastedildiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki zikri geçen ayetin de içinde bulunduğu et-Tevbe sûresinin ilk 29 ayeti müşriklerle yapılan anlaşmanın feshinden ve bu itibarla onlarla olan münasebetten bahsetmektedir. Bu çerçevede Beydâvî'ye (ö. 685/1286) göre Müslümanlar Arap müşrikleriyle bir anlaşma yapmış, Damre ve Kinâne oğulları gibi bazı kabileler hariç bu antlaşmayı bozmuşlardır. Bunun üzerine Allah onlara aynıyla karşılık verilmesini, Müslümanlara emretmiştir.¹¹² Zaten et-Tevbe 9/10 ayetinde müşriklerin akrabalık bağını ve yapılan anlaşmayı gözetmeyerek taşkınlıkta buldukları zikredilmiştir. et-Tevbe 9/13 ayetinde ise onların yeminlerini bozduklarından ve Peygamber'i yurdundan çıkarmaya kalkıştıklarından söz edilmiştir. Dolayısıyla müşriklerin öldürülmesini emreden yukarıdaki ifadeyle, yapılan anlaşmayı bozarak taşkınlıkta bulunan ve fitne çıkarmaya çalışan müşrik kimseler kastedilmektedir. Bu ayet nazil olduktan sonra müşriklerden birisinin "Ey Ali, bu müddet bittikten sonra bizden bir adam, ihtiyacı için ya da Peygamber'in sözlerini dinlemek amacıyla onun yanına giderse öldürülür mü?" şeklindeki sorusuna Hz. Ali'nin "Hayır, öldürülmez" diyerek cevap vermesi son derece dikkat çekicidir.¹¹³

Kur'an'ın bütünlüğü de ayette bahsedilen müşriklerin anlaşmayı bozan ve fitne çıkaran belirli bir gruba işaret ettiğini desteklemektedir. Nitekim müşriklerin öldürülmesi el-Bakara 2/191 ayetinde Müslümanları yurtlarından kovmalarına, onlarla savaşmalarına, fitne çıkarmalarına ve azınlıkta bulunmalarına bağlanmıştır. Buradaki ifadenin bir benzeri, en-Nisâ 4/89-91 ayetlerinde Müslümanlar arasında fitne çıkarmaya çalışan münafıklar hakkında da zikredilmiştir. Buna mukabil el-Mümteherine 60/8-9 ayetlerinde Müslüman birisinin, dinine saldırmayan, kendisini yurdundan çıkarmaya kalkışmayan veya çıkarılmasına yardım etmeyen kimselere karşı adil davranması ve iyiliksever olması, dinî ve ahlakî bir gereklilik olarak sunulmuştur. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda, hem bulunmuş olduğu bağlam hem de Kur'an bütünlüğü açısından فَاذْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ifadesiyle, mutlak değil mukayyed bir anlamın kastedil-

111 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/72.

112 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/72.

113 Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/40.

diğini söyleyebiliriz. Bu takdirde ayetin tercümesinin “*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*” değil de “*Anlaşma şartlarını bozan ve fesat çıkaran müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.*” şeklinde yapılması daha doğrudur.

Örnek 5:

وَلَقَدْ كُنْتُمْ مَمْنُونَ الْوَمَوْتِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

“*Gerçek şu ki, ölümle karşılaşmadan önce onu istiyordunuz; işte şimdi onu apaçık görmektesiniz.*”¹¹⁴

Bu ayette müminlerin ölümle karşılaşmadan önce onu temenni ettiklerinden bahsedilmiştir. Fakat الْمَوْتِ kelimesi mutlak olarak zikredildiğinden bunun nasıl bir ölüm olduğu anlaşılmamaktadır. Buna mukabil ayetin nüzul ortamı zikri geçen ölümün hangi manada anlaşılması gerektiğine ışık tutmaktadır. Müfessirlere göre bu ayet, Bedir savaşına katılmayıp Uhud savaşından önce Allah Rasûlü ile bir savaşta bulunarak Bedir şehitlerinin eriştiği dereceye nail olmak isteyenlerle ilişkilidir.¹¹⁵ Buna göre ayette, müminlerin ölümü temenni etmelerinden maksat, Bedir Müslümanları gibi savaşta şehit olmayı arzulamalarıdır. Bu bağlam çerçevesinde zikri geçen ayetin şu şekilde tercüme edilmesi daha uygundur: “*Gerçek şu ki ölümle karşılaşmadan önce **şehit olarak ölmeyi temenni** ediyordunuz.*”

Örnek 6:

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.*”¹¹⁶

Bu ayette Allah, kâfir kimselerin kalplerini ve kulaklarını mühürlediğini belirtmiştir. Bu noktada حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ifadesi mutlak olarak geldiğinden sanki Allah onların kalplerini mühürleyerek iman etmelerine engel olmuştur şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Fakat ayetin içinde bulunduğu bağlam, bu kimselerin zaten kâfir olduğundan,¹¹⁷ Allah'ı ve

114 Kur'an-ı Kerim Meâli, Âl-i İmrân 3/143.

115 Taberî, Câmiu'l-beyân, 7/248; Zemahşerî, Keşşâf, 1/421; Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân, 4/221.

116 Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Bakara 2/7.

117 el-Bakara 2/6.

müminleri aldatmaya çalıştıklarından¹¹⁸ bahsetmektedir. Diğer taraftan en-Nisâ 4/155 ayetinde, onların kalplerinin mühürlenmesi *بِكُفْرِهِمْ* ifadesiyle takyid edilmiştir. Buna göre yukarıdaki ayette Allah'ın kâfirlerin kalplerini ve kulaklarını mühürlemesi, iman etmelerinin bir engeli değil küfrü tercih etmelerinin bir sonuçtur. Nitekim Zemahşerî kâfirlerin kalplerinin mühürlenmesini haktan yüz çevirmeleri, iman etmeyi kabul etmemeleri ve inanmayarak büyüklük taslamaları şeklinde izah etmiştir.¹¹⁹ Bu çerçevede zikri geçen ayet ve buna benzer ayetler¹²⁰ bu mukayyed anlamı yansıtabilecek şekilde şöyle tercüme edilebilir: “Allah **küfürleri sebebiyle onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.**”

Örnek 7:

وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا

“İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.”¹²¹

Bu ayette Allah'ın kesin bir hükmü olarak muhataplardan her birinin cehenneme gireceği belirtilmiştir.¹²² Fakat buradaki hitabın umûm mu yoksa husûs mu bildirdiğine dair farklı görüşler zikredilmiştir. Pek çok müfessire göre ayetteki hitap mümin olsun kâfir olsun bütün insanlara yöneliktir. Bu açıdan mümin olan kimselerin de cehenneme gireceği söylenmiştir. Ancak müminlerin cehenneme girmelerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair çok farklı yorumlar yapılmıştır. Bir görüşe göre müminler cehenneme girecek fakat Hz. İbrâhîm kisasında olduğu gibi¹²³ cehennemın ateşi onlar için serin ve esenlik olacaktır. Diğer bir yoruma göre ise müminlerin cehenneme girmelerinden maksat, cehennem üzerine kurulu olan sırattan geçmeleridir. Başka bir görüşe göre müminlerin dünyada iken çekmiş olduğu sıkıntılar ve karşılaştığı felaketlerdir.¹²⁴ Ze-

118 el-Bakara 2/9.

119 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/48.

120 Bk. el-En'âm 6/46; el-Câsiye 45/23.

121 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Meryem 19/71.

122 Bu ayetteki *وَرَدُّ* “vurûd” kelimesi genel itibarıyla “girmek” ya da “uğramak” manasında yorumlanmıştır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/34; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/27.

123 el-Enbiyâ 21/69.

124 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/230; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/223; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/138.

maşherî'nin yorumuna göre ise mümin kimseler cehenneme henüz donuk ve cansız iken girecek, oradan geçip gittiklerinde ise cehennem diğer kâfir kimseleri yutacaktır.¹²⁵ Müminlerin bir şekilde cehenneme gireceğinin söylenmesinde hem ayet bağlamında nakledilen bir kısım rivayetlerin¹²⁶ hem de devamında gelen şu ayetin belirleyici bir etkisi vardır: **ثُمَّ نُنَجِّي** “Sonra biz kötülükten sakınanları esirgeriz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.”¹²⁷ Yukarıdaki görüşü benimseyenlere göre bu ayet bütün insanların cehenneme gireceklerine, buna mukabil muttaki kimselerin oradan kurtarılacağına, zalim kimselerin ise diz çökmüş halde orada kalacaklarına işaret etmektedir.

İbn Abbas'tan nakledilen bir başka görüşe göre ayetteki hitap umûm değil husûs bildirmektedir. Yani **مِنْكُمْ** ifadesindeki zamir bütün insanlara değil kâfirlere râcîdir.¹²⁸ Bu açıdan sonrasında gelen ayet müminlerin cehenneme girdikten sonra kurtarılmasını değil, onların cehennemden tamamıyla uzaklaştırılmasını ve esirgenmesini bildirmektedir.¹²⁹ Bu görüşe göre öncesinde geçen şu ayet, **مِنْكُمْ** ifadesiyle kastedilenin kâfirler olduğuna delalet etmektedir: **فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا** “Rabbine andolsun ki onları muhakkak şeytanlarla birlikte maşherde toplayacağız; sonra onları cehennemden çevresinde diz üstü çökmüş vaziyette hazır tutacağız.”¹³⁰ Buna göre ayetin içinde bulunduğu bağlamdaki muhatap kitle kâfirlerdir.

Ayetin gerek içinde bulunduğu bağlamı gerekse de Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate aldığımızda İbn Abbas'tan nakledilen görüşün daha doğru olduğunu söyleyebiliriz. Zira Râzî her ne kadar müminlerin cehenneme girmesinin hikmetini farklı şekillerde izah etmeye çalışsa da¹³¹ cehenneme girdiği halde bunun farkına varmayan ve herhangi bir acı ve ıstırap çekmeyen kimsenin gerçekte ondan uzaklaştırdığı sonucu çıkacağından, müminlerin cehenneme gireceğinin söylenmesi zaten anlamını yitirmek-

125 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/35.

126 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/230; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/223; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/138.

127 Meryem 19/72.

128 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/138.

129 Bu yorum aynı zamanda **ثُمَّ** zarfının **ثُمَّ** şeklinde üstün okunmasıyla delillendirilmiştir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 7/289.

130 Meryem 19/68.

131 Râzî, *Mefâtiḥ*, 21/559.

tedir. Öte yandan pek çok ayette mümin kimseler için ahirette hiç bir korkunun ve üzüntünün olmayacağı ve cehennemden uzak tutulacakları belirtilmiştir.¹³² Nitekim bir ayette şöyle buyrulmuştur: *إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ* “Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar.”¹³³ Dolayısıyla Kur’an’ın bütünlüğü ve ayetin bağlamı *مِنْكُمْ* ifadesindeki muhatabın kâfirler olduğuna işaret etmektedir. O zaman bu husûsi manayı içine alacak şekilde yukarıdaki ayeti şöyle tercüme edebiliriz: “**(Ey kâfirler!)** İcinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.”

Örnek 8:

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ

“Şüphe yok ki siz ve Allah’tan başka taptığınız tanrılar cehennem yakıtısınız, hepiniz oraya gideceksiniz.”¹³⁴

Bu ayette muhatapların ve onların ibadet ettiği varlıkların cehenneme girerek onun odunu olacağından söz edilmiştir. Ancak buradaki *مَا* ism-i mevsûlünün umûm olarak anlaşılması, Melekler ile Hz. Îsâ ve Hz. Üzeyir gibi kendisine ibadet edilen Peygamber kimselerin de cehenneme gireceği şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu ayet nazil olduktan sonra müşriklerden Abdullâh b. Zibâ’râ isminde bir şahıs şu sözlerle Hz. Peygamber’i zor durumda bırakmaya çalışmıştır: “Yahudiler Üzeyir’e, Hristiyanlar Îsâ’ya, Müleyhoğulları da meleklerle ibadet etmediler mi?”¹³⁵ Bu itiraza göre ayette geçen *مَا* edatı umûm manaya hamledilmiştir. Hâlbuki ayetin gerek metin içi gerekse de nüzul bağlamı buradaki ifadenin tahsis edildiğine işaret etmektedir. Öyle ki ayetin devamında, iyilikte bulunan kimselerin cehennemden beri olacağı¹³⁶ ve nimetlerle birlikte cennette ebedi kalacağı¹³⁷ belirtilmiştir. Aynı zamanda bu ayetlerin yukarıdaki müşrikin itirazı üzerine nazil olduğu söylenmiştir. Diğer bir rivayete göre Hz. Peygamber müşrikin itirazına; “Hayır! Onlar Îsâ, Üzeyir ve Meleklerle değil bilakis şeytanın emrettiği şeylere ibadet etmişlerdir.”

132 Bk. el-Bakara 2/28, 62, 112; Âl-i İmrân 3/170; el-Mâide 5/69; el-A’râf 7/35.

133 el-Enbiyâ 21/101.

134 Kur’an-ı Kerim Meâli, el-Enbiyâ 21/98.

135 Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/343.

136 el-Enbiyâ 21/101.

137 el-Enbiyâ 21/102.

diyerek ona cevap vermiştir.¹³⁸ Bu itibarla ayette bir umumiyetten bahsedilecekse lafzın hamledileceği umûmi mana, Hz. Peygamber'in cevabında olduğu gibi sözün bağlamına uygun olmalıdır. Diğer taraftan Taberî'nin (ö. 310/923) işaret ettiği üzere zikri geçen ayetteki hitap, Hz. İsa ve Üzeyir ile alakalı olmayıp Mekke müşriklerine ve onların taptığı putlara yöneliktir.¹³⁹ Buna göre ayet husûsi bir mana bildirmektedir. Dolayısıyla yanlış okumalara imkân vermeyecek şekilde ayetin bu bağlamı göz önünde bulundurularak şöyle tercüme edilmesi daha uygundur: “*Şüphesiz yok ki Ey Müşrikler siz ve Allah'tan başka taptığınız putlar cehennem yakıtısınız, hepiniz oraya gideceksiniz.*” Şayet ayete bir umumiyet kazandırılacaksa bu takdirde ayetin tercümesi yukarıda geçen Hz. Peygamber'in açıklaması göz önüne alınarak şöyle yapılabilir: “*Şüphesiz yok ki siz ve Allah'tan başka putlara tapmanızı emreden şeytanlarınız cehennem yakıtıdır, hepiniz oraya gideceksiniz.*”

Örnek 9:

وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا مُوسَى النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا

“Bizi mücizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, açık bir mücize olmak üzere (olağanüstü özelliklere sahip) deveyi vermiştik, ama (inanmayıp) ona kötülük yaptılar. Oysa biz mücizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.”¹⁴⁰

Bu ayette Semûd kavmine açık bir delil ve ayet olarak bir deve verildiğinden bahsedilmiş, ardından فَظَلَمُوا بِهَا ifadeleriyle o deveye zulmettikleri belirtilmiştir. Ne var ki buradaki “zülüm” ifadesi umûm olarak kullanıldığından deveye ne tür bir zülüm yaptıkları açık değildir. Ancak bu kıssanın Kur'an'da geçtiği diğer pasajları dikkate aldığımızda buradaki zulümden maksadın ne olduğu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki el-A'râf 7/77, Hûd 11/65, eş-Şu'arâ 26/157 ve eş-Şems 91/14 ayetlerinde deveyi boğazlayarak yani keserek ona zulmettikleri beyan edilmiştir. O zaman yukarıdaki ayette geçen فَظَلَمُوا بِهَا sözünü muradı daha açık bir şekilde ifade etmesi bakımından “*boğazlamak suretiyle ona zulmettiler*” şeklinde tercüme edilebilir.

138 Râzî, *Mefâtih*, 22/187.

139 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/535.

140 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-İsrâ 17/59.

Örnek 10:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرُّبُوبَ وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَتِيمٍ

“Allah faizi tüketir, sadakaları ise arttırır ve Allah hiçbir inkârcı günahkârı sevmez.”¹⁴¹

Bu ayette Allah'ın faizi yok etmesinden sadakaları ise attırmasından söz edilmiştir. Fakat يَمْحَقُ اللَّهُ الرُّبُوبَ وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ ifadesi mutlak olarak zikredildiğinden faizin yok olmasının sadakaların ise artmasının hangi açıdan olduğu anlaşılmamaktadır. Hâlbuki kemiyet açısından bakıldığında faiz alan birisinin malında bir artışın, sadaka verenin ise azalmanın olduğu görülmektedir. Fakat hemen öncesindeki ayette faiz yiyenlerin, şeytan çarpmış gibi kalkacaklarının belirtilmesi¹⁴² ve bir başka ayette faiz olarak verilen malların Allah katında artmayacağı vurgulanması¹⁴³, buradaki artış ve azalmanın dinî ve ahlakî bir değer taşıdığına işaret etmektedir. Nitekim Zemahşerî'nin “Allah faizin bereketini giderir, sadakanın ise bereketini arttırır.”¹⁴⁴ şeklindeki yorumu bunu desteklemektedir. Dolayısıyla bazı müfessirlerin yaptığı gibi ayette bahsedilen Allah'ın faizi yok etmesini ve sadakaları attırmasını kemiyet açısından izah etmeye çalışmak doğru değildir.¹⁴⁵ O zaman yukarıdaki ayetin şöyle tercüme edilmesi daha uygun olacaktır: **“Allah kendi katında faizin bereketini yok eder, sadakaları ise arttırır.”**

Örnek 11:

وَأَدَا لِقَوْمِ الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِنَّا لَخَلَوْنَا إِلَىٰ شَيْطَانِيهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ

“İman edenlerle karşılaşınca “inandık” derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise “Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz” derler.”¹⁴⁶

Bu ayet münafıkların ikiyüzlü davranmalarından bahsetmektedir. Öyle ki münafık kimseler müminlerle karşılaştıklarında iman ettiklerini, kendi şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise müminleri alaya aldıklarını söylerler. Bu noktada ayette geçen شَيْطَانِيهِمْ “Onların şeytanları” ifadesi

141 Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Bakara 2/276.

142 el-Bakara 2/275.

143 er-Rûm 30/39.

144 Zemahşerî, Keşşâf, 1/321.

145 Merâğî, Tefsîru'l-Merâğî, 3/56.

146 Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Bakara 2/14.

umûm olarak zikredilmiştir. Zira Kur'an'da şeytan ifadesi gerek cin gerek insan gerekse de hayvan olsun her türlü kötülüğü temsil eden şemsiye bir kavramdır.¹⁴⁷ Nitekim bir ayette şöyle buyrulmuştur: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ *"İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık."*¹⁴⁸ Öte yandan yukarıdaki ayetin bağlamı dikkate alındığında شَيَاطِينِهِمْ ifadesiyle husûsi bir mananın kastedildiği anlaşılmaktadır. Fakat müfessirler arasında, buradaki husûs anlamın ne olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kelbî'ye göre ayette kastedilen cinlerin şeytanları, diğer bir kısım âlimlere göre kâhinlerdir. İbn Abbas ve Süddî'den nakledilen görüşe göre ise küfrün reisleri ve önderleridir.¹⁴⁹ Bu son görüşün ayetin bağlamına daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Zira ayetin nüzul bağlamı tahkiye edilen durumun, münafıkların kendi arasında gerçekleştiğine işaret etmektedir.¹⁵⁰ Nitekim Râzî "şeytanlardan" maksadın münafıkların kodamanları (كبار المنافقين) olduğunu vurgulamıştır.¹⁵¹ Buna göre وَإِذَا حَلَّوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ ifadesi münafıkların kendileri gibi olan münafık ya da kâfir kimselerle baş başa kalmalarını anlatmaktadır.¹⁵² Bu takdirde ayetin tercümesini şöyle yapabiliriz: "İman edenlerle karşılaşınca 'inandık' derler, **kendileri gibi münafık ve kâfir olan şeytan dostlarıyla baş başa kaldıklarında ise 'Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz' derler.**"

Örnek 12:

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

*"Orada apaçık deliller, İbrâhîm'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın **insanlar üzerinde bir hakkıdır**. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir."*¹⁵³

Hac ibadetini konu edinen bu ayette النَّاسِ "insanlar" lafzı mutlak

147 İsfahânî, *Müfredât*, 454.

148 el-En'âm 6/112.

149 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/207.

150 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/93.

151 Râzî, *Mefâtih*, 2/309.

152 Muhammed Esed bu ifadeyi "Şeytani dürtüleriyle baş başa kaldıklarında" şeklinde tercüme etmiştir. Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, el-Bakara 2/14.

153 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Al-i İmran 3/97.

olarak gelmiş, devamındaki *مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* “ona güç getiren” ifadesiyle ise tahsis edilmiştir. Bu açıdan gücü yeten herkesin hac ibadetini yapması, Allah’ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır. Fakat buradaki insanlardan maksat bütün insanlar değil, mükellef olan mümin kimselerdir. Nitekim âlimler ayette zikredilen *النَّاسِ* “insanlar” lafzıyla, mükellef olan müminlerin kastedildiği hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁵⁴ Buna göre *النَّاسِ* “insanlar” lafzı umûm olarak zikredilse de husûsi bir anlam taşımaktadır. O zaman bu husûsi manayı yansıtacak şekilde ayetin tercümesinin şöyle olması daha doğrudur. “*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi Allah’ın, mükellef olan müminler üzerindeki bir hakkıdır.*”

Örnek 13:

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَعْثًا

“*Meryem, Ben iffetsiz olmadığım ve bana bir erkek eli bile değmediği halde nasıl çocuğum olur? dedi.*”¹⁵⁵

Burada Allah’tan bir ayet ve rahmet olarak hiçbir beşer dokunmadığı ve iffetsiz birisi de olmadığı halde Hz. Meryem’in bir çocuk dünyaya getirmesinden ve bu durum karşısında duyduğu hayretten bahsedilmiştir. Bunun bir benzeri Âl-i İmrân 3/47 ayetinde *قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ* “(Meryem), Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur? dedi” şeklinde geçmektedir. Bu ayetlerde *بَشَرٌ* lafzının mutlak olarak zikredildiği görülmektedir. Diğer taraftan müfessirlere göre yukarıdaki ayetteki “*bana hiçbir erkek ele değmedi*” ifadesiyle, nikah yoluyla olan birliktelik kastedilmiştir. Buna göre bir insanın âdeten ya evlilik yoluyla ya da iffetsizlik yapmak suretiyle iki şekilde çocuğu olabilir. Ayette iffetsizlik ayrı olarak zikredildiği için *بَشَرٌ* “beşer” nikahla olan birlikteliğe işaret etmektedir.¹⁵⁶ Yani Hz. Meryem “bana hiçbir erkek ele değmedi” derken evli olmadığını vurgulamak istemiştir. Bu takdirde ayetin tercümesinin şöyle olması daha doğrudur: “*Meryem şöyle dedi: Evlenip de bana herhangi bir erkek eli değmediği ve iffetsiz olmadığım halde benim nasıl çocuğum olur!*”

154 Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/144.

155 *Kur’an-ı Kerim Meâli*, Meryem 19/20.

156 Beydâvî, *Envâru’t-tenzil*, 4/8; Râzî, *Mefâtih*, 21/523.

Sonuç

Biz bu araştırmada Kur'an bütünlüğü ve ayetlerin bağlamı çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur'an Yolu Meâli* özelinde umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle dair yapılan çevirilerin geliştirilmesine katkı sunmaya çalıştık. Bu doğrultuda belirli bir konu üzerinden hem teorik düzeyde bir yöntem oluşturulmaya hem de örnek ayetler üzerinden pratik sonuçlar üretilmeye gayret edildi. Buna göre fıkıh usulü ile tefsir ilminin umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle yönelik yaklaşımının iç içe geçtiğini fakat tefsir ilminde genel olarak lafzın murada delaletinin esas alması itibariyle meselenin daha kuşatıcı bir boyut taşıdığını söyleyebiliriz. Bu açıdan özellikle ayetlerdeki hitap-muhataplı ilişkisinin uygun bir şekilde kurulması, yanlış ve eksik anlaşımaların önüne geçilmesi ve lafızdaki muradın doğru tespit edilmesi açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle dair yapılan çevirilerde, verilmek istenen mesajın daha açık ve anlaşılır bir biçimde okuyucuya aktarılması için iki yön dikkate alınmalıdır. Birincisi kaynak dilde lafızların kapsamı itibariyle hangi manaya delalet ettiğinin tam olarak tespit edilmesi, ikincisi ise tespit edilen bu mananın hedef dilin imkânları kullanılarak olabildiğince çeviriye aktarılmasıdır. Bu minvalde lafza aşırı bağlı kalma kaygısı, kastedilen mananın meale yansıtılmasına engel olmamalıdır. Zira mealde asıl olan belli oranda lafız-mana dengesine dikkat ederek verilmek istenen mesajı bir başka dilin imkânları içerisinde anlaşılır kılmaktır. Buradaki gayeyi daha açık tanımlaması bakımından meâl yerine "Tefsîrî Meâl" şeklinde bir kavram geliştirilebilir.

Kur'an'da umûm-husûs ve mutlak-mukayyed lafızların anlamının belirlenmesinde dilsel delalet önemli olmakla beraber bu tek başına yeterli değildir. Zira Kur'an'da söz gelimi dilsel düzeyde umûm olan bir ifadeyle husûs ya da mutlak olan bir ifadeyle mukayyed bir anlamın kastedilmesi mümkündür. Ayrıca genel olarak Kur'an'daki umûm ve mutlak ifadelerin, bağlamına uygun fertleri ve manaları içine alması itibariyle örfî düzeyde bir umumiyet ve mutlaklık taşıdığına altını çizmek gerekiyor. Bunun için öncelikli olarak tefsir literatüründen ve gerektiğinde tarih, siyer ve hadis gibi diğer kaynaklardan olabildiğince yararlanılarak ilgili ayetin metin içi ve metin dışı bağlamı tespit edilmeli ve Kur'an bütünlüğü dikkate alınmalıdır. Aksi halde yani sadece dilin imkânlarından ve lafzın muhtemel delaletlerinden hareket edildiğinde Kur'an ayetlerine dair önü alınamaz anlam farklılıklarının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Tabii bu farklılıkları sıfırlamak her zaman mümkün değildir. Fakat bu farklı yorumları anlaşılabilir düzeyde kontrol eden temel iki esasın bağlam ve bütünlük olduğunu kabul etmek durumundayız.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 9. Baskı, 2012.
- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi, İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine*. Ankara: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2016.
- Albayrak, Hâlis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdullâh Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Arslan, Gıyasettin. "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 27-44.
- Bardakoğlu, Ali. "Âm". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Baysal, Sıddık. "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi". *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/50 (Aralık 2018), 105-134.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Amr. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Amr. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. çev. Mansur Koçinkağ. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddîn. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Baskı, 2014.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. 'Acîl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cühenî, Semîra Müslim Muhammed. *Esâlîbu'l-ihtisâs ve'l-istiğrâk fî lisâni'l-Arab*. Suud: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1407.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muh-yiddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Baskı, 2008.
- Durmuş, Zülfikar. "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 7-37.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1999.

Diyaret'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özeline Umûm-Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve Bütünlük Açısından Geliştirilmesi

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koçtak – Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Baskı, 2015.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2 Baskı, 2012.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.

Gelgeç, Sevim. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç – Sorunlar – Öneriler*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

Güman, Osman. *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. Mısır: Matba'atü'l-Medenî, ts.

Hebenneke, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî. *el-Belâğatü'l-Arabiyye ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2013.

Hidâ, Semîra. "Uslûbu'l-istiğrâk ve's-şumûl". *Mecelletu Havliyyâti't-Türâs* 15 (2015), 61-72.

Hindî, Muhammed b. Abdulhak b. Şâh. *el-İklîl 'alâ Medâriki't-Tenzîl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Hüsrev, Molla. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Şirketi Sahâfiye Osmaniye Matbaası, 1321/1903.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

Kara, Ömer. *Kur'an'ın Anlaşılmasında 'İtibâr Sebebin Husûsîliğine Değil, Lafzın Umûmîliğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Kara, Yakup. *Umûm-Husûs Meselesinin Dil Açısından İncelenmesi (Karâfî Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000.

- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyyât*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Koca, Ferhat. "Has". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 16/264-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1964.
- Mehmet, Çakır. "Kur'an Meâlleri'nde Çeviri Sorunları", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*. 1/161-174. Ankara: Grup Matbaacılık, 2007.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafâ. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü ve Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1365/1946.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Muhyiddîn Dîb. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine -Yunus Suresi Örneği-". *İslâmiyât* 8/4 (2005), 109-131.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Polat, Hüseyin. "Zemahşeri'nin Tefsirinde Mutezilî Düşüncenin Nahivle İlgili Yorumlara Etkisi". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. 287-292. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kaleme, 1412.
- Sâidî, Abdulmut'âl. *Buğyetu'l-îzâh li Telhîsi'l-Miftâh*. Kahire: Dâru'l-Ğadd'l-Cedîd, 2017.
- Sâidî, Hamd b. Hamd. *el-Mutlak ve'l-mukayyed ve eseru humâ fî ihtilâfi'l-fukahâ*. Medine: Medine İslâm Üniversitesi, 2003.
- Sâvî, Ahmed b. Ahmed el-Mısrî. *Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. thk. Abdullâh el-Mınşâvî. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- Semerkindî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Matâbi'i'd-Davhati'l-Hadîse, 1984.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*, 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.

- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-Fikh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 18. Baskı, 2013.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed İnâye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sübeyh, ts.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Rafîk el-Acem vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr Cârullâh. *Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1988.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedruddîn Muhammed. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz /Autumn 2021): 259 - 296

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın *Garîbü'l-Kur'ân*'ları ve İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı Bağlamında)
Comparative Look at the Contributions of Abdullâh b. Abbas and Rağhib al-Işfahânî to the Gharîb al-Qur'ân (In the Context of Ibn Abbas's *Gharîb al-Qur'ân* and İsfahânî's *al-Mufredât*)

Bayram Aktaş
Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr., Presidency of Religious Affairs
Ankara/Turkey
e-mail: bayramaktas79@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6705-1166>
DOI: 10.33718/tid.1000675

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 25 Eylül / September 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Bayram Aktaş, "Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021): 259 - 296

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın *Garîbü'l-Kur'ân*ları ve İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı Bağlamında)

Öz

Garîbü'l-Kur'ân, âyetlerdeki anlamı izaha muhtaç kelimeleri konu edinen Kur'ân ilimlerinde bir bilgi alanıdır. Bu ilmin temelini atarak ilk mümessili olan kişi, bilgin sahâbî Abdullah b. Abbas'tır (ö. 68/687-88). En seçkin eseri ortaya koyarak doruk noktasına taşıyan kişi ise Râgıb el-İsfahânî'dir (ö. 502/1108-1109). Makalede, iki müfessirin eserleri çerçevesinde alana katkıları, garîb kelimeyi açıklarken âyet, hadis, şiir gibi istişhad unsuru olarak kullandıkları yaklaşımları esas alınmak suretiyle ortak ve farklı yönleri mukayeseli olarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle bidayeti ve yaklaşık beş asır sonraki dönemi bakımından garîbü'l-Kur'ân alanında yaşanan gelişim ve kelimelerin açıklanmasındaki değişim, müşahhas örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu vesileyle başlangıçta sayı ve kapsam olarak sınırlı kelimeyi içeren garîbü'l-Kur'ân ilminin ilerleyen süreçte bütün Kur'ân kelimelerini kapsar hale gelmesine yol açan ana etkenlere kısmen temas edilecektir. İbn Abbas ve İsfahânî'yi garîbü'l-Kur'ân çerçevesinde mukayeseli bir biçimde ele alan yönüyle çalışmanın özgün bir nitelik arz ettiği değerlendirilmektedir. Çok sayıda İslâmî ilimler alanında etki ve telîfi bulunan her iki bilginin yalnız garîbü'l-Kur'ân'ları esas alınmak suretiyle çalışmanın kapsamı sınırlandırılmıştır. Konunun özelliği gereği ağırlıklı olarak deskriptif ve mukayeseli tahlil yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Garîbü'l-Kur'ân, Abdullah b. Abbas, Râgıb el-İsfahânî, Mukayese.*

Comparative Look at the Contributions of Abdullâh b. Abbas and Raġhib al-İsfahânî to the Gharîb al-Qur'ân (In the Context of Ibn Abbas's *Gharîb al-Qur'ân* and İsfahânî's *al-Mufredât*)

Abstract

Gharîb al-Qur'ân is a field of knowledge in the Qur'anic sciences, which deals with the words whose meanings in the verses need explanation. By laying the foundation, the first representative of this science is Abdullah b. Abbas (d. 68/687-88). By revealing the most outstanding work, the person who reached this science its peak is Raghîb al-İsfahânî (d. 502/1108-1109) In this article, common and different aspects of both commentators and the explanation styles such as verse, hadith and poetry which they used while explaining the gharîb word will be tried to be determined in a comparative way, based on their contributions to the field in line with their works. Thus, in terms of the beginning and the period after 5 centuries, the development in this science and the change in the explanation of the words will be revealed with concrete examples. The main factors that led this science to include all Qur'anic words over time will be partly mentioned. It is considered that the study has a unique quality in terms of dealing with İbn Abbas and İsfahânî in a comparative way within the framework of gharîb al-Qur'ân. The scope of the study is limited grounding only on gharîb al-Qur'ân works of the authors who have influence and writing in many fields. Due to the nature of the subject, mainly descriptive and comparative analysis methods are used.

Keywords: *Tafsîr, Gharîb al-Qur'ân, Abdullah b. Abbas, Raġhib al-İsfahânî, Comparison.*

Giriş

Vahy-i ilâhînin son halkasını teşkil eden Yüce Kur'ân, Hz. Peygamberin lisanıyla kolaylaştırılarak¹ ilk muhatap kitlesinin konuştuğu Arap diliyle inzal edilmiştir.² Bununla birlikte âyetlerin tamamı manasının açıklığı yönünden eşit değildir. Bir kısmı rahat bir biçimde anlaşılabilen bazıını fehmetmek için bir dizi çaba gerekmektedir. Garîb lafızlar ikinci tür kelimelerin muhtevasına girmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki kapalı yerleri açıklamak tefsir ilminin temel gayesidir diyebiliriz. Âyetlerin yapı taşını oluşturan Kur'ân kelimelerinin manasının tespiti bu amacın öncelikli ve önemli aşamalarından birini oluşturmaktadır.³ Nitekim tefsir çalışmalarının ilk örneklerini, anlamı izaha muhtaç lafızları konu edinen garîbü'l-Kur'ân türü eserler teşkil etmektedir. Bu işin öncülüğünü Hz. Peygamber ve sahabenin ileri gelenlerinin eğitiminde yetişen Abdullah b. Abbas yapmış,⁴ 5. yüzyıl müelliflerinden Râgıb el-İsfahânî ise türün en güzel örneğini ortaya koyarak bu ilmi zirveye taşımıştır.⁵

Garîbü'l-Kur'ân türü telîfâta bakıldığında bu sahada önemli bir literatürün oluştuğu görülür. Bunların bir kısmı şu an mevcut olmayıp yalnız

- 1 Meryem 19/97, فَإِنَّمَا يَسِّرُنَا لِبِلسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا, "Biz Kur'an'ı senin dilinle kolay anlaşılır kıldık ki günahattan sakınanları onunla müjdeleyesin ve inatla direnenleri de onunla uyarasın!"; ed-Duhân 44/58, فَإِنَّمَا يَسِّرُنَا لِبِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ, "Anlayıp düşünsünler diye Kur'an'ı senin dilinde kolaylaştırdık."; el-Kamer 54/17, 22, 32, 40, وَلَقَدْ يَسِّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ, "Andolsun ki Kur'an'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?"
- 2 en-Nahl 16/103, وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ, "Hiç kuşkusuz, "Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır."; eş-Şuarâ 26/193-195, مُبِينٌ, "Şüphesiz bu Kur'an âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir. Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir."; ez-Zümer 39/28, وَفَرَأْنَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ, "(Bunu) insanlar Allah'a karşı gelmekten korunsunlar diye Arap diliyle indirdiğimiz çelişkisiz Kur'an'da (yaptık).
- 3 İsfahânî, *el-Müfredât*, 54.
- 4 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/151; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/345; Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-Arabî*, 1/66; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, 1/58; et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lugavî*, 61, 156; Tılib, *Garîbü'l-Kur'ân*, 36.
- 5 Zerkeşî ve Süyûtî aynı ifadelerle, *el-Müfredât*'ı garîbü'l-Kur'ân edebiyatının en güzel örneği olarak nitelendirmektedirler. وَمِنْ أَحْسَنِهَا كِتَابُ الْمَفْرَدَاتِ لِلرَّغِيبِ, Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/290; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/343.

bibliyografya eserlerinde zikredilirken⁶ bir kısmı ise günümüze ulaşma şansını yakalamıştır. Garîbü'l-Kur'ân edebiyatının ilk örneklerini, araştırmamıza konu teşkil eden ve ilerleyen satırlarda ayrıntılı şekilde inceleyeceğimiz İbn Abbas'ın eserleri oluşturmuştur.⁷ Hicrî beşinci asırda yaşayan İsfahânî'nin zamanına kadar 60 civarında garîbü'l-Kur'ân kitabı kaleme alınmıştır.⁸ Zeyd b. Ali b. Hüseyin'in (ö. 122/740) *Tefsîru garîbi'l-Kur'ânî'l-mecîd*'i; Yahya b. Mubârek el-Yezîdî'nin (ö. 237/851) *Garîbu'l-Kur'ân ve Tefsîruh'u*; Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'nin (ö. 276/889) *Garîbu'l-Kur'ân*'ı; Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin (ö. 330/941) *Garîbu'l-Kur'ân el-Musemmâ bi Nüzhetü'l-ḳulûb*'u bu eserlerin önemlilerinden ve günümüze ulaşarak neşredilenlerinden bazılarıdır. Kelimelerin sıralanması yönüyle ilk harf, yapı yönüyle mushaf tertibinin gözetildiği Sicistânî'nin *Nüzhetü'l-ḳulûb*'u istisna edilirse söz konusu eserlerde sûre âyet tertibi başta olmak üzere kelimelerin ele alınış, açıklanış delil getiriliş gibi çeşitli yönlerden İbn Abbas'ın örnekliği belirgin şekilde gözükmektedir. Bununla beraber ilerleyen zamana paralel olarak eserlerin muhtevaları genişlemiş, ele alınan kelime sayısında ciddi bir artış olmuştur.⁹ Netice itibariyle İsfahânî'yle birlikte Kur'ân kelimelerinin tamamı garîbü'l-Kur'ân kapsamına alınarak türevleriyle beraber ayrıntılı şekilde açıklanmıştır.¹⁰

Makalenin ana amacı her iki müellifin genel olarak tefsir, özel olarak garîbü'l-Kur'ân ilmine katkılarını ortaya koymaktır. Bu amaca ulaşmak için İbn Abbas'ın garîbü'l-Kur'ân sahasındaki *Kitâbu garîbi'l-Kur'ân/Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân, Mesâilu Nâfi b. el-Ezrak ve Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahîfeti Ali b Ebî Talha an İbn Abbas fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm*; Râgıb el-İsfahânî'nin ise *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* isimli eserleri incelemeye tâbî tutulmuştur. Söz konusu eserlerde yapılan incelemeler neticesinde iki müelîf arasındaki yaklaşık beş asırlık süreç içerisinde garîbü'l-Kur'ân ilminde yaşanan değişim ve gelişim tespit edilmeye çalışılmış, aralarındaki farkları somutlaştırmak amacıyla veriler tablolara aktarıl-

6 Örnek olarak bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 37, 53, 54; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/11; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/457.

7 Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/66; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/58; et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lugavî*, 61, 156; Tılıb, *Garîbü'l-Kur'ân*, 36

8 Ferhat, *Meâ'cîmu müfredâtü'l-Kur'ân*, 10.

9 Aktaş, *Garîbü'l-Kur'ân*, 271-272.

10 Kara, "el-Müfredât".

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredâtı Bağlamında)

mıştır.

İbn Abbas ve İsfahânî'nin eserleri özelinde yurt içi ve yurt dışında çeşitli çalışmalar yapılmış¹¹ olup makalede buralara atıflar yapılacaktır. Ancak bizim çalışmamız her iki müfessirin eserlerini mukayeseli bir biçimde ele alan, zamanla garîb kelime sayısında yaşanan artışa yol açan ana etkenlere değinen, her birinin şahsına münhasır yönlerini kıyas yoluyla değerlendiren ilk çalışma olması yönüyle farklılık arz etmektedir.

Çalışmada İbn Abbas ve İsfahânî'nin garîb kelimeleri âyet, hadis şiiir gibi sunum şekillerine odaklanılmış, müelliflerin bu amaçla kullandıkları açıklama şekilleri ve destek aldıkları istişhâd malzemeleri mukayeseli bir biçimde sunulmaya çalışılmıştır. Ancak zikri geçen sunumlar daraltılarak makalemizin kapsamıyla sınırlandırılmıştır. Esasen böyle bir çalışma müstakil bir tez konusu olabilecek niteliktedir. Özellikle İbn Abbas'tan başlanıp İsfahânî'ye kadar geçen beş asırlık sürecin garîbü'l-Kur'ân yönünden tahlili, her bir asrın önemli temsilcilerinin eserlerini incelemek suretiyle bu alanda yaşanan değişimin tespiti araştırmacılar için oldukça bâkir bir alandır.

Makalenin formatı ise şu şekilde oluşturulmuştur: Öncelikle garîbü'l-Kur'ân'ın sözlük ve terim anlamları üzerinde durulmuş, müelliflerin alana katkısına kısaca değinilmiştir. Devamında ise önce söz konusu eserler muhteva ve tertip, daha sonra açıklama şekilleri açısından mukayese edilerek sonuç kısmıyla bitirilmiştir.

1. Garîbü'l-Kur'ân Hakkında Genel Bilgi

İnsanlardan ayrılmak, uzaklaşmak anlamındaki غَرَبًا - يَغْرُبُ - غَرَبٌ kökünden türeyen غَرِبٌ kelimesinin aslî anlamı uzaklaşmaktır. Nitekim Hz. Peygamber, "أَمَرَ بِتَغْرِيبِ الرَّأْيِ سَنَةَ إِذْ أَلَمَ يُحْصَنُ، وَهُوَ تَفِيهُ عَنِ الْبَلَدِ" evli olmayan zânînin bir yıl tağrîb (تَغْرِيبٌ) edilmesini emretmiştir ki o da vatanından uzaklaştırılması demektir."¹² Yurdundan uzakta bulunan kimseye غَرِيبٌ denilir. Yine bir top-

11 İbn Abbas'la ilgili yapılan bazı çalışmalar: Cerrahoğlu, "Tefsirde Ata b. Ebi Rabah"; Ahmed Ali el-Izzî -Taş, *İbn Abbas ve Kur'ân Nassını Anlayışı, İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli*; Bulut, "Kur'an Filolojisine Dâir İbn Abbas'a Nisbet Edilen Üç Eser"; İsfahânî hakkında yapılan bazı çalışmalar: Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râgıb el-İsfahânî"; Kara, "Râgıb el-İsfahânî'nin İlmî Mîrâsı"; Ferhat, *Meâcîmu müfredâtî'l-Kur'ân*.

12 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/639. Farklı lafızlarla benzer bir hadis için bk: Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Hudud", 32 (No. 6833).

lumun içindeki yabancı kişi için de aynı lafız kullanılır. Kişi akrabalarının dışında yabancı biriyle evlendiğinde uzaklaştı, yabancılaştı anlamında *إِغْتَرَبَ الرَّجُلُ* denilir. Anlamı bilinmeyen söze *الْكَلَامَ الْغَرِيبِ*, incitici, keskin dile de *لِسَانٍ غَرِيبٍ* denilir.¹³ İslâm'ın ilk yıllarında Müslümanların sayısının az olduğu gibi sonraki yıllarda da insanların İslâm'dan uzaklaşması sebebiyle mün-tesiplerinin sayısının azalacağına değinildiği bir hadiste *غَرِيبٍ* kelimesi “بَدَأَ الْإِسْلَامَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ” ifadesi içerisinde kullanılmıştır.¹⁴ Râgıb el-İsfahânî lafzı: “uzakta bulunan, türleri arasında eşi ve benzeri bulunmayan her şeye *garîb* denir” şeklinde açıklamaktadır.¹⁵

Görüldüğü üzere *garîb* kelimesi uzaklaşmak temel anlamının yanında zamanla yabancılaşmak, bilinmemek, azalmak tek ve nadir olmak anlamlarını da kazanmıştır. Arap dilinde vahşi, şaz, nadir kelimeleri de bu lafza yakın anlamda kullanılmaktadır. Manası kolaylıkla anlaşılmayan söz ve iletişime engel teşkil eden kırıcı üsluplu dil için de *garîb* lafzı kullanılır olmuştur.¹⁶

Sahabe döneminden itibaren Kur'ân'daki anlamı kapalı kelimeleri konu edinen *garîbü'l-Kur'ân*'la ilgili önemli çalışmalar yapılmıştır.¹⁷ Türün ilk örneklerini ortaya koyan Abdullah b. Abbas *Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân*' isimli eserini Kureyş dışındaki farklı lehçelerden ve yabancı dillerden gelerek Kur'ân'da yer alan kelimelere tahsis etmiş, ancak *garîb* kelime örneklerinden oluşan eserde *garîb* kelimeyle ilgili herhangi bir beyanatta bulunulmamıştır. Sonraki yıllarda bu alanda çok sayıda eser telif edilmekle birlikte uzunca bir dönem *garîbü'l-Kur'ân* ile ne kastedildiği, *garîb* kelime kapsamına hangi tür kelimelerin girdiği hususunda bir açıklama yapılmamıştır. Yine bu alanda telifâtı bulunan müellifler, eserlerinde yer verdikleri *garîb* kelimelerle ilgili herhangi bir kıstas ortaya koymayarak, Kur'ân kelimelerindeki *garîbliği* zaman ve kişiye göre değişen bir olgu olarak kabul etmişlerdir. Bu durum zamanla İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ında görüldüğü üzere Kur'ân'daki bütün kelimelerin *garîb* kelime kapsamında değerlendirilmesine yol açmış, son tahlilde sınırlı sayıda kelimeyi içeren

13 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/638-643.

14 Münzirî, *Muhtasarı Sahîh-i Müslim*, “İman”, 50 (No. 72); İsfahânî, *el-Müfredât*, 604; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/639.

15 İsfahânî, *el-Müfredât*, 604.

16 Tahânevî, *Keşşâfü İstılâhâti'l-fünûn*, 2/1250; Elmalı - Arslan, “*Garîb*”, 13/374.

17 Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 1/64; Gümüş, “*Garîbü'l-Kur'ân* Tefsirinin Doğuşu”, 12; Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu*, 68; Bulut, “*Kur'ân* Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı”, 394.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

garîbü'l-Kur'ân'lar,¹⁸ Kur'ân'ın bütün lafızlarını ihtiva eder hale gelmişlerdir.¹⁹

Tespitlerimize göre garîb kelimelerin anlamıyla ilgili ilk istilâhî tanımı ortaya koyan kişi X. yüzyıl lügat ve hadis âlimlerinden Süleyman el-Hattâbî'dir (ö. 388/998). Hattâbî, garîb lafzı "ailesinden kopuk, vatanından uzakta olan insanlar misali anlaşılmaktan uzak, manası gizli lafızlardır" şeklinde açıklamıştır.²⁰ XIV. yüzyıl dil ve tefsir âlimlerden Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise garîbü'l-Kur'ân edebiyatı içerisinde garîb kelime tanımına yer verilen ilk eser olan *Tuḥfetü'l-erîb bimâ fi'l-Ḳur'ân mine'l-ğarîb*'inde garîb kelimeyi şu şekilde izah etmektedir:

"Şerefli olan Kur'ân'ın lafızları iki kısma ayrılır. İlk kısmı, gök (السَّمَاءُ), yer (الْأَرْضُ), üst (فَوْقُ), alt (تَحْتُ) kelimeleri gibi toplumda eğitilmiş, eğitimsiz, normal ve seçkin herkesin anlamını bildiği kelimelerdir. Diğer kısmı ise ancak Arap dilinde engin bilgi sahiplerinin bileceği ve bu alanda fazlaca eserin ortaya konulup garîbü'l-Kur'ân diye isimlendirdikleri lafızlardır."²¹

Yukarıda yer verdiğimiz açıklama ve ortaya konulan tanımlarda görüldüğü üzere klasik kaynaklarda garîb kelime ve garîbü'l-Kur'ân'ın muhtevasıyla ilgili sınırları belirgin, net bir tarif yapı(a)mamış, bunun yerine garîb kelimenin kişiye göre değişen izafi yapısı ön plana çıkarılmıştır. Eserler Abdullah b. Abbas'ın ortaya koyduğu minval üzere garîb kelime örneklerinden teşekkül etmiştir.

Son dönemlerde ise önceki tanımların izafi yapısının yanında garîb kelimeyi müşahhas hâle getiren belirgin tanımlar da görülmeye başlanmıştır. Örneğin XX. yüzyıl edip ve şairlerinden Mısırlı Mustafa Sâdık er-Râfîî (1881-1937), Arap dil ürünleri ve Kur'ân'ın icazını konu edindiği eserinde "Kureyş dışı lehçeler ve yabancı dillerden geçen kelimeler sebebiyle garîb kelime olgusunun tezahür ettiğini" ifade etmektedir.²² Halit Abdurrahman el-Akk, garîb lafızlar için müstakil bir başlık açtığı tefsir

18 İbn Abbas'ın *Kitâbu'l-lugât*'ında yer alan garîb kelime sayısı 340 civarındadır. İbn Abbas, *Kitâbu'l-lugât* 20-55; Mustafa Sâdık er-Râfîî, Kur'ân'daki garîb kelime sayısının 700 olduğunu belirtmektedir. er-Râfîî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 405.

19 Garîbü'l-Kur'ân'ların dönüşüm süreci için bk. Aktaş, "Garîbü'l-Kur'ân", 218-246.

20 Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, 1/70; Ebû Hayyân, *Tuḥfetü'l-erîb*, 21.

21 Ebû Hayyân, *Tuḥfetü'l-erîb*, 40.

22 Râfîî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 405-406.

usulü türündeki eserinde konuyu er-Râfi'î'den istifade ederek ele almış o da aynı şekilde kelimedeki garîbliği, anlam kapalılığıyla beraber farklı lehçe ve yabancı dillerden geçen lafızların ortaya çıkardığına işaret etmiştir.²³

Ülkemizde yapılan çalışmalara baktığımızda Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971), *Büyük Tefsir Tarihi*'nde lehçe ve yabancı dillere de değineyerek garîbü'l-Kur'ân ilmi, garîb kelime ve garîbu'l-Kur'ân tefsirleriyle ilgili çeşitli tanımlar yapmıştır. Bilmen'e göre zor anlaşılan, çeşitli Arap lehçelerinden ve yabancı dillerden gelerek Kur'ân'da yer alan lafızlar garîbü'l-Kur'ân ilminin çalışma alanını teşkil etmektedir.²⁴ Yine Türkiye'de garîbü'l-Kur'ân mevzuunda önemli çalışmaları bulunan İsmail Cerrahoğlu²⁵ söz konusu ilimle ilgili bir tanım yapmamakla beraber Kur'ân kelimelerindeki garîbliğin "manası kapalı olan, farklı lehçe ve Arapça dışındaki dillerden gelen kelimeler sebebiyle ortaya çıktığını" ifade etmektedir.²⁶

Son dönem eserlerindeki garîb kelime tanım ve açıklamalarında anlam kapalılığının yanında lehçe ve yabancı dillere yer verilmesinde Abdullah b. Abbas'ın garîbü'l-Kur'ân edebiyatının ilk numunelerinden olan *Kitâbu'l-lugât* isimli eserinin lehçe ve yabancı dil kökenli kelimelerden oluşmasının etkili olduğunu düşünüyoruz. Yukarıda yer verdiğimiz tanım ve değerlendirmeleri göz önünde bulundurduğumuzda garîbü'l-Kur'ân ilmini şu şekilde tanımlayabiliriz:

"Başlangıçta anlamı kapalı olup kolay anlaşılmayan, çeşitli Arap lehçelerinden ve yabancı dillerden geçerek Arap diline mâl olan, normal kişilerin değil de dil sahasında uzman olanların anlayabileceği belirli sayıdaki Kur'an lafızlarını konu edinen, bu yönüyle sonraki dönemlerde Kur'an lafızlarının tamamını ele alan Kur'ân sözlüklerinin ilk aşamasını oluşturan bu ilme garîbü'l-Kur'ân denir."²⁷

23 Akk, *Usûl-u tefsîr ve kavâ'iduhû*, 150-151.

24 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/119.

25 Cerrahoğlu, "Ali İbn Abi Talha'nın Tefsir Sahîfesi", 55-82; Cerrahoğlu, "İbn Hişam ve Siresindeki Garîbü'l-Kur'ân'ı", 1-28; Cerrahoğlu, "Tefsirde Ata b. Ebi Rabah, 17-104.

26 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 147; Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", 13/379; Cerrahoğlu, "Tefsirde Ata b. Ebi Rabah", 22.

27 Aktaş, *Fahreddin Râzi Tefsirinde Garîbü'l-Kur'ân*, 86.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

2. İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân Türü Eserlerinin Bu İlme Katkıları

Abdullah b. Abbas, Hz. Peygamberin amcası Abbas b. Müttalib'in oğlu olması itibariyle baba yönünden, müminlerin annesi Hz. Meymûne'nin kız kardeşi Ümmü'l-Fadl Lübâbe binti'l-Hâris'in oğlu olması hasebiyle anne yönünden Hz. Peygambere güçlü bir akrabalık bağı ile bağlıdır.²⁸ Yakınlığı vesilesiyle ondan ayrılmamış, hicretten itibaren eğitiminde yetişmiştir. Hz. Peygamber, İbn Abbas için "Allah'ım onu dinde derin bilgi sahibi kıl ve ona Kur'ân'ın inceliklerini anlama kabiliyeti (tevil) nasip eyle" diye hayır duada bulunmuştur.²⁹

Hz. Peygamberin duasının bereketi, kendisinin ileri görüşlülüğü, başta Hz. Ömer olmak üzere sahabenin ileri gelenlerinden istifade etmesi, ilim öğrenmeye düşkünlüğü, soru sorma ve görüşlerini ifade etmedeki cesareti, keskin zekâsı ve güçlü hafızası sayesinde dini ilimlerin hemen hepsinde temâyüz etmiştir.³⁰ Bununla birlikte daha çok müfessir kimliği ve Kur'ân'a vukûfiyetiyle ön plana çıkmıştır. Örneğin o, el-Kehf 22. âyette ifade edilen Ashâb-ı Kehf'in sayısı³¹ gibi, Kur'ân'daki sırları bilen yedi kişiden birinin kendisi olduğunu söylemiş,³² غَسْلِينَ³³, الْأَوَاهِ³⁴, حَنَانًا³⁵ ve آلرَقِيمِ³⁶ dışında

28 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 4/39-40; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/291-292; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/512.

29 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 4/40; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/63.

30 İbn Sa'd *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/278-284; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 39-40; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 291; İzzî – Sakin Taş, *İbn Abbas ve Kur'ân Nassını Anlayışı*; Çakan – Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", 1/76-77.

31 el-Kehf 18/22, يَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَتَأْمِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تَحْمُرْ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا (Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi tahminler yürüterek, "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir" diyecekler; "Beş kişidir, altıncıları köpekleridir" diyecekler. "Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!"

32 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/279; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 4/42; Çakan – Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", 1/78.

33 el-Hâkka 69/36.

34 et-Tevbe 9/114.

35 Meryem 19/13.

36 el-Kehf 18/9.

Kur'ân'daki bütün kelimeleri bildiğini beyan etmiştir.³⁷ Abdullah b. Ömer de "ümme-i Muhammed içinde Hz. Peygambere indirilene en iyi bilen İbn Abbas'tır"³⁸ diyerek onun Kur'ân hakkındaki eşsiz birikimine dikkat çekmiştir. Sahip olduğu engin bilgisi sebebiyle kendisine "Kur'ân'ın tercümanı", "tefsirin ummanı", "müfessirlerin reisi" ve "ümme-i bilgini" gibi unvanlar verilmiştir.³⁹

Tefsir ve Kur'ân ilimleri denilince zihinlerde beliren ilk sahabe olan ve hemen her âyetle ilgili bir veya daha çok nakil gelen İbn Abbas'ın Kur'ân ilimlerinden garîbü'l-Kur'ân alanında da müstesna bir yeri vardır.⁴⁰ Bu ilmin banisi olan müfessirin eserlerinin şahsı ya da talebeleri tarafından kaleme alındığı yönünde farklı değerlendirmeler vardır.⁴¹ Bununla birlikte genel olarak dilsel, özel olarak garîbü'l-Kur'ân edebiyatının ilk ürünlerini ortaya koyan kişinin İbn Abbas olduğu yönünde bir temayül bulunmaktadır.⁴²

İbn Abbas'a isnat edilen tefsir/garîbü'l-Kur'ân türü eserlerin en meşhurları üç tanedir⁴³:

- *Kitâbu garîbi'l-Kur'ân/Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân*,

- *Mesâilu Nâfi b. el-Ezrak*,

- *Tefsîru İbn Abbas el-müsemma bi-sahîfeti Ali b Ebî Talha an İbn Abbas fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm*.

37 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/83; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/344.

38 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/63; Benzer bir ifade için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/281, 282.

39 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/279; Belâzurî, *Ensâbu'l-eshraf*, 4/43; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/429; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/62.

40 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/64-65; Tılb, *Garîbü'l-Kur'ân* 36; Hadis kitaplarının Kitabı't-Tefsîr bölümlerindeki rivayetlerin ekserisi İbn Abbas ve öğrencilerine isnat edilmektedir. Örnek için bk. el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Kitâbu't-tefsîr", 3/1349-1604; Münzirî, *Muhtasarı Sahîh-i Müslim*, "Kitâbu't-tefsîr", 638-661.

41 Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/66.

42 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/151; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/345; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/66; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/58; Müsaid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-lugavî*, 61, 156; Tılb, *Garîbu'l-Kur'ân*, 36.

43 Bu eserlerin haricinde İbn Abbas'a aidiyeti tartışmalı olan garîbü'l-Kur'ân türü eserler de vardır. Örneğin *Tenvîru'l-mikbâs fi tefsiri İbn Abbas* adlı matbu eser, adı üzere İbn Abbas'la ilişkilendirilmektedir. Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*; Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) bu eseri İbn Abbas'la ilişkilendirmeyip Fîrûzâbâdî'ye (ö. 817/1415) ait bir eser olarak değerlendirmektedir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/429.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

Kur'ân'da yer alan farklı lehçe ve yabancı kökenli lafızlardan teşekkül eden *Kitâbu garîbi'l-Kur'ân/Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân* vasıtasıyla İbn Abbas'ın garîbü'l-Kur'ân ilmine ve Kur'ân'da muarreb/yabancı kökenli kelimelerin varlığı meselesine önemli katkısı olmuştur. Şöyle ki Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığı ve yokluğuyla ilgili iki temel yaklaşım söz konusuysen⁴⁴ İbn Abbas'ın bu eserde Arapça ile farklı dillerde müşterek kullanılan kelimelere değinmesi⁴⁵ ve konuyla ilgili görüşlerinin tespiti, üçüncü ve uzlaştırıcı bir görüşün oluşmasının da yolunu açmıştır.⁴⁶

İbn Abbas'ın bir diğer eseri olan *Mesâilü Nâfi b. el-Ezrak*'ın tefsir ilmine en büyük katkısı, âyetlerde geçen anlamı izaha muhtaç garîb lafızları kadim Arap şiiriyle izah ve istişhâd ederek daha önce kullanılmayan yeni bir metot ortaya koymasındır. Muhtemelen eş-Şuara sûresinde şairlerin ağır bir biçimde yerilmesinin etkisiyle⁴⁷ bazı âlimler Kur'ân'ın şiirle istişhâdından uzak durmuşlar ve bu konuda rahat bir biçimde hareket edip Kur'ân lafızlarına şiirden delil getiren nahiv bilginlerine eleştirilerde bulunmuşlardır.⁴⁸ *Mesâilü Nâfi b. el-Ezrak*, bu ön yargının aşılmasında ve bu metodun yaygınlaşmasında mihenk taşı görevi görmüş, İbn Abbas'ın uygulamaları bu metodun cevazına dair örnek gösterilmiştir.⁴⁹ Yine *Mesâil*, lafızların doğru anlaşılması için önem arz eden manaların delâletleri konusunda yapılan ilk çalışma olarak değerlendirilmiş ve bu yönüyle ileride sistematik hale gelecek olan garîbü'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân gibi filolojik tefsir çalışmalarına model bir kaynak niteliği taşımıştır.⁵⁰

Bir diğer eser *Tefsiru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahifeti Ali b Ebi Talha an İbn Abbas fi tefsiri'l-Kur'ân'il-Kerîm*, İbn Abbas tarafından kaleme alınmış ve Emevi devrinin sonu Abbasi devrinin başında yaşayan te-

44 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbn Fâris, *es-Sâhibi fi fıkhi'l-luga*, 32-33; Cevâlikî, *el-Mu'arreb*, 92-93; Zerkeşi, *el-Burhân* 1/287-288; Süyûtî, *el-İtkan*, 1/429-430; Süyûtî, *el-Mühezzeb*, 58-59; Kal'acî, *Lugatu'l-Kur'ân*, 16. Aktaş, "Kur'ân'da Muarreb Kelimelerin Varlığı Meselesi", 67-69.

45 İbn Abbas, *Kitâbu'l-Lugât*, 20, 22, 23,24, 32

46 İbn Abbas, *Kitâbu'l-Lugât*, muhakkikin önsözü, 8-9.

47 eş-Şuarâ 26/224, وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ "Şairlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar."

48 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/147, 9/57, 170; Tılb, *Garîbü'l-Kur'ân*, 41; Abdulbâkî, *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân*, 234; Çelik, "Mesâil Nafi b. el-Ezrak", 689.

49 Enbârî, *Kitâbu îzâhi'l-vakf*, 100.

50 Bulut, "Kur'an Filolojisine Dâir", 283.

beu't-tâbiîn neslinin önemli müfessirlerinden Alî b. Ebî Talha el-Muhârik (ö. 143/760) tarîkiyle günümüze ulaşmıştır.⁵¹ Tefsir, İbn Abbas'ın tedvin ettiği rivayetlerin en eskisi, ondan gelen nakillerin en sıhhatlisi ve güveniliri olması yönüyle tefsir kaynakları içinde ayrı bir önem arz etmektedir.⁵² Erken dönemlerden itibaren İbn Abbas'ın söz konusu tefsirine özel bir ilgi gösterilmiş bu hususta hicri 3. yüzyıl âlimlerinden Hanbeli mezhebini imamı Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) "Mısırda tefsire ait bir sahife vardır. Bu sahifeyi Ali b. Ebî Talhâ rivayet etmiştir. Bir kimse bu sahife için Mısır'a gitse, boşa gitmiş sayılmaz" diyerek eserin nadir bulunan türden olduğuna işaret etmiştir.⁵³ Hakikaten İbn Abbas'ın eserleri bu alanda hem temel kaynak görevi görmüş, hem de özellikle söz konusu sahifenin terip, muhteva ve açıklamaları garîbü'l-Kur'ân müellifleri için emsal teşkil etmiş, sonraki dönem eserleri bu temel yapı üzere telif edilmiştir.⁵⁴

3. Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*'ının Bu Alana Katkısı

Râgıb, hicri dört ya da beşinci asırda İslam âleminde ilmi faaliyetlerin oldukça yoğun olduğu bir dönemde yaşamış,⁵⁵ müfessir, muhaddis, lügatçi, mütekellim, filozof, mutasavvıf yönleri bulunan çok boyutlu bir âlimdir.⁵⁶ Daha çok tefsir ve lügat sahasında tanınmakla birlikte kelimeler ve tasavvufun birliğinde çeşitli alanlardaki telifâtıyla ilmî mirasımıza önemli katkılar sağlamıştır.⁵⁷

Râgıb'ın şöhreti garîbü'l-Kur'ân sahasında yazdığı emsalsiz eseri *el-Müfredât* ile yayılmıştır. O, bu eserinde Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb (ö.

51 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 47; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 66.

52 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 48.

53 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 24; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 64; Cerrahoğlu, "Ali ibn Ebî Talhâ'nın Tefsir Sahifesi", 56; Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dâir", 287-288.

54 Garîbü'l-Kur'ân edebiyatı içerisinde genellikle, ilk örneklerini İbn Abbas'ın ortaya koyduğu mushaf tertibi uygulanmış, zaman ilerledikçe kelime sayısında artış olsa da genel itibarıyla İbn Abbas'ta görülen kısa açıklama biçimleri devam ettirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kurt, *Garîbü'l-Kur'ân*, 61-64.

55 Beyhakî, *Târîhu Hukemâ*, 112; Süyûtî, *Buğyetu'l-vuâd*; İsfahânî, *el-Müfredât*, 2, 24-25; Yolcu, "el-İsfahânî", 111; Ferhat, "Usûlu't-tefsîr", 160; Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı", 106-113.

56 İsfahânî, *el-Müfredât*, muhakkikin önsözü 6-7; Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı", 102.

57 Kara, "Râgıb el-İsfahânî'nin İlmî Mirâsı", 50.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

23/644), Ebû Abdırrahmân Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) gibi sahabelerden, Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735) gibi tabiin müfessirlerden de istifade edip nakillerde bulunmuştur. Bununla birlikte çalışmamıza esas teşkil eden bir diğer isim olan tefsirin ummanı, müfessirlerin reisi Abdullah b. Abbas'tan önemli ölçüde yararlanmış ve görüşlerine değinmiştir. Râgıb *el-Müfredât*'ta, şiirle istişhad etme,⁵⁸ istilâhî anlamlı lafzı açıklama,⁵⁹ kelimeyi izah etme,⁶⁰ âyeti yorumlama⁶¹ gibi çeşitli konularda İbn Abbas'tan istifade etmiş ve bizzat ismini anarak ondan nakillerde bulunmuştur.⁶²

Kamus, tefsir ve usûlü't-tefsîr kitapları başta olmak üzere kendisinden sonra telif edilen çok sayıda eser *el-Müfredât*'tan önemli ölçüde istifade etmiştir.⁶³ Özellikle garîbü'l-Kur'ân türü eserlerin en kapsamlısı olan⁶⁴ '*Umdetü'l-ḥuffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*' müellifi Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), eserini tamamen *el-Müfredât* üzerine bina etmiştir.⁶⁵ Birtakım ilaveler, eleştiriler ve değerlendirmelerle eserini zenginleştirse de⁶⁶ kimi maddeleri *el-Müfredât*'la birebir aynıdır.⁶⁷

Râgıb'ın eserin mukaddimesinde ifade ettiği gibi⁶⁸ *el-Müfredât*, Kur'ân lafızlarının zamanın ihtiyaçlarına göre doğru bir biçimde anlaşılması amacıyla garîbü'l-Kur'ân geleneğinden beslenerek kaleme alınmış-

58 İsfahânî, *el-Müfredât*, 360.

59 İsfahânî, *el-Müfredât*, 450.

60 İsfahânî, *el-Müfredât*, 467.

61 İsfahânî, *el-Müfredât*, 363, 678.

62 İsfahânî, *el-Müfredât*, 555.

63 Ayrıntılı bilgi için bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 18-19; Yolcu, "Râgıb el-İsfahânî", 138-139; Kara, "Râgıb el-İsfahânî'nin İlmî Mirası", 35; Kara, "el-Müfredât", 504-505.

64 Hatip, "Semîn el-Halebî", 36/493.

65 İsfahânî, *el-Müfredât*, 18; Yolcu, "Râgıb el-İsfahânî", 138; Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı", 128; Kara, "el-Müfredât", 505; Sümertaş, "Semîn el-Halebî'nin Garîbü'l-Kur'ân Tekniği Açısından Râgıb'ı Eleştirisi", 59.

66 Halebi eserinin mukaddimesinde *el-Müfredât*'ın el-Alak sûresi 18. âyette yer alan سَتَدْعُ الرَّبَّابِيَّةَ ifadesinin kökü olan (ر ب ن) maddesini almamakla eleştirir ve bu şekilde Kur'ân'da geçen 11 maddenin daha eksik bırakıldığını, kendisinin bu ve benzeri eksikleri tamamlamak için kitabını kaleme aldığını ifade etmektedir. Semîn el-Halebî, '*Umdetü'l-ḥuffâz*, 1/38-39.

67 Sümertaş, "Semîn el-Halebî", 59.

68 İsfahânî, *el-Müfredât*, 54-55.

tır. Garîbü'l-Kur'ân edebiyatının önemli klasik eserlerinden biri olan eser, ele alınan garîb lafızların tertibi, kullandığı çeşitli istişhad unsurları başta olmak üzere şahsına münhasır çok sayıda özelliği ile garîbü'l-Kur'ân sınırlarını fazlasıyla aşmıştır. Aşağıda ayrıntılı şekilde açıklayacağımız ter tip ve muhtevasının yanı sıra başta âyet, hadis ve kadim Arap şiirini delil olarak kullanması gibi özellikleri sebebiyle garîbü'l-Kur'ân edebiyatı içinde seçkin bir konuma ulaşmış ve bu geleneğe önemli katkılar sağlamıştır.

el-Müfredât, Kur'ân ilimleri sahasında otorite isimlerden olan Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Celâlüddîn es-Süyûtî tarafından garîbü'l-Kur'ân türü eserlerin en güzel örneği olarak gösterilmiştir.⁶⁹ Kimi âlimler ise bu eserden övgüyle bahsetmiştir. Örneğin Fîrûzâbâdî dil âlimlerinin hayatını ele aldığı *el-Buğye* isimli eserinde “muhtevası itibariyle benzersiz bir kitaptır” diye bahsetmektedir.⁷⁰ Telîfâtının üzerinden bin yıla yakın bir zaman geçmesine rağmen kendisinden sonra yazılan eserler arasında *el-Müfredât* gibi Kur'ân ve Arap dili uzmanlarının kabulüne mazhar olup onun yerini alabilecek bir eser daha ortaya konulamamıştır.⁷¹

4. İbn Abbas ve İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'larının Mukayesesi

4.1. Şekil ve Muhteva Yönünden Mukayese

Garîbü'l-Kur'ân edebiyatının tamamı şekilsel yönden değerlendirildiğinde eserlerde genel itibariyle iki yöntemin takip edildiği görülür.⁷² İlki, türün İbn Abbas tarafından ortaya konulan ilk örneklerinden başlanmak suretiyle garîbü'l-Kur'ân eserlerinin çoğunluğunda takip edilen sûre ve âyet sırasının esas alındığı mushaf tertibidir.⁷³ Diğeri ise

69 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/291; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/343.

70 وَهِيَ (مُفْرَدَاتُ الْقُرْآنِ) لَا تَطِيرُ لَهُ فِي مَعْنَاهَا, el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa fî terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luğa*, 122; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1773; Ferhat, “Usûlu't-tefsîr”, 181; Yolcu, “Râgıb el-İsfahânî”, 128.

71 Ferhat, *Me'âcimu müfredâti'l-Kur'ân*, 10; Yolcu, “Râgıb el-İsfahânî”, 110-111.

72 Bu kategori içerisine sınırlı sayıda yazılan manzum türler dâhil edilmemiştir. Örnek için bk. Ömer b. Musa el-Hımsî (ö. 861/1457), *Cevâhiru'l-Azrân min aḥbâri't-tefsîr li'l-Kur'ân*, Beyazıt Kütüphanesi, no: 448; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, Râşid Efendi Kütüphanesi, no: 104. Ayrıntılı bilgi için bk. Kurt, *Garîbü'l-Kur'ân*, 61-64; Aktaş, *Fahreddin Râzi Tefsirinde Garîbü'l-Kur'ân*, 130-137.

73 Bu yöntemin uygulandığı eserlerin bazıları şunlardır:

1- İbn Abbas'ın *garîbü'l-Kur'ân*'ları. 2- Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib'in (ö. 122/740) *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-mecîd*'i 3- Eban b. Tağleb b. Rabah'ın (ö.141/758) *Garîbü'l-Kur'ân*'ı, (Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/38; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*,

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

el-Müfredât'la beraber yaygınlaşan ve kabul gören, sonraki dönem kimi garîbü'l-Kur'ân'larda uygulana gelen harf sırasının takip edildiği alfabetik tertiptir.⁷⁴ Şimdi sırası ile kısa bir biçimde İbn Abbas ve İsfahânî'nin eserlerini tertip ve muhteva yönünden ele alıp akabinde mukayese etmek istiyoruz.

4.1.1. İbn Abbas'ın *Kitâbu garîbi'l-Kur'ân/Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân*'ının Tertip ve Muhtevası⁷⁵

Mushaf sırasının takip edildiği esere, el-Bakara sûresi 13. âyetteki “*وَالسَّفِيهُ الْجَاهِلُ بَلَعَةَ كِتَابَةٍ*”⁷⁶ ifadesi: “*أَتُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السَّقَهَاةُ*”

1/404; Tılb, *Garîbü'l-Kur'ân*, 30.) 4- Ebu'n-Nadr Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763) *Garîbü'l-Kur'ân*'ı, (İbn Nedim, *el-Fihrist*, 36; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/457). 5- Nadr b. Şumeyl et-Temîmî'nin (ö. 204/820) *Garîbü'l-Kur'ân*'ı, (Eser kaynaklarda farklı isimlerle zikredilmektedir. *İnbâhü'r-ruvât*'ta müellif Sâhib-u garîb diye zikredilmekte (el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/348); *Keşfu'z-zunûn*'da garîbü'l-Kur'ân türü eser yazan müellifler arasında anılmakta olup (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1207), el-Fihrist (İbn Nedim, *el-Fihrist fi ahhâri'l-ulemâ*, 57) ve *Nuzhetu'l-elibbâ*'da (İbn el-Anbârî, 81) *Meâni'l-Kur'ân* olarak geçmektedir. 6- *Ebu Ubeyde Mamer b. el-Musenna el-Basri'nin* (ö.209/824 ?), *Garîbü'l-Kur'ân/Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, Müellife isnad edilen eserlerin (İbn Nedim, *el-Fihrist*, 37) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın değişik isimleri olduğu anlaşılmaktadır. Yerinde, “*Mecazu'l-Kur'an*”, 28/225. 7- Abdullah b. Yahya b. Mubârek el-Yezîdî'nin (ö. 237/851) *Garîbü'l-Kur'an ve tefsîruh'u*, iki farklı muhakkik tarafından neşredilmiştir: thk. Muhammed Selim el-Hac (Beyrut: Âlemu'l-Kutubi li't-Tibâati ven-Neşr ve't-Tezvi, 1985); thk. Abdurrazzek Huseyin (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1987). 8- Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî'nin (ö. 276/889) *Garîbü'l-Kur'ân* 'ı.

74 Esasen ibtidâî biçimde de olsa alfabetik tertibi ilk uygulayan kişi İsfahânî'den yaklaşık yarım asır önce vefat eden Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'dir (ö. 330/941). Ancak Sicistânî, eserinde *el-Müfredât*'ta ve günümüz lügatlarında görülen modern manadaki alfabetik tertibi tam anlamıyla uygulamamıştır. İlk harf itibariyle alfabetik sırayı gözetse de lafızları kök harfine göre değil, 2. ve 3. harfleri dikkate almaksızın ilk harfin fetha, damme ve kesre hallerini göre Kur'ân'da geçen biçimleri doğrultusunda lafızları tertip etmiştir. “Bir anlamda ilk harfi itibariyle alfabe, Kur'ân'daki şekli itibariyle Mushaf sırası gözetilerek oluşturulan hem Garîbü'l-Kur'ân hem de Lugatu'l-Kur'ân hususiyetlerini bünyesinde barındıran geçiş dönemi eseridir.” Aktaş, *Garîbü'l-Kur'ân İlmi*” 233. Ayrıntılı bilgi için bk. Sicistânî, *Nuzhetü'l-kulûb*, 56-516; Alfabetik tertibin ilk teorisyenleri arasında ismi geçen bir diğer kişi ise hicri 5. Yüzyıl müelliflerinden *Kitâbü'l-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-ħadîs* sahibi Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'dir (ö.401/1011). Ayrıntılı bilgi için bk. Aktaş, *Fahreddin Râzî*, 101-102; Demirci, “Herevî, Ahmed b. Muhammed”, 17/220.

75 Söz konusu tertip için, Abdullah İbn Abbas, *Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'an*, thk. Selahaddin el-Müneccid (Kahire: Matbaatu'r-Risale, 1946) nüshası esas alınmıştır.

76 el-Bakara 2/13 “Akılsızların inandıkları gibi biz de inanalım mı?”

demektir” şeklinde açıklanarak başlanmış⁷⁷ ve bu minval üzere toplamda el-Bakara sûresinde 31 kelime izah edilmiştir. Tefsirde el-Fâtîha, el-Ankebût, er-Rûm, eş-Şûrâ, el-Mümtehine, et-Talâk, et-Tahrîm, el-İnsân, el-İnfitâr, el-İnşikâk, el-Alâ, el-Fecr; ed-Duhâ, el-İnşirâh, et-Tîn, el-Kadr, ez-Zilzâl, el-Kâria, et-Tekâsür, el-Asr, el-Hümeze, el-Fîl, el-Kureys, el-Mâ’ûn, el-Kevser, el-Kâfirûn, en-Nasr, el-İhlâs, el-Felak, en-Nâs sûrelerine ve bu sûrelerde yer alan hiçbir kelimeye değinilmemiştir. Bunların dışındaki sûrelere ve bu sûrelerdeki garîb kelimelere sırasıyla yer verilmekte olup, el-Âdiyât sûresi⁷⁸ ve akabinde ismi verilmeksizin çeşitli sûrelerde geçen kelimelerin açıklanmasıyla eser son bulmaktadır.⁷⁹

4.1.2. İbn Abbas’ın *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahifeti Ali b Ebî Talha ‘an İbn Abbas fî tefsîri’l-Kur’ân’il-Kerîm’inin tertib ve Muhtevası*⁸⁰

Tefsirin muhtevası, el-Bakara sûresi ile başlayıp⁸¹ el-Felâk sûresi ile bitmekte⁸² olup mushaf tertibi üzere sûre ve âyet sırasına göre tasnif edilmiştir. Genel itibariyle ilk dönem garîbü’l-Kur’ân’larının metoduyla⁸³ paralel bir biçimde âyetlerde geçen garîb lafızların anlamları birer kelimeyle kısa ifadelerle açıklanmıştır.⁸⁴ Eserde ilk üç kelime sırasıyla şu şe-

77 İbn Abbas, *Kitâbu’l-lugât*, 20.

78 İbn Abbas, *Kitâbu’l-lugât*, 55.

79 İbn Abbas, *Kitâbu’l-lugât*, 55-56.

80 Söz konusu değerlendirmede en son ve en kapsamlı olan, *Tefsîru İbn Abbas el-müsemma bi-Sahifeti Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fî tefsîri’l-Kur’ân’il-Kerîm*, thk. Abdulmunim Reccal (Beirut: Muessesetü’l-Kütübü’s-Sikâfiyye, 1991) baskısı esas alınmıştır. Süyûtî’ de yer alan İbn Ebi Talha rivayetleri tek kelimeyle kısa açıklamalardan oluşmakta ve daha az kelimeyi ihtiva etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/346-380.

81 Söz konusu değerlendirme için esere en son ve en kapsamlı şeklini veren Raşid Abdulmun Reccal’ın tahkiki esas alınmıştır. İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 77.

82 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 544.

83 Örneğin hicri 3. Yüzyıl garîbü’l-Kur’ân müelliflerinden İbn Kuteybe ed-Dineverî (v.276/889) *Tefsîru garîbi’l-Kur’ân’in’da el-Bakara 2. âyetteki رَبِّب* lafzını *شَكَّ* ile açıklamakla yetinmiştir. Ebu Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsîru garîbi’l-Kur’ân*, 36: Hicri beşinci yüzyıl garîbi’l-Kur’ân müelliflerinden Mekki b Ebi Talib de (ö. 437/1045) aynı âyetteki aynı kelimeyi aynı şekilde açıklamıştır. Mekki b. Ebi Talip, *Tefsîru’l-müşkil*, 86.

84 Örneğin el-Bakara sûresi 10. âyetteki *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ* (kalplerinde hastalık vardır) ifadesi *قَالَ: أَيْ شَكَّ* “[İbn Abbas] dedi ki: maraz şüphe demektir” biçiminde tek kelime ile açıklanmıştır. İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 78; Âl-i İmrân sûresi 7. âyetteki *فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ كَرَاهَاتٌ* (kalpleri şüphe içerisinde olanlara gelince) ifadesi *قَالَ: مِنْ أَهْلِ الشُّكِّ* [İbn Abbas] dedi

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

kilde açıklanmıştır:

- el-Bakara 2/1: "قال هو قسم اقسام الله وهو من اسماء الله", elif-lâm-mîm: "Allah'ın kendisiyle yemin ettiği bir yemin ifadesidir ve ayrıca Allah'ın isimlerinden bir isimdir."⁸⁵

- el-Bakara 2/2: "يؤمنون: قال يُصدّقون" tasdik ederler."⁸⁶

- el-Bakara 2/2: "ومما رزقناهم ينفقون: قال زكاة أموالهم", onlara rızık olarak verdiklerimizden infak ederler, mallarının zekâtını verirler."⁸⁷

286 ayetlik el-Bakara sûresinde toplamda 146 açıklama yapılmış, yukarıda yer verdiğimiz ilk üç kelimenin açıklamasına benzer bir şekilde âyet, âyet bölümü veya kelimeler ele alınmıştır.⁸⁸ Tefsirde el-Fâtiha, el-Leyl, el-Alak, el-Kadr, el-Beyyine, el-Kâfirûn, en-Nasr, et-Tebbet sûrelerine ve bu sûrelerde yer alan herhangi bir kelimeye değinilmemiştir. Bunların dışındaki bütün sûrelere yer verilmiş, buralarda sınırlı sayıda kelime açıklanmıştır. Örneğin 200 âyetten teşekkül eden Âl-i İmrân sûresinde 24 kelime izah edilmiş,⁸⁹ 29 ve 30. cüzlerde yer alan kısa âyetli sûrelerde ise ortalama 5'er kelime izah edilmiştir.⁹⁰

4.1.3. İbn Âbbas'ın *Mesâilu Nâfi b. el-Ezrâk*'ının Tertip ve Muhtevası⁹¹

Eser, isminden de anlaşıldığı üzere Hâricî reisi Nâfi b. Ezrak'ın sorularından oluşmaktadır. Bu sebeple İbn Abbas'la Nâfi arasındaki diyalog yapısı esere de taşınmış, doğaçlama yolla sorulan sorulardan oluştuğu

ki: şüphe edenlerden demektir. İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 124; en-Nisâ sûresi 2. âyetteki إِنَّهُ كَانَ خُوبًا كَبِيرًا (Şüphesiz ki bu büyük bir günahdır) ifadesi إِيْمًا عَظِيمًا [İbn Abbas] dedi ki: "büyük günah demektir" şeklinde açıklanmıştır. İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 132.

85 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 77.

86 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 77.

87 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 77-78.

88 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 77-123.

89 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 124-131; *el-İtkân*'da ise aynı sûrede yalnız 2 kelimeye yer verilmiştir. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/347.

90 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 494-544. *el-İtkân*'da bu cüzlerde ortalama 2'ser kelimeye yer verilmiştir. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/373-380.

91 Değerlendirmede Süyûtî'nin *el-İtkân* 36. Nev'de "في معرفة غريبه" Kur'ân'daki garîb lafızları bilmek" başlıklı bölümde yer verdiği İbn Abbas ve Nâfi b. Ezrak arasındaki diyalogu aktaran rivayetler esas alınmıştır. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/388-415.

için tertipte herhangi bir yöntem takip edilmemiştir. Mushaf sırasına göre 70. sırada yer alan el-Meâric sûresi 37. âyetteki “dost halkaları, kümele-ri” anlamını verdiği عَزِينَ kelimesiyle başlamış,⁹² 5. sıradaki el-Mâide 35. âyetteki الْوَسِيلَةَ, “yol, çare, yöntem” ve aynı sûrenin 48. âyetindeki الشَّرْعَةَ, “din, metot, yol” kelimeleriyle devam etmiş⁹³ ve 6. Sıradaki el-Enâm sûresi 113. âyette yer alan وَلَيَمْتَرِفُوا مَا هُمْ مُتْمَرِفُونَ, “işledikleri [kötülüğü] bundan böyle de işlemeye devam etsinler” anlamındaki ifade ile bitmektedir.⁹⁴ Değerlendirmede esas aldığımız Süyûtî’nin *el-İtkân*’ındaki rivayetlerde 190 kelime açıklanmış ve her kelimenin anlamının doğruluğu bir şiirle istişhâd edilmiştir.⁹⁵

3.1.4. Râğib el-İsfahânî’nin *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*’ının tertip ve Muhtevası

Eserde geleneksel garîbü’l-Kur’ân tertibinde uygulanan mushaf tertibi değil günümüz sözlüklerinde takip edilen alfabetik tertip uygulanmıştır. Buna göre önce Arap alfabesindeki her bir harf için كتاب الالف – كتاب الباء şeklinde 28 kitap/bölümü açılmıştır. Her bir bölüm kendi içinde kök harflerindeki alfabetik sıraya göre yer verilen kelimelerden oluşmuştur. Örneğin ilk bölüm olan كتاب الالف başlığı altında soldan sağa ابا maddeleri ile devam etmiştir. Son olarak كتاب الالف başlığı altında elif harfinin cümleye kattığı anlamlar (istifham elifi; tepkit/ağlatma, azarlama elifi; tesviye eşitlik, ا أم vb.) ayrıntılı şekilde ele alınmış ve bu kitap/bölümde yaklaşık 85 kelimeye yer verilmiştir.⁹⁶ Bu şekilde bütün kitap/bölümlerde, kök harflerinin alfabetik sırasıyla ilgili maddeler ele alınmıştır. Yalnız başlıkta verilen kelimeyle yetinilmemiş, o kökten türeyen ve Kur’ân’da geçen bütün türevlerine değinilmiştir. Örneğin كتاب الالف bölümünde 7. sırada yer alan اَقَى maddesi

92 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/388.

93 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/388.

94 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/414.

95 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/388-414.

96 İsfahânî, *el-Müfredât*, 57-105.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

altında âyetlerde geçen ¹⁰⁰ يَا نُورٌ, ⁹⁹ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ, ⁹⁸ آتَى, ⁹⁷ أَتَاكُمْ/أَتَتْكُمْ ve ¹⁰¹ مَا تَبَيَّنَّا şeklindeki farklı türevlerinin anlamlarına ayrı ayrı yer verilmiştir. Muhtevası 1008 sayfadan oluşan ve oldukça kapsamlı olan eserde

”ز ب ن-ع و ط - ك ل ح - ه ل ع - ق ر ش - ل ج أ - س ر ذ ق ح - ص ب - م ر ت - س ف ح - ن ص خ - ق د و“

maddeleri dışında Kur'ân'da geçen bütün kelime köklerine türevleriyle beraber yer verilmiştir.¹⁰²

el-Müfredât, tefsir sahasında kaleme alınmış mühim eserlerden biridir. Ancak o âyetleri konu bütünlüğü içinde müfessirin yaklaşımı doğrultusunda açıklayan dirayet; ya da nakillere dayalı olarak izah eden bir rivayet tefsiri değildir. Adı üzere âyetlerde izah edilmesi gereken garîb kelime müfredatını konu edinen kamus tarzında garîbü'l-Kur'ân kitabıdır. Eserde kelimeler izah edilirken nahiv¹⁰³ ve sarf¹⁰⁴ konularına değinilmiş, lafızların hakiki anlamlarının yanı sıra, mecaz, istiare, kinaye ve teşbih gibi sonradan kazandığı manaları ortaya koyan belâgat konularına yer verilmiştir.¹⁰⁵

İbn Abbas ve İsfahânî'nin eserlerinde ilk sıradaki kelimelerin sıralanışını ve kelimelerin nasıl ele alındığını tablolar halinde orijinal metinleriyle göstermek istiyoruz. Böylelikle aralarındaki tertip ve muhteva farkını somut bir biçimde görmek mümkün olacaktır.

97 el-Enâm 6/40; İsfahânî, *el-Müfredât*, 60.

98 en-Nahl 16/1, 26; İsfahânî, *el-Müfredât*, 60.

99 en-Neml 27/37; İsfahânî, *el-Müfredât*, 60.

100 et-Tevbe 9/54; İsfahânî, *el-Müfredât*, 60.

101 Meryem 19/61; İsfahânî, *el-Müfredât*, 61.

102 Halebî, *Umdetü'l-huffâz* 1/38-39.

103 İsfahânî, *el-Müfredât*, 91, 92, 103.

104 İsfahânî, *el-Müfredât*, 84, 86, 130.

105 İsfahânî, *el-Müfredât*, 78, 79, 80.

Tablo 1

Kitap Tertibi (İlk Madde ve Âyetleri İtibariyle)		
Kitap ismi ve Sayfası		
el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân, 57.	Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahîfeti Ali b Ebî Talha, 77-78.	Kitâbu garîbi'l Kur'ân /Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân, 20.
كتاب الالف	تفسير سورة البقرة	سورة البقرة
1- أبا...	1- أ	أَتُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ
2- أبي...	2- يؤمنون	1- السُّفَهَاءُ
3- أَب...	3- ومما رزقناهم ينفقون إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا	2- رَغْدًا
4- أبد...	4- سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ	3- فَأَخَذْتَكُمُ الصَّاعِقَةَ
5- أبق...	لا يؤمنون	4- رجزا
6- أبل...	5- في قلوبهم مرض	5- خاسئين
	6- يعمهون	6- فبَاءَ وَيَغَضِبَ

Tabloda 1'de görüldüğü üzere İbn Abbas'a ait ilk dönem garîbül-Kur'ân'larında garîb kelimeler sûre ve âyet sırasına göre tertip edilmiştir. İsfahânî'nin eserinde ise gerek bölüm başlıklarında gerekse madde başlıklarında alfabetik tertip esas alınmıştır.

Tablo 2

Kitap Muhtevası		
Kitap İsmi		
el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân,	Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahîfeti Ali b Ebî Talha,	Kitâbu garîbi'l Kur'ân / Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân,
Kelime/Madde - Sûre/Âyet		
en-Nisâ Sûresi 4/4 - نحل/النحلة		
Kelime/Maddeyi Açıklama Şekli 1- Kısa/Uzun İfadeler		
نحل:النَّحْلُ:الْحَيَوَانُ الْمَخْضُوضُ.قَالَ تَعَالَى:(وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) النحل/86, وَالنُّحْلَةُ وَالنُّحْلَةُ عَطِيَّةٌ عَلَى سَبِيلِ التَّبَرُّعِ وَهُوَ أَحْضٌ مِنَ الْهَيْبَةِ إِذْ كُلُّ هَيْبَةٍ نِحْلَةٌ وَلَيْسَ كُلُّ نِحْلَةٍ هَيْبَةً. وَأَشْتِقَاقُهُ فِيمَا أَرَى أَنَّهُ مِنَ النَّحْلِ نَظْرًا مِنْهُ إِلَى فِعْلِهِ، فَكَأَنَّهُ نَحْلَتْهُ: أَعْطَيْتُهُ عَطِيَّةَ النَّحْلِ، وَذَلِكَ تَبَّهَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ النحل/86.وَيَبْنَ الْحُكْمَاءُ أَنَّ النَّحْلَ يَقَعُ عَلَى الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا فَلَا يَضُرُّهَا بِوَجْهِهِ وَيَنْفَعُ أُعْظَمَ نَفْعٌ، فَإِنَّهُ يُعْطِي مَا فِيهِ الشَّفَاءَ كَمَا وَصَفَهُ اللَّهُ تَعَالَى،وَسَمَّى الصِّدَاقِ يَهَامِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَجِبُ فِي مَقَابِلَتِهِ أَكْثَرُ مِنْ تَمَتُّعٍ دُونَ عَوْضٍ مَالِي... ¹⁰⁶	النُّحْلَةُ: الْمَهْرُ ¹⁰⁷	نِحْلَةٌ: يَعْْنَى قَرِيضَةً بِلُغَةِ قَيْسِ عَيْلَانَ ¹⁰⁸

106 İsfahânî, *el-Müfredât*, 795. en-Nahl, bilinen hayvandır [bal arası]. Bu kelime âyette “ve rabbın bal arısına şöyle ilham etti” şeklinde geçmektedir. (en-Nahl 16/68.) النُّحْلَةُ وَالنُّحْلَةُ, gönüllü yapılan yardımdır ve hibeden daha hususidir. Çünkü her hibe nihledir, ancak her nihle hibe değildir. Bu kelimenin kökü bana göre النَّحْلُ'dır. Arının çalışması göz önünde bulundurularak sanki تَحَنَّنَتْ demek suretiyle arının verdiği gibi karşılıksız verdim denilmek istenmiştir. Bu âyette Allah bu duruma dikkat çekmek istemiştir. İlim ehli, arı bütün çiçeklere konar, hiçbirine zarar vermez bilakis çok büyük fayda verir. Allah'ın niylediği gibi kendisindeki şifayı da verir. Mehire de bu ismin verilmesi, mâli bir bedel karşılığı olmaksızın istifade edilmesinden dolayıdır.

107 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 133. Nihle, mehir demektir.

108 İbn Abbas, *Kitâbu'l-lugât*, 24. Nihle, Kays Aylân lehçesinde zorunluluk demektir.

Kelime/Maddeyi Açıklama Şekli 2- Âyet Bölümü/Kelime Türevleri		
Kitap İsmi, Madde/Sûre-Âyet		
el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân, نسخ maddesi	Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahîfeti Ali b Ebî Talha, el-Bakara 106.	Kitâbu garîbi'l Kur'ân/ Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân,
<p>النَّسْخُ: إِزَالَةُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ يَتَعَقَّبُهُ، كَنَسَخَ الشَّمْسُ الظِّلَّ وَالظِّلَّ الشَّمْسَ، وَالشَّيْبُ الشَّبَابَ. فَتَارَةً يُفْهَمُ مِنْهُ الْإِزَالَةُ، وَتَارَةً يُفْهَمُ مِنْهُ الْأَثْبَاتُ وَتَارَةً يُفْهَمُ مِنْهُ الْأَمْرَانِ. وَنَسَخَ الْكِتَابَ: إِزَالَةُ الْحُكْمِ بِحُكْمٍ يَتَعَقَّبُهُ، قَالَ تَعَالَى: مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا، قَالَ: خَيْرٌ لَكُمْ فِي الْمُنْفَعَةِ وَأَرْزُقُوا بِكُمْ.¹¹⁰</p> <p>النَّسْخُ: إِزَالَةُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ يَتَعَقَّبُهُ، كَنَسَخَ الشَّمْسُ الظِّلَّ وَالظِّلَّ الشَّمْسَ، وَالشَّيْبُ الشَّبَابَ. فَتَارَةً يُفْهَمُ مِنْهُ الْإِزَالَةُ، وَتَارَةً يُفْهَمُ مِنْهُ الْأَثْبَاتُ وَتَارَةً يُفْهَمُ مِنْهُ الْأَمْرَانِ. وَنَسَخَ الْكِتَابَ: إِزَالَةُ الْحُكْمِ بِحُكْمٍ يَتَعَقَّبُهُ، قَالَ تَعَالَى: مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا، قَالَ: خَيْرٌ لَكُمْ فِي الْمُنْفَعَةِ وَأَرْزُقُوا بِكُمْ.¹¹⁰</p> <p>تُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا الْبَقْرَةَ/601، قِيلَ: مَعْنَاهُ مَا نُزِيلُ الْعَمَلَ بِهَا، أَوْ نُحْرِفُهَا عَنْ قُلُوبِ الْعِبَادِ، وَقِيلَ: مَعْنَاهُ مَا نُوجِدُهُ وَنُنزِّلُهُ، مِنْ قَوْلِهِمْ: نَسَخْتُ الْكِتَابَ: مَا نَسَّسَاهُ أَيَّ مَا نُؤَخِّرُهُ فَلَمْ نُنزِّلْهُ... والاستينساحُ: التَّقْدِيمُ بِنَسْخِ الشَّيْءِ وَالنُّرْسُخُ لِلنُّسْخِ... وَالْمُنَاسَخَةُ فِي الْمِيرَاثِ: أَنْ يَمُوتَ وَرَثَةٌ بَعْدَ وَرَثَةٍ وَالْمِيرَاثُ قَائِمٌ لَمْ يُقْسَمَ. وَتَنَاسَخُ الْأَزْمِينَةُ وَالْقُرُونُ: مُضِي قَوْمٌ بَعْدَ قَوْمٍ يُخْلِفُهُمْ...¹⁰⁹</p>	<p>(مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ)، قَالَ: مَا يَبْدُلُ مِنْ آيَةٍ. (أَوْ نُنسِهَا)، قَالَ: أَوْ تَنَزَّلَتْهَا لَا تُبَدَّلُهَا. (نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)، قَالَ: خَيْرٌ لَكُمْ فِي الْمُنْفَعَةِ وَأَرْزُقُوا بِكُمْ.¹¹⁰</p>	-

109 İsfahânî, *el-Müfredât*, 801-802. Nesh: Bir şeyi akabinde gelen bir şeyle ortadan kaldırmaktır. Güneşin gölgeyi gölgenin güneşi, yaşlılığın gençliği yok etmesi gibi. Nesihi bazen ortadan kaldırmak, bazen ortaya koymak bazen her ise her iki anlama gelir. Kur'ân'daki anlamıyla nesh: Bir hükme kendisinden sonar gelen bir hükümle son vermektir. Bu anlamda Hak Teâlâ Bakara sûresi 106. âyette şöyle buyurur: "Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz." Neshin buradaki anlamının "kendisinin uygulamasını kaldırdığımız veya insanların gönüllerinden aldığımız şeylerdir" denilmiştir. Kimisi ise "var ettiğimiz ve indirdiklerimiz anlamına gelmektedir" demişlerdir. İstinsâh ise bir şeyin kopyasını çıkarmaya yönelmek veya aday olmak demektir. Mirastaki anlamıyla Münâsahat ise miras daha taksim olunmamışken vârislerin peş peşe vefat etmesidir. Zaman ve asrın tenasühü ise bir topluluktan sonra onların halefi olan başka bir topluluğun geçip gitmesidir.

110 İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas*, 85 "Eğer bir âyeti nesherseniz" İbn Abbas: "Eğer bir âyeti değiştirirsek" diye açıkladı. "Yahut unutursak" İbn Abbas: "değiştirmez de bulunduğu hal üzere bırakırsak" diye açıkladı. "O âyetin daha hayırlısını ya da benzerini getiririz" İbn Abbas: "Sizin için daha hayırlısını veya daha uygun olanını getiririz" şeklinde açıkladı.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

Tablo 2'de görüldüğü üzere İbn Abbas'a ait ilk dönem garîbül-Kur'ân'larında garîb lafızlar genel itibariyle iki biçimde açıklanmıştır. 1. Şekilde olduğu üzere çoğu zaman birer kelime çok kısa ifadeler kullanılmıştır. İsfahânî'nin eserinde ise aynı kelime kökeni, farklı âyetlerde kazandığı çeşitli anlamlarla ilgili ayrıntılı bilgilerle, yarım sayfadan daha fazla bir muhtevayla uzun bir biçimde açıklanmıştır. 2. Şekilde görüldüğü üzere İbn Abbas'ın Ali b. Ebî Talha tarîkıyle gelen *Tefsîru İbn Abbas*'ta bir âyeti oluşturan bölümler sırayla kısa ifadelerle açıklanmıştır. *el-Müfredât*'ta ise kelimenin Kur'ân'da geçen ve geçmeyen farklı türevlerinin kazandığı anlamlara ayrı ayrı cevap verilmek suretiyle muhteva oldukça genişlemiştir.

4.2. Kur'ân Kelimelerinin Açıklanmasında Kullandıkları Yaklaşımlar Yönünden Mukayesesi

Daha önce de değinildiği üzere garîbü'l-Kur'ân ilmi, âyetlerde geçen anlamı kapalı lafızları açıklamayı konu edinen bir ilim dalıdır. Söz konusu lafızların manalarının doğruluğunu teyit etmek, bir anlamda sağlamasını yapmak amacıyla çeşitli unsurlar kullanılmıştır. Bunların başında Kur'ân, hadis ve şiir gelmektedir. Çalışmamıza esas teşkil eden her iki müellifimiz de eserlerinde söz konusu destek malzemelerini çeşitli şekillerde kullanmışlardır. Şunu da belirtelim ki özellikle *el-Müfredât*'ta sahabe¹¹¹ ve tabiîn sözü,¹¹² kelimenin Arap dilinde kullanımı¹¹³ gibi farklı istişhâd malzemeleri de kullanılmıştır. Ancak tamamına değinmeye çalışmamızın kapsamı el vermediği için örnek kabilinden en önde gelen söz konusu üç maddeyle çalışmamızı sınırlamış bulunmaktayız. Şimdi sırası ile bunlara yer vermek istiyoruz.

4.2.1. Âyeti Âyetle Açıklamaları

Kur'ân'ı en doğru şekilde açıklamayı gaye edinen tefsir ilminin en temel kaynağı yine Kur'ân'ın kendisidir. İbn Abbas, tefsirlerinde Kur'ân lafızlarını genellikle sözlük anlamıyla açıklamakla yetinir. Bununla birlikte o, bu metodun iptidai örneklerini sergilemiş, zaman zaman âyette geçen bir ifade ya da kelimeyi başka bir âyetle çeşitli şekillerde açıklama yoluna gitmiştir:

111 İsfahânî, *el-Müfredât*, 65, 75, 90.

112 İsfahânî, *el-Müfredât*, 92, 98.

113 İsfahânî, *el-Müfredât*, 58, 60, 61.

Tablo 3

İbn Abbas'ın Âyeti Âyetle Açıklama Şekilleri
1. Şekil: Âyetteki Lafzın Aynı Mana ve Sığada/Yapıda Farklı Âyetlerde Geçtiğine Değinilmesi
Kitap İsmi, Sûre-Âyet
Kitâbu garîbi'l Kur'ân /Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân, el-Bakara 180ve Âl-i İmrân, 113
(ان تَرَكَ حَبِيرًا الْوَصِيَّةُ) يَعْنِي بِالْحَبِيرِ الْمَالِ بِلُغَةِ جُرْهُمِ (يَعْنِي لَهُمْ مَالًا: كَقَوْلِهِ فِي النُّورِ (إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ حَبِيرًا) سورة البقرة ٨١٠ ¹¹⁴ (تَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آتَاءَ اللَّيْلِ): سَاعَاتِ اللَّيْلِ بِلُغَةِ هُدَيْلٍ, وَكَذَلِكَ فِي سُورَةِ طه: وَمِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ: يَعْنِي سَاعَاتِ اللَّيْلِ. سورة آل عمران ٣١١ ¹¹⁵
2. Şekil Âyeti Yakın Manalı /Konu Bütünlüğü Olan Âyetle Açıklaması
Kitap İsmi, Sûre-Âyet
Tefsiru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahîfeti Ali b Ebî Talha, el-Bakara 20, 283
قَوْلُهُ تَعَالَى: كَلِمًا أَضَاءَ لَهُمْ مَسْوًا فِيهِ. قَالَ: كَلِمًا أَضَابَ الْمُتَنَافِقِينَ مِنْ عِزِّ الْإِسْلَامِ إِطْمَأْنُونًا إِلَيْهِ، أَضَابَ الْإِسْلَامَ نُكْبَةً قَامُوا لِيَرْجِعُوا إِلَى الْكُفْرِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْبِدُ اللَّهَ عَلَى حَزْفٍ فَإِنْ أَضَابَهُ حَبِيرٌ طَمَأَنَّ بِهِ (الحج ١١) سورة البقرة ٠٢ ¹¹⁶
قَوْلُهُ تَعَالَى: وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ: قَالَ: أَكْبَرُ الْكِبَائِرِ الْإِشْرَاقُ بِاللَّهِ، لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ، الْمَأْتِد ٢٧. سورة البقرة ٣٨٢ ¹¹⁷

114 İbn Abbas, *Kitâbu'l-lugât*, 2, تَرَكَ حَبِيرًا الْوَصِيَّةُ 1', 1' âyetinde geçen حَبِيرًا lafzı, Cürhüm lehçesinde mal demektir". Nûr sûresinde "onlarda bir hayır olduğunu, yani malları olduğunu bilirseniz" anlamına gelmektedir.

115 İbn Abbas, *Kitâbu'l-lugât*, 23, آتَاءَ اللَّيْلِ, Hüzeyl lehçesinde gece saatleri demektir. Tâhâ sûresinde de aynı manada kullanılmıştır"

116 İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, 85. "(Şimşek) onların çevresini aydınlatınca orada yürürler." (İbn Abbas) şöyle dedi: Münafıklar İslam'ın sağladığı imkânlardan yararlandıklarında mutlu olurlar. Sıkıntıya uğradıklarında ise küfre yeltenirler. el-Hac sûresi 11. âyetteki "Yine insanlar içinde kimileri vardır ki, Allah'a şartlı olarak kulluk eder; öyle ki kendisine bir iyilik denk gelirse bundan pek memnun olur," ifadesi de buna yakın bir anlamdadır.

117 İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, 121. "Tanıklığı gizlemeyin. Kim onu gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır." (İbn Abbas) şöyle dedi: Günahların en büyüğü Allah'a şirk koşmaktır. Çünkü Allah buyuruyor ki: "Bilinmeli ki her kim Allah'a ortak koşarsa Allah ona cennet yüzü göstermeyecek ve onun varacağı yer cehennem olacaktır." Benzer Örnekler için bk. İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, 94, 105, 115.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

Tablo 3'de birinci şekilde görüldüğü üzere İbn Abbas, الْخَيْرِ kelimesinin Cürhüm lehçesinde mal, meta manasına geldiğini ifade edip bu kelimenin aynı sığa ve manada en-Nûr sûresinde de kullanıldığını belirterek âyeti âyetle açıklamıştır. Aynı açıklama biçimini diğer örnekte de uygulamıştır. İkinci şekilde bir diğer eseri olan *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahîfeti Ali b Ebî Talha*'da görüldüğü üzere İbn Abbas el-Bakara sûresi 106. âyeti yakın anlamlı el-Hac sûresi 11. âyetle; el-Bakara 283. âyeti ise el-Mâide 72. âyetle açıklama yoluna gitmiştir.

Tablo 4

Râgıb el-İsfahânî'nin Âyet/Kelimeleri Âyetle Açıklama Şekilleri
1. Şekil: Madde/Kelimeyi Aynı Anlam ve Sığadaki Kelimenin Geçtiği Âyetlerle Açıklaması
Kitap İsmi, Madde/Kelime
el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân, أثر
أثر: أثر الشيء: حصول ما يدل على وجوده، يقال: أثار وأثر؛ والجمع: الآثار. قال الله تعالى: وثم قفينا على آثارهم برسلنا [الحديد/72] ، و آثاراً في الأرض ، [غافرا 12]، وقوله: و فانظر إلى آثار رحمت الله [اروم/ 05] ومن هذا يقال للطريق المستدل به على من تقدم: آثار، نحو قوله تعالى: و فهم على آثارهم يهرعون ؛ [الصفات/ 07]، وقوله: وهم أولاء على أثري [طه/ 48] ¹¹⁸
2. Şekil: Madde/Kelimeyi Yakın Manalı Âyetlerle Açıklaması
Kitap İsmi, Madde/Kelime
el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân, أب
الأب: الوالد، [والأبو: القدر، ولهذا قيل لأب: أب، لأنه يغذو ولده]، ويسمى كل من كان سبباً في إيجاد شيء؛ أو صلاحه أو ظهوره أباً، [أو إيوائه أو غير ذلك من الأعمال]، ولذلك يسمى النبي أباً المؤمن، قال الله تعالى: النبي أولى بالمتؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم؛ [الأحزاب/ 6] وفي بعض القراءات: (وهو أب لهم) ¹¹⁹

118 İsfahânî, *el-Müfredât*, 62. Bir şeyin varlığına delalet eden şeyin gerçekleşmesine o şeyin eseri denir: أثر. أثر- اثر- اثر- اثر lafızları aynı anlama gelmektedir ve çoğulu الآثار'dır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Sonra onların izinden peygamberlerimizi peş peşe gönderdik. (el-Hadid 57/27); Onlar, güçleri ve yeryüzünde bıraktıkları eserler (itibariyle bunlardan daha üstün idiler). el-Mü'min 40/21); Allah'ın rahmetinin izlerine bir bak. (er-Rûm 30/50). Daha önce oradan geçenleri gösteren yola الآثار denilmesi bu yüzdendir. Allah Teâlâ'nın şu sözünde olduğu gibi: "kendileri de çılgınca onların (atalarının) izinden koşuyorlar." es-Sâffât 37/70); "Onlar da benim izimdelere" et-Tâhâ 20/84). Benzer Örnekler için bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 60, أثر maddesi; 64, اجر maddesi; 67, أخذ maddesi.

119 İsfahânî, *el-Müfredât*, الأب. 75. baba demektir. Evladının bakımını üstlendiği için baba denilmiştir. Bir şeyin icat, islah ve zuhuruna sebep olan her şeye baba denilir. (barındırma ve diğer benzeri işleri yapanlara). Bu sebepten Hz. Peygamber müminlerin babası olarak isimlendirilmiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır, eşleri de onların anneleridir." (el-Ahzâb 33/6). Bazı

3. Şekil: Madde/Kelimeyi Konu Bütünlüğü Olan Âyetlerle Açıklaması
Kitap İsmi, Madde/Kelime
أدم، el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân
<p>أدم: أبوالبشر، قيل : سمي بذلك لكون جسده من أديم الأرض، وقيل: لسمرة في لونه. يقال: رجل آدم نحوأسمر، وقيل: سمي بذلك لكونه من عناصر مختلفة وقوى متفرقة، كما قال تعالى: و من نطفة أمشاج نبئليه [الإنسان/ ٢] ويقال: جعلت فلاناً ادمة أهلي، أي : خلطته بهم، وقيل: سمي بذلك لما طيب به من الروح المنفوخ فيه المذكور في قوله تعالى: ونفخت فيه من روحي [الحجر/ ٩٢]، وجعل له العقل والفهم والروية التي فضل بها على غيره ، كما قال تعالى: و فضلناه على كثير ممن خلقنا تفضيلاً [الإسراء/ ٧٠].¹²⁰</p>
4. Şekil: Kelimenin Her Bir Türevinin Kazandığı Anlamı Âyetlerle Açıklaması
Kitap İsmi, Madde/Kelime
أذُنٌ، el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân
<p>الأذُنُّ : الجارحة، وشبه به من حيث الحلقة اذن القدر وغيرها، ويستعار لمن كثر استماعه وقبوله لما يسمع، قال تعالى : ويقولون هو أذن قل اذن خير لكم [التوبة/ ١٦] أي استماعه لما يعود بخير لكم، وقوله تعالى: و في أذانهم وقراً [الأنعام/ ١٠٢] إشارة إلى جهلهم لا إلى عدم سمعهم. وَأَذَنْ: استمع، نحو قوله: واذنت لرتها وحقت [الاشقاق/ ٢]، ويستعمل ذلك في العلم الذي يتوصل إليه بالسمع، نحو قوله: فأذنوا بحرب من الله ورسوله [البقرة/ ٩٧٢]</p> <p>والأذُنُّ والأذانُ لما يسمع، و يعبر بذلك عن العلم، إذ هو مبدأ كثير من العلم فينا، قال الله تعالى: إذن لي ولا تفتني [التوبة/ ٩٤]، وقال: واذ تاذن ربكم [إبراهيم/ ٧]، اذنته بكذى وأذنته بمعنى.</p> <p>والمؤذن : كل من يعلم بشيء نداءً، قال تعالى: ثم أذن مؤذن أيتها العير [يوسف/ ٥٧]، [الأعراف/ ٤٤]، وأذن في الناس بالحج ؛ [الحج/ ٧٢] فأذن مؤذن بينهم.</p> <p>والأذنين: المكان الذي يأتيه الأذان(٥)، والإذن في الشيء: إعلام بإجازته والرخصة فيه، نحو، و ما ارسلنا من رسول إلا يطاع باذن الله [النساء/ ٤٦] أي: بإرادته وأمره، وقوله: و ما اصابكم يوم التقى الجمعان فيأذن الله آل عمران/ ٦٦]، وقوله: ووما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله البقرة/ ٢٠١]، و وليس يضارهم شيئاً إلا باذن الله [المجادلة/ ١٠] ...¹²¹</p>

kıraatlarda "o Müminlerin babasıdır" şeklinde geçmektedir. Benzer Örnekler için bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 63. maddesi; 65, maddesi; 108, maddesi.

120 İsfahânî, *el-Müfredât*, 07. maddesi. insanlığın atasıdır. Bedeni topraktan yaratıldığı için ya da rengi esmer olduğu için bu adı aldığı söylenmiştir. Bedeni topraktan yaratıldığı için ya da rengi esmer olduğu için bu adı aldığı söylenmiştir. Ayrıca çeşitli unsurlardan ve farklı güçlerden yaratıldığı için bu adın verildiği de söylenmiştir. Nitekim Allah Teâlâ: "Hakikatte biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; imtihan edelim diye" (el-İnsan 76/2) buyurmuştur. Falancayı aileme dâhil ettim anlamında "Ona ruhumdan üfledim" (el-Hıcr 15/29) âyetinde ifade edilen ruhtan üflenip güzel bir hal alınca, akıl, anlayış ve düşünme yeteneği verilince bu isimle anılmıştır denilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ: Onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık" (el-İsra 17/70) buyurmuştur. Benzer Örnekler için bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 107, maddesi; 118, maddesi.

121 İsfahânî, *el-Müfredât*, 70-71. kulak demektir. Tencere gibi eşyaların sapı kulağa

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

Tablo 4'de birinci şekilde görüldüğü üzere İsfahânî, الْاِتَّار kelimesinin anlam ve kullanımına beş âyeti delil getirmektedir. İkinci şekilde görüldüğü üzere الْاَب kelimesini açıklarken kelimenin geçmediği ancak mefhum olarak yakın içeriğe sahip olan Hz. Peygamberin hanımlarının müminlerin annesi olduğunu ifade eden el-Ahzâb 6. âyeti istişhad etmiştir. Üçüncü şekilde Hz. Âdem'e niçin bu ismin verildiğiyle alakalı olarak kelimenin geçmediği ancak konu bütünlüğü olan üç âyeti kullanmıştır. Dördüncü şekilde ise اَدْن maddesi altında bu köken türeyen الْاُدُنُّ (kulak), اَدِنُّ (dinledi), الْاِدْنُ (işitilen şeyler), الْمُوَدِّنُ (münadi), الْاَدِينُ (ezan sesinin geldiği yer) türevlerini tek tek açıklamış ve her birinin kullanıldığı âyetlerden çok sayıda örnek getirmiştir.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak İbn Âbbas, yalnız âyetin manasını teyit etmek için âyeti delil getirirken İsfahânî ise âyette beyan edilen anlamın farklı bir âyette farklı bir kelime ile de beyan edildiğine değinir.¹²² Âyetin anlamını zıt anlamlı bir âyetle teyit eder.¹²³ Aynı manayı farklı lafızlarla ifade eden âyetlerle manayı teyit eder.¹²⁴ Ayrıca âyeti nahiv¹²⁵ ve sarf¹²⁶ kaidelerine delil getirir. Başlıkları çoğaltmak ve her birini bir örnekle açıklamayı düşünüyorduk. Ancak bu durumun makalemizin sınırlarını fazlasıyla aşacağı gerekçesiyle bu kadarıyla yetinmek zorundayız.

benzetildiği için onlara da bu isim verilmiştir. Çok fazla dinleyen ve sözü dinlenen kişiye de اَدْن denilmiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “O her söylenene kulak veriyor” diyenler var. De ki: “O sizin için hayırlı olana kulak veriyor.” (et-Tevbe 9/61). âyetin anlamı “size hayır olarak dönecek şeylere kulak veriyor” demektir. Bir diğer âyette “kulaklarına da ağırlık verdik.” (Enam 6/25) buyrulmuştur. Burada işitmediklerine değil cahilliklerine işaret edilmiştir. اَدِنُّ fiili ise dinledi demektir. Âyette “ve rabbine boyun eğip gerekeni yaptığında” (el-İnşikak 84/2) buyrulmuştur. Bu kelime dinleyerek elde edilen bilgiler için de kullanılır. “Allah ve resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin” el-Bakara 2/279) âyetinde olduğu gibi. اَدْنُ وَالْاَدَانُ ise işitilen şeyler için kullanılır. Bilgi de bu şekilde beyan edilir. Dinlemek esastır çünkü sahip olduğumuz bilgilerin çoğuna bu şekilde ulaşırız. Âyette şöyle buyrulmaktadır: “Aman bana izin ver, başımı derde sokma!” (et-Tevbe 9/49); “Hani rabbiniz şöyle bildirmişti.” (İbrahim 14/7). اَدْنُ اَدْنَتْهُ بِكَذٰى وَاَدْنَتْهُ. Müezzin kelimesi, bir şeyi ilan yoluyla duyuran herkes için kullanılır. Nitekim âyetlerde bu manada kullanılmıştır. “Sonra bir münadi “Ey Kafile” diye seslendi.” (Yusuf 12/70), “içlerinden bir münadi duyurdu” (el-Araf 7/44), “Hacda insanlara duyur” (el-Hac 22/27). الْاَدِينُ, ezan sesinin geldiği yerdir. Bir şeyde izin ve ruhsat olduğu اَدْنُ kelimesiyle ifade edilir...

122 İsfahânî, *el-Müfredât*, بَرَزَخ maddesi, 119.

123 İsfahânî, *el-Müfredât*, اَمِن maddesi, 90.

124 İsfahânî, *el-Müfredât*, اَمِن maddesi, 91.

125 İsfahânî, *el-Müfredât*, اِنْس maddesi, 94; اَهْل maddesi, 95; اِيَا maddesi, 103.

126 İsfahânî, *el-Müfredât*, اَوْب maddesi, 98; بِنَى maddesi, 147.

4.2.2. Lafızların Hadisle Açıklanması Metodu

İbn Abbas'ın garîbü'l-Kur'ân'larında kelime açıklamalarında hadise rastlanmaz. İlk dönem dilcileri de kelimelerin manalarını izah ederken hadisle teyit etme yoluna gitmemişlerdir. Ağırlıklı olarak âyet ve kadim Arap şiirini kullanmışlardır.¹²⁷ Bu duruma genel itibariyle hadislerde lahn (dil hataları) ve manayla rivayet gerekçe gösterilmiştir. Bununla birlikte âlimlerin çoğunluğu hadisi, teşride olduğu gibi istişhatta da Kur'ân'ın ardından ikinci kaynak olarak görmüşlerdir.¹²⁸

İbn Abbas'ın eserlerinde yer almamakla birlikte âyetten sonra en önemli istişhâd unsurunun hadis olması ve her iki müellifin dönem ve eserleri arasındaki farklılığı net biçimde ortaya koyması yönüyle hadise bu bölümde yer vermek istedik.

Tablo 5

Râgıb el-İsfahânî'nin Madde/Lafızları Hadisle Açıklama Şekilleri
1. Şekil: Kök Birlikteliği Olan Hadisle Lafzı Açıklaması
Kitap İsmi, Madde/Kelime, ابى
el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân
الأبَاء: شدة الامتناع، فكل إباء امتناع وليس كل امتناع إباء. قوله تعالى: وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ. وقال: وَتَأْتِي قُلُوبُهُمْ. وقوله تعالى: أَيْ اسْتَكْبَرَ. وقوله تعالى: إِلَّا ابْلِيسَ ابى. وَرُؤَى: كَلُّكُمْ فِي الْجَنَّةِ إِلَّا مَنْ آتَى... ¹²⁹
2. Şekil: Mana Birlikteliği Olan Hadisle Lafzı Açıklaması
Kitap İsmi, Madde/Kelime, أبَا
el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân,
وَأَلَى هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ: كُلُّ نَسَبٍ وَسَبَبٍ مُنْقَطِعٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رُؤَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَلَى: أَنَا وَأَنْتَ أَبُوَاهُذِهِ الْأُمَّةِ الْاَنْسَبِيِّ وَسَبَبِي... ¹³⁰

Tablo 5'de 1. Şekilde görüldüğü üzere İsfahânî art arda yer verdiği dört âyetin peşi sıra **أبَا** ile kökteş olan **ابى** kelimesinin geçtiği bir hadise,

127 Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/21, 22, 23.

128 Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhad*, 200-204; Uysal, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi", 97-126; Aktaş, *Fahreddin Râzî*, 204.

129 İsfahânî, *el-Müfredât*, 58. "inkarcılar hoşlanmasalar da Allah nurunu muhakkak tamamlamayı istiyor." (et-Tevbe 9/32); "fakat kalplerinden geçen çok farklıdır." (et-Tevbe 9/8); "o direndi, büyüklendi." (el-Bakara 2/34); "sadece İblîs direndi." (et-Tâhâ 20/114).

130 İsfahânî, *el-Müfredât*, 57.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

manaya destek için yer vermiştir. İkinci şekilde ise baba anlamındaki ٱ lafzını mana birlikteliği olan نَسَبٍ kelimesinin geçtiği bir hadisle desteklemiştir. İsfahânî ayrıca kelimenin manasını hadisle istişhâd etmenin yanı sıra, lafzın uğradığı anlam genişlemesine,¹³¹ teşbihi anlam gibi belâgat konularına da hadisi delil getirmiştir.¹³²

4.2.3. Lafızların Şiirle Açıklanması Metodu

Medeniyetlerin tamamında en eski edebî unsur olarak şiir kabul edilir.¹³³ Araplar da bu kadim edebî ürünü, duygu ve düşüncelerini ifade ederken kullanmışlar, önemli gün ve panayırlarında şiir yarışmaları düzenlemekten geri durmamışlardır. Şiir yalnız edebî bir ürün değildir. Aynı zamanda ortaya koyulduğu dönemdeki toplumun gelişimini, değerlerini ve birikimini yansıtan bir hazine konumundadır.

İbn Âbbâs, şiiri önemsemiş ve genel olarak tefsir ve dil ilmine, özel olarak manası zor anlaşılan Kur'ân kelimelerini açığa çıkaran garîbü'l-Kur'ân ilmindeki önemine dair çeşitli sözler söylemiştir:

- “Şiir Arap'ın divanıdır. Allah'ın Arap diliyle indirdiği Kur'ân'dan bir şey bize kapalı gelirse onun anlamını tespit için divanımıza müracaat ederiz.”¹³⁴

- “Size Kur'ân'daki garîb kelimelerden bir şey sorulduğunda onun anlamını şiirde arayın. Çünkü şiir Arap'ın divanıdır.”¹³⁵

İbn Abbas, Kur'ân kelimelerini açıklarken Arap medeniyetinin bilgi hazinesi konumundaki kadim Arap şiirinden deliller getiren ilk kişi olması hasebiyle ayrı bir önemi haizdir.¹³⁶ Harici reisi Nâfi b. Ezrak'ın garîb kelimelerle ilgili sorularını cevapladığı ve şiirle istişhâd ettiği *Mesâilü Nâfi b. el-Ezrak* isimli eseri bu türün ilk örneğidir. Eser, şifahi ve doğaçlama

131 İsfahânî, *el-Müfredât*, برك maddesi, 120; بشر maddesi, 126

132 İsfahânî, *el-Müfredât*, رتب maddesi, 107.

133 İsmail Durmuş, “Şiir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/145.

134 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/294; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/387.

135 İfade *el-Burhân*'da “ اِذَا سَأَلْتُمُونِي عَنْ غَرِيبِ اللُّغَةِ فَالتَّمْسُوهُ فِي الشَّعْرِ، فَإِنَّ الشَّعْرَ دِيْوَانُ الْعَرَبِ ” şeklinde geçmektedir. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/293; *el-İtkân*'da ise “ اِذَا سَأَلْتُمُونِي عَنْ غَرِيبِ الْقُرْآنِ فَالتَّمْسُوهُ فِي الشَّعْرِ، فَإِنَّ الشَّعْرَ ” دِيْوَانُ الْعَرَبِ ” Süyûtî, *el-İtkân*, 1/387; Tılıb, *Garîbü'l-Kur'ân*, 43.

136 Cerrahoğlu, “Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri” 80; Özbalkıç, “Arap Dilinde İlk İstişhâd”, 370-371.

olarak ikili arasındaki diyalogu yansıtır tarzdadır. Bununla beraber kelime açıklanırken iki türlü metot kullanıldığı görülmektedir.

Tablo 6

İbn Abbas'ın Lafızları Şiirle Açıklama Şekilleri
1. Şekil: Yalnız Anlamın Şiirle Açıklanması
Kitap İsmi, Kelime
Mesâilü Nâfi b. Ezrak, ريشاً
: أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: وَرِيشاً (الاعراف/٦٢), قَالَ [ابن عباس]: الرِّيشُ المَالُ [فَقَالَ نَافِعٌ] : هَلْ تَعْرِفُ الْعَرَبُ ذَٰلِكَ؟ قَالَ [ابن عباس]: نَعَمْ، أَمَا سَمِعْتَ الشَّاعِرَ يَقُولُ: فَرَسُنِي بِخَيْرٍ طَالَمَا مَاقَدُ بَرَيْتَنِي وَخَيْرُ الْمَوَالِي مَنْ يَرِيشُ وَلَا يَبْرِي ¹³⁷
2. Şekil: Lehçedeki Kullanımın Şiirle Açıklanması
Kitap İsmi, Kelime
Mesâilü Nâfi b. Ezrak,
: أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: أَنْ لَنْ يَحُورَ (الانشقاق/١٤), قَالَ [ابن عباس]: أَنْ لَنْ يَرْجِعَ [فَقَالَ نَافِعٌ] : بِلُغَةِ حَبِشَةَ. [فَقَالَ نَافِعٌ] : هَلْ تَعْرِفُ الْعَرَبُ ذَٰلِكَ؟ قَالَ [ابن عباس]: نَعَمْ، أَمَا سَمِعْتَ الشَّاعِرَ يَقُولُ: وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا كَالشُّهَابِ وَضَوْؤُهُ يَحُورُ زَمَادًا بَعْدَ إِذْ هُوَ سَاطِعٌ ¹³⁸

Tablo 6'da görüldüğü üzere birinci şekilde kelimenin yalnız anlamı açıklanmış ardından şiirle teyit edilmiştir ki genel uygulama bu şekildedir. İkinci şekilde ise kelimenin anlamı lehçesiyle beraber açıklanmış ardından şiirle istişhâd edilmiştir.

İbn Abbas *Mesâil*'de Antere b. Şeddad (ö. 614 [?]),¹³⁹ Lebîd b. Rabîa

137 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/983. Nâfi: el-A'râf sûresi 26. âyetteki وَرِيشاً kelimesinin manasını anlatır mısın?

İbn Abbas: الرِّيشُ mal demektir.

Nâfi: Araplar kelimenin bu anlamını biliyorlar mı?

İbn Abbas: Elbette. Şairin şu beytini işitmedin mi?

"Hayırlı malla bana yardımda bulun, nice zamandır yardımda bulunmuyorsun. Hayırlı dost iyilikte bulunandır ihsanımı kesen değil."

138 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/395. Nâfi: el-İnşikâk sûresi 41. âyetteki أَنْ لَنْ يَحُورَ kelimesinin manasını anlatır mısın?

İbn Abbas: الرِّيشُ mal demektir. Habeş lehçesinde kesinlikle dönmeyecek demektir.

Nâfi: Araplar kelimenin bu anlamını biliyorlar mı?

İbn Abbas: Elbette. Şairin şu beytini işitmedin mi?

"Kişi ateş ve ışık gibi parlar, ne var ki parlaklıktan sonra küle dönecektir."

139 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/388.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)

(ö. 40-41/660 - 661),¹⁴⁰ Tarafa b. el-Abd (ö. 564 [?]),¹⁴¹ Adî b. Zeyd (ö. 600 [?]),¹⁴² Ümeyye b. Ebî Salt (ö. 8/630 [?]),¹⁴³ İmruülkays (ö. 540[?]),¹⁴⁴ el-A'sâ (ö. 83/702),¹⁴⁵ en-Nâbiğah (ö. 604 [?]),¹⁴⁶ Abîd b. Ebras (ö. 555 [?]),¹⁴⁷ Amr b. Külsüm (ö. 584-600 [?]),¹⁴⁸ gibi cahiliye dönemi şairlerine ait şiirlerle istişhâd etmiştir. Ayrıca Hassan b. Sâbit (ö. 60/680 [?]),¹⁴⁹ Abdullah b. Ravâha (ö. 8/629),¹⁵⁰ Ebû Mihcen es-Sakafî (ö. 30/650),¹⁵¹ Ebû Süfyân b. Haris b. Muttalib¹⁵² gibi İslâmî dönem şairlerinden de şiirler nakletmiştir. Yukardaki ismi zikredilen şairlerin yanı sıra isim vermeksizin “ سَمِعْتُ الشَّاعِرَ يَقُولُ أَمَا أَمَا سَمِعْتُ قَوْلَ الشَّاعِرِ ” şairin şu sözünü duymadın mı? ” şeklinde yalnız şiire yer verdiği de olmuştur.¹⁵³

İsfahânî de eserinde şiire son derece önem vermiştir. Hemen her maddede şiiri istişhâd unsuru olarak kullanmıştır dersek abartılı bir ifade kullanmış olmayız. O, İbn Abbas gibi şiiri kelimenin anlamını teyit etmek için kullanmakla kalmamış, bunun yanı sıra lügat,¹⁵⁴ nahiv,¹⁵⁵ sarf¹⁵⁶ ve kinaye¹⁵⁷, teşbih¹⁵⁸, istiare¹⁵⁹ gibi belâgat konularında da istişhâd unsuru olarak kullanmıştır.

140 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/389, 1/391, 1/395.

141 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/389, 1/392, 1/394.

142 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/391, 1/393.

143 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/391, 1/395.

144 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/392, 1/399.

145 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/393, 1/397.

146 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/393, 1/396, 1/397.

147 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/396.

148 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/397, 1/398.

149 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/390, 1/391.

150 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/396.

151 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/392.

152 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/389.

153 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/389, 1/390,

154 İsfahânî, *el-Müfredât*, اه maddesi, 83.

155 İsfahânî, *el-Müfredât*, انت maddesi, 93;

156 İsfahânî, *el-Müfredât*, انا maddesi, 96; بدن maddesi, 112.

157 İsfahânî, *el-Müfredât*, ازر maddesi, 74.

158 İsfahânî, *el-Müfredât*, يصل,

159 İsfahânî, *el-Müfredât*, برج maddesi, 115.

Tablo 7

İsfahânî'nin Lafızları Şiirle Açıklama Şekilleri
1. Şekil: Lafzın Anlamını Şiirle Açıklaması
Kitap İsmi, Madde/Kelime
el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân, أسا
<p>أَلُسُوَّةُ وَالْإِسُوَّةُ كَالْقُدُوَّةِ وَالْقِدُوَّةُ، وَهِيَ الْحَالَةُ الَّتِي يَكُونُ الْإِنْسَانُ عَلَيْهَا فِي اتِّبَاعِ غَيْرِهِ إِنْ حَسَنًا وَإِنْ قَبِيحًا، وَإِنْ سَارًا وَإِنْ ضَارًّا، وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الأحزاب/ ١٢)...</p> <p>وقال الشاعر: أَسَيْتُ الْإِخْوَالِي رَبِيعَةً قال الشاعر: أَسَى أَخَاهُ بِنَفْسِهِ وَقَالَ آخَرُ: فَاسَى وَإِدَاهُ فَكَانَ كَمَنْ جَتَى...¹⁶⁰</p>
2. Şekil: Lügavî Konularda Şiiri Delil Olarak Kullanması
Kitap İsmi, Madde/Kelime
el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân, بتك
<p>أَلْبَتُّكَ يَقَارِبُ الْبَتُّ، لَكِنِ الْبَتُّكَ يَسْتَعْمَلُ فِي قَطْعِ الْأَعْضَاءِ وَالشَّعْرِ، يُقَالُ: بَتَّكَ شَعْرَهُ وَأُدُنَّهُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَلْيَبْتِكُنْ أَدَانَ الْأَنْعَامِ، وَمِنْهُ سَيْفٌ بَاتِكٌ: قَاطِعُ الْأَعْضَاءِ، وَبَتُّكَ الشَّعْرَ: تَنَاوَلْتُ قِطْعَةً مِنْهُ، وَالْبَتُّكَ: الْقِطْعَةُ الْمُنْجَذِبَةُ، جَمْعُهَا بَتُّكَ، قَالَ الشَّاعِرُ: طَارَتْ وَفِي كَفِّهِ مِنْ رِيشِهَا بَتُّكَ...¹⁶¹</p>

Tablo 7'de görüldüğü üzere İsfahânî, kelime açıklamasında genellikle âyetlerden sonra şiire yer vermiş ve birden fazla şiiri kullanmıştır. Genelde birinci şekilde olduğu gibi lafzın anlamını açıklamada; bazen de dilsel unsurları kanıtlamak için şiirden destek almıştır.

160 İsfahânî, *el-Müfredât*, 76-77. اِسْوَةٌ ve اِسْوَةٌ lafızları قُدُوَّة ve قُدُوَّة kalıbındadır. İyilik olsun kötülük olsun, bolluk olsun darlık olsun iyi ve kötü her durumda kişinin başkasına ittiba etmedeki durumunu ifade eden kelimelerdir. Bu anlamda Yüce Allah Şöyle buyurur: "hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır." (el-Ahzâb 33/21). Şair derki: "Dayılarımdan olan Rabîaya üzülüm." Yine şair derki: Bizzat kendisi kardeşini iyileştirdi." Başka bir şair de şöyle der: "Onu iyileştirdi ve yardımcı oldu ancak o kimse kendisine karşı cinayet işleyen biri gibi oldu."

161 İsfahânî, *el-Müfredât*, 106. الْبَتُّكَ kelimesi anlamca الْبَتُّ'ye yakındır. Fakat birincisi daha çok şiir ve organların bölünmesinde kullanılır. Bu anlamda "şirini ve kulağını parçaladı" denilir." Yüce Allah Kur'ân'da şöyle buyurmuştur: "hayvanların kulaklarını yarıacaklar." (en-Nisâ 4/119). Yine organları kesen kılıç anlamında سَيْفٌ بَاتِكٌ denilir. Şiirin parçasını aldım anlamında بَتُّكَ الشَّعْرَ ifadesi kullanılır. الْبَتُّكَ şiirden çekip alınan parçaya denir. Çoğulu بَتُّكَ kelimesidir. Şair kelimeyi şöyle kullanmıştır: "Avucunda tüy parçaları varken uçup gitti."

Sonuç

Çalışmada netice olarak şu verilere ulaşılmıştır:

1- Tefsir araştırmalarının ilk numunelerini oluşturan garîbü'l-Kur'ân ilminin konusunu oluşturan garîb kelime sayısında zamanla önemli bir artış olmuştur. İbn Abbas'ın eserlerinde görüldüğü üzere başlangıçta sınırlı sayıdaki garîb kelimeleri konu edinen bu ilim dalı, ilerleyen süreçte İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ında görüldüğü üzere bütün Kur'ân kelimelerini kapsar hale gelmiştir. Bu duruma ilk dönemlerden başlayarak uzunca bir süre söz konusu ilim dalı ya da kelimelerle ilgili herhangi bir tanım ya da kıstas ortaya konulmamasının, bunun yerine garîb kelime örneklerini içeren eserler eşliğinde bu alandaki çalışmaların sürdürülmesinin etkili olduğu görülmüştür.

2- Klasik eser müelliflerinden farklı olarak 20. yüzyıl yazarlarında garîb kelime tanımında somutlaşmaya yönelik ağırlık kazanmıştır. Yabancı ve yerel çalışmalarda anlamdaki kapalılık, farklı lehçe ve yabancı kökenli kelimeler, garîb kelimeyi oluşturan üç ana unsur olarak kabul edilmiştir. Bu duruma İbn Abbas'ın eserlerinde Kur'ân'daki çeşitli Arap lehçelerine ve yabancı kökenli kelimelere yer vermesinin etkili olduğu görülmüştür. Ayrıca aynı eserlerde Arapça ve yabancı dillerde müşterek olarak kullanılan kelimelere yer verilmiştir. Bu durum, Kur'ân'da yabancı kelime tartışmasında leh ve aleyhteki tutumun yanı sıra uzlaştırıcı üçüncü bir görüşün çıkmasına imkân sağlamıştır.

3- İbn Abbas'ın *Mesâilu Nâfi b. el-Ezrak*'ta garîb kelimeleri şiirle teyit etmesinin, Kur'ân lafızlarının anlamını şiirle istişhâd etmeye uzak duruşun son bulup söz konusu metodun kabul görmesinde önemli bir etken olduğu tespit edilmiştir.

4- İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı kendisinden önceki telîfattan farklı olan tertibi, engin muhtevası ve uyguladığı orijinal yöntemleriyle garîbü'l-Kur'ân ilmine oldukça önemli katkılar sağlamıştır. Bu sebeple kendisinden sonra yeri doldurulamayan eşsiz bir eser ve bu alanın en güzel örneği olarak gösterilmiştir.

5- İbn Abbas ve İsfahânî'nin eserleri mukayese edildiğinde ulaşılan sonuçlar şunlardır:

a- İbn Abbas'ın eserlerinde muhteva, kemiyet ve keyfiyet yönünden oldukça dar tutulmuş, sınırlı sayıdaki garîb lafızlar genellikle birer keli-

melik kısa ifadelerle açıklanmıştır. İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ında ise tam tersi durum söz konusudur. Muhteva kemiyet yönünden bütün Kur'ân lafızlarını kapsayacak derecede çoğalmıştır. Diğer taraftan genişleme keyfiyete de yansımış İbn Abbas'ta birer kelimeyle açıklanan lafızlar zaman zaman üç dört sayfayı bulacak şekilde genişlemiştir.

b- İbn Abbas'ın eserlerinde (soru cevap tarzındaki *Mesâil* dışında) âyet-sûre sıralamasına dayalı mushaf tertibi esas alınmıştır. İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ında gerek ana gerekse alt başlık diziminde günümüz sözlüklerinde uygulanan alfabetik sistem uygulanmıştır.

c- İbn Abbas, genellikle garîb kelimeleri yalnızca sözlük anlamlarıyla açıklamıştır. Her daim şiirle istişhâd yöntemini kullandığı *Mesâil* haricinde çoğunlukla hadis, şiir gibi manayı destekleyen bir malzeme kullanmamıştır. Bununla birlikte sınırlı ölçüde de olsa âyeti âyetle açıklama metodunu kullanmıştır. İsfahânî de tam tersi bir durum söz konusudur. Çok sınırlı olan bazı maddeler hariç hemen hemen her maddenin açıklamasında o kelimenin türevlerinin geçtiği bütün âyetlere peş peşe yer vermiş, kelimenin âyet bağlamında kazandığı anlamı özel olarak belirtmiştir. Ayrıca âyetin yanı sıra hadis, şiir gibi istişhâd unsurlarını da kullanmaktan geri durmamıştır. İsfahânî, istişhâd malzemesini İbn Abbas gibi yalnız anlamı desteklemek için kullanmamış aynı zamanda nahiv kuralları, sarf uygulamaları ve teşbih, kinaye, istiare gibi belâgat örneklerini göstermek için de kullanmıştır.

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredâtı Bağlamında)

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu' garîbi'l-Kur'ân mustahracen min Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l Arabi, 1950.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzı'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l Marife, 2015.
- Akk, Hâlid Abdurrahman. *Usûl-u tefsîr ve kavâ'iduhû*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Aktaş, Bayram. *Fahreddin Râzî Tefsirinde Garîbü'l-Kur'ân*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Aktaş, Bayram. "Kur'ân'da Muarreb Kelimelerin Varlığı Meselesi ve Fahreddin er-Râzî'nin Bu Konudaki Görüşleri (Mefâtîhu'l-Gayb Bağlamında)". *Düzce İlahiyat Dergisi* 5/1 (2021), 67-69.
- Aktaş, Bayram. "Garîbü'l-Kur'ân İlmi ve Lugatu'l-Kur'ân'la İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 218-246.
- Aydın, İsmail. *Filolojik Tefsirin Doğuşu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Kitâbu cümel min ensâbi'l-eşref*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerkeli. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Şeyh Muhammed Ali el-Kutb - Şeyh Hişam el-Buhâri. Beyrut: Mektebetü'l el-Asriyye, 2007.
- Bulut, Ali. "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler". *On Dokuz Mayıs İlahiyat Dergisi* 12-13 (2001).
- Bulut, Ali. "Kur'an Filolojisine Dâir İbn Abbas'a Nisbet Edilen Üç Eser". *On Dokuz Mayıs İlahiyat Dergisi*. 20-21 (2005), 277-294.
- Sümertaş, Burhan. "Semîn el-Halebî'nin Garîbü'l-Kur'ân Tekniği Açısından Râgıb'ı Eleştirisi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 48 (Aralık 2017).
- Cerraoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Cerraoğlu, İsmail. "Garîbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/379. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Cerraoğlu, İsmail. "Tefsirde Ata b. Ebî Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbü'l-Kur'ân'ı", *Ankara İlahiyat Dergisi*, 22 (1978), 17-104.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*. 11/2 (1972), 80.

- Cerrahoğlu, İsmâil. "İbn Hişam ve Sîresindeki Garîbü'l-Kur'ân'ı". *İslam ilimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara İlahiyat Dergisi]* 3 (1977).
- Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî 'alâ ħurûfi'l-mu'cem*. thk. F. Abdurrahman. Dımeşk: Dârul-Kalem, 1990.
- Çakan, İsmail Lütfi – Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/79. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çetin, Nihat M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Demirci, Muhsin. "Herevî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/220. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/144. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebu Ubeyde Mamer b. Musenna. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1382/1962.
- Elmalı, Hüseyin-Arslan, Şükrü. "Garîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/374. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Endülûsî, Ebû Hayyan. *Tuĥfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-ġarîb*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.
- Ferhat, Ahmed b Hasan. *Me'âcîmu müfredâti'l-Kur'ân (müvâzene ve mukterahât)*. Medine: Câmî'atu'l-İmârât-Kısmu'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1421.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Bulġa fi terâcîmi e'immeti'n-naĥv ve'l-luġa*. thk. Muhammed el-Mısrî. (Dımeşk: Dâru Sa'dud-Dîn, 1461).
- Gümüş, Sadrettin. "Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu". *Marmara İlahiyat Dergisi*, 5-6 (1987-1988).
- Hatîp, Abdülaziz. "Semîn el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/492. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdülkerim İbrahim el-Garbâvî. Mekke: Câmîatu Ümmül Kurâ, 1982.
- İbn Abbas, Abdullah. *Kitâbu'l-luġât fi'l-Kur'ân*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Kahire: Matbaatu'r-Risâle, ts.
- İbn Abbas, Abdullah. *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-Sahîfeti Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbas fi tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm*. thk. Abdulmun'im Reccal. Beyrut: Muesesetü'l-Kütübü's-Sıkâfiyye, 1991.
- İbnü'l-Esîr, Ebî Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-ġâbe fi ma'rîfeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İl-

Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredâtı Bağlamında)

miyye.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Ahmed Fâris Sidyâk. Beyrut: Dâru Sâdır, 1300/1882.

İbn Sa'd, Muhammed b. Menî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Izzî, Ahmed Ali Hüseyin – Taş, Sakin. *İbn Abbas ve Kur'ân Nassını Anlayışı, İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli, Sahabe III, Sahabe ve Dirayet İlimleri Sempozyumu*, İstanbul: y.y., 2018

Kalacî, Muhammed Ravvâs. *Lugatu'l-Kur'ân lugati'l-'Arabi'l-muhtârat*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, ts.

Kara, Ömer. "Râgıb el-İsfahânî'nin İlmî Mîrâsı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 44 (2015), 9-66.

Kara, Ömer. "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râgıb el-İsfahânî". *Atatürk İlahiyat Dergisi* 38 (2012).

Kara, Ömer. "el-Müfredât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/504. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Şerâfeddin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsü'l-Arabî, 1941.

Kur'ân Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman – Mustafa Çağrırcı vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2014

Kuteybe, Ebu Abdullah b. Müslim. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

Mekkî b. Ebî Talib Ebû Muhammed el-Kaysî. *Tefsîru'l-müşkil min garîbi'l-Kur'ânî'l-'Azîm 'ale'l-îcâz ve'l-ihisâr*. thk. Hudâ ed-Davîl el-Meraşlı. Beyrut: Dâru'n-Nûru'l-İslâm, 1988.

Münzirî, Zekiyüddin Abdülazim b. Abdilkavî. *Muhtasarı Sahîh-i Müslim*, thk. Mustafa Daybu'l-Bugâ. Dîmeşk: Dâru'l-Mustafa, 2011.

Özbalıkçı, M. Reşit. *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstîşhad*. İzmir: Tibyan Yayınları, 1989.

Özbalıkçı, M. Reşit. "Arap Dilinde İlk İstîşhâd", *İzmir D. E. Ü. İlahiyat Dergisi*. 5 (1989), 370-371.

Râfîf, Mustafa Sâdıq-. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Kahire: Müessesetü Hindâvi, 2001.

Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân, (el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân)*. thk. Safvan Adnan Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.

- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Tefsiru'l-Kebir:Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Safedî, Selâhuddin Halil b. Aybek es-. *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefâyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türki Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsü'l-Arabî, 2000.
- Semin el-Halebi, Ebu'l-Abbas Şihâbeddin Ahmed b. Yusuf b. İbrahim es-. *Umde-tü'l-ḥuffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzi. Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye - Câmiatu'l-Melikî Suûd, ts.
- Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz es-. *Nüzhetü'l-kulûb fî tefsîri ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.
- Süyûtî, Celâluddin Abdurrahman es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- Süyûtî, Celâluddin Abdurrahman es-. *el-Mühezzeb fî mâ vaka'a fî'l-Kur'ân'î mine'l-mu'arrab*. thk. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî. Rabat: Matbaatu'l-Fazîlet, ts.
- Tahânevî, Muhammed Ali et-. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-. *et-Tefsîru'l-lugavî li'l-Kur'ân'il-Kerim*, Riyad: Dâru İbn el-Cevzi, 2002.
- Tılıb, Abdulhamid Seyyid. *Ġarîbü'l-Kur'ân ricâluhû ve menâhicuhum min İbn Abbas ile Ebî Hayyân*. Kuveyt: y.y., 1986.
- Uysal, Muhittin. "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhad Meselesi", *Marife Dergisi* 1 (2006).
- Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtü'l (ṭabaḳâtü'l) meşâhîr ve'l-a'lâ*. thk. Omer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l Arabî, 1990.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire; Dâru'l-Hadîs, 2012.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri't-Tûras, 1984.
- Zeyd b. Ali, İbn Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib. *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân'î'l-mecîd*. thk. Muhammed Yusufu'd-Din. Hayrabat: y.y., 2001.
- Yolcu, Mehmet. "Râġıb el-İşfahânî ve el-Müfredât fî Ġarîbi'l-Kur'ân'î". *Hikmet Yurdu* 1/1 (2008).

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2021): 297 - 325

Hintli Âlim Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî'nin Nesih Anlayışı
The Understanding of Naskh (Abrogation) by the Indian Scholar Sa'îd
Ahmad Palanpuri

Ahmet Yazıcı

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Trabzon/Turkey
e-mail: ahmethamzat@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9439-1115>

DOI: 10.33718/tid.1008719

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / Aralık 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ahmet Yazıcı, "Hintli Âlim Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî'nin
Nesih Anlayışı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2
(Güz 2021): 297 - 325

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Hintli Âlim Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî'nin Nesih Anlayışı

Öz

Nesih konusu modern dönemde üzerinde en fazla tartışılan tefsir usulü konularındandır. Klasik dönemde varlığında çoğunlukla ittifak edilip miktarında ihtilaf edilen bu konu, modern dönemde varlığında ihtilaf edilen bir konu haline gelmiştir. Klasik dönemde mensuh kabul edilen âyetlerin sayısı birtakım kaynaklarda yüzlerle ifade edilirken modern dönemde bu sayı tekli rakamlara inmiştir. Bu noktada akla gelen isimlerden biri de Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah Dihlevî'dir. (öl. 1176/1762) Tefsir usulü alanında kaleme aldığı *Fevzû'l-kebir fi usûli't-tefsîr* adlı eserinde nesih konusuna değinen Dihlevî, Süyûtî'nin (öl. 911/1506) *el-İtkân* adlı eserinde yirmi âyet olarak tespit ettiği mensuh âyetleri tekrar ele almış ve bunların sayısını beşe kadar indirmiştir. Modern dönemde nesih ile alakalı yapılan çalışmalarda Dihlevî'nin mensuh kabul ettiği âyetler öne çıkmış ve konu bu âyetler üzerinden tartışılır hale gelmiştir. Bu çalışma Hindistanlı âlim Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî'nin (1942-2020), Dihlevî'nin *Fevzû'l-kebir*'i üzerine yazdığı *el-'Avnu'l-kebir şerhu'l-Fevzi'l-kebir* isimli şerhinde, neshe bakışımı ve Dihlevî'nin mensuh kabul ettiği âyetlere yaklaşımını ele almaktadır. Aynı zamanda bu çalışma, modern dönemde Kur'an'da neshi reddedenlerin bayraktarlığını yapan Kur'ancılık ekolünün ortaya çıktığı Hint alt kıtasında Hanefî-Sünnî bir çizgi benimseyen Diyobend ekolünün neshe yaklaşımı hakkında da fikir vermektedir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Nesih, Nâsîh, Mensuh, Şah Veliyyullah Dihlevî, Diyobend Ekolü, Sa'îd Ahmed Palanpûrî.*

The Understanding of Naskh (Abrogation) by the Indian Scholar Sa'îd Ahmad Pālanpurī

Abstract

Naskh (abrogation), is one of the most discussed areas within the origins of tafsîr (interpretation) in the modern period. In the classical period, there was an agreement in its existence but not in its number, whereas in the modern period it has become a controversial subject. While the number of the abrogated verses in the classical period was expressed in hundreds, this number decreased to single digits in the modern period. One of the names that come to mind at this point is the Indian scholar Shāh Walī Allāh al-Dihlawī (d. 1176/1762). Ad-Dihlawī, mentioned the subject of abrogation in his original work in the origins of interpretation titled *al-Fawzu'l-Kabîr fi Usûli't-Tafsîr*, and reduced the number of the abrogated verses to 5, whereas this number was increased to twenty-one in as-Suyûtî's (d. 911/1505) work called *al-İtkân*. In modern studies on naskh, the verses that Dihlawī accepted as abrogated came to the fore and the subject became controversial. This study is based on the work titled *al-'Avnu'l-Kabîr Şarhu'l-Fawzi'l-Kabîr* written by the Indian scholar Sa'îd Ahmad Pālanpurī on ad-Dihlawī's work *al-Fawzu'l-Kabîr*. Pālanpurī analyses here the point of view of ad-Dihlawī to abrogation and discusses his approach regarding the abrogated verses. At the same time, this study also gives an idea about the approach to abrogation of the Deoband school, which adopts a Hanafî-Sunni line in the Indian subcontinent, where the school of Qur'anism, which is the standard bearer of those who reject abrogation in the Qur'an in the modern period.

Keywords: *Tafsîr, Abrogation, Abrogater, Abrogated, Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, The Deoband School, Sa'îd Ahmad Pālanpurī.*

Giriş

İslâm ile erken dönemde tanışan coğrafyalardan biri de Hint alt kıtasıdır. Zaferullah Daudî bu durumu Hindistan için büyük bir şans olarak telakki etmekte ve sebep bağlamında üç hususa vurgu yapmaktadır. i. İslâm öncesi dönemde Hint kökenli bazı grupların Arabistan'a yerleşmiş olması. ii. Coğrafi açıdan birbirine pek de uzak olmayan bu iki bölge arasında gerek deniz gerek kara yoluyla var olan ticari ilişkiler. iii. Araplarla Hintlilerin dini ve itikadî açıdan birbirine benzerliği.¹ İki bölge arasında var olan bu ilişki İslâm'ın gelişiyile farklı bir veçhete bürünmüş; fetih, ihtida ve göçler yoluyla İslâm Hint alt kıtasında hızlı bir şekilde yayılma sürecine girmiştir. Sahabe döneminde birçok müslümanın bölgeye gidip tebliğ faaliyetinde bulunduğu bilinmekle beraber bölgede kalıcı fetihler ilk olarak Emevî komutanı Muhammed b. Kâsım es-Sekaffî'nin (öl. 96/715) 92-93'te (710-711) Sind'i fethetmesiyle başlamıştır. Daha sonra Gazneli hükümdarı Sultan Mahmud (öl. 1030), alt kıtaya 17 sefer düzenleyerek İslâmiyet'in yayılmasına öncülük etmiş ve bölgede asırlarca sürecek Türk-İslâm hâkimiyetinin temellerini atmıştır. Gazneliler'den sonra alt kıtada İslâm'ın etkinliği bağımsız Türk sultanlıklarıyla devam etmiş; on altı, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda Bâbürlülük dönemiyle zirveye çıkmıştır. Hint alt kıtasında Müslümanların yüzyıllar boyunca süren bu etkinliği 17. yüzyılda bölgeye gelen İngilizlerin faaliyetleriyle azalmış, 1857 Bağımsızlık Savaşı'nı İngilizlerin kazanmasıyla da büyük ölçüde sona ermiştir. Savaştan sonra bölgeyi bilfiil yönetmeye başlayan İngilizler, ikinci dünya savaşından sonra alt kıtayı terk etmişler ve bölge Hindistan ve Pakistan olmak üzere iki ayrı devlete bölünmüştür.²

Hint alt kıtası İslâmlaşma süreciyle birlikte önemli bir ilim merkezi olmuş ve gerek ortaya konulan eserler gerek yetişen ilim adamlarıyla İslâm medeniyetine çok önemli katkılar sunmuştur.³ 1857'deki bağımsız-

1 Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 22.

2 Nızamî, "Hindistan", 18/85-86; Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 21-38; Birışık, *Tefsir Ekolleri*, 19-23; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, (2014), 17-22.

3 Aliyyü'l-Müttakî, Ahmed Farûkî Sirhindî, Abdülhak Dihlevî, Şah Veliyyullah Dihlevî, Muhammed Kasım Nânevevî, Reşîd Ahmed Kangohî, Mahmud Hasan Diyobendî, Enver Şah Keşmîrî, Eşref Ali Tehânevî, Abdurrahman Mübarekfûrî, Abdülhay Leknevî, Muhammed İdris Kandehlevî, Ebu'l-A'la Mevdûdî, Muhammed Hamidullah, Muhammed Takî Osmânî bölgenin yetiştirdiği önemli ilim adamları arasında zikredilebilir.

lık savaşının kaybedilmesiyle başlayan İngiliz hâkimiyeti, alt kıtadaki ilmi faaliyetler için bir dönüm noktası olmuş ve bölgedeki ilmi faaliyetler teşekkül eden ekoller etrafında devam etmiştir. Diyobendîler, Ehl-i Hadis,⁴ Birelvîler⁵ ve Nedvetü'l-Ulemâ⁶ bunların başlıcalarıdır. Ancak Diyobendîler gerek telifat gerek talebe sayısı gerekse de etkileri itibarıyla bu ekoller içerisinde öne çıkmaktadır. Çalışmamıza konu olan Müftü Sa'îd Ahmed Palanpûrî'nin de mensubu olduğu bu ekol, kendisini dinen Müslim, fırkatene Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, amelen Hanefî, itikaden Eş'arî, meşreben sûfî, fikren Veliyyullâhî, usûlen Kâsimî, furûden Reşîdî ve nispeten Diyobendî olarak tarif etmekte ve hâlihazırda Hindistan ve Pakistan'ın muhtelif şehirlerinde kurdukları medreselerle eğitime devam ederken milyonu aşkın talebesiyle alt kıta Müslümanları içerisinde etkin bir konumda bulunmaktadır.⁷

Alt kıtada İngiliz hâkimiyeti döneminde ortaya çıkan ve zikredilmesi gereken bir diğer teşekkül de, Kur'ancılık ekolüdür. Modernizmin meydan okuyucu tavrına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan ekolün fikir babası Seyyid Ahmed Han'dır (öl. 1898).⁸ Bağımsızlık savaşı öncesi gelenekçi bir çizgi takip eden Ahmed Han, başarısızlıkla sonuçlanan ayaklanma sonrasında İngilizlerle ılımlı bir yol takip edilmesi gerektiğini savunmuş, din ile moderniteyi uzlaştıran bir söylem tarzı geliştirmiştir. Kendisinden sonra Abdullah Çekrâlevî (öl. 1914), Hâfız Eslem Cerâcpûrî (öl. 1955), İnâyetullah Han Meşrikî (öl. 1963) ve Gulâm Ahmed Pervîz (öl. 1985) gibi şahsiyetlerle temsil edilen ve varlığını günümüze kadar devam ettiren ekol; Kur'an'ı dinin temel kaynağı kabul etmekte ve onun dışındaki kaynakları ya hükümsüz ya da Kur'an'a uygunluğu nispetinde geçerli kabul etmektedir. Çalışma konumuz olan neshi reddeden Kur'ancılık ekolü, dini açıdan Müslümana lazım olan her şeyin bilgisinin Kur'an'da var olduğunu iddia

4 Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", 10/507-508; Birişik, *Tefsir Ekolleri*, 107-173; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 108-116; Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 251-255.

5 Birişik, *Tefsir Ekolleri*, 183-194; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 116-118.

6 Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", 32/514-515; Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 301-304.

7 Diyobend ekolü hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Özcan, "Dârü'lulûm", 8/553-555; Birişik, *Tefsir Ekolleri*, 173-182; Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 233-238; Birişik, *Sosyalist Müfessir Ubeydullah Sindî'nin Dinî-Siyâsî Düşüncesi ve Tefsiri*, 29-41.

8 Seyyid Ahmed Han hakkında detaylı bilgi için bk: Öz, "Seyyid Ahmed Han", 2/73-75.

etmektedir.⁹

Çalışmamızda mensuh âyetlere yaklaşımını tahlil edeceğimiz Hintli âlim Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî'nin yaşadığı Hint alt kıtasının İslâm ile hemhal olduğu dönemin tarihsel serencamına dair aktardığımız bu muhtasar bilgilerden sonra şunu ifade etmek istiyoruz ki, yakın dönemde vefat eden müellif hakkında ülkemizde herhangi bir çalışma yoktur. Dolayısıyla çalışmamız, hem müellifin ülkemizdeki bilinirliğine katkı sağlayacak hem onun hem de Hindistan Müslümanları için önemli bir konumda olan Diyobend ekolünün neshe yaklaşımı hakkında fikir verecektir. Müellifin hayatına geçmeden önce, nesih ve mensuh âyetlerin sayısı hakkındaki yaklaşımlara işaret etmek istiyoruz.

1. Nesih Olgusu ve Mensuh Âyetlerin Sayısı

Nesih, tefsir usûlünün kadim tartışma konularından bir tanesidir.¹⁰ İlk asırlarda varlığında çoğunlukla ittifak edilen ancak miktarında ihtilaf edilen bu konu, çağdaş dönemde bizzat varlığında ihtilaf edilen bir hal almıştır. Yine ilk asırlarda mensuh kabul edilen âyetlerin sayısı yüzlerle ifade edilirken, günümüzde bu sayıda olabildiğince azaltılma yoluna gidilmiştir. Örneğin; kaleme aldıkları eserlerde İbn Hazm (öl. 320/932) 214, Nehhâs (öl. 338/950) 134, Hibetullah b. Selâme (öl. 410/1019) 213, Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) 66, Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî (öl. 437/1045) 197, İbn Berakât es-Sa'îdî (öl. 520/1126) 210, Kâdî Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî (öl. 543/1148) 297, İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1200) 247, Süyûtî Dürrü'l-Mensûr'da 71, İtkân'da 20, Mer'î b. Yûsuf b. Kudâme el-Kermî (öl. 1033/1623) 218, Atiyyetullah b. Atiyye el-Uchurî (öl. 1190/1776) 213 âyetin mensuh olup olmadıklarını tartışmışlar, ancak tartıştıkları âyetlerin sadece bir kısmının mensuh olduklarını kabul etmişlerdir.¹¹ Bu bağ-

9 Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, 41-96.

10 Nesih konusunda gerek kitap gerek makale boyutunda kâfi miktarda yayımlanmış eser bulunduğundan konu hakkında detaya girilmeyecektir. Ayrıntılı bilgi için bk: Çetin, "Nesih", 32/579-581; Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*; Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*; Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*; Güllüce, "Kur'an'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?", 51-74; Bakkal, "Kur'an'da Mensuh Âyetlerin Sayısı", 33-74.

11 Mekki b. Ebû Talib el-Kaysî, *el-İzâh li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhihi*, 118-445; İbnü'l-Arabi, *en-Nâsih ve'l-mensuh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/232-242; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/401; Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 134-135; İsmail, *Nazariyyetü'n-nesh*, 177.

lamda İbnü'l-‘Arabî 100, Mekkî b. Ebû Tâlib 28, Nehhâs ve İbnü'l-Cevzî 17, Süyûtî 20, daha sonraki dönemde Şah Veliyyullah Dihlevî 5¹² ve geçtiğimiz yüzyılda neshin konusunda hacimli bir çalışma yapan Mustafa Zeyd altı âyette neshin gerçekleştiğine kanaat getirmişlerdir.¹³ Görüleceği üzere mensuh kabul edilen âyetlerde bir ittifakın olmadığı göze çarpmaktadır.

Buna karşın klasik dönemde Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) ve Yusuf b. Hilâl es-Safedî (öl. 696/1296), Kur’an’da mensuh âyet olmadığını iddia etmişlerdir.¹⁴ Modern dönemde ise Seyyid Ahmed Han (öl. 1898), Abdullah Çekrâlevî, Ahmeduddin Amritsârî (öl. 1936), Muhammed Abduh (öl. 1905), Muhammed Ebû Zehre (öl. 1974), Muhammed Gazzâlî (öl. 1996), Eslem Cerâcpurî, Muhammed Tefvik Sıdkî (öl. 1920), Muhammed Salih Ali Mustafa (öl. 1988), Abdullah Bubi (öl. 1922), Muhammed Esed (öl. 1992), M. Âbid el-Câbîrî (öl. 2010), Cemal el-Bennâ, Ahmed Subhî Mansûr, Abdu'l-Müte‘âl el-Cebrî, Türkiye’den Ömer Rıza Doğrul (öl. 1952), Süleyman Ateş, M. Zeki Duman (öl. 2013), Sait Şimşek, Talip Özdeş gibi isimler de Kur’ân’da neshi kabul etmeyenler ve söz konusu âyetleri bir şekilde te’vil edenler bağlamında zikredilebilir.

Kur’an’da mensuh kabul edilen âyetlerin sayısının bu denli değişmesi veya sıfıra müncer olması nihayetinde söz konusu âyetlerin yorumu/te’vili ile alakalıdır. Nitekim konuya müdahil olan her âlim ilmî kudretiy-le söz konusu âyetleri yorumlamış, onlar hakkında bir kanaate varmıştır. Ancak onların yargılarında yaşadıkları dönemin hâkim anlayışının da belli ölçüde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce mensuh âyetlerin sayısında giderek azalma yönünde var olan değişim bu bağlamda değerlendirilmelidir. Diğer bir ifadeyle klasik dönemdeki Kur’an ve vahiy tasavvuru bu dönemde kaleme alınan eserlerde mensuh âyetlerin sayısının daha fazla olmasına sebep olmuş, modern dönem Kur’an tasavvuru ise, bu dönemin eserlerinde mensuh kabul edilen âyetlerin sayısının olabildiğince minimize edilmesine yol açmıştır. Hatta hiç olmadığını söyleyenler azımsanmayacak bir çoğunluk oluşturmaktadır.

12 Dihlevî, *Fevzü'l-kebîr*, 53-54.

13 Klasik dönemde kaleme alınan nesh ile alakalı kitaplarda müelliflerin bazı âyetler hakkında kanaat belirtmediklerine dikkat çeken Mustafa Zeyd ve Veysel Güllüce, verilen rakamların kesinlik ifade etmediğini söylemektedirler. Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur’ânî'l-Kerîm*, 2/406; Güllüce, “Kur’an’da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?”, 70-71.

14 Öztürk, *Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumu*, 150-166; Büyük, “Klasik Dönemde Kur’an’da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî’nin Nesh Teorisine Yaklaşımı”, 881-907.

Çalışma konumuz olan Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî, modern dönemde yaşamış bir âlimdir. O, Kur'an'da mensuh âyet olduğunu kabul etmemekte ve söz konusu âyetleri bir şekilde te'vil ederek nesih dairesinden çıkarmaktadır. Görüşlerinin tahliline geçmeden önce hayatı, eğitimi ve önemli eserleri hakkında bilgi vermek istiyoruz.

2. Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî'nin Hayatı ve Eserleri

Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî, Hindistan'ın Gucerât bölgesindeki Palanpur şehrinin Kaleda ilçesi Banas Kaantha köyünde 1942 yılında doğdu. İlk eğitimini köyünde aldı. Daha sonra dayısı Mevlâna Abdurrahman'ın öğretmen olduğu Dârülulûm Chhapi'ye kaydoldu.¹⁵ Orada altı ay kaldı ve Fars dili üzerine eğitim aldı. Ardından Mevlâna Nezir Ahmed Palanpûrî'nin medresesine devam etti. Müftî Palanpûrî 1958'de Hindistan'ın Uttar Pradesh eyaletindeki Sehârenpûr Dârülulûm'a gitti ve üç yıl boyunca burada çeşitli ilimler tahsil etti. 1961'de Dârülulûm Diyobend'e kaydoldu ve 1963'te buradan başarıyla mezun oldu. Aynı yıl Müftî Seyyid Mehdi Hasan'ın tavsiyesiyle iftâ programına katıldı.

Palanpûrî, iftâ programını başarıyla bitirip Müftî olduktan sonra Gucerât'ın Rander şehrindeki ünlü ilahiyat fakültesi Dârülulûm Eşrefiye'ye öğretmen olarak atandı. Burada dokuz yıl boyunca (1965-1973) öğretmenlik yaptı. Öğretmenliği süresince *Kur'an meâlî*, *Sünen-i Erbaa*, *Celaleyn*, *Mişkâtü'l-Mesâbih* ve *Hidâye* gibi kitapları okuttu. Aynı zamanda eser telifiyle de meşgul olan Müftî Palanpûrî meşhur kitabı *Hürmet-i Mûsâhare*'yi bu dönemde yazdı.

Müftî Palanpûrî, 1973'te Dârülulûm Diyobend'e hoca olarak atandı. Ölümüne kadar -48 yıl- orada görev yaptı. En başından beri üst sınıflara ders vermekle görevlendirildi. Diyobend'de geçirdiği uzun yıllar boyunca başta hadis, fıkıh ve tefsir olmak üzere İslâmî ilimlerin farklı dallarında birçok kitap okuttu ve binlerce talebe yetiştirdi. 2008 yılında Mevlâna Nezir Ahmed Han'ın vefatından sonra Dârülulûm Diyobend'in Şeyhü'l-Hadîs'i ve Sadru'l-Müderrişin/Baş Öğretmeni seçildi ve bu görevleri ölümüne kadar devam ettirdi.

15 Diyobendîlerin "Chhapi" şehrindeki medresesidir. "Dârülulûm" ismi Diyobend medreselerinin genel ismidir. İlk Dârülulûm Uttar Pradesh eyaletindeki Sehârenpûr şehrinin Diyobend kasabasında açılmış ve Dârülulûm Diyobend olarak isimlendirilmiştir. Bu silsile devam etmiş ve her açılan medreseye o şehrin isimi verilerek "Dârülulûm ..." şeklinde isimlendirme yapılmıştır.

Diyabet hastası olan Müftü Palanpûrî, 25 Ramazan 1441/19 Mayıs 2020 tarihinde 78 yaşında iken Bombay/Mumbai'de vefat etti. Karantina yasakları çerçevesinde sade bir cenaze töreni yapılan Palanpûrî, Mümbai şehrinin Batı Jogeshwari bölgesindeki Oshiwara Müslüman Mezarlığı'na defnedildi.

Velut bir müellif olan Müftü Palanpûrî 40'tan fazla kitap yazmış ve yayımlamıştır. Eserlerini çoğunlukla Urduca olarak kaleme almıştır. Hem kendisi hem de kitapları ülkemizde pek bilinmeyen Palanpûrî'nin eserlerinden bazıları şunlardır:

1- *Tefsîru hidâyeti'l-Kur'ân*: Palanpûrî'nin Urduca kaleme aldığı 8 ciltlik bir Kur'an tefsiridir.

2- *Tuhfetü'l-kâri şerhu Sahihi'l-Buhârî*: Buhârî'nin Cami'si üzerine yazdığı 12 ciltlik Urduca bir şerhtir.

3- *Tuhfetü'l-alma'î şerhu Süneni't-Tirmizî*: Tirmizî'nin Sünen'i üzerine yazdığı 8 ciltlik Urduca bir şerhtir.

4- *Rahmetüllahi'l-vasia şerhu Hüccetüllahi'l-bâliğa*: Dihlevî'nin Hüccetüllahi'l-Bâliğa adlı eseri üzerine yazdığı 5 ciltlik Urduca bir şerhtir.

5- *el-'Avnu'l-kebîr şerhu'l-Fevzi'l-kebîr*: Çalışmamızın ana kaynağını oluşturan bu eser Dihlevî'nin *Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* adlı eseri üzerine yazdığı Arapça bir şerhtir.

6- *Hürmet-i müsâhare*: Palanpûrî'nin en meşhur eseri olan bu kitap helâl veya haram münasebetler vasıtasıyla oluşan mahremiyet hakkındadır.¹⁶

3. Müftü Sa'id Ahmed Palanpûrî'nin Nesih Görüşü

Hint alt kıtasının son asırlarda yetiştirdiği en önemli ilim adamlarından birisi, Şah Veliyyullah Dihlevî'dir. Babürlü Devleti'nin çöküş dönemine girdiği ve İngiliz hâkimiyetinin gün be gün arttığı bir zaman diliminde yaşayan Dihlevî hem ilmî hem de siyasi sahada mücadele etmiş, misyonu vefatından sonra oğulları ve talebeleri tarafından devam

16 Dihlevî, Hüccetüllahi'l-baliğa, 1/30-32 (alıntı mukaddime kısmından yapılmıştır); <http://jamianoorululoom.com/mufti-saeed-ahmed-palanpuri-db/> (erişim tarihi: 12.10.2021); <https://islamicportal.co.uk/obituary-mufti-saeed-ahmad-palanpuri/> (erişim tarihi: 12.10.2021); https://en.wikipedia.org/wiki/Saeed_Ahmad_Palanpuri (erişim tarihi: 12.10.2021).

ettirilmiştir.¹⁷ Dihlevî'nin vefatından takriben bir asır sonra kurulan Diyo-bend medreselerinin, fikren Şah Veliyyullah'tan etkilendiklerini söylemek mümkündür. Çünkü yukarıda da temas ettiğimiz gibi ekol kendisini fikren Veliyyullahî olarak tarif etmekte ve Dihlevî'nin eserleri medrese müfredatında yer almaktadır. Bu etkinin diğer bir tezahürü de birçok Diyo-bend âliminin Dihlevî'nin eserleri üzerine yazdıkları şerh ve haşiyelerdir.¹⁸

Müftî Palanpûrî de Dihlevî'nin eserlerine şerh yazan Diyo-bend âlimlerindenidir. O Dihlevî'nin iki önemli eseri üzerine şerh yazmıştır. Bunlardan biri az önce zikri geçen *Rahmetüllahi'l-vasia şerhu Hücetüllahi'l-bâliğa* adlı eser, diğeri de bu çalışmanın ana kaynağı olan *el-'Avnu'l-ke-bîr şerhu'l-Fevzi'l-kebîr*'dir.¹⁹ Bu çalışmada, Müftî Palanpûrî'nin nesih hakkındaki görüşleri bu eser üzerinden değerlendirilecektir.

Müftî Palanpûrî, nesih etrafındaki tartışmaların

i. Önceki şeriatların neshi,

ii. İslâm'da cüz'i hükümlerin neshi,

iii. Elimizdeki Kur'an'da neshin mevcudiyeti olmak üzere üç konu etrafında cereyan ettiğini; birinci ve ikinci kısımların aklen caiz ve sem'an da vaki olduklarını; üçüncü kısmın ise ihtilaflı olduğunu söyleyerek şu açıklamayı yapmaktadır:

"Cumhur, elimizdeki Kur'an'da mensuh âyetlerin varlığını kabul edip sayısında ihtilaf etmiştir. Önceki âlimler, neshi mutlak mânada kullanıp onların sayısını artırmışlar, müteahhirûn âlimler ise bu sayının azaltılmasına çalışmışlardır. Hatta Süyûtî onları yirmiye kadar indirmiş, Hucetü'l-Hind Şah Veliyyullah Dihlevî ise *Fevzü'l-Kebîr* isimli eserinde onların sayısını beş ile sınırlamıştır. Klasik ve modern dönemde ise bazıları Kur'an'da mensuh âyet olduğunu inkâr etmişlerdir."²⁰

17 Dihlevî'nin hayatı ve mücadelesi için bk: Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 97-148; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 81-87; Birişik, *Tefsir Ekolleri*, 54-67; Aydın, "Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar", 29-77; Kavak, "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", 117-145; Erdoğan-Özervarlı, "Şah Veliyyullah Dihlevî", 38/260-267.

18 Dihlevî'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalar için bk: Aydın, "Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar", 29-77.

19 Dihlevî'nin *Fevzü'l-kebîr* isimli eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Can, "Şah Veliyyullah Dihlevî'nin el-Fevzü'l-Kebîr Adlı Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı", 59-90.

20 Palanpûrî, *Avnu'l-Kebîr*, 138.

Palanpûrî'nin bu açıklamaları, Hucetü'l-Hind olarak tavsif ettiği Şah Veliyyulah Dihlevî'nin neshe yaklaşımı ile benzerlik arz etmektedir. Zira Dihlevî, nesih konusunun tefsir ilminin en zor konularından birisi olduğunu söyleyerek bu zorluğun önceki ve sonraki dönem müfessirlerin nesih tanımlarındaki ihtilaftan kaynaklandığını ifade etmiştir. Yine Dihlevî'ye göre sahâbe ve tâbiîn âlimleri neshin lügavi anlamını esas almışlar ve bu sebeple mensuh âyetlerin adedi mutekaddimûn ulemâ arasında beş yüze kadar ulaşmıştır. Sonraki dönem âlimler ise bu sayıyı azaltmaya çalışmışlardır. Mesela; Süyûtî mensuh âyetlerin sayısının 20 tane olduğunu söylemiştir.²¹

Palanpûrî, açıklamalarının devamında Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan ed-Diyobendî'nin talebesi olan ve Şah Veliyyullah Dihlevî'nin eserlerinin birçoğu üzerinde şerh ve haşiyeler yazmış bulunan Ubeydullah Sindî'nin²² şu yorumunu nakletmektedir:

“Kanaatime göre, Dihlevî'nin asıl maksadı Kur'an'da mensuh âyet olmadığıdır. Ancak o bunu maslahata binaen açık bir şekilde söylememiştir. Eğer açık bir şekilde ifade etseydi Mutezile ile söylem benzerliğine düşmüş olacaktı ki ilim ehli onun bu sözünü reddedecekti. O zaman da amaç ortadan kaybolacaktı. O daha güzel bir yol seçti. Mensuh olduğu iddia edilen âyetlerin muhkem vecihlerini ortaya koydu ve bazılarında neshi kabul etti.”²³

Dihlevî'nin *Fevzü'l-Kebîr*'deki usûl ve üslubunun Sindî'nin kanaatini teyit ettiğini ifade eden Palanpûrî, nesih konusundaki ihtilafın hakiki bir ihtilaf olmayıp lafzi bir ihtilaf olduğunu ve Dihlevî'nin de buna işaret ettiğini söylemektedir. Yine Dihlevî'nin *Tefhimatü'l-İlahiyye* adlı eserinde de bu konuya temas ettiğini ve Kur'an'da nâsîh ve mensuh âyet olduğunu kabul edenlerin önce inen mensuh âyetin nerede ve ne zaman, daha sonra inen nâsîh âyetin de aynı şekilde nerede ve ne zaman indiği noktasında kalbi mutmain edecek bilgiler vermediklerini söylediğini nakletmektedir. Nesih konusunda Dihlevî'nin yaklaşımını bu şekilde ortaya koyan Palanpûrî, kendi kanaatini serdetme sadedinde şöyle demektedir: “Bu meselede gönlüm Büyük Muhaddis Enver Şah Keşmîrî'nin²⁴ görüşü-

21 Dihlevî, *Fevzu'l-Kebîr*, 53-54; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/708-712.

22 Ubeydullah Sindî hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Birışık, *Sosyalist Müfessir Ubeydullah Sindî'nin Dinî-Siyâsî Düşüncesi ve Tefsiri*.

23 Palanpûrî, *Avnu'l-Kebîr*, 138-139.

24 *Keşmîrî* hakkında bilgi için bk: Birışık - Nızamı, “Keşmîrî”, 25/327-329.

ne meylediyor. O bu hususta şöyle demiştir: Kur'an'da yer alıp da hiçbir hüküm/mâna ifade etmeyen bir âyet yoktur. Her âyet muhakkak ki bir durum, hal veya zamanda bir mâna ifade etmektedir.”²⁵

Palanpûrî'nin bu açıklamasından, onun Kur'an'da mensuh âyet olmadığına kani olduğunu ve ona göre Kur'an'daki her âyetin bir şekilde amel edilebilir olduğu görüşünü benimsediğini anlamaktayız. Nitekim şimdi ele alacağımız üzere onun Dihlevî'nin mensuh kabul ettiği âyetlere yaptığı yorumlar bu görüşünü pratikte nasıl uyguladığını göstermektedir.

4. Müftî Sa‘id Ahmed Palanpûrî'nin Dihlevî'nin Mensuh Kabul Ettiği Âyetlere Yaklaşımı

4.1. Bakara Sûresi 180. Âyet (Vasiyet Âyeti)

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin mensuh kabul ettiği beş âyetten birincisi, vasiyet âyeti olarak da bilinen Bakara sûresi 2/180. âyettir.²⁶ Dihlevî, bu âyetin nâsihinin miras âyetleri ve “*Vârise vasiyet yoktur.*” hadisi²⁷ olduğuna dair iki görüş bulunduğunu nakletmiş ve kanaatine göre miras âyetleriyle mensuh olduğunu, hadisin ise bu neshi beyan edici mahiyette olduğunu söylemiştir.²⁸ İlgili âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

“Sizden birinize ölüm yaklaştığı zaman, eğer geride bir mal bırakacaksa, anasına, babasına ve akrabalarına uygun bir şekilde vasiyette bulunmak size farz kılınmıştır. Bu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerine bir görevdir.”²⁹

Söz konusu vasiyet âyetinin içinde yer aldığı Bakara sûresi, Medine

25 Palanpûrî, *Avnu'l-Kebîr*, 138-139. Keşmîrî'nin bu görüşü için ayrıca bk: Bennûri, *Yetî-metü'l-beyân*, 129; Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, 3/323.

26 Vasiyet âyeti hakkında daha detaylı tahlil ve değerlendirmeler için bk: Yazıcı, “Bakara Sûresi 180. Âyet Üzerindeki Nesih İhtilaflarının Tahlil ve Değerlendirilmesi”, 71-101.

27 İmam Buhârî bu hadisi bab başlığı yapmış ve muallak olarak nakletmiştir. (el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, “Vesâyâ”; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Vesâyâ”, 6; Tirmizî, *el-Câmiü's-sahîh*, “Vesâyâ”, 5; Nesâî, *es-Sünen*, “Vesâyâ”, 5; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Vesâyâ”, 6. Hadisin farklı tarikleri ve değerlendirmesi için bk. Aytekin, “Vasiyet Âyeti Bağlamında Sünnetin Kur'an-ı Kerim'i Nesh Etmesi”, 97-102.

28 Dihlevî, *Fevzü'l-kebîr*, 54.

29 el-Bakara 2/180.

döneminin ilk yıllarında nazil olmuştur.³⁰ Âyet, öncesinde kısas sonrasında ise oruç ile alakalı hükümlerin beyan edildiği bir siyakta yer almaktadır. Her üç konu da ahkâma taalluk etmektedir. Dolayısıyla bu âyet, neshi kabul edenler tarafından ittifakla şart koşulan şer'î hüküm olma vasfını muhtevlidir.³¹

Bu âyetin nâsihi noktasında kaynaklarda iki görüş zikredilmektedir.³²

a. Nisâ sûresi 7. âyet ile 11-12. âyetler (Miras âyetleri)

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

“(Ölen) Ana-baba ve akrabanın (geriye) bıraktığı mallardan ister az isterse çok olsun, erkeklere verilmesi gereken bir pay olduğu gibi, kadınlara da verilmesi gereken bir pay vardır; Hem bu paylar Allah tarafından belirlenmiştir.”

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ...

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ...

“Allah size, çocuklarınızın alacağı miras hakkında; erkeğe, kadının payının iki katı miras vermenizi vasiyet ediyor. ... Bütün bu paylar, ölenin yapmış olduğu vasiyetin ifasından veya borcunun ödenmesinden sonradır...”

b. Allah Resulü'nün “...Vârise vasiyet yoktur” hadisi

إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، فَلَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ

“Şüphesiz ki Allah, her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık bundan böyle vârise vasiyet yoktur.”³³

Klasik dönem müfessirlerinden Mukatil b. Süleyman (öl. 150/767), İbn Kesîr (öl. 774/1373) ve Neseî (öl. 710/1310) vasiyet âyetinin miras âyetleriyle mensuh olduğu görüşündedir.³⁴ Ferrâ (öl. 207/822), miras

30 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/82.

31 Gazzâlî, *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*, 1/121-122.

32 Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensuh*, 21-22; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/60-61.

33 Bu hadisin nâsih olamayacağını iddia edenlerin gerekçelerinin tahlil ve tenkidi için bk. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 251-259.

34 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/159; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'â-*

âyetleri ve hadis-i şerif ile mensuh olduğunu, Âlûsî (öl. 1270/1854) ise miras âyetleriyle mensuh olduğunu, hadisin ise neshi beyan edici mahiyette olduğunu söylemiştir.³⁵ İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Zemahşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1210), Cessâs (öl. 370/981), Kurtûbî (öl. 656/1258), Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) gibi müfessirler de vasiyet âyetinin bizzat hadis-i şerif ile mensuh olduğu kanaatindedirler.³⁶ Yakın dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942) ile İbn Âşûr (öl. 1973) da bu âyetin miras âyetleriyle mensuh olduğu görüşünü benimsemişlerdir.³⁷

Klasik dönemde Taberî (öl. 310/923), Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934), Safedî ve Kadı Beyzâvî (öl. 685/1286) gibi müfessirler, Bakara 180. âyetin mensuh olmadığını öne sürerek; miras âyetleriyle bu âyetin arasını cem etmeye çalışmışlardır. Onların bu noktadaki temel gerekçesi, miras âyetleriyle vasiyet âyeti arasında bir ihtilaf olmadığıdır.³⁸

Genelde Kur'an'da mensuh âyet olmadığı görüşünün revaçta olduğu modern dönemde ise Cemâleddin Kâsımî (öl. 1914), Muhammed Reşîd Rıza (öl. 1935), Kazanlı Abdullah Bubi, Mevdûdî (öl. 1979), Mustafa Zeyd, ülkemizden Ömer Rıza Doğrul, Süleyman Ateş, M. Zeki Duman ve M. Sait Şimşek, vasiyet âyetinin mensuh olmadığını söylemişlerdir.³⁹

Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî de vasiyet âyetinin mensuh olduğunu kabul etmemektedir. Açıklamasına "*bana göre bu âyette şöyle bir vecih vardır*" diyerek başlayan Palanpûrî, miras bırakan kişinin -varislerin birbirlerine karşı adaletsizlik yapıp mirası Allah'ın emrine uygun taksim etmeyeceklerinden korkması halinde- bütün malını Allah'ın taksimatına uygun şekilde vasiyet etmesinin vacip olduğunu söylemekte, bu taksima-

ni'l-'Azîm, 1/397-398; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, 1/150.

35 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/110; Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/115-117.

36 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/128-129; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/171-172; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 5/57-61; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/202; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 2/174-175; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/239-240.

37 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/146-151; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/614.

38 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/123-128; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 5/60; Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/164-165; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/164-165.

39 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 3/182-183; Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/113; Bubi, *Kur'an'da Nesh*, 69-75; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1/143; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 2/592-596; Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/53; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 1/298; Duman, *Beyanu'l-hak*, 3/82-83; Şimşek, *Kur'an Tefsiri*, 1/204-205.

tın şahitler huzurunda veya mahkemede yapılmasının ise daha uygun olacağını ifade etmektedir. Âyetin bu şekilde te'vilinin miras âyetleriyle bir tenakuz oluşturmadığını, dolayısıyla “*Vârise vasiyet yoktur*” hadisinin de bahsin dışında kaldığını beyan eden Palanpûrî, yorumunun âyetin siyakıyla da uyumlu olduğunu söylemektedir. Şöyle ki vasiyet âyetinin öncesinde kısas hükmünü beyan eden âyetler yer almaktadır. Allah Teâlâ vasiyetle alakalı hükümleri kısas gibi caydırıcı cezalar içeren bir âyetin devamında zikrederek varisleri miras konusunda ortaya çıkacak muhtemel çatışmalara karşı önceden uyarmıştır.⁴⁰

Palanpûrî bu yorumuyla vasiyet âyetini gerek klasik dönem gerek modern dönem tefsirlerde yer almayan bir bakış açısıyla ele almakta ve âyeti –mensuh kabul edenlerin- ihtilaf alanından çıkarmaktadır. Bunu yaparken âyetin siyakını da yorumuna gerekçe göstermekte ve tercihinin siyak açısından desteklendiğini söylemektedir. Aynı zamanda kendisi de bir hadis âlimi olan Palanpûrî, âyet bağlamında neshi kabul etmeyenlerin ittifakla reddettikleri vasiyet hadisini de bu yorumuyla bahsin dışına çıkarmakta ve bir bakıma orta yol bulmaktadır.

4.2. Bakara Sûresi 240. Âyet

Dihlevî'nin mensuh kabul ettiği âyetlerin ikincisi, Bakara sûresi 240. âyettir. Dihlevî, bu âyetin yine aynı sûrenin 2/234. âyeti ve miras âyetiyle⁴¹ mensuh olduğunu⁴² söylemektedir.⁴³

Bakara sûresi 240. âyetin metni ve meâlî şu şekildedir:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْنَا فِي مَا
فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Sizlerden ölüp de geride dul eşler bırakan erkekler, eşlerinin evlerinden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsin-

40 Palanpûrî, *Avnu'l-Kebîr*, 140-141.

41 en-Nisa 4/12.

42 Dihlevî, *Fevzü'l-kebîr*, 55.

43 Bakara 240. âyetin nâsihi noktasında Dihlevî'nin de benimsemiş olduğu Bakara 234. âyet ve miras âyetleri öne çıkmaktadır. Fakat İbn Kesîr, bu âyetin Ahzab sûresi 49. âyetle mensuh olduğuna dair bir görüşün Saîd b. Müseyyeb'den rivayet edildiğini nakletmektedir. Ancak ilgili âyet bağlamında tefsirlerde yapılan tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda bu rivayetin zayıf kaldığını söylemek mümkündür. (İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/658.

ler. Şayet o kadınlar, (kendiliklerinden) çıkıp giderlerse, onların kendi haklarında yaptıkları meşru işlerden dolayı size bir vebal yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁴⁴

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi, neshi kabul edenler tarafından şart koşulan şer'î bir hüküm olma vasfını haiz olan bu âyet; kocası ölen kadın için, ölmeden önce eşi tarafından bir yıllık nafaka ve sükna/mesken hakkının vasiyet edilmesine dair hükmü içermektedir. Ancak günümüzdeki mevcut uygulama -ki bu uygulamanın İslâm'ın ilk asırlarından beri devam edegeldiği müsellemdir- ile bu âyetin içerdiği hükmü kıyasladığımızda bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Şöyle ki, mevcut uygulamada geride kalan eş için yapılacak bir vasiyet söz konusu değildir. Kocası ölen kadın için dört ay on günlük bir iddet süresi vardır. Kadın, kocasının malından miras âyetleriyle belirlenen payını alır ve bunun dışında bir şey talep edemez. Şayet burada mevcut uygulamanın bu âyet ışığında revize edilmesi gerektiği gibi bir itiraz dillendirilecek olursa, mevcut uygulamanın da Kur'ânî referanslarının olduğu söylenerek cevap verilebilir. Dolayısıyla yapılacak olan şey ya çoğunluk müfessirlerin yaptığı gibi bu âyet mensuh kabul edilecek ya da neshi kabul etmeyenlerin yaptığı gibi bu âyetin -Kur'ânî referansları da dikkate alınarak- mevcut uygulamayla bir şekilde cem edilmesi yoluna gidilecektir.

İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), tefsirinde senedini zikrederek İbn Abbas (öl. 68/687-88) ve senedini zikretmeksizin Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63), İbnü'z-Zübeyr (öl. 73/692), Mücahid b. Cebr (öl. 103/721), İbrâhîm (öl. 96/714), Atâ (öl. 114/732), Hasan (öl. 110/728), İkrime (öl. 105/723), Katâde (öl. 117/735), Dahhâk (öl. 105/723), Zeyd b. Eslem (öl. 136/754), Süddî (öl. 127/745) gibi sahabe ve tabiînin önde gelen müfessirlerinden bu âyetin mensuh olduğunun nakledildiğini söylemektedir.⁴⁵ Ancak Taberî, iki farklı tarîk ile senedini zikrederek Mücahid'den bu âyetin mensuh olmadığına dair bir rivayet nakletmektedir. Mücahid'e göre, kocası ölen kadın eğer kocasının evinde kalmak isterse onun iddeti bu âyete göre bir yıldır. Ancak eğer kocasının evinde kalmak istemezse bu takdirde onun iddeti Bakara sûresi 234. âyete göre dört ay on gün olur. Bu şekilde her iki âyetle de amel edilmiş olur.⁴⁶

44 el-Bakara 2/240.

45 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l-'Azîm*, 2/451.

46 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/405.

Klasik tefsirlerde bu âyet bağlamında iki hususun öne çıktığını görmekteyiz: Birincisi kocası ölen kadının iddet süresi, diğeri de bir yıllık nafaka ve sükna hakkıdır. Her ne kadar âyetin metninde sarıh bir işaret olmasa da İslâm'ın ilk yıllarında kocası ölen kadının iddetinin bir yıl olduğu ve daha sonra nazil olan Bakara sûresi 234. âyetle⁴⁷ bu sürenin nesh edilerek dört ay on güne indirildiği, Mukâtil b. Süleyman, Taberî, İbn Ebî Hâtim, Vâhidî gibi rivayet tefsirlerinde yer almaktadır. Âyette ölen koca-dan vasiyet edilmesi istenen bir yıllık nafaka ve sükna hakkının da Nisa sûresi 12. âyetle⁴⁸ nesh edildiği yine aynı müfessirler tarafından dile getirilmiştir.⁴⁹ Bu zikrettiğimiz tefsirlerin yanı sıra, yine klasik dönemde Nehhâs, Zemahşerî, Kurtubî, Beyzâvî, Ebüssuûd Efendi gibi müfessirler de bu âyetin mensuh olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁰ Yakın dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır, İbn Âşûr, Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971) de bu âyetin mensuh olduğu kanaatindedirler.⁵¹

Sahabe ve Tabiîn döneminde bu âyetin mensuh olmadığına dair tek görüşün bir rivayetinde Mücâhid'den nakledildiğine az önce temas etmiştik. Klasik dönemde ise bu âyetin mensuh olmadığını söyleyenler arasında Ebû Müslim el-İsfahânî, onun görüşüne katılan Râzî, Safedî ve İbn Kesîr gibi müfessirleri saymak mümkündür. Onlar, bu âyetin mensuh olmadığını öne sürerek nâsîh olduğu kabul edilen âyetlerle arasını cemetmeye çalışmışlardır. Râzî'nin de katıldığı görüşe göre İsfahânî âyetin cahiliye döneminde var olan uygulamayı kadın lehine revize ettiğini söylemektedir. Şöyle ki câhiliyede ölen kocalar eşleri için bir yıllık nafaka ve sükna hakkı vasiyet ederler, kadınlar da bu bir yıllık süreyi iddet olarak kocalarının evlerinde geçirirlerdi. İşte bu âyet, kadının beklediği bir yıllık

47 Sizden vefat edenlerin geride bıraktıkları eşler, kendi başlarına dört ay on gün (iddet) beklerler. Bu müddeti doldurdıkları vakit kendi haklarında meşru çerçevede yapacak oldukları işlerde size bir vebal yoktur. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.

48 ...Eğer çocuğunuz yoksa bıraktığınız malın dörtte biri hanımlarınızdır. Eğer çocuğunuz varsa, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Bu taksimat yaptığınız vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borçlarınızın ödenmesinden sonradır...

49 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/202; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 2/400-405; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l-'Azîm*, 2/452; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 1/353; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/658.

50 en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 74-79; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/289; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 3/173; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/148; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/282.

51 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/816-817; Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/471-742; Bilmen, *Tefsîr*, 1/249.

sürenin 234. âyetle belirlenen dört ay on günlük iddet dışındaki kısmının vacip olmadığını ifade etmektedir. Kadın bu süreyi isterse kocasının evinde geçirir isterse başka birisiyle nikâh yapabilir; bu konuda serbesttir.⁵²

Safedî ve İbn Kesîr ise Bakara 234. âyet ile 240. âyetlerin farklı kollarından bahsettiklerini; dolayısıyla aralarında neshin söz konusu olmayacağını söylemişlerdir.⁵³

Kur’an’da mensuh âyet bulunmadığı görüşünün yaygınlık kazandığı modern dönemde ise Muhammed Reşîd Rıza, Kazanlı Abdullah Bubi, Seyyid Kutup, Mustafa Zeyd, ülkemizden Ömer Rıza Doğrul, Süleyman Ateş, M. Zeki Duman, Talip Özdeş ve M. Sait Şimşek bu âyetin mensuh olmadığını söylemişlerdir.⁵⁴ Palanpûrî ise bu âyeti şu şekilde yorumlamaktadır:

“Bana göre bu âyetle amel edilmesi mümkündür. Şöyle ki normal şartlarda bir kişi öldüğü zaman hanımının bir yıl evde kalmasını sünnete ittiba ederek vasiyet edebilir. Ancak eğer bir kadının kimsesi yoksa fakirse, herhangi bir mirası yoksa kocası öldüğü zaman iddeti biter bitmez hemen evlenemeyeceği ihtimaline binaen şeriat kocaya hanımının bir yıllık ihtiyacı için vasiyet etmeyi vacip kılar. Kadın bu bir yılın dört ay on gününü iddet olarak, kalanını da başka bir evlilik için hazırlık yapmakla geçirir. İddet sonrasında ise kadın serbesttir. İsterse kocasının evinde kalır isterse çıkar gider. Kocanın varisleri için onu bir yıl dolmadan evden çıkarmak caiz olmaz.

Netice olarak burada nesh kesin değildir. Bu durum tıpkı müellef-i kulûbe zekât vermek gibidir. Nitekim bazı fakihler, eğer ihtiyaç olursa bu amaçla zekât verilebilir demişlerdir. Benim de katıldığım görüşe göre Ebu Bekr İbnu’l-Arabi “Muhakkak ki İslâm’ın gücü zail olmuştur. Eğer ihtiyaç varsa Peygamberin verdiği gibi sizde müellefe-i kulûba zekât verin.” demiştir. Nitekim sahih olarak rivayet edilen bir hadiste şöyle geçmektedir. “İslâm garip olarak doğmuştur. Yine başladığı gibi garip olacaktır.”⁵⁵

52 Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 6/147.

53 Safedî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/273-274; İbn Kesîr, *Tefsîru’l Kur’âni’l-Azîm*, 1/658-659.

54 Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 2/359-365; Bubi, *Kur’an’da Nesh*, 159-161; Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, 1/259; Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 2/776-781; Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/53; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 1991, 1/428; Duman, “Kur’an’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”, 45; Şimşek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 117-118; Özdeş, *Kur’an ve Nesh Problemi*, 61-62.

55 Palanpûrî, *Avnu’l-Kebîr*, 146-147.

Görüldüğü gibi Palanpûrî âyet bağlamında tartışılan iddet, nafaka ve süknâ gibi konulara girmeyi tercih etmemiş, âyeti bir şekilde amel ettirerek nesh dairesinden çıkarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda mevcut uygulamada var olmayan vasiyeti muhtaç kadınlar için zorunlu kabul etmiş bunun dışındaki kadınlar için sünnet bir vasiyet olarak değerlendirmiştir. Bu yorumunu da bir kısım fakihler tarafından cevaz verilen ihtiyaca binaen müellef-i kulûba zekât verilebileceği gibi bir başka hükümden nazire getirerek temellendirmeye çalışmıştır. Palanpûrî'nin bu ve bir önceki yorumunda dikkat çeken husus ise, onun hiçbir şekilde bu âyetleri mensuh kabul eden ulemâ ile polemige girmemesidir. Aynı şekilde onların bu âyetler bağlamında tartıştıkları hususları da polemik konusu yapmamakta, tamamen kendi yorumunu ortaya koyup temellendirme yoluna gitmektedir.

4.3. Enfâl Sûresi 65. Âyet

Dihlevî'nin mensuh kabul ettiği âyetlerin üçüncüsü, Enfâl sûresi 65. âyettir. Dihlevî, bu âyetin bir sonraki 66. âyetle mensuh olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Enfâl sûresi 65. âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

“Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer sizde sabırlı yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir kavimdir.”⁵⁷

Bu âyeti mensuh kabul edenler onun bir sonraki âyetle nesh edildiğini iddia etmişlerdir.⁵⁸ İlgili âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

“Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) iki yüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin kişi olursa, Allah'ın izniyle (onlardan) iki bin kişiye galip

56 Dihlevî, *Fevzû'l-kebir*, 58.

57 el-Enfâl 8/65.

58 en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 155.

gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir."⁵⁹

Mushaf tertibinde peş peşe yer alan bu âyetler, hicretin ikinci yılında cereyan eden Bedir Gazve'sini takip eden günlerde nâzil olan ve büyük kısmı bu savaşla alakalı olan Enfâl sûresinde yer almaktadır.⁶⁰ İlk âyette sabreden yirmi müminin iki yüz kişiye, yüz kişinin de bin kişiye galip gelebileceği bildirilmiş ve düşman taraf, anlamayan bir topluluk olarak tavsif edilmiştir. İkinci âyette ise Allah Teâlâ müminlerdeki zafiyeti bildiği için bir hafifletme söz konusu olmuş ve zayıf müminlerden yüz kişinin iki yüz kişiye, bin kişinin de iki bin kişiye galip geleceği haber verilmiştir.

Zahiri itibarıyla her iki âyet de haber cümlesi formundadır. Ancak bu âyet bağlamında neshi kabul edenler, ikinci âyetin başındaki tahfifi itibara alarak ve nakledilen bir kısım rivayetleri öne sürerek bu âyetlerdeki hükmün her ne kadar zahiren haber formunda olsa da emir mânasında olduklarını söylemişlerdir.⁶¹ Dolayısıyla mensuh kabul edilen 65. âyette müminlerin ona bir savaşması emri Allah onlardaki zayıflığı bildiği için 66. âyette ikiye bir savaşmaya tahfif edilmiştir.

Âyet bağlamında neshi kabul etmeyenler ise şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir:

i. Bu âyetler haber formundadır ve haberî hükümlerde nesh caiz değildir.

ii. Bu âyetlerdeki hüküm emir kabul edilecek olsa bile bu da şarta bağlıdır ve şart gerçekleşmediği sürece nesh de gerçekleşmeyecektir.

iii. Âyette bahsedilen tahfif, nesh değildir.

iv. Bu âyetler birlikte inmiştir ve aynı anda inen âyetler arasında nesh olmaz.

v. İlk âyette aslî bir hüküm, ikinci âyette ârizî bir hüküm söz konusu olup aralarında nesh mümkün değildir.⁶²

59 el-Enfâl 8/66.

60 Işık, "Enfâl Sûresi", 11/236.

61 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/262-269; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/256; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/821-828.

62 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15/163; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 3/533-534; Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, 73-76; Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Değerlendirilmesi", 42-44. [Bu âyet bağlamında neshi kabul etmeyenlerin görüşlerinin değerlendirilmesi için bk: İltaş, *Klasik Nesih Teorisine ve Çağdaş Tefsirciler*,

Âyet bağlamında neshi kabul etmeyen Reşîd Rıza ise âyetteki hükümün haber mânasında emir olduğunu, birinci âyetin azimet olup kuvvetli olmakla, ikinci âyetin ruhsat olup zayıf olmakla kayıtlı olduğunu söylemekte ve âyetin neshine karşı çıkmaktadır.⁶³

Müftî Palanpûrî ise bu âyeti şöyle yorumlamaktadır:

İlk âyette Müslümanlardan istenen şey, düşmanları kendilerinden on kat fazla olsa bile onların karşısına çıkıp mücadele etmeleridir. Daha sonra bu hususta onlara kolaylık gösterilmiş ve düşmanlar iki kat olursa onlarla mücadele etmeleri istenmiştir. -Allah göstermesin- Şayet İslâm ilk zamanlarında olduğu gibi zayıf günlerine dönecek olursa yine onlardan istenen düşmanları onlardan on kat fazla olsa bile yine de onlarla mücadele etmeleridir. Dolayısıyla burada nesh keskin değildir.⁶⁴

Palanpûrî'nin bu yorumunu tahlil ettiğimizde, onun bu âyetlerdeki hükmü neshi kabul etmeyenler gibi haber formunda değil de neshi kabul edenler gibi emir mânasında aldığını görmekteyiz. Ancak o, âyeti onlar gibi mensuh kabul etmemiş, Müslümanlara içerisinde buldukları farklı durumlarda yol gösteren ilahî bir vahiy olarak telakki etmiştir. Şöyle ki; Müslümanlar şartlar neyi gerektiriyorsa ona göre amel etmeli, yerine göre bire on; yerine göre de bire iki cihat vazifesini yerine getirmelidirler. Palanpûrî'nin bu yorumu, Reşîd Rıza'nın yorumuyla kısmen benzerlik göstermektedir. Ancak o, azimet ve ruhsat gibi bir ayırım yapmayı tercih etmemiş ve yaptığı bu yorumla her iki âyeti de amel ettirerek âyetler arasında var olduğu kabul edilen ihtilafı her bir âyeti farklı zaman dilimleri için geçerli kılarak izale etme yoluna gitmiştir.

4.4. Ahzâb Sûresi 52. Âyet

Dihlevî'nin mensuh kabul ettiği âyetlerin dördüncüsü Ahzâb sûresi 52. âyettir. Dihlevî, bu âyetin iki âyet öncesindeki 50. âyetle nesh edildiğini söylemektedir.⁶⁵ Mensuh kabul edilen ve tertipte sonra gelen 52. âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

لَا يَجِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا

322-340.

63 Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 10/64-68.

64 Palanpûrî, *Avnu'l-Kebîr*, 153.

65 Dihlevî, *Fevzû'l-kebîr*, 59.

“Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helâl değildir. Ancak sahip olduğun cariyeler başka. Şüphesiz Allah, her şeyi gözetleyendir.”⁶⁶

Bu âyeti mensuh kabul edenlere göre âyetteki “مَنْ بَعْدُ” ifadesinden kastedilen, Hz. Peygamber’in o esnada nikâhı altında bulunan dokuz hanımıdır. Nitekim İbn Kesîr’in İbn Abbas, Mücâhid, Dahhâk, Katâde, İbn Zeyd, İbn Cerîr ve daha başka âlimlere isnad ettiği şu bilgi bu görüşü desteklemektedir.

“Bu âyet, tahyir âyetleriyle⁶⁷ serbest bırakılan Hz. Peygamberin hanımlarının Allah’ı, Resulünü ve ahireti ihtiyar etmeleri üzerine onların bu güzel davranışlarının mükâfatı olarak indirilmiştir. Diğer bir deyişle Allah Teâlâ onların bu davranışından hoşnut olmuş ve Hz. Peygamber’in evliliğini onlarla sınırlamıştır.”⁶⁸

Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber üzerinden bu kısıtlamayı kaldırdığı ve bu âyetin hükmünün 50. âyette zikredilen yedi sınıf kadınla evlenmesi helâl kılınarak neshedildiği belirtilmiştir. Ancak Hz. Peygamber, kendisine izin verilmesine rağmen başka bir kadınla evlenmemiştir.⁶⁹ Bu yoruma göre nâsih kabul edilen 50. âyetin metni ve meâli de şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آقَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِيُكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“Ey Peygamber! Biz, sana mehirlerini verdiğin eşlerini, Allah’ın ganimet olarak sana verdiği cariyeyi, amcan halan kızlarından, dayın teyzen kızlarından seninle hicret etmiş olanları; eğer peygamber isterse kendisini ona hibe eden mümin kadını, müminlere değil sadece sana mahsus olarak helâl kıldık. Müminlere eşleri ve sahip oldukları cariyeleri hakkında farz kıldığımız şeyleri elbette bilmekteyiz. Bütün bunlar, sana herhangi bir zorluk olmaması içindir. Allah Ğafûr’dur, Rahîm’dir.”⁷⁰

66 el-Ahzâb 33/52.

67 el-Ahzâb 33/28,29.

68 İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur’âni'l-Azîm*, 6/411.

69 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1407, 2/552-553; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 9/195-196; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur’âni'l-Azîm*, 1/411-412; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi'l-Kur’an*, 2/135; Ebü-suûd, *İrşâdü'l-akli’s-selîm*, 1/234-235.

70 el-Ahzâb 33/50.

Görüldüğü gibi nâsîh kabul edilen bu âyette yedi sınıf kadından bahsedilmiş ve bunlarla evlenmenin Hz. Peygamber için helâl olduğu bildirilmiştir. Bu âyetin nâsîh olduğunu kabul etmeyenlere göre 52. âyetteki “مِنْ بَعْدِ” ifadesinden kastedilen bu âyette zikredilen yedi sınıf kadındır. Allah Teâlâ tertipte önce gelen bu âyette Hz. Peygamber’e helâl kıldığı yedi sınıf kadını bildirmiş, 52. âyette de bunların dışında başka kadınlarla evlenmesinin helâl olmayacağına hükmetmiştir. Dolayısıyla aralarında neshi gerektirecek bir durum söz konusu değildir.⁷¹ Aynı şekilde Übey b. Kâ'b (öl. 33/654), Hasan ve İbn Sîrîn'den de (öl. 110/729) 52. âyetin mensuh olmayıp muhkem olduğu nakledilmiştir.⁷²

Müftî Palanpûrî de 52. âyeti neshi kabul etmeyenlerin görüşüne muvafık bir şekilde yorumlamış ve ayrıntıya girmeden şu açıklamayı yapmıştır: “Ben diyorum ki bu âyette nesh yoktur. Hz. Peygambere 50. âyette zikredilen kadınların dışındakilerle evlenmesi helâl değildir. Eğer dilerse bu sayılan kadınlarla evlenmesi helâldir.”⁷³

4.5. Mücadele Sûresi 12. Âyet

Dihlevî'nin mensuh kabul ettiği âyetlerin beşincisi, Mücadele sûresi 12. âyettir. Dihlevî, bu âyetin bir sonraki âyetle nesh edildiğini söylemektedir.⁷⁴ Mensuh kabul edilen ve tertipte önce gelen 12. âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Ey iman edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet bir şey bulamazsanız, bilin ki Allah bağışlayandır, esirgeyendir.”⁷⁵

Cumhur tarafından mensuh kabul edilen bu âyetin Hz. Peygamber'in özel görüşmelerle çokça meşgul edilmesi üzerine indiği, çok az bir

71 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 19/146-150; el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/235; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/762-766.

72 el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît.*, 7/235.

73 Palanpûrî, *Avnu'l-Kebîr*, 156.

74 Dihlevî, *Fevzü'l-kebîr*, 59.

75 Mücadele 58/12.

süre –en az bir saat, en çok on gün- yürürlükte kaldığı, bu âyetin hükümüyle sadece Hz. Ali'nin amel ettiği ve bir sonraki âyetle nesh edildiğine dair rivayetler tefsirlerde yer almaktadır.⁷⁶ Nâsîh kabul edilen bir sonraki âyetin metni ve meali şu şekildedir:

ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوِيكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا
اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ حَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Gizli bir şey konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin Allah’a ve Resûlüne itaat edin. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁷⁷

Tahir b. Âşur, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, Mustafa Zeyd gibi çağdaş dönem müfessirleri 12. âyetin bir sonraki âyetle mensuh olduğunu kabul etmişlerdir.⁷⁸ Pakistanlı Müfessir Mevdûdî, 13. âyetteki sadaka emrinin önceki emrin nüzulünden çok kısa bir zaman sonra indiğini ve bu emirle sadaka şartının yürürlükten kaldırıldığını söylemekte ancak nesihten bahsetmemektedir.⁷⁹

Âyet bağlamında neshi kabul etmeyenler ise farklı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Ebû Müslim el-İsfahânî, âyetteki emrin belli bir vakitle kayıtlı olduğunu, vakit bitince hükmün de kendiliğinden sona ereceğini, dolayısıyla neshin söz konusu olmadığını söylemektedir. İsfahânî'nin bu görüşünü nakleden Râzî, onun görüşünü güzel bulmakla birlikte *“Ancak cumhur nezdinde bilinen ve meşhur olan görüş, âyetteki sadaka hükmünün bir sonraki âyetle mensuh olduğudur.”* demektedir.⁸⁰ Çağdaş dönemde Ateş ve Duman, 12. âyetteki vücûb emrinin kalkmış olsa da mendup olarak devam ettiğini dolayısıyla neshin olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁸¹ Yine Çağdaş dönemde Şimşek, hükmün halen mefhum olarak devam ettiğini ileri

76 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 19/254-256; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 22/482-486; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/85-85.

77 el-Mücadele 58/13.

78 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1984, 2/42-47; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/4797; Bilmen, *Tefsîr*, 1/3657; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/819-820.

79 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 6/181.

80 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 29/256.

81 Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 1991, 9/324-326; Duman, “Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Değerlendirilmesi”, 47.

sürerek âyet bağlamında neshi kabul etmemektedir.⁸²

Palanpûrî'nin yorumu şu şekildedir: “Ben derim ki, bu iki âyetten birincisinde sadaka vermek vacip idi. Daha sonra sadaka verip vermeme serbest bırakıldı ve emir nedbe dönüştü. Burada vasıf değişmiştir. Dolayısıyla da burada nesh yoktur.”⁸³

Palanpûrî'nin bu kısa yorumu sadra şifa bir açıklama içermemektedir. O 12. âyetteki sadaka emrinin âyeti mensuh kabul edenler gibi vacip olduğunu kabul etmiş bir sonraki âyetle de bu vücûbiyetin nedbe dönüştüğünü ifade etmiştir. Onun bu yorumu âyet bağlamında neshi inkâr edenlerin değil kabul edenlerin yorumuyla ayniyet arz etmektedir. Ancak o burada bir neshin söz konusu olmadığını bilakis sadaka emrinin vasfında bir değişiklik olduğunu söylemiş, zımnen vasıfta değişikliği ise nesh olarak değerlendirmedeğini ifade etmiştir.

Sonuç

Hintli âlim Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî'nin, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin *Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr'i* üzerine kaleme aldığı *el-'Avnu'l-kebîr şerhu'l-fevzi'l-kebîr* isimli eseri bağlamında nesh anlayışını ve Dihlevî'nin mensuh kabul ettiği yetlere yaklaşımını ele aldığımız bu çalışmada varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür;

1- Hint alt kıtası, erken dönemlerden itibaren İslâm ile tanışmış ve uzun süre Müslümanların hâkimiyetinde kalmıştır. Bölgenin kaderi 17. yüzyılda yarımada gelen İngilizlerle değişmiş ve o tarihten sonra Müslümanların etkinliği giderek azalmaya başlamıştır. Başarısızlıkla sonuçlanan 1857 Bağımsızlık Ayaklanması'ndan sonra alt kıtada Müslümanlar için sıkıntılı bir süreç başlamış ve asırlarca bir arada yaşayan bölge halkları dini açıdan ayrışarak Hindistan ve Pakistan olmak üzere birbirine rakip iki farklı devlet ile yollarına devam etmek zorunda kalmışlardır.

2- Bölge, İslâmlaşma süreciyle birlikte önemli bir ilim merkezi olmuş ve İslâm medeniyetine önemli katkılar sunmuştur. Son asırlarda alt kıtadaki ilmi faaliyetler teşekkül eden ekoller etrafında devam etmiştir. Diyobend ekolü gerek telifât gerek talebe sayısı gerekse de etkileri itibarıyla bu ekoller içerisinde öne çıkmaktadır.

3- Şah Veliyyullah Dihlevî, alt kıtanın yetiştirdiği önemli ilim adamlarından birisidir. *Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* isimli eseri, tefsir usulü ala-

82 Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 126.

83 Palanpûrî, *Avnu'l-Kebîr*, 156.

nında önemli bir kaynaktır. Dihlevî bu eserinde Süyûtî'nin mensuh kabul ettiği 20 âyeti yeniden ele almış ve sadece beş tanesinde neshin gerçekleştiğini kabul etmiştir. Ancak Dihlevî'nin birçok eserine şerh ve haşiyeler yazan Ubeydullah Sindî, aslında onun neshi kabul etmediği kanaatinde. Sindî'ye göre Dihlevî maslahata binaen bu görüşünü açıkça dillendirmemiş, mensuh olduğu iddia edilen birçok âyeti te'vil ederek nesih dairesinden çıkarmak ve sadece bazı âyetlerde neshi kabul etmek gibi bir yola tevessül etmiştir.

4- Bu çalışmada neshe ve mensuh âyetlere yaklaşımını ele aldığımız Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî, Hint alt kıtasında Hanefi-Sünnî bir çizgi takip eden ve fikrî açıdan Şah Veliyyullah Dihlevî'den etkilenen Diyobend ekolüne mensuptur. O, uzun yıllar -48 yıl- ekole de ismini veren Dârü'lulûm Diyobend'de hocalık yapmış, Şeyhü'l-Hadîs ve Sadru'l-Müderrişin gibi üst düzey makamları uhdesinde bulundurmuştur.

5- Müftî Palanpûrî, Kur'an'da mensuh âyetlerin varlığını kabul etmemekte ve bu noktada kendisine bir başka Diyobend âlimi Muhaddis Enver Şah Keşmîrî'yi referans almaktadır. Keşmîrî'ye göre Kur'an'da yer alan her âyetin muhakkak ki bir durum, hal veya zamanda geçerli olan bir mânası vardır. Gerek Palanpûrî'nin gerekse referans aldığı Keşmîrî'nin Kur'an'da mensuh âyet olduğunu kabul etmeyip her âyeti bir şekilde amel ettirmeye çalışması, Diyobend ekolü içerisinde bazı âlimlerin Kur'an'da neshi kabul etmeme eğilimi içerisinde olduklarını göstermektedir.

6- Müftî Sa'îd Ahmed Palanpûrî, Dihlevî'nin *Fevzü'l-kebîr*'i üzerine yazdığı şerhte, onun mensuh kabul ettiği Vasiyet (Bakara 2/180), kocası ölen kadın için nafaka ve sükna (Bakara 2/240), savaşta düşmanla sayısal oran (el-Enfâl 8/65), Hz. Peygamber'in evliliklerini tahdit (el-Ahzâb 33/52) ve necvâ (Mücadele 58/12) âyetlerini yeniden te'vil etmiş ve hiçbirinde nesih olmadığı kanaatinde olduğunu beyan etmiştir.

7- Palanpûrî'nin bir önceki maddede zikredilen ve çoğunlukla mensuh olduğu kabul edilen âyetlere yorumlarına göz attığımızda onun temel amacının mensuh kabul edilen âyetleri bir şekilde amel ettirmek ve nesih dairesinden çıkarmak olduğunu görmekteyiz. Nitekim onun şu ifadelerinden bu yaklaşımı belli olmaktadır: *"Bana göre bu âyetle amel edilmesi mümkündür"*, *"bana göre bu âyette şöyle bir vecih vardır"*, *"burada nesih kesin değildir"* vb.

8- Palanpûrî'nin yorumlarında dikkat çeken bir başka husus da polemikten uzak durmasıdır. Şöyle ki; yorumunu yaptığı hiçbir âyette önceki âlimlerin görüşlerine temas etmemiş, lehte veya aleyhte atıfta bulunmamıştır.

Kaynakça

- Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'anî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 33 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 2015.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Aydın, Ahmet. "Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 29-77.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Bakkal, Ali. "Kur'an'da Mensuh Âyetlerin Sayısı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 33-74.
- Bayraktar, Ahmet. *Nesih Kadim Bir Kur'an Problematiği*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Bennûri, Muhammed Yûsuf. *Yetîmetü'l-beyân tekdimetü müşkilâti'l-Kur'ân*. Biconor: el-Meclisü'l-İlmi, 1356.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 3 Cilt. Şam, Beyrut: Daru'r-Reşîd, Müessesetü'l-İman, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsîri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bırışık, Abdulhamit. *Sosyalist Müfessir Ubeydullah Sindî'nin Dinî-Siyâsî Düşüncesi ve Tefsiri*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Bırışık, Abdülhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Bırışık, Abdülhamit - Nızamı, Khaliq Ahmad. "Keşmîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/327-329. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bubi, Abdullah. *Kur'an'da Nesh*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Büyük, Enes. "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı". *Eskiyeni* 42 (20 Eylül 2020), 881-907. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.753962>
- Can, Ali. "Şah Veliyyullah Dihlevî'nin el-Fevzü'l-Kebîr Adlı Eserinde Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2014), 59-90.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Daudî, Zaferullah. *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Fevzül-kebîr fi usûlî't-tefsîr*. çev. Selman Hüseyin Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 2005.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 3. Basım, 1955.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beyanu'l-hak*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- Duman, Mehmet Zeki. "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri". *Bilimname* 7/17 (2009), 9-50.
- Ebüsuûd, Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.
- Gazzali, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Dîmeşk: Daru'l-Fikr, ts.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?" *EKEV Akademi Dergisi* 26 (2006), 51-74.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2010.
- İbnü'l-Arabi, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *en-Nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1992.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Ya-

- yınları, 2016.
- İsmail, Şa'ban Muhammed. *Nazariyyetü'n-nesh fi's-şerâi's-semâviyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1988.
- Işık, Emin. "Enfâl Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/236-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kâsımî, Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1957.
- Kavak, Özgür. "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (2004), 117-145.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Talib. *el-Îzâh li-nâsihi'l-Kur'an ve mensûhihi*. Cilde: Dâru'l-Menâre, 1986.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah. *Feyzu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2002.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 32. Basım, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mehmet Erdoğan-M. Sait Özervarlı. "Şah Veliyyullah Dihlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/260-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü Tarîhi'l-'Arabî, 2. Basım, 2002.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2009.
- Nızamî, Khaliq Ahmad. "Hindistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/85-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmed Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özcan, Azmi. "Dârülulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/553-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Azmi. "Nedvetü'l-Ulemâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2018.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 3. Basım, 2013.
- Palanpûrî, Sa'îd Ahmed. *el-'Avnu'l-kebîr şerhu'l-Fevzi'l-kebîr*. Mektebetu Hicazi Diyobend, ts.
- Râzî, Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Safedî, Cemâleddîn Yusuf b. Hilâl. *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. thk. Bahattin Dartma. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Yazıcı, Ahmet. "Bakara Sûresi 180. Âyet Üzerindeki Nesih İhtilaflarının Tahlil ve Değerlendirilmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (25 Haziran 2021), 71-101. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.854138>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: dirase, teşri'iyye, tarihiyye, nakdiyye*. 2 Cilt. Mansure: Dârü'l-Vefa, 3. Basım, 1987.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2021): 327 - 364

İslam Hukukunda Yaşlı Bakım Mükellefiyeti
Elderly Care Responsibility in Islamic Law

Nazan Atalay Algan

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
PHD Candidate, Uludag University, Institute of Social Sciences,
Department of Islamic Law
Bursa/Turkey
e-mail: nzn571@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1405-0063>
DOI: 10.33718/tid.1014266

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Nazan Atalay Algan, "İslam Hukukunda Yaşlı Bakım Mükellefiyeti", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021): 327 - 364

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İslam Hukukunda Yaşlı Bakım Mükellefiyeti*

Öz

Yaşam süresinin uzadığı ve demografik yapının yaşlılar lehine tavana doğru genişleme gösterdiği günümüzde yaşlı nüfus sayıca kalabalık bir kesimi oluşturmaktadır. Buna karşın üretici-geç nüfusun azalması, bakımda aktif rol oynayan kadınların çalışma hayatına girerek evden uzaklaşmaları, bireysel yaşam tarzının yaygınlaşarak dinî ve ahlâkî değerlerden uzaklaşılması ve modernleşme gibi faktörler günümüzde ve gelecekte kitlesel bir tehdit oluşturan bakım meselesinin yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. 20. asrın ikinci yarısından itibaren yaşlı bakımı meselesi pek çok kesimin dikkatini çekmiş ve farklı bilim dalları tarafından çeşitli açılardan incelenmeye çalışılmıştır. Konunun dinî bir mükellefiyeti de içermesi nedeniyle meselenin İslam hukuku açısından incelenmesi uygun görülmüş ve konuyla alakalı bir nebze de olsa alana katkı sunulmak istenmiştir. Bu çerçevede İslam hukukuna göre yaşlıların bakılma hakkının olup olmadığı, varsa bu haklara dayanak teşkil eden esasların ve bakımla sorumlu olan kimselerin tespiti amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda hayatın her aşamasında insanın bakım ve gözetiminin emredildiği ve yaşlı bakım mükellefiyetinin kişinin kendisinden başlayarak tüm toplumu ve devleti içine alacak şekilde genişlediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, Yaşlı Bakımı, Mükellefiyet, Yaşlılık, Gerontoloji.*

Elderly Care Responsibility in Islamic Law*

Abstract

In today's world, where the life expectancy is extended and the demographic structure expands towards the ceiling in favor of the elderly, the elderly population constitutes a large part of the population. On the other hand, factors such as the decrease in the producer-young population, women who play an active role in care moving away from the home by entering the working life, the spread of individual lifestyles, moving away from religious and moral values, and modernization make it necessary to reconsider the issue of care, which poses a mass threat today and in the future. Since the second half of the 20th century, the issue of elderly care has attracted the attention of many people and has been tried to be examined from various perspectives by different disciplines. As the subject also includes a religious obligation, it is deemed appropriate to examine the matter in terms of Islamic law and it is desired to contribute to the field, albeit to a small extent. In this context, it is aimed to determine whether the elderly have the right to be cared for in accordance with Islamic law, if there is, the principles that form the basis of these rights and the people who are responsible for care are tried to be found. As a result of the research, it has been concluded that the care and surveillance of people at every stage of life is ordered and the responsibility of elder care begins from the person himself and expands to the people, including the whole society and the state.

Keywords: *Islamic Law, Elderly Care, Responsibility, Old Age, Gerontology.*

* Bu makale "İslam Hukukunda Yaşlı Bakımı" adı altında yürütmekte olduğum doktora tezi çalışmam esas alınarak hazırlanmıştır. (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku)

* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Elderly Care In Islamic Law" (Uludağ University Social Sciences Institution Islamic Sciences Islamic Law)

Giriş

Allah tarafından yeryüzünün halifesi sıfatı ile yaratılan ve dünyaya gönderilen insanoğlu başboş bırakılmamış, birtakım görev ve sorumluluklara tabi tutulmuştur. Bu görev ve sorumlulukların en önemlileri arasında kişinin çevresine karşı duyarlı olması ve yardıma ihtiyacı olanların yardımına koşması, onları görüp gözetmesi gelmektedir. Bu nedenle hayatın son evresine ulaşıp eski gücünü-kuvvetini kaybeden ve bakıma ihtiyaç duyan yaşlıların bakım ve gözetiminin de bu sorumluluklar çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Tarih boyunca yaşlılar, yaşadıkları çevrenin koşulları çerçevesinde bakılmış ve yaşlı bakımı günümüzde olduğu gibi büyük bir problem teşkil edecek boyuta ulaşmamıştır. Ancak günümüzde yaşam süresinin hızla uzaması,¹ demografik yapının yaşlılar lehine olacak şekilde tavana doğru genişlemesi ile yaşlıların sayıca kalabalık bir kesimi oluşturarak yaşlı nüfusunun yüksek rakamlarda seyretmesi² ve yaşam tarzının değişmesinden kaynaklı etkenler bakım konusunun bir probleme dönüşmesine neden olmuştur. Yaşlının bakımını üstlenen üretici genç kesimin sayıca azalması, bakım konusunda aktif bir rol oynayan kadınların çalışma hayatına girmesiyle ailedeki rollerinin değişmesi, insanların genel olarak dinî ahlâkî değerlerden uzaklaşmaları ile bireysel yaşam tercihlerinin artması gibi durumlar günümüzde ve gelecekte yaşlı bakımının ciddi bir tehdit oluşturmasına neden olmuştur. Bu nedenle konuyla alakalı sosyoloji, psikoloji, tıp, sosyal hizmetler, gerontoloji vb. çeşitli alanlarda birçok çalışma yapılmıştır.³ Özellikle Türkiye’de

1 1900’lü yıllarda doğumda beklenen ortalama yaşam süresi 40 iken, 1950 yılında 50 sene, günümüzde 78,6 sene, 2050 yılında ise bu sürenin 85 yıla kadar uzayacağı ve 2100 yılında ise 95 seneye çıkacağı tahmin edilmektedir. (TÜİK, 2019.(<https://www.tuik.gov.tr/tr/>)

2 Yapılan araştırmalar neticesinde 60 yaş üstü insan sayısının 1950’de 200 milyon iken 2000 yılında 600 milyon insana ulaştığı ve 2025 yılında bir milyara, 2050’de ise iki milyara ulaşacağı öngörülmekte olup bu nüfusun %80’inin gelişmekte olan ülkelerde yaşam süreceği belirtilmektedir. (Hilâlî, *Kadâyâ ve ahkâmü’l-müsinnin*, 46; Karan, “Biyolojik, Psikolojik ve Sosyal Açından Yaşlanma”, 19.) Yapılan bu ve benzeri istatistiki çalışmalar neticesinde ortaya çıkmaktadır ki 1950 ile 2050 arasında dünya nüfusunun yaklaşık 4 kat artmasına karşın yaşlı nüfusun 10 kat artması beklenmektedir. (Samancı Tekin - Kara, “Dünyada ve Türkiye’de Yaşlılık”, 222.) Bu tahminler doğrultusunda 2000’li yıllarda her 11 kişiden biri 60 yaş üstü olacak olup, 2025’de bu rakam 7’de bire inecektir. 2100 yılında ise yaşlıların oranının %10’dan %34’e çıkarak her üç kişiden birinin yaşlı olacağı ve dünyanın dört bir tarafını yaşlılığın saracağı belirtilmektedir.

3 Konuyla alakalı yapılan çalışmalardan bazıları için bk. Ayşe Akgül, Yaşlılarda Sosyal

Gerontoloji'nin kurulması ve tanıtılmasında önemli bir katkısı olan İsmail Tufan'ın yaşlılıkla alakalı yazdığı eserler,⁴ yaşlıların sağlık ve hukuk ile alakalı haklarının tespit edilip ortaya konduğu Nurgül Kocakoç'un *Türk Hukukunda Yaşlı Hakları* isimli eseri ile Cafer Tufan Yazıcıoğlu'nun *Yaşlılık Hukuku* isimli eseri zikredilebilir. İslam âlimlerinden ise yaşlılık ve yaşlılarla alakalı eser yazarlar arasında en eskisi bilebildiğimiz kadarıyla Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255)'dir. *el-Mu'ammerûn mine'l-Arab*⁵ isimli eserinde Araplardan yüz yıl ve üzeri yaşayanları, tecrübelerini ve yaşlılığın hikmetlerini dile getirmiştir. Yaşlılık dönemi ile alakalı eser yazarlardan bir diğeri de Ebû'l-Ferec İbnü'l Cevzî (ö. 597)⁶ olup eserinde yaşlılık dönemini tahlil etmiş, ancak yaşlı bakımıyla ilgili ahkâma değinmemiştir. İlk dönemlerde yazılan ve saçın beyazlaması, boyanması mevzusu ile alakalı olup yaşlanma ve yaşlılar konusundan bahseden bazı eserler⁷ bulunmakla birlikte yaşlı bakımı konusunun derli toplu bir şekilde ele alınmadığı görülmektedir.⁸ Ezher Üniversitesi hocalarından Hilâlî'nin *Kadâya ve ah-kâmu'l-müsinnîn* isimli çalışması ile yine modern dönem İslam hukukçularından Şeyh Ğanim'in ağırlıklı olarak yaşlıların ibadetlerdeki durumunu

Ve Manevi Bakım (Darülaceze Örneği); Ayşe Yalılı vd., "Türkiye'de Yaşlı Bakım Kurumlarına Dair Bir Değerlendirme", Sağlık Bilimleri Yaşam Dergisi, ss. 30-39; Yusuf Yaman, Modernleşme Sürecinde Yaşlı Bakımı Ve Maneviyat: İstanbul Ünal Özel Huzurevi Örneği; Oğuz Çerik, "Yaşlılıkta Sosyal ve Manevî Bakım".

- 4 Mesela; *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık ve Yaşlanma; Türkiye'de Yaşlılığın Yapısal Değişimi*.
- 5 Benzer bir kitap da 434-511 yılları arasında yaşayan fakih, muhaddis ve tarihçi Yahyâ b. Abdilvehhâb İbn Mende el-İsfahânî tarafından yazılan *Men aşe miete ve işrin sene ten mines sahabe (Sahabeden 120 sene yaşayanlar)* isimli eserdir.
- 6 Tenbihu'l-naimu'l-ğamr ale mevâsimu'l-'umr, ömrün çeşitli merhalelerinin anlatıldığı eseri ile Kitabu'l-Birr ve's-sıla ve el-shib wa al-khidhab (ağaran saç ve saç boyama) isminde eserleri vardır.
- 7 Erken dönemde yaşlanma ve yaşlılar konusunda ele alınan eserler: İbn Ebû'd-Dünyâ'nın (ö. 281) *Kitabü'l-Umr ve's-şib*: Yaşlılığın koşullarını ve aşamalarını tartışan, yaşlanma konusundaki en eski yazarlardan biri. İmam İbn Ebû Âsım b. Amr (d. 278): *Khidhab* (saç boyama), Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571): saç boyama "el-khidhab". İbnü'l-Cevzî (ö. 597) *el-shib wa al-khidhab*: ağaran saç ve saç boyama. (Bensaid - Grine, "Yaşlılık ve yaşlı bakımı: İslami bir bakış açısı", 8.)
- 8 Konunun nafaka boyutunun anlatıldığı ve yaşlı bakımının nafaka yönünden değerlendirilmesine katkı sunan bir takım çalışmalar da mevcut olup bunlardan birkaç tanesi şu şekildedir: Hassâf, *Kitâbü'n-Nafakât*; İbn Âbidîn, "Usûl ve Fürû'un Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme (Tahriru'n-nukul fi nafakati'l-fürû'i ve'l-usul)", 441-470; Ruhi Özcan, *İslam Hukukunda Hısımlık Nafakası*; Kamil Yelek, "Hanefî Hukukunda Ebeveyn Karşı Nafaka Sorumluluğu", 585-610.

tespit etmek amacıyla ortaya koyduğu *Ahkâmü'l-müsinnin* isimli çalışmalar yaşlılarla alakalı kapsamlı çalışmalar olmakla birlikte yaşlı bakımını özel olarak ele alıp inceleyen çalışmalar değildirler. Bu nedenle konuyu İslam hukuku çerçevesinde ve bakım konusu ile sınırlı olarak incelemeyi hedeflediğimiz bu araştırmayı çalışma konusu olarak seçmeyi uygun gördük. Aslında böylesi bir çalışmanın beşeri hukukla mukayeseli olarak işlenmesi de mümkündür. Ancak inceleme alanı böylesine geniş olan bir çalışmada bunun tam anlamıyla gerçekleştirilmesi çalışmanın sınırları çerçevesinde mümkün olmamış ancak yeri geldikçe bazı meselelerde birtakım mukayeselere yer verilmiştir.

Araştırmada yaşlıların bakılma haklarının olup olmadığı, varsa bunun dayanaklarının ve bakımla mükellef olan kimselerin tespitine geçilmeden önce yaşlı ve bakım kavramlarının anlamları İslam hukuku açısından tespit edilmiştir. Daha sonra yaşlıların bakım hakkına dayanak teşkil eden esaslar ile bakımla sorumlu kimseler İslam hukuku kaynakları esas alınarak kısaca ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Yaşlı ve Bakım Kavramları

Arapçada yaşlı kavramının müsinn, şeyh, acûz, kiber, şeybe, erze-lî'l-'umur, vehene'l-'azm, hirm, za'f ve kehl kelimeleriyle ifade edildiği görülür.⁹ Şeyh-i fâni, pîr veya pîr-i fâni gibi kelimeler de yaşlı kavramını ifade eden kullanımlar arasında olup¹⁰ yaşlı kadınları ifade etmede acûze, kavâ'id gibi özel kullanımların olduğu göze çarpmaktadır.¹¹

Arap dilinde yaşlı kavramını ifade etmek amacıyla kullanılan bu kelimelerin çoğunun Arapçanın temel metinlerini oluşturan Kur'an-ı Kerim ve hadislerde de sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde kullanıldığı ve yaşın ileri döneminin, fiziksel değişimlerden de istifade ile anlatıldığını görmek mümkündür.¹² Bu nedenle İslam hukuku kaynaklarında fukahânın yaşlıyı tarifi bu anlamların dışında düşünülmemelidir. Mesela ilk dönem âlimle-

9 Kavramlarla alakalı ayrıntılı bilgi için bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 282, 396, 569, 665, 887; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. II: 845; III: 2122; IV: 2371, 2373; V: 3808; Yesûî, *el-Müncid*, 257, 410; Atiyye vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 502, 983; Birketî, *el-Ta'rifat*, 242.

10 Birketî, *el-Ta'rifat*, 125; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. III: 410.

11 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV: 2817, V: 3689; Yesûî, *el-Müncid*, 488.

12 Örnek için bk. el-Mü'min 40/67, el-Kasas 28/23, el-İsrâ 17/23, Hûd 11/72, ez-Zâriyât 51/29, en-Nahl 16/70, Nûr 24/60, Buhârî, "Edeb", 89, Müslim, "Zikir", 50, 75; Ebû Dâvûd, "İsti'aze", 367, Tirmizî, "Birr", 75; "Zühd", 25.

rinden Şâfiî (ö. 204/820), yaşlı için “*şeyh-i fâni/şeyh el-kebir*”¹³ tabirlerini kullanırken Nevevî (ö. 676/1277), “*eş-şeyh, el-hirm, oruca güç yetiremeyen, yaşlılıktan sırtı eğrilmiş kimse*” ifadelerini kullanmıştır.¹⁴ *Şeyh-i fâni*¹⁵ tabirine Hanefî kaynaklarında da rastlanmakta olup¹⁶ onlar şeyh-i faniyi “*Ölene kadar her gün eksilme içinde olan kimsedir. Bu şekilde fenaya yani yokluğa, bitişe yaklaşıyor ve gücü tükeniyor*” şeklinde tarif etmişlerdir.¹⁷ Mâlikîlerin ise yaşlı kavramını Şâfiîler gibi tarif ettikleri görülür. Onlar da yaşlıyı “*şeyh*” ve “*hirm*” kavramları ile ifade etmiş, “*oruca güç yetiremeyen*”¹⁸ veya *yaşının büyüklüğünden dolayı kendisine oruç açmak caiz olan, yaşı büyük kimse*¹⁹ açıklamasında bulunmuşlardır. Hanbelîler de yaşlı kavramı için “*hirm*” kelimesi üzerinde diğer mezheplerle ittifak etmiş olup yaşlıyı, “*oruç tutmaya güç yetiremeyen yaşı büyük biri*”²⁰ şeklinde açıklamışlardır.

Tanımlardan anlaşılacağı üzere ilk dönem âlimlerinin yaşlı kavramına yükledikleri anlam lügat manası ile Kur’an ve sünnetteki kullanımın dışında olmayıp yaşlıyı, yaşlılığın kişinin üzerinde oluşturduğu belirti, etki ve değişimlerle ifade etmişlerdir. Onlara göre yaşlı; gençliği biten, yaşı ilerlemiş olan, bu nedenle eski gücünü ve kuvvetini kaybederek şer’i yükümlülükleri yerine getirme konusunda aciz kalıp bu acziyetinin kuvvete döndürülmesinden de ümidini kesen kimsedir.²¹

Yaşlı kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için modern dönem İslam hukukçularının da yaşlı kelimesini nasıl tarif ettiklerine bakmak gerekmektedir. Yaşlıların hukukî durumlarını ele aldığı eserinde Şeyh Ğanim yaşlılık ve yaşlı kavramı için şu açıklamayı yapar:

“*Yaşlılık hayatın merhalelerinden bir merhaledir. O hastalık değildir. İnsan-*

13 Şâfiî, *el-Üm*, III: 261.

14 Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, II: 248; *Kitabu’l-mecmu’*, V: 71.

15 Fâni denmesi zamanın yok olmasındandır. (İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V: 3477.)

16 İbnü’l- Hümâm, *Şerhu fethu’l-Kadîr*, II: 362.

17 Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâik*, c. I:337; İbnü’l- Hümâm, *Şerhu Fetuh’l-Kadîr*, c. II:363; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. II:308; Meydânî, *el-Lübâb*, c. I:170; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muh-târ*, c. III: 410.

18 Şâfiî, *el-Üm*, III: 261; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, II: 248; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ’*, II: 133.

19 Remlî, *Nihâyetü’l-Muhtâc*, III: 193; Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, I: 639,643.

20 Mağribî, *Mevâhibü’l-celîl*, III: 328; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ’*, II: 132.

21 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 84; Awawdi, “er-Ruhsatu’ş şer’iyye”, 95.

nın biyolojik olarak değiştiği, başka bir şekle büründüğü bir dönemdir. Oluğundan daha iyi bir dönem olmayacak. Uzunların çoğunda zayıflık eşlik eder. Ve algılanabilir bir güç ve canlılık kaybı eşlik eder. Daha sonra her şeyin bitmesi gibi bu dönem de biter.”²²

Südhan ise yaşlıyı: “*Herhangi bir engel, özürlülük vb. olmaksızın, yaşının ilerlemesinden dolayı, kendisine bakmaktan ve hizmetini görmekten aciz olan kimse.”²³* şeklinde açıklamıştır. Günümüz İslam hukukçularından Mehmet Erdoğan da yaşlılıkla ilgili görüşlerini şu sözlerle ifade etmektedir: “*Yaşlılığın belli bir başlangıç sınırı yoktur. İnsanların fizikî ve ruhî hallerine göre bu dönem farklılık arz edebilir. Bununla birlikte emeklilik yaşı gibi belirlemeler, bu konuda da esas alınabilir.”²⁴*

Modern dönem İslam hukukçularının tariflerine bakıldığı zaman yaşlı kavramını daha çok kronolojik olarak ve işlevsel açıdan açıklamaya çalıştıkları görülür. Bunda Gerontoloji, Dünya Sağlık Örgütü ve diğer kuruluşların ortaya koymuş olduğu tanımlar ile sigorta, emeklilik yaşı gibi sistemlerin belli bir standarda oturtularak işleyişinin sürdürülmesi amacının etkili olduğu görülebilir. Yapılan tüm bu tanımlama ve açıklamalar göz önünde tutularak; hastalık olmaksızın kendisinde aciziyet oluşan, eski gücünü ve kuvvetini kaybederek bedensel ve bilişsel açıdan gerileyen, üzerinde yaşlılık belirtileri görülen ve ibadetleri yerine getirmeye güç yetiremeyen kimseye “yaşlı”, bunların yaşandığı döneme de “yaşlılık” diyebiliriz. Yaşlılık kişiden kişiye, toplumdan topluma ve zamana göre farklılık gösteren bir olgu olduğundan yaşlılığı belli bir yaşla sınırlamak doğru olmamakla birlikte sigorta, emeklilik vb. iş ve işlemlerin sistematik bir şekilde ilerlemesi ve karışıklığa yol açmaması adına çoğu ülkenin belli bir yaş sınırını esas aldığı görülür. Nitekim bizim ülkemizde de bu yaş sınırı 65 olarak kabul edilmiştir.

Bakım kavramının ifade ettiği anlama gelecek olursak, sözlükte bakım kelimesinin şu şekilde açıklandığı görülür: “Bir şeyin iyi gelişmesi, iyi bir durumda kalması için emek veya emek verme biçimi.”²⁵ Arapça’da “ri’â-ye” (رِئَايَة) kelimesi ile ifade edilen bakım kavramı birçok anlamda kullanılır.

22 Çanim, *Ahkamü'l-Müsinnin*, 31; Nasır, “Mekânetü'l-Müsinnin fi'l-İslâm”, 6; Mohsen, “Riayetü'l-Müsinnin fi't-türas el-İslami, 227.

23 Südhan, “Riayetü'l- müsinnin”, 6-7.

24 Erdoğan, “Yaşlıların Fıkhî Yükümlülükleri”, 91.

25 Parlatur vd., *Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük*, I: 203.

maktadır. Bir şeyi korumak, gözetmek ve genel olarak gözlem manalarını içeren²⁶ bakım, bir insanın diğer insanlara yardım etme isteğini de ifade eder.²⁷ Bakım, insanın günlük hayatında ortaya çıkan ve tek başına yapmaya güç yetiremediği durumlar için başka insanların yardım ve hizmetine ihtiyaç duyma halidir.²⁸

Bakım kavramı, insanlar arasında dayanışma ve işbirliği anlamını da içerir. Hz. Peygamber'in "*Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüklerinizden sorumlusunuz*"²⁹ hadîsinde geçen "râ'in, ra'iyye" sözcükleri bakım kelimesiyle aynı kökten (ر - ع - ي) türemiş olup sorumlu, emanetçi, koruyucu ve gözetleyici manalarını ihtiva etmektedir. Yaşlılıkla birlikte eski gücün kaybedilmesi ve çeşitli problemlerin oluşması yaşlıların bakım ihtiyacını ortaya çıkararak çeşitli açılardan bakımlarını gerektirmektedir. Çünkü yaşlıların da yaşamlarını sağlıklı ve aktif bir şekilde geçirebilmeleri için fiziksel ihtiyaçları kadar sosyal, ekonomik, psikolojik vb. ihtiyaçlarının olduğu ve bunların giderilmesinin gerekliliği bilinen bir gerçektir.³⁰

Tüm bu açıklamalardan sonra araştırmamız çerçevesinde bakım kavramının ifade ettiği anlamın sadece bireyin fiziksel ihtiyaçlarının yani maddî açıdan yeme içme, giyim kuşam, tedavi hizmeti vb.nin giderilmesi değil, bakım kelimesinin kapsadığı maddî ve manevî anlamların tümüne karşılık gelen daha kapsamlı bir içeriği ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Özetle, araştırmamız çerçevesinde yaşlı bakımı, yaşlının yalnızca bedensel değil ruhsal, ahlâkî, ekonomik, toplumsal ve dinî her alanda gözetilerek ihtiyaçlarının giderilmesine yardımcı olmaktır. Çünkü bakım bir çeşit hayat yardımı olup vefa duygusunun bir gereği, sosyal açıdan da zorunlu bir hizmet olup Allah'ın bir emri ve nebevî anlatımla bir tür "*yaşlıya ikram*"dır.³¹

26 İsfahânî, *el-Müfredât*, 432; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III: 1676; Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 104.

27 Şihab, *el-Medhal ila'l-hidmeti'l-ictimaiyyeti*, 61; Mohsen, "Riayetü'l-Müsinnin", 224.

28 Çerik, "Yaşlılıkta Sosyal ve Manevî Bakım", 142.

29 كَلُّكُمْ رَاعٍ وَكَلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَن رَعِيَّتِهِ (Buhârî, "Cum`a", 11; "Vesaya", 9; Müslim, "İmâre", 20; Ebû Dâvûd, "İmâret", 1.)

30 Çerik, "Yaşlılıkta Sosyal ve Manevî Bakım", 142.

31 Hilâlî, *Kadâyâ ve ahkâmü'l-müsinnin*, 23.

2. Bakım Hakkına Dayanak Teşkil Eden Esaslar

Yaşlıların bakılma hakları birtakım esaslara dayanmakta olup bizler araştırmamızda bunları dinî esaslar, geleneksel ve kültürel yapı ile yasal düzenlemeler şeklinde üç ana başlık altında ele alıp inceleyeceğiz.

2.1. Dinî Esaslar

Yaşlıların bakım hakkının dayandığı dinî esaslar İslam'ın küllî kaidelerinden neş'et etmiştir.³² Bunlardan bazıları; insana değer ve saygınlık atfedilmiş olması,³³ bu saygınlığın korunması gerektiği³⁴, ihtiyacı olanlara yardım etme,³⁵ sevgi ve merhametin yayılması,³⁶ ebeveyn başta olmak üzere büyüklere hürmet ve itaat edilmesi, iyiliğin mukabilinin iyilik olması³⁷ şeklindeki ilke, emir ve tavsiyelerdir. İslam hukuku kaynaklarında doğrudan veya dolaylı olarak işaret edilen bu esasların, konu ile alakalı birtakım araştırmalarda,³⁸ belli başlıklar altında toplanarak sunulmaya çalışıldığı görülür. Bizler de istifadeyi kolaylaştırma adına bakıma dayanak teşkil eden dinî esasları bu başlıklar altında kısaca açıklamaya çalışacağız.

İslam'ın insana hürmet atfetmesi, insanın yüce bir varlık olması ve var olan şeylerin onun hizmetine sunulmuş olması:

İslamî anlayışta insan yüce ve değerli bir varlık olup Allah tarafından kendisine hürmet ve saygınlık atfedilmiştir.³⁹ Yaratıcı tarafından kendisine değer atfedilen insanın bu hürmet ve saygınlığa layık bir şekilde hayat sürmesi istenmiş ve bunun için gerekli tedbirler alınmıştır. İslam'ın,

32 Ğanim, *Ahkamü'l-müsinnin fi'l-İslam*, 65.

33 el-Bakara 2/34 ve el-Hicr 15/28-30. ayetlerde söz konusu edilen meleklerin insana secde etmesi durumu, insanı yüceltme, büyütme ve hürmet secdesi olup, insanın saygınlık konumuna işarette bulunmaktadır. (İbn Kesîr, *Tefsîrü'l kur'âni'l azîm*, I:362; VIII: 256. Bu durum el-İsrâ 17/70'de ifade edilmektedir. (İbn Kesîr, *Tefsir*, IX: 44; Sühân, "Riayetü'l- müsinnin", 24.)

34 el-Hicr 15/28-30; el-İsrâ 17/70; el-Beled 90/17.

35 er-Rahmân 55/60.

36 el-Fetih 48/29.

37 er-Rahmân 55/60.

38 Bu konuda yapılan çalışmalardan bazıları: Şeyh Ğanim, *Ahkamü'l-müsinnin*, Sühân, "Riayetü'l-müsinnin fi'l-İslam", Heyfa Muhammed Zebidi, "Riayetü'l-müsinnin fi teşrii'l-İslami".

39 el-Bakara 2/34; el-Hicr 15/28-30.

toplumun zayıf kesiminin gözetim ve bakımına yönelik emir ve tavsiyeleri bu saygınlığın korunması ile alakalı tedbirler çerçevesinde düşünülebilir.

Yaşlıya ihsan, ikram ve itaatin emredilmiş olması:

İslam hukukunun temel kaynaklarında, ana baba şahsında bütün yaşlılara hürmet ve ihsanda bulunulması, nazik bir şekilde muamele ve itaat edilmesi istenmiştir. Özellikle İsrâ sûresi 23. ve 24.⁴⁰ ayetlerde açıkça ifade edildiği gibi küçüklüklerinde çocuklarına baktıkları gibi çocuklarının da onlara aynı özen ve hassasiyetle bakmalarının gerektiği vefa duygusu da harekete geçirilerek insana hatırlatılmaktadır.⁴¹

İslam toplumunun sevgi ve merhamet üzerine kurulmuş olması:

İslam toplumunun merhamet ve sevgi üzerine kurulu olduğu İslam hukukunun temel kaynaklarında çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir. Fetih 29.⁴² ve Beled 17. ayetler ile Hz. Peygamber'in birçok öğretisi, savaş halinde bile Müslümanların düşmana muamele ve tavırları, şefkat ve merhametin her bireyde bulunması gerektiğini gösterir. Güçlü olursa bile toplumun zayıf kesimi dikkate alınmazsa güçlü kimselerin de acıya maruz kalabileceği⁴³ hatırlatılarak bakıma ihtiyaç duyan kimselerin gözetilmeleri gerektiği, yaşlı ve zayıf kimselere merhametsizce davranmanın büyük günahlara denk olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴

Müslüman toplumun yardımlaşma, dayanışma ve tekâfül ile ayakta durması:

İslamiyet toplumsal ilişkilerin temelini yardımlaşma, dayanışma ve tekâfül esası üzerine kurmuş, bu esasa yönelik birçok hüküm ortaya

40 "Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: "Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı."

41 İbn Cevzî, *Kitâbu'l-birr ve's-sıla*, 9; Sarıkavak, "Türk-İslam Geleneğinde Yaşlılara Verilen Değer", 283.

42 "Muhammed, Allah'ın Resûlüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler."

43 "Mü'minler birbirlerini sevmeye, birbirlerine acımada ve birbirini korumakta bir vücud benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar." (Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66)

44 Buhârî, "Edeb", 6; Müslim, "İman", 143; Tirmizi, "Şehadet", 3, "Birr", 4; Karadavi, *el-Helâl ve'l-haram fi'l-İslam*, 24.

koymuştur. Zekât, sadaka, nafaka mükellefiyeti gibi hükümler ile Hz. Peygamber'in Müslümanları bir bedenın uzuvlarına benzeterek birbirlerinden ayrı hareket edemeyeceklerini açıkladığı örnek⁴⁵ bu durumu ortaya koymaktadır.

İslam'da iyiliğin emredilmiş olması ve iyiliğin karşılığının iyilik olması:

Bu esas, İslam hukukunun temel kaynaklarında çeşitli şekillerde dile getirilmiş, yapılan iyilik ve güzelliklerin karşılıksız kalmayacağı ifade edilmiştir.⁴⁶

İslam anlayışında her bireyin çoban olması ve güttüklerinden sorumlu tutulması:

Hilâlî bu esası şu şekilde ifade etmiştir: *Toplumun bazı gruplarının bazılarını gözetmesi zorunluluğu.*⁴⁷ Birçok ayette⁴⁸ dile getirilen bu durum Hz. Peygamber'in sözleriyle daha da açıklığa kavuşmuş, sorumluluk bilincine ve akıllı-ergen bireylerin mükellefiyetine işaret etmiştir:

*"Hepiniz çobansınız, hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi de bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek, ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetkâr, efendisinin malının çobanıdır, o da sürüsünden sorumludur. Netice itibarıyla hepiniz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz."*⁴⁹

Nafakanın emredilmiş olması:

Yaşlıların nafaka hakkına sahip olmaları, yani maddî açıdan da gözetilmelerinin istenmesi yaşlıların bakım hakkına dayanak teşkil eden esaslar arasında yer almaktadır. İslam hukukunda bu esasın yerine geti-

45 Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

46 Örnek olarak bk. er-Rahmân 55/60; en-Nisâ 4/36; el-Bakara 2/177; Buhârî, "Edeb", 2, 10-12; Müslim, "Birr", 1, 2.

47 Hilâlî, *Kadâyâ ve ahkâmü'l-müsinnin*, 166 vd.

48 el-Mü'minûn 23/115; Sâd 38/27; el-Enbiyâ 21/16; el-Kıyâmet 75/36: "*İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mi zanneder.*" vb.

49 Buhârî, "Cuma", 11; "Vesaya", 9; Müslim, "İmâre", 20; Ebû Dâvûd, "İmâret", 1. Bu hadiste devletin sorumluluğuna işaret olduğunu ifade eden görüşler için bk. Zeydân, *İslam şeriatında fert ve devlet*, 137; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II: 117.

rilmesi için birçok hüküm ortaya konmuştur.⁵⁰

Toplumsal eşitsizliği giderme zorunluluğu.⁵¹

Müslüman toplumda her birey eşit şartlarda bir hayat sürmemekle birlikte bireylerin yaşam şartları arasında büyük farklar olmasına izin verilmemiş, bu konuda gereken tedbirler alınmıştır. İslam'da sadaka, zekât, karz-ı hasen gibi uygulamalar ile kişilerin birbirlerinden sorumlu olmaları toplumdaki dengenin sağlanması için emredilen uygulamalar olup birçok ayet ve hadiste eşitsizliğin giderilmesi noktasında insanlara düşen görev ve sorumluluklar hatırlatılmaktadır.⁵² İslam hukukunun kaynaklarından biri olan icmâ'-ı ümmette bu durum ortaya konmaktadır. "*Müslümanlar her asırda, zayıfın himayesi gerektiği, mazluma yardım icap ettiği ve toplumun toptan refah seviyesini yükseltmek için gerekli tedbirlerin alınmasında zaruret olduğunda ittifak etmişlerdir.*"⁵³

İslam toplumunda zararın giderilme zorunluluğu:

Mecelle'de konu ile alakalı birçok kaide yer almaktadır. "*Zarar iza- le olunur*"⁵⁴; "*Zarar bi kaderi'l-imbân def olunur*"⁵⁵; "*Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur.*"⁵⁶ gibi prensipler, toplumda yaşayan her bireyin zarara maruz kalmadan yaşamasının yahut herhangi bir zarara uğraması halinde bunun giderilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Yaşlının maddî, manevî, sosyal yahut ekonomik açıdan uğrayacağı her tür olumsuz tesirden Müslüman toplum sorumlu tutulmuş ve bu zararın giderilmesi için gerekli tedbirlerin alınması ve kişilerin bütün imkânlarını kullanmaları istenmiştir.

50 el-Bakara 2/215 vb. ile Hz. Peygamber'in, ihtiyaç sahibi bir babanın çocuğunun malını teklifsiz bir şekilde alabileceğini ifade ettiği sözler burada hatırlanabilir. "*Sen ve malın babanızınız.*" (Ebû Dâvûd, "Büyü", 79; İbn Mâce, "Ticarât", 64; İbn Hanbel, *Müsned*, VI: 232,385.)

51 Hilâlî, *Kadâyâ ve ahkâmü'l-müsinnin*, 166.

52 Mesela: el-Bakara 2/245, 254, 267; İbrâhîm 14/31, el-Hadîd 57/10, Sebe' 34/39, Muhammed 47/38 vb. "*Kişi, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçekten iman etmiş olmaz.*" manasındaki hadisler örnek gösterilebilir. (Buhârî, "İman", 7; Müslim, "İman", 71-72; Tirmizî, "Sıfatu'l-Kiyame", 59; Nesâî, *Sünen*, "İman", 19, 33; İbn Mâce, *Sünen*, "Mukaddime", 9.)

53 Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 198.

54 *Mecelle md. 19-22, 25-32, 998, 1201*; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 94.

55 *Mecelle md. 28-30, 532-533.*

56 *Mecelle md. 20,25-29*; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 94.

2.2. Geleneksel ve Kültürel Yapı

Hukukun yardımcı kaynaklarından biri olan örfün oluşumunda geleneksel ve kültürel yapı büyük bir etkiye sahiptir. Tarihi süreç incelenecek olursa geleneksel ve kültürel yapının oluşmasında dinlerin de önemli bir rolünün olduğu görülür. Bu nedenle tarihin ilk dönemlerinden itibaren yaşlılara saygı, itaat, merhamet ile bakım ve gözetimlerinin sağlanmasının gerekliliğinin temel değerler arasında yer aldığı görülür. Mesela Hz. Musa'ya indirilen on emir arasında ana babaya saygı gösterilmesi ile alakalı emirler yer almaktadır. *“Allah, Levhalar'da: Evladın anne ve babasına iyilikte bulunmasını emretmiştir.”*⁵⁷ İncil'de de *“Matta 15:4. Çünkü Tanrı şöyle buyurdu: Annene babana saygı göstereceksin”* buyrulur.

*“Katolik Kilisesi din ve ahlâk ilkelerinde, Sirak kitabındaki, babasına saygı gösterenin servet kazanacağına ve tanrının buyruğunu yerine getirmiş olacağına dair ifadeler vurgulanmakta ve yaşlılık yıllarında anne babaya elden geldiğince gerek maddî, gerekse manevî açıdan destek olunması gerektiği belirtilmektedir.”*⁵⁸

İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren Kur'an ve sünnetin toplumun zayıf kesimine ve bilhassa yaşlılara verdiği değer ve çocuklara ebeveynleriyle ilgilenmelerini ve onları gözetmelerini ısrarla tavsiye etmesi, İslam'ın vefa dini olması gibi etmenler geleneksel ve kültürel yapının bu ilke ve değerler doğrultusunda gelişmesini sağlamıştır. Böylece Müslüman toplumda yaşlıların bakım hakkını ortaya koyan bu ilke ve değerler sadece yaşlı Müslümanları kapsamakla kalmamış, toplumda yaşayan gayrimüslim yaşlıları da içine almıştır. Mesela Hz. Ömer'in halifeliği döneminde cizye vererek Müslümanlarla yaşayan ve müste'men yahut ehl-i zimmet diye adlandırılan gayrimüslimler de bulunmaktaydı. Hz. Ömer bir keresinde Şam bölgesine yaptığı ziyarette yaşlı ve âmâ bir Yahudi'nin dilendiğini görmüş, bunun üzerine; *“zamanında onun cizyesini aldık şimdi ise ona haksızlık ediyoruz”* diyerek Müslümanların yaşlılarına maaş bağlandığı gibi gayrimüslimlerin yaşlılarına da maaş bağlanmasını emretmiştir.⁵⁹ Aynı anlayış daha sonraki dönemlerde de devam etmiş ve bilhassa Müslümanların 5. Raşit halifesi olarak isimlendirilen Ömer b. Abdülazîz bu anlayışı en güzel şekilde devam ettirerek uygulamıştır. Kendisi,

57 Bk. Çık. 20:12; Yas. 5:16.

58 Gündüz, “İslam ve Diğer Dinlerin Yaşlılığa Bakışı”, 82.

59 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 122-126; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 122.

Basra valisi olan Adî b. Erat'a yazdığı mektubunda şu emir ve tavsiyelerde bulunmuştur: “.. ehli zimmetten yaşı ilerlemiş ve güçten düşmüş olanlara bak, Müslümanların beytül malından onlara durumlarını düzelterek kadar ver..”⁶⁰ Hanefî fukahâsından Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*'ında bu örnekleri göstererek gayrimüslimlerin çalışmaya güç yetiremeyen yaşlılarından cizye alınamayacağına ve bundan dolayı da onlara bir şey gerekmediğine hükmetmiştir.⁶¹

İslam kültür ve geleneksel yapısının hâkim olduğu Türk devletlerinde de yaşlılara karşı bakım ve gözetimin gerekliliği anlayışının sürdürüldüğünü görmek mümkündür. Selçuklular döneminde fakir, yolcu yahut bakıma muhtaç yaşlıların ihtiyaçlarının karşılanması için vakfiyelerde yer almış olan çeşitli kayıtlara rastlamak mümkündür.⁶² Osmanlı'da da yaşlılar toplum içinde saygın ve ayrıcalıklı bir konumda yer almış, bakımları büyük oranda aileleri ve toplum tarafından yerine getirilmiştir. Geleneksel ve kültürel yapının toplumda hâkim olduğu anlayışın bir gereği olarak Osmanlı padişahlarının toplumun zayıf kesimine ayrı bir hassasiyet göstererek bakım ve gözetimleri ile çokça meşgul oldukları görülür. Bu nedenle birçok padişahın “*zahrü'l-fukarâ ve'l-mesâkîn, hâmi'z-zu'afâ ve'l-mazlûmîn*”⁶³ şeklindeki lakaplarla anıldıkları görülür.⁶⁴ Bu bakım ve hassasiyet sadece devlet yöneticileri ile sınırlı olmayıp toplumun tüm fertleri arasında varlığını göstermiştir. Nitekim bu dönemde Osmanlı topraklarını ziyaret eden Batılı seyyahların toplumla alakalı gözlemlerini dile getirdikleri eserlerinde bu duruma dikkat çektikleri görülür.⁶⁵

2.3. Yasal Düzenlemeler

Bakıma dayanak teşkil eden esaslar arasında yasal düzenlemelerin de önemli bir yeri vardır. Çünkü dinî ve geleneksel-kültürel yapının yanında insanlar açısından bağlayıcılık ifade eden yasal düzenlemelerde toplumun dezavantajlı kesimine ve bilhassa yaşlılara yönelik düzenleme-

60 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 121.

61 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 126 vd.

62 Örnekler için bk. Erkan, “Arşiv ve Mahkeme Kayıtları”, 128.

63 Fakir ve miskinlerin sırtını yasladığı, mazlumların ve zayıfların koruyucusu.

64 Erkan, “Arşiv ve Mahkeme Kayıtları”, 128.

65 Ayrıntılı bilgi ve açıklamalar için bk. Kazıcı, “Kültürümüzde Yaşlılık ve Yabancı Gözüyle Ülkemizde Yaşlılar”, 239-253.

lerin olması, onların bakılma hakkının varlığına delalet etmektedir. İlk dönemlerde yazısız toplumlarda yasa olarak kabul edilen geleneksel yapı, töre, öğütler, vasiyetnameler, o döneme ait kanunlar ve yazılı toplumlarda kayıt altına alınan hukuksal düzenlemelerde bunu görmek mümkündür. Mesela İslamiyet'in başlarında Halifelerin valilere yolladığı ve birtakım talimatlar içeren mektuplar o dönem açısından yasal düzenlemeler olarak düşünülebilir. Bu mektuplarda çocuk, kadın, köle ve yaşlı gibi toplumun dezavantajlı kesimine yönelik özel bir ihtimam gösterilmesi gerektiği ve onların bakımının tavsiye edildiği görülür. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Basra valiliği yapan Adî b. Erat'a yazdığı mektupta: *"Müslümanlardan bir adamın bir kölesi ihtiyarlar, gücü zayıflar ve geçim imkânı ortadan kalkarsa, efendisi onu ölüncüye veya azat edilinceye kadar geçindirmek zorundadır."*⁶⁶ şeklindeki talimatı ile bakıma ihtiyaç duyan yaşlılara ve ailelerine aynı ve nakdi yardımlarda bulunması, bu uygulamanın gayrimüslim yaşlılar için de geçerli olması⁶⁷ gibi örnekler yaşlıların bakım hakkını ortaya koyar niteliktedir.

Yaşlıların bakım hakkına dayanak oluşturan ulusal ve uluslararası pek çok antlaşma ve kanun mevcut olmakla birlikte bizler araştırmamızın sınırlı olmasından dolayı birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Bunlardan biri, açıkça yaşlılardan söz etmese de toplumun zayıf kesimine tanıdığı ayrıcalık ve haklarla önemli bir yer tutan İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'dir. Bildirgenin 25. maddesinde:

"Herkesin, kendisinin ve ailesinin sağlığı ve iyi yaşaması için yeterli yaşama standartlarına hakkı vardır; bu hak, beslenme, giyim, konut, tıbbi bakım ile gerekli toplumsal hizmetleri ve işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, yaşlılık ya da kendi denetiminin dışındaki koşullardan kaynaklanan başka geçimini sağlayamama durumlarında güvenlik hakkını da kapsar."

denilerek bu hakka işaret edilmiştir.⁶⁸ Ulusal hukukumuzda da yaşlıların bakım hakkına yer veren birçok düzenleme yapılmıştır. Mesela 1930 yılında 1580 sayılı yasa ile belediyelere verilen *"yaşlıların korunması, yaşlı evleri yapma ve yönetme yükümlülüğü"* ile 5216 sayılı Büyükşehir Belediyeleri Kanunu'nda: *"hizmet sunumunda özürlü, yaşlı, düşkün ve dar*

66 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 121.

67 Bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 121-122; İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 57-58.

68 Kocakoç, *Türk Hukukunda Yaşlı Hakları*, 50.

gelirlerin durumuna uygun yöntemler uygulanır” şeklindeki düzenlemeler örnek gösterilebilir. Ayrıca yaşlıların bakımı, korunması gibi hizmetlerin düzenlenmesi, huzurevi vb. bakım yurtlarının inşa edilip denetlenmesi ile görevli kılınan “Yaşlı Hizmetleri Daire Başkanlığı”nın, 2828 sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu’nun 10. maddesi gereğince kurulması da yasal düzenlemeler arasında gösterilebilir.⁶⁹

Sosyal hizmetler, sosyal yardımlar ve sosyal güvenlik alanında yapılan düzenlemeler de yaşlıların bakım hakkına dayanak teşkil eden hukukî uygulamalar arasında sayılabilir. Sosyal devlet olma iddiasında olan bütün devletlerin kanunlarında toplumun dezavantajlı kesiminin bakım hakkına yer vermeleri ve bu amaca yönelik düzenlemeler yapmaları olağan bir durumdur. Aksi takdirde sosyal devlet olma iddiasıyla çelişeceklerdir. İslam hukukunun temel hükümleri ile çelişmeyen bu tür düzenleme ve uygulamaların İslam hukuku açısından da sıkıntı taşımadığı ve uygun olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰

Özetle söyleyecek olursak, yaşlıların bakım hakkını ortaya koyan esaslar arasında; insanlığın ilk gününden itibaren dünyada varlığını devam ettiren dinlerin temel esasları arasında başta ana baba olmak üzere yaşlılara bakım ve itaatin emredilmiş olması gelmektedir. Dinlerin de etki ettiği geleneksel ve kültürel yapıda hâkim anlayış içerisinde ve temel değerler arasında toplumdaki zayıf kesimin ve bilhassa yaşlıların bakım ve gözetiminin değerli görülerek tavsiye edilmesi de önemli bir esası oluşturmuştur. Son olarak insanların hayatını kolaylaştıran yasal düzenlemeler arasında toplumun dezavantajlı kesimine ve bunlar arasında yaşlılara yönelik birtakım tedbirler alınması, düzenlemeler yapılması bu esaslar arasında yer almaktadır.

3. Bakımla Mükellef Olan Kimseler

İslam hukukunda yaşlı bakımı ile mükellef olan kimselerin tespit edilebilmesi için öncelikle mükellef kavramı ile kastedilen mananın ortaya konması önemlidir. Fıkıh usulündeki mahkûmun aleyh kavramına karşılık gelen mükellef, Şâri’nin hitabının fiiline taalluk ettiği şahıstır. Teklifin sıhhati için: 1)Hayat 2)Musakkalinden olma ve 3)Akıl şartı aranmaktadır.

69 Yazıcıoğlu, “Yaşlılık Hukuku”, 158-159.

70 Sosyal hizmet uygulamaları ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 193 vd.

Bundan dolayı ölüler ve akli olmayan çocuklarla deliler mükellef değildir.⁷¹ Bunun delili Hz. Peygamber'in şu sözüdür: “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Uyanana kadar uyuyandan, ergenlik çağına erene kadar çocuktan ve akıllanana kadar deliden.”⁷² Bu nedenle bir kimse buluğa girer, söz ve davranışları olması gerektiği şekilde cereyan ederse o şahsın mükellef olduğu söylenebilir. Öyleyse mükellef; akıllı ve ergenlik çağına girmiş kimsedir. Bu nedenle mümeyyiz olsun olmasın çocuk ile deli sorumlu değildir.⁷³

İslam hukuku kaynakları tetkik edildiğinde yaşlı bakımıyla alakalı mükellefiyetin aşamalı olduğu görülür. İlk aşamada bireyin kendi kendine yeterli olabileceği şekilde bir hayat sürmeye gayret göstermesi ve gençliğinde biriktirmiş olduğu güç ve sermayeyi yaşlılığında kullanarak başka kişilere muhtaç olmamaya çalışması vardır. İkinci aşamada kişinin kendine yetmediği ve kendini idare edemediği durumlarda aile ve akrabalarının onun bakımı ile mükellef olması gelir. Bu kimselerin çeşitli nedenlerden ötürü yetersiz kaldığı durumda yani son aşamada ise tüm toplumun ve nihayetinde devletin yaşlılara bakmakla mükellef olduğu görülür.⁷⁴ Çünkü bir insanın bakımsızlıktan helak olması, İslam nazarında göz yumulabilecek bir hadise değildir. Bu nedenle kimsenin bakımını üstlenmediği yaşlı bireyden bütün toplum sorumlu tutulmuştur.

3.1. Kişinin Kendisi

İslam hukukunda yaşlının bakımından sorumlu olanlar birinci de-

71 Gazzâlî de mükellef olmanın şartlarını şu şekilde ifade etmiştir: “Hitabı anlayacak şekilde akil olmasıdır. Bu nedenle cansız varlıklara, hayvanlara, deli ve çocuğa hitap sahih olmaz. Çünkü hitabın muktezası itaat edilmesi ve ona uyulmasıdır. Her hitap anlaşılabilir bir emri içerir. Ancak denilse ki çocuk zekât, ğaramet (tazminat) ve nafakayla muhataptır, o zaman deriz ki: bunlar bir şeyle mükellef olduğu için değildir. Teklif başkasının fiili ile ortaya çıkar. Nisaba malik olmak çocuğun zimmetinde bu hakların ortaya çıkmasına neden olur. Bunları yerine getirmekle şu an için (halde) veli muhataptır. Buluğdan sonra ise çocuğun muhatap olma sebebidir nisaba malik olması.” (Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I: 277-278.)

72 Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17.

73 Zeydân, *el-Vecfz*, 87-88. (Ancak çocuk ve delilerin mali konularda -zekât, eş ve akrabasının nafakası vb- onların mallarından velilerinin gerekli işlemleri yapması gerektiği konusunda şüphe yoktur. Bu çocuk ve deliye bir teklif değil, bilakis onların mallarından bu hakların yerine getirilmesi konusunda velilerine bir tekliftir. -Zeydân, *el-Vecfz*, 87-88; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, V: 103.)

74 Karâfî, *ez-Zahîre*, XIII: 310; Hilâlî, *Kadâyâ ve ahkâmü'l-müsinnin*, 166.

recede yaşlıların bizzat kendileridir. Kişiden, kendini tehlikeye atmamasının istenmesi,⁷⁵ hayatını güzel ve sağlıklı bir şekilde geçirebilmesi için kötü alışkanlıklardan uzak durmasının emredilmesi,⁷⁶ kişiye kaldıramayacağı yükün yüklenmeyeceğinin haber verilmesi⁷⁷ gibi emir ve tavsiyeler bu durumu ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle insanın mümkün olduğu kadar sağlığına, sosyal, psikolojik ve ekonomik durumuna dikkat etmesi istenerek yaşlılığa hazırlıklı bir halde olması bireyin yaşlılık döneminde öncelikle kendi kendine bakabileceği durumda kalmasını sağlamaya yöneliktir. Hz. Peygamber'in insanlara "veren el" olmanın "alan el" olmaktan üstün olduğunu bildirmesi, kişinin kendi ihtiyaçlarını ve öz bakımını elinden geldiğince bizzat kendisinin yapabileceğini kendi yaşantısından örneklerle göstermesi ve ihtiyarlık gelmeden önce gençliğin kıymetinin bilinerek yaşlılığa hazırlık yapılması⁷⁸ bunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in: "*Sizin en hayırlınız dünyası için ahiretini, ahireti için dünyasını terk etmeyen ve insanlara yük olmayandır.*"⁷⁹ sözü başkalarına yük olmadan hayatını sürdürebilmeye imkân tanıyacak bir biçimde yaşamının önemine dikkatleri çekmektedir. Nitekim bu ilkelere riayet ederek yaşayan birey de yaşlılığında başkalarının yardımına ihtiyaç duymadan hayatını devam ettirme ihtimalini artırmış olacaktır. Geçmişte ve günümüzde yaşamış birçok şahsiyetin - ki başta Hz. Peygamber ile ashabin ileri gelenleri olmak üzere- yaşlılıklarının büyük bir kısmını başkalarının yardımına ihtiyaç duymadan geçirebildiklerini müşahade etmemiz mümkündür.

Fiziksel açıdan aciz olup kendine bakabilecek durumda olmamakla birlikte maddî açıdan iyi durumda olan, ailesini ve akrabalarını kendi bakımı ile meşgul etmek istemeyen ve bakımını yerine getirecek birini ücretle tutabilen kimse de bakımını kendi imkânlarıyla gerçekleştirmiş olmaktadır. İslam hukuku kaynaklarında bireyin hizmetini görece ve ihtiyaçlarını giderecek bir hizmetçi tutmasının aslî ihtiyaçlar arasında

75 el-Bakara 2/195.

76 el-Mâide 5/90.

77 el-Bakara 2/286.

78 "*Beş şeyden evvel beş şeyin kıymetini biliniz: Ölümden önce yaşamının, hastalıktan önce sağlığın, meşguliyetten önce boş zamanların, ihtiyarlamadan önce gençliğin ve fakirlikten önce zenginliğin kıymetini biliniz.*" (Buhârî, "Rikak", 3; Tirmizi, "Zühd", 25.)

79 Münâvî, *Feyzül-Kadîr*, III: 499.

sayıldığı görülür.⁸⁰ Bu ihtiyacın yaşlılık veya hastalık gibi bakıma ihtiyaç duyulan hallerde daha fazla olduğunda ise şüphe yoktur. Osmanlı şer'iyeye sicilleri tetkik edildiğinde maddî imkânı yerinde olan birçok yaşlının bakımını yerine getirecek kimsesi olmamakla birlikte, kendisine vasi tayin edilmesi veya bakımını yerine getiren kimselere nafaka belirlenmesini isteme gibi çeşitli sebeplerle mahkemeye başvurdukları, kayıtlarda göze çarpmaktadır.⁸¹

3.2. Ailesi ve Akrabaları

Bakım mükellefiyeti, yaşlının kendine yetemediği durumlarda, öncelikle ailesine, daha sonra da yakın ve uzak akrabalarına geçmektedir. İslam hukukunda bakım, nafaka yükümlülüğü ve sila-i rahim⁸² kapsamında değerlendirilmiştir.

Yaşlının bakımı bazı durumlarda bedensel bakım ihtiyacını da gerektirmekte olup ortaya çıkan mahremiyet durumu nedeniyle şayet gücü yetiyor ise yaşlıya öncelikle eşinin (erkeğe karısının, kadına da kocasının) bakması gerekmektedir. Bakım mükellefiyeti esasında evlilik hukukundan kaynaklı bir sorumluluk değildir.⁸³ Yani eşler açısından kazâen farz olmamakla birlikte diyâneten mükellef olduğu söylenebilir.⁸⁴ Nitekim İslam hukukunun temel kaynaklarında da eşler arasındaki ilişkinin

80 Kâsânî, *Bedaiu's-sanai'*, IV: 38; Yıldırım, *İslam Hukukunda Hasta Hakları*, 188-189.

81 Örnekler için bk. Akbulut, *494 No'lu Galata Şer'iyeye Sicilinin Değerlendirilmesi*, 442 vd. Erkan, "Arşiv ve Mahkeme Kayıtları", 135 vd.

82 İbn Teymiyye, sila-i rahmin vacip olduğunu söyler. (İbn Teymiyye, *Mecmû fetâvâ*, XV: 350.)

83 Nevevî, *el-Mecmu'*, XVII: 205; Nevevî, *Şerh sahih Müslim*, XIV: 165. İbn Âbidîn, el-Bahr adlı eserde, "Karı ile kocanın birbirine abdest aldırması veya bakması vacip değildir. Memlûki hakkında vaciptir." denildiğini aktarır. (İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, I: 250-251.)

84 Araştırmamızda yaşlı bakımından kasıt hasta bakımı olmamakla birlikte, yaşlı olup hastalanan ve bakım ihtiyacı artan yaşlılar da vardır. Bu konu ile alakalı da Hanefî mezhebinde kadın evlilik hukukuna göre kocasının bakımı ve hizmeti ile mükellef tutulmamaktadır. *el-Vikâye* şerhinde İbn Melek (ö. 801/1398); "Hanım hasta olan kocasının bakımını yapmakla mükellef değildir. Zira hasta bakıcılığı evlilik hukukuna dâhil değildir" demektedir. Ancak Mâlikî mezhebi, kadının örfe göre hareket etmekle mükellef olduğunu söyleyerek, yaşlının yaşadığı toplumda kadınlar kocalarına bakıyorsa, bakmakla mükellef tutulabilir. (en-Nefrâvi, *el-Fevâkih ed-divani*, II: 36; Yıldırım, *Hasta Hakları*, 189-190.)

ma'rûf çizgide olması gerektiğinin emredilmesi⁸⁵ eşlerin birbirlerinin bakımıyla mükellef olduklarına işaret eder.⁸⁶ Bu mesuliyet çerçevesinde kadından kocasına bakmasının istenmesi ve diyâneten mükellef tutulması gibi,⁸⁷ erkek de yaşlı karısına bakmakla sorumlu tutulmuştur.⁸⁸ Nitekim Tebük Gazvesine mazeretsiz olarak katılmayanlardan biri olan Hilâl b. Ümeyye'nin bakıma ihtiyaç duyması üzerine, kendileriyle her türlü ilişkinin kesilmesi emredilen bir süreçte karısının onun durumunu anlatarak bakımını yerine getirmek üzere Hz. Peygamber'den izin alması⁸⁹ kadının kocasına karşı olan bu mükellefiyetine işaret etmektedir. Aynı şekilde Hz. Osman'ın da Bedir savaşı sırasında eşinin bakımını gerçekleştirmek üzere Hz. Peygamber'den izin alarak savaşa katılmaması⁹⁰ kocanın karısına karşı bakım yükümlülüğünü ortaya koymaktadır. Bu nedenle Hanefiler kadının, kocasının hizmetini ve bakımını gerçekleştirmesinden dolayı herhangi bir ücret talep etme hakkı olmadığını söyler.⁹¹ Çünkü insanın, yapmakla yükümlü olduğu bir işi yerine getirmesinden dolayı ücret isteme hakkı yoktur.

85 en-Nisâ 4/19: “ .. Onlarla iyi geçinin...”

86 Aynî, 'Umdetü'l-kâri, XX: 266-267; el-Cevziyye, Zâdü'l-me'âd, V: 188; Yıldırım, *Hasta Hakları*, 190.

87 el-Cevziyye, Zâdü'l-me'âd, V: 187. Ömer Nasuhi Bilmen de: “Hanımların yemek ve ekmeğin pişirmesi, elbise yıkaması, oda süpürmesi, ev işlerini tertip ve düzenlemesi, kocasının yükünü hafifletmeye çalışması ahlâkî birer görevdir (diyâneten mecburdurlar) ve şerefli bir hizmettir.” diyerek kadınların kocalarına yardımcı olmalarının ahlâkî bir vazife olduğuna dikkat çekmektedir. (*Hukukî İslamiyye ve İstılahatı fıkhiyye kamusu*, II: 483.)

88 el-Bakara 2/228'de: “Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır.” buyrulmuştur. Hadis-i şerifte de şöyle buyrulmaktadır: “Sizin kadınlar üzerinde haklarınız, kadınlarınızın da sizin üzerinizde hakları vardır.” (Tirmizî, “Radâ”, 11). Bu konuda mezheplerin ve âlimlerin görüşleri için de bk. Kâsânî, *Bedaiu's-sanai'*, IV: 24, 190; Nevvî, *Ravzatü't-tâlibîn*, V: 657 vd.; Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhî'l-bâlîğa*, I: 90; II: 209; Aynî, 'Umdetü'l-kâri, XX: 266-267.

89 Buhârî, “Meğâzî”, 79; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 179.

90 Ebû Dâvûd, “Cihad”, 151.

91 Cumhur (Şâfiî, Hanbelî ve bazı Mâlikîler), kadının kocasına hizmet etmesinin vacip olmadığını söylerken bazı âlimler(Hanefiler) vacip olduğunu söylemişlerdir. Cumhur vacip olmadığını ancak evla olanın âdete göre hareket etmek olduğunu söylerken Hanefiler, kazâen değil ama diyâneten vacip olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber, Ali ile Fatıma arasında işleri bölüştürmüş, kadına ev işlerini erkeğe de dışarı işleri yüklemiştir. Bu nedenle kadının, kocasından yaptığı hizmet karşılığında bir ücret talep edemeyeceğini, talep etmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir. (İslamqa.info)

İslam hukukunda eşlerden sonra bakım mükellefiyeti çocuklara geçmekte olup bu sorumluluk başkalarının bakım mükellefiyetine göre daha açık ve net bir şekilde ortaya konmuştur. Çünkü çocuklar ebeveynlerinin bakımına aklen ve şer'an talip olup ebeveynin çocuğa bakmasının istenmesi gibi çocuklardan da aynı şekilde ebeveynlerine bakmaları istenmiştir. el-İsrâ 17/23-24; el-Ahkâf 46/15; el-Ankebût 29/8;⁹² Lokmân 31/14-15 vb. ayetler ebeveyn şahsında yaşlıların bakım hakkına delalet etmektedir.⁹³

Çağdaş âlimlerden Nablusî çocukların ana babalarının bakımıyla mükellef tutulmaları ile alakalı şunları söyler:

"Babaların çocuklarına bakma ve merhamet göstermeleri emredilmiş bir şey değildir, fitrîdir, Allah'ın insanın yaratılışına yerleştirdiği tabii bir duygudur. Fitratlarında var. Ancak çocukların babalarına bakmaları, iyilikte bulunmaları, onlara merhamet etmeleri emredilmiş bir durumdur. Yani ihtiyar gerektiren (iradî), gayret-emek gerektiren, vakit gerektiren, bazen de meşakkat gerektiren bir iştir."⁹⁴

Tarihi tecrübe ve hukukî açıdan bakıldığında yaşlı bireylerin çocukları tarafından bakıldığı, gerek nafakalarının gerekse diğer ihtiyaçlarının karşılandığı görülür. İslam medeniyetinin bir parçası olan Osmanlı'da 1890'lı yıllara kadar Dârülaceze, huzurevi vb. kurumların olmaması ve bunlara ihtiyaç hissedilmemesinde bu durumun etkisi olmuştur. Dönemin özellikleri ile alakalı bilgiler ihtiva eden şer'iyeye sicilleri incelendiği zaman da çocuklarının onlara bakmamaları sebebi ile mahkemeye başvuran yaşlı sayısının sınırlı olduğu ve bakım konusunun problem teşkil edecek boyutta olmadığı görülür.⁹⁵

İslam hukukunda çocukların, ana babalarına bakma yükümlülüğü irsiyetten değil cüziyetten⁹⁶ kaynaklanan bir durum olduğundan dolayı ebeveyn ile çocuklar arasındaki din farkı, bakım mükellefiyetine engel değildir.⁹⁷ Bu durum fetva kitapları ile Osmanlı mahkeme kayıtlarında da

92 "Biz, insana, ana-babasına iyilik etmesini emrettik."

93 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V: 19.

94 Muhammed Râtıb Nablusî, "Birrü'l vâlideyn", *Mevsûatü Nablusî lil ulumi'l-İslamiyye*, 4.

95 Erkan, "Arşiv ve Mahkeme Kayıtları", 137 vd.

96 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. V: 356; Ebû Zehre, *Ahvâl-i Şahsiyye*, 419.

97 Hanbelîler nafaka mükellefiyetini mirasçılık çerçevesinde değerlendirdiklerinden

göze çarpmakta, konu ile alakalı pek çok örnek tarihi vesikalarda yer almaktadır.⁹⁸

İslam hukukunda kız ve erkek çocuk nafakadan⁹⁹ ve ebeveynin bakımından eşit bir şekilde sorumlu tutulmuşlardır.¹⁰⁰ Osmanlı şer'iyeye sicillerinde zaman zaman kız çocuğu vesilesiyle damada nafaka takdir edildiği de görülmektedir. Mesela, "Erken dönem H.987/M.1589 tarihli Üsküdar sicilinde yer alan bilgiye göre Üsküdar kadısı, Tenzile binti İvaz adlı kadının nafaka ve diğer ihtiyaçları için erkek evladı olmadığından kızı vesilesiyle damadı Hamza'ya günlük iki akçe nafaka takdir etmiştir."¹⁰¹ İslam hukukuna göre her ne kadar gelin veya damat, kayınvalide veya kayınbabasına kazâen bakmak zorunda olmasa da diyâneten, ahlâken ve insanî olarak bakmakla yükümlüdür. Zira eşlerin boşanması halinde bile onların ebeveyni ile evlilik haram olup aralarındaki sıhriyet bağı devam etmektedir. Başka bir deyişle gelin yahut damat, kaynana ve(ya) kayınbabasının bakımıyla doğrudan yükümlü değildir. Ancak kültürel kodlar, yaşlılara ihsan kabilinden bakma ve yapılan iyiliğin karşılıksız kalmayacağı hakikati, bu konuda onları daha istekli davranmaya itmelidir. Bununla alakalı Kur'ân'ı Kerîm'de: "İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz, kötülük

(mirasçılığa kıyasladıklarından) dolayı sadece civar akraba için değil, usul ve fûru için de din birliğini şart koşmuşlardır. (İbn Kudâme, *el-Mukni'*, c. XXIV: 414-415.) Hanbelîlerin nafakayı mirasçılık çerçevesinde değerlendirmelerinin sebebi "الغرم بالغنم" (*kazanç zarar nispetindedir*) anlayışından dolayıdır. (Sabık, *Fıkhü's-Sünne*, c. III: 277.) Cumhura göre ise usul fûrû arasında nafaka hukukunun sebebi vâris-mûris olma değil, asıl-cüz ilişkisidir. Bu nedenle din farkının bu ilişkiye bir etkisi olmamaktadır. Aynı zamanda nafaka mükellefiyetine delil teşkil eden konu ile alakalı nasların mutlak olması da din birliği şartı aranmadığını göstermektedir. (Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, c. II: 292-293; Serahsî, *el-Mebsût*, c. V:222.)

98 Bk. Yelek, "Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğu", 597.

99 Kâsânî, kız ve erkek evlâdın nafakada eşit olması ile alakalı olarak, nafakanın vücûbiyet sebebi olan doğum konusunda eşit olmalarını gerekçe gösterir. (Kâsânî, *Beda'iu's-Sanai'*, c. IV:30.)

100 İslam hukukunda yaşlı ebeveynin bakımından kız ve erkek çocuklar eşit derecede mükellef olmakla birlikte kızlar daha çok fiziksel bakımla, erkekler de dış işler ve nafaka ile alakalı bakım gereklerini yerine getirmektedirler. Ancak kültürel olarak bakıldığında İslam toplumlarında daha çok erkek çocukların sorumlu olduğu düşüncesi ve onlardan bakım talep edildiği görülür. Osmanlı mahkeme kayıtları incelendiğinde de nafaka talebinin daha çok erkek evlattan istendiği, nadiren erkek çocuklarla birlikte kızlardan da nafaka hüccetinde bulunulduğu dikkatleri çekmektedir. (Örnek için bk.Erkan, "Arşiv ve Mahkeme Kayıtları", 138.)

101 Erkan, "Arşiv ve Mahkeme Kayıtları", 141.

yaparsanız yine kendinize yapmış olursunuz.”¹⁰² buyrulur amel-mükâfat dengesine¹⁰³ dikkat çekilmiştir. Peygamber’in “*Kadın kocasının evinde çobandır ve sürüsünden sorumludur...*” sözünde de evdeki her türlü iş, çocuk, misafir vb. işleri güzelce idare etme görevi verilen kadının, evin bir ferdi olan yaşlıları istememesi, kapı dışarı etmesi veya kurum bakımına mecbur etmesi dinen ve ahlâken uygun olmaz. Zikri geçen hadisle alakalı olarak Kastallânî de şöyle demektedir: “*Kadının, kocasının evindeki bakım ve gözetimi; evinin işlerini, çocuklarının, kocasının ve misafirlerinin hizmetini güzelce idare etmek, evirip çevirmektir.*”¹⁰⁴ Görüldüğü üzere, eğer varsa yaşlıların bakımı da bu güzel idaredendir. Benzer durum erkek açısından, karısının yaşlı ebeveyni için geçerlidir.

Yaşlı bireyin çocuklarının olmaması durumunda bakım mükellefiyeti torunlara geçmekte olup bu yükümlülük yakınlık ve nafakaya göre belirlenmektedir.¹⁰⁵

Yaşlı bakım yükümlülüğü, aileden sonra yakın akrabadan başlayarak uzak akrabaya doğru¹⁰⁶ bir halka biçiminde genişlemektedir. İslam hukukunun temel kaynaklarında ısrarla tavsiye edilen sıla-i rahim, yardımlaşma ve dayanışma,¹⁰⁷ bilhassa akrabalar arasında ve bakıma ihtiyaç duyulan yaşlılık döneminde daha da önem kazanmaktadır.¹⁰⁸ Ancak ebeveynle bakımla mükellef olmak için onların kazanabilme gücünün olup

102 el-İsrâ 17/7.

103 الجزء من جنس العمل

104 Kastallânî, *İrşâdû's-sârî*, c. XI: 491.

105 Mâlikîler dışındaki fukahâ, nafaka sorumluluğuna işaret eden naslarda geçen ana babayı bütün usul, çocukları da bütün fûrû olarak anlamışlardır. Nitekim buna delalet eden pek çok ayet olmakla birlikte (en-Nisâ 4/11; Hac 22/78 vb.) nafakanın vacip oluşuna sebep teşkil eden ebeveyn ile çocuk arasındaki cüziyet ilişkisinin dede ile torun arasında da olduğunu söylerler. (Meydânî, *el-Lübâb*, c. III: 105; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, c. VI: 489-494.) Mâlikîler ise bu kullanımların hakiki manada olmadığını ve yakınlık açısından dede ve torunların ana baba ve evlatları ile aynı derecede olmadıklarından dolayı kıyaslanmalarının da doğru olmadığını söyler. (İbn Kudâme, *el-Mukni*, c. XXIV: 389.)

106 Miras hukukunda, yakından uzağa doğru mirası hak edişlerine göre, akrabaların birbirlerine karşı bakım ve nafaka yükümlülüğü vardır. (Makdisî, *el-Udde*, 437.)

107 el-Beled 90/17-18; en-Nahl 16/90; en-Nisâ 4/36; el-Enfâl, 8/75; el-Ahzâb 33/6. “*Rızıkının çoğalmasını ve ömrünün uzamasını isteyen kimse, akrabâsını kollayıp gözetsin!*” (Buhârî, “Edeb”, 12, “Büyû”, 13; Müslim, “Birr”, 20, 21; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 45.)

108 Kutub, *Fî Zılâlî'l-Kur'ân*, II: 660; el-Kudat - et-Temimi, “Hukuku'l-müsinnin fi riayetil-üsreti fi'l-şeriatil-İslamiyye ve'l mevasık ed-duveliyye”, 39.

olmamasına bakılmaksızın sadece ihtiyaç içerisinde olmaları yeterli iken, akrabaların birbirine karşı bakım ve nafaka ile mükellef olabilmeleri için aynı zamanda yoksul ve kazanma gücünden yoksun olmaları da gerekmektedir.¹⁰⁹

Beşeri hukukta da aile üyeleri ve akrabaların birbirlerine bakım ve nafaka ile yükümlü olduklarına değinilmektedir. Türk Ceza Kanunu'nun "Aile Hukukundan Kaynaklanan Yükümlülüğün İhlâli" başlıklı 232. maddesinde bakmakla mükellef olunan aile efradının ihmalinin suç sayıldığı şu sözlerle dile getirilmiştir: "*Aile hukukundan doğan bakım, eğitim veya destek olma yükümlülüğünü yerine getirmeyen kişi, şikâyet üzerine, bir yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.*"¹¹⁰

3.3. Komşuları ve Toplum

İslam hukukunda yaşlı bakımı ile mükellef olanlar arasında aile ve akrabaların yetersiz kaldığı durumda öncelikle komşuların,¹¹¹ daha sonra da tüm toplumun geldiği görülür. İslamî anlayışta her köy veya mahalle bir aile gibi düşünülmüş, güçlüler zayıflardan sorumlu tutularak zenginlerin fakirleri gözetmesi istenmiştir.¹¹² Bu ortamda bakım ve gözetimi isteyen toplumun zayıf kesimi arasında bakıma ihtiyaç duyan yaşlıların da olması kaçınılmaz olmaktadır.

Arapça'da komşu kelimesinin kendisiyle ifade edildiği câr kelimesi, civâr ve mücâvere mastarından türemiş olup "yakın olma, yakınlık" manalarına gelir. Komşu kavramı meslek, arazi, iş yeri gibi yönlerden yakın olanlar hakkında kullanıldığı gibi, yakın meskenlerde oturan kişi veya ailelerin her biri için de kullanılmaktadır.¹¹³ Âlimler, komşuluğun sınıрыyla alakalı sarîh bir ifade olmadığını, konu ile alakalı belirli bir ölçü veren rivayetlerin¹¹⁴ ise sıhhat açısından kuşku olduğunu ifade ederek kom-

109 Merğînânî, *el-Hidâye*, II: 292-294; Erdoğan, "Yaşlıların Fıkhî Yükümlülükleri", 96.

110 Kocakoç, *Türk Hukukunda Yaşlı Hakları*, 232.

111 Allah Teâla komşunun korunmasını ve hakkının muhafaza edilmesini emretmiştir. (Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, VI: 303.)

112 el-Kudat - et-Temimi, "Hukuku'l-müsinnin", 40.

113 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I: 722.

114 Mesela Evzâî, bir evin farklı yönlerinde bulunan kırkar evi o eve komşu sayarken, bazı rivayetlerde, bir evden bağırıldığında sesin duyulabildiği bütün evlerin komşu olarak sayılması gerektiği söylenmiştir. Ancak bu rivayetlerin sıhhati tartışmalı olduğundan dolayı bu görüşlere itibar edilmemiştir (bk: Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, VI: 306.)

şuluğun sınırını yani kime komşu denileceğini örfün takdirine bırakmayı münasip görmüşlerdir.¹¹⁵

en-Nisâ 4/36, en-Nahl 16/90 vb. ayetlerde komşuların bakım mükellefiyetine işaret edilmesi¹¹⁶ ile Hz. Peygamber'in birçok söz ve uygulamasında komşu hakkını ısrarla tavsiye ederek¹¹⁷ komşularına ayrı bir özen ve hassasiyet göstermesi¹¹⁸ bu mükellefiyetin dayanaklarını ortaya koymaktadır.¹¹⁹ Ayet ve hadisler incelendiğinde câr kelimesinin mutlak bir şekilde kullanıldığı, bu nedenle buradaki emrin umumi bir mana ifade ederek komşuların dil, din, ırk ve cinsiyetlerine bakılmaksızın genel olarak onlara maddî-manevî yardım, iyilik ve ihsanı içerdiği görülür.¹²⁰ Komşuların birbiri üzerindeki bu hakları, tıpkı akrabalar arasında olduğu gibi yakından uzağa doğru genişlemekte olup¹²¹ Hz. Peygamber ile eşi Hz. Âişe arasında cereyan eden diyalog bunu teyit etmektedir. Hz. Peygamber'e iki komşusundan hangisine hediye vermesi gerektiği konusunda danışan eşine Hz. Peygamber: "*kapı olarak sana en yakın olana*"¹²² şeklinde cevap vermiştir.

115 Merdâvî, *el-İnsâf*, VII: 243.

116 Allah'ın zikrettiği komşuluk hakları ve ihsan çeşitleri arasında, onlardan fakir olana yardım etmek, (fakirler için teselli), açlık ve çıplaklıktan dolayı başlarına şiddetli bir zarar gelmesinden korkulursa yardım edilmesinin gerekmesidir. Yine onlara güzel muamele edilmesi, ondan eziyetin engellenmesi gerektiği bu ihsandandır. Ona zulmetmeye çalışana engel olmak, onu bu zulümden korumak. Bunu takip eden şeyler güzel ahlâkın gereği olan güzel fiillerdir. Şuf'a da Allah'ın vacip kıldığı komşuluk haklarındandır. Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: "*Komşu üç çeşittir: Bir komşunun 3 hakkı vardır. Civar (komşuluk) hakkı. Akrabalık hakkı. İslam hakkı. Bir komşunun da 2 hakkı vardır. Civar hakkı ve İslam hakkı. Ehli kitaptan olan ya da müşrik komşunun bir hakkı vardır. O da komşuluk-civar- hakkıdır.*" (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III: 157-158.)

117 "*Cibrîl bana komşu hakkında o kadar tavsiyede bulundu ki nerede ise onu mirasçı kılacak zannettim.*" (Buhârî, "Edeb", 28; Müslim, "Birr", 140, 141; İbn Hanbel, *Müsned*, IX: 347.) "*Allah katında en hayırlı komşu, komşularına en çok iyilik eden kimsedir.*" (Tirmizi, "Birr", 28) "*Komşusu açken tok yatan bizden değildir*" (İbn Ebû Şeybe, *Kitabu'l-İman*, 40.)

118 Nevevî, *Şerh Sahîhi Müslim*, XVI: 176.

119 İbn Teymiyye, *Mecmû fetâvâ*, XV: 350.

120 Kurtubî, ayette ifade edilen "ihsân" kelimesinin, komşularla dostça, birlikte yaşama, onlara eziyet etmeme, himaye etme ve yeri geldikçe komşunun acısını, sevincini paylaşma tarzındaki davranışları ihtiva ettiğini belirtir. (Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Kur'ân*, VI: 307-312.)

121 "*Allah size öncelikle en yakın olanları vasiyet eder.*" (İbn Hanbel, *Müsned*, XIII: 294.) Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Kâfî*, V: 105; Makdisî, *el-Udde*, 437.

122 Buhârî, "Edeb", 32; "Şuf'a", 3; "Hibe", 16

Aile yapısının parçalanarak akrabalık ilişkilerinin yok denecek kadar azaldığı modern dönemde bakıma muhtaç ve kimsesiz yaşlıların sayısının artması komşuluğun değerini, komşuluk hukukunun önemini ve bireylere düşen *mükellefiyetlerin* ehemmiyetini daha da artırmaktadır. Ancak komşuların da yetersiz kaldığı bir ortamda *İslam tüm toplumu yaşlının bakımı ile yükümlü* tutmuştur.

Sosyal bir varlık olan insan toplum içinde doğar, gelişir ve hayatını sürdürür. İçinde yaşadığı toplumla bütünleşerek bir aile gibi, tek bir vücut gibi olur. "*Birbirini sevmekte, birbirine acımakta ve birbirini görüp gözetmekte müminler, tek bir vücut gibidir. O vücudun bir organı rahatsız olunca öteki organların tamamı uykusuzluk ve derin bir rahatsızlık hisseder. Hasta olan organın ıstırabını daima paylaşırlar.*"¹²³ sözleriyle Hz. Peygamber bu duruma dikkat çekmektedir. İslam hukukundaki toplumsal sorumluluk anlayışı ile her insanın bir sorumluluğunun olduğunun hatırlatılması¹²⁴ bireylerin toplum içinde kimsesizlik, yoksulluk ve bakımsızlıktan helak olup gitmesine izin vermemektedir. Özellikle toplum için yıllarını harcamış, emek vermiş ve çabalamış olan yaşlıların bakım ve gözetimlerinin gerçekleştirilmesi, onlara iyilik, ihsan ve merhametle muamele edilerek saygı ve hürmet görmeleri daha da önem kazanmaktadır. Çünkü yaşlıların bakımı dinî ve ahlâkî bir vecibe olmanın dışında insanlığın ve vefa borcunun bir gereğidir. Bakıma ihtiyaç duyulan durumlarda toplumun yaşlılara aile ortamı yaratarak onlara aile ve akrabalarının yokluğunu hissettirmemesi, onlara yaşadıkları çevrede en iyi bakımı sunması gerekmektedir. Şayet yaşlıların bakımı evde gerçekleştirilemiyorsa bakımlarının iyi şartlarda sağlanabileceği bakım kurumlarına yerleştirilmeleri için toplum tarafından çaba harcanması ve yaşlıların yerleştirildikleri kurumda yalnız ve unutulmuş bir halde bırakılmamaları, onlarla iletişimin sürdürülmesi gerekmektedir.¹²⁵

Kur'an'da geçen pek çok emir ve tavsiye bu mükellefiyetin dayanaklarını teşkil etmekte olup Âl-i İmrân 3/140, el-Fetih 48/29, el-Hucurât 49/10, ez-Zuhruf 43/32, en-Nisâ 4/75, et-Tevbe 9/71 ve el-Enfâl 8/72

123 Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66; İbn Hanbel, *Müsned*, XIV: 531, 543.

124 "*Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüklerinizden sorumlusunuz.*" (Buhârî, "Cuma", 11; "Vesâyâ", 9; Müslim, "İmâre", 20; Ebû Dâvûd, "İmaret", 1.)

125 Südhân, "Riayetü'l- müsinnin", 50; el-Kudat - et-Temimi, "Hukuku'l-müsinnin", 43.

gibi ayetler bunlar arasında yer alır.¹²⁶ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in: "كما تدين تدان" (*yaptığın gibi sana karşılık verilir*) ve "İyilik zayı olmaz, kötülük unutulmaz, herkes ettiğini bulur,"¹²⁷ diyerek insanların yaptıkları ile muamele edileceklerine işaret etmektedir. İslam hukuku kaynaklarında, bir beldede bir insanın açlıktan ölmesi durumunda, bundan haberdar olup da yardım etmeyen kişilerin adam öldürme suçu işlediği ve bu günaha ortak olduklarının ifade edilmesi¹²⁸ de bu mükellefiyeti ortaya koymaktadır.

Hilâlî, toplumun şu 3 durum münasebetiyle yaşlıların bakım ve gözetimini yerine getirmeleri gerektiği tespitinde bulunur. Bunlar: "1) Yaşlılar, ümmetin tarihi ve risâletin kalesidir. 2) Yaşlılar, insanlığın zayıflığının sembolüdür. 3) Yaşlılar, toplumun borçlu olduğu kesimdir." Hilâlî yaşlıların emeği ve çalışması olmasa gençlerin yollarını bulamayacaklarını, İslam'ın vefa dini olduğunu ve bunun gereğinin yerine getirilmesi gerektiğini ifade eder.¹²⁹

3.4. Devlet

Yaşlıların bakımının toplum tarafından da yerine getirilemediği durumlarda kimsesizlerin kimsesi kabul edilen devletin¹³⁰ temsil ettiği genel velâyet¹³¹ nedeniyle bu sorumluluğu yerine getirmesi gerekmektedir. Bu nedenle İslam hukukunda, toplumun zayıf kesimini oluşturan çocuk, kadın, köle ve yaşlıların bakım ve gözetimi ile alakalı ilke ve hükümler, devletin temel esasları ve yerine getirmesi gereken sorumluluklar arasında yer almıştır.

İleri yaşın neden olduğu birtakım fiziksel, sosyal, ekonomik, psikolojik vb. sıkıntılar yaşlıların, daha fazla gözetilmesi gereken kimseler olmasını sağlamıştır. İslam'ın ilk yıllarından itibaren devlet başkanlarının maiyetindeki yaşlılara bakım hususunda özel bir alaka göstermeleri de bu gerekliliği ortaya koymaktadır. Kendisi de devlet başkanı olan Hz.

126 Örnek olarak bkz: et-Tevbe 9/71: "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar..."

127 "İyilik yok olmaz, günah unutulmaz, hesap görücü olan Allah ölmez. Artık dilediğini yap. Nasıl davranırsan öyle karşılık görürsün." (Süyûtî, Câmiu's-Sağîr, I: 192.)

128 Konu ile alakalı bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XII: 27 vd.

129 Hilâlî, *Kadâyâ ve ahkâmü'l-müsinnin*, 175.

130 Südhân, "Riayetü'l- müsinnin", 33-34.

131 Zebidi, "Riayetü'l-müsinnin fi teşri'il-İslami", 167.

Peygamber'in, yaşlılara ayrı bir ihtimam göstererek bakım ve gözetimleri için gerekli tedbirleri alması,¹³² onları her konuda önceleyerek¹³³ şefkat ve merhametle muamele etmesi devlet başkanlarının sorumluluklarını ortaya koyması açısından örnek teşkil edecek mahiyettedir. Nitekim bu örneğin kendisinden sonra gelen devlet başkanları tarafından da aynı özen ve hassasiyetle yerine getirilmeye çalışıldığını görmek mümkündür. Mesela Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde Hâlid b. Velîd'in Hayra Hristiyanlarıyla yaptığı anlaşma gereğince bakıma muhtaç yaşlıların cizye mükellefiyetinin kaldırılması ve onlara, kendi dindaşlarının yapacağı yardımın cizyeye sayılarak bu kimselere beytûlmâldan maaş bağlanacağını söylemesi,¹³⁴ devletin din farkı gözetmeksizin yaşlı vatandaşlarına göstermesi gereken hassasiyet ve bakım sorumluluğunun yansımasıdır. Aynı şekilde halife Hz. Ömer de toplumun zayıf kesimine gereken bakım ve özeni göstermiş, ihtiyaçlarını gidermeye çalışmıştır. O, dilenen yaşlı bir Yahudi görmüş ve ona "*gençken senden cizye alıp şimdi de seni zaruretle baş başa bırakmak insaftan değildir*" diyerek ona ve onun gibi olan yaşlılara beytûlmâldan maaş bağlanmasını emretmiştir.¹³⁵ İslam devletinin yöneticileri arasında yer alan ve 5. Raşit halife olarak anılan Ömer b. Abdülazîz de valilerinden Adî b. Erat'a yazdığı mektubunda devletin görev ve sorumluluklarını hatırlatmış, toplumun zayıf kesimi ile alakalı olarak da şu nasihatlerde bulunmuştur. "*Ehli zimmetten yaşlı olanlara, gücü zayıflayanlara, kazancı kendilerine yüz çevirenlere bak, onlara durumlarını düzeltecek kadar Müslümanların beytûlmâlından harca.*" demiş ve Hz. Ömer'in yaşlı Yahudi ile arasında geçen hadiseyi örnek göstermiştir.¹³⁶

132 Savaş dahi olsa muharip konumunda olmayan yaşlıların öldürülmesini yasaklaması, (Ebû Dâvûd, "Cihad", 90; Kâsânî, *Bedaiu's-Sana'i*, VII: 101.) bakıma muhtaç ebeveyni olan kimselerin savaşa katılmak yerine ana babasının bakım ve gözetimini gerçekleştirmesini istemesi gibi uygulamalar örnek verilebilir.

133 Nitekim Peygamber (as) konu ile alakalı şöyle buyurmuştur: "*Cibril bana büyükleri öncelememi emretti.*" (Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, II: 244.)

134 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 144; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-embvâl*, 101-102, 121.

135 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-embvâl*, 122. Benzer olay Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-harâc*'ında da geçmektedir: "*Bu adama ve benzerlerine bakınız! Vallahi biz bunlara insafli davranmalıyız. Gençliğinde cizyesini aldık. Sonra ihtiyarladığında böyle perişan vaziyette bırakmamız doğru olmaz. 'sadakalar ancak fakirler ve miskinler içindir' ayetinde geçen fakirlerden gaye Müslümanlardır. Miskinlerden gaye ise ehl-i kitâbın fakirleridir. Bu adam ehl-i kitâbın miskinlerindedir.*" Hz Ömer, o adamdan ve benzerlerinden cizyeyi kaldırdı. (Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 126.)

136 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-embvâl*, 126.

Devlet başkanlarının yaşlıların bakım ve gözetimi için yaptığı uygulamalar ve aldığı tedbirler bunlarla sınırlı olmayıp sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Mesela Emevî halifelerinden Muâviye b. Ebû Süfyân, yatsı namazından sonra toplumun zayıf kesimini oluşturan çocuk, kadın, yaşlı, bedevi ve kimsesizlerle görüşür, onların bakım ve ihtiyaçlarının görülmesini emrederdi.¹³⁷ Halife Abdümelik b. Mervan ise zayıfları, mazlumları ve özellikle yaşlıları desteklemek ve adaletsizlikleri araştırmak için bir gününü ayıran ilk kişiydi.¹³⁸ Halife I. Velid b. Abdümelik, muhtaçların dilenmelerini yasaklayarak onların geçimini üstlenmiş ve onlara yardımcı olmuştur. Yaşlı kadınlar ile erkekleri de kendi bakımı altına almıştır.¹³⁹ Halife Süleyman b. Abdümelik de halkın şikâyetlerini dinlemiş ve bilhassa yaşlılarla yakından ilgilenmiştir.¹⁴⁰ Abbasi dönemi ile sonraki dönemlerde de yöneticilerin, yaşlıların bakımı ile mükellef olduğunun bilincinde hareket ettikleri ve bu doğrultuda tedbirler aldıkları görülür. Bu konuda kaynaklarda birçok bilgi yer almakla birlikte son olarak şu olay örnek verilebilir: Halife Harun Reşîd zamanında zekât gelirleri kimsesizlerin, yoksulların ve yaşlıların bakım ve gözetimi için her şehrin kendi sakinlerine paylaştırılır ve oradan çıkmazdı.¹⁴¹ Günümüze kadar uzanan tarihi süreçte birçok devlet gelmiş olmakla birlikte genel olarak tüm devletlerin kuruluş amaçları arasında toplumun zayıf kesiminin bakım ve himayesinin gerekliliği esasının var olduğu gözlemlenmiştir.

Son olarak devletin yaşlı bakımı ile alakalı mükellefiyetiyle ilgili kısaca şunları söyleyebiliriz: Yaşlıların bakımından öncelikli olarak sorumlu olanlar kendi çocukları ve akrabaları olduğundan dolayı devletin bakmakla mükellef olduğu yaşlılar, birinci ve ikinci dereceden bakacak akrabası olmayanlardır.¹⁴² Devlet başkanı, bu kimselerden ilk ve sonuncu kişi olarak sorumludur.¹⁴³ Hadis şârihi İbn Battâl (ö. 449/1057) da ihtiyaç içindeki kimselere yardım etmenin Müslümanlara farz-ı kifâye, devlet

137 Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, III: 40.

138 Mâverdi, *el-Ahkâm el-sultaniyye*, 104.

139 Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 223.

140 Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, VI: 546 vd.

141 Hudari Bey, *Muhazaratu tarihi'l-ümemi'l-İslamiyyeti(el-Devletü'l-Abbasiyyeti)*, 156 vd.

142 Çünkü devletin bakması genel bir velâyet, çocuğun bakması ise özel bir velâyettir. (Zebidi, "Riayetü'l-müsinnin", 167.)

143 Südhân, "Riayetü'l- müsinnin", 33-34.

başkanına ise farz-ı ayn bir mükellefiyet olduğunu dile getirir.¹⁴⁴ Bu mesuliyet aynı zamanda genel bir sorumluluğu ifade etmekte olup raiyyenin iktisadî, tıbbî, içtimaî, psikolojik her tür bakım ve idaresiyle mükellef olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in "Allah birilerinin idaresini bir kimseye verir de kendilerini nasihat ve iyi muameleyle kuşatmazsa, Allah ona cenneti haram kılar."¹⁴⁵ sözü "Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüklerinizden sorumlusunuz. Devlet başkanı çobandır ve güttüklerinden (vatandaşlarından) sorumludur..."¹⁴⁶ şeklindeki sözleri bu mükellefiyetin kapsamına işaret etmekte olup yaşlıların bakım ve gözetiminin gerekliliği ile onlara iyi muamele edilmesinin önemini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Yaşam süresinin uzadığı ve nüfusun yaşlılar lehine hızlı bir artış gösterdiği günümüzde modernleşme, kadının çalışma hayatına girmesi, geniş aileden çekirdek aileye geçiş gibi birçok etken yaşlı bakımının bir probleme dönüşmesine sebep olmuştur. Bu nedenle birçok bilim dalının dikkatini çeken ve incelenen bu meselenin İslam hukuku açısından da ele alınmasının, problemin çözümüne katkı sunması bakımından önemi ortaya çıkmıştır. Yaşlı bakımı dinî ve hukukî bir yükümlülük olmasının dışında her şeyden önce insanî ve ahlâkî bir sorumluluktur. Ancak ne din, ne de hukuk bu mükellefiyeti insanların vicdanına terk etmemiş, gerekli düzenlemeleri gerçekleştirerek bireyleri şer'î ve kazaî olarak bu sorumluluğun yerine getirilmesi noktasında zorlamıştır. Nitekim İslam hukuku kaynakları tetkik edildiği zaman yaşlıların bakılma haklarının çeşitli esaslar çerçevesinde ortaya konduğu ve bakımla mükellef olanların tespit edildiği görülmektedir.

Araştırmamız çerçevesinde yaşlı bakımı; yaşlının bedenî, ruhî, ahlâkî, ekonomik, toplumsal ve dinî her alanda gözetilmesi, ihtiyaçlarının giderilmesine yardımcı olunmasıdır. Bu hakka dayanak teşkil eden esaslar dinî esaslar, geleneksel ve kültürel yapı ile yasal düzenlemeler çerçevesinde gözlemlenebilir.

İslam hukuku kaynakları incelendiğinde yaşlı bakımının nafaka, sıla-i rahim, devlet-tebaa ilişkisi, yardımlaşma ve dayanışma, zararın gi-

144 İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi Buhârî*, VI: 573.

145 Buhârî, "Ahkâm", 8; Müslim, "İman", 63.

146 Buhârî, "Cuma", 11; Müslim, "İmâre", 20; Ebû Dâvûd, "İmâret", 1.

derilmesi ile alakalı ilkeler vb. çerçevesinde ele alındığı ve aşamalı olduğu görülür. İlk aşamada kişinin kendi kendine yeterli olacak şekilde yaşamaya gayret göstermesi ve gençliğinde biriktirdiği güç ve sermayeyi yaşlılığında kullanarak başka bireylere muhtaç olmamaya çalışması vardır. Fiziksel açıdan kendine bakacak durumda olmamakla birlikte maddî yönden durumu yeterli olup ücretle bakımını gerçekleştirecek birini tutan kimselerin de bakımlarını kendilerinin sağladığını söylemek mümkün olup tarihî vesikalarda bu durumun birçok örneği yer almaktadır.

Sonraki aşamada kişinin kendini idare edemediği, kendine yetemediği durumlarda aile ve akrabalarının ona bakmakla mükellef olması gelir. Aile içerisinde de yaşlı bakımının mahremiyet gerektiren özel durumları içermesi nedeniyle öncelikli görev eşlere düşmektedir. Eşlerden bakıma ihtiyaç duyan kimseye, diğer eşin ma'rûf çerçevesinde muamele ederek bakımını gerçekleştirmesi kazâen olmasa da diyâneten talep edilmiştir. Daha sonra aralarındaki cüziyet ilişkisi nedeniyle çocuklar, ebeveynlerinin bakımından sorumlu tutulmuşlardır. Bu mükellefiyet kaynaklarda nafaka sorumluluğu çerçevesinde kapsamlı olarak incelenmiş olup başkalarının sorumluluğuna göre daha açıktır. Çocuklar ile ebeveyn arasındaki bakım sorumluluğunda din farkı engel oluşturmadığı gibi kız ve erkek açısından da bir farklılık bulunmayıp eşit bir şekilde ebeveynin bakımından yükümlüdürler. Yaşlı bakımında gelin ve damat kazâen sorumlu olmayıp bu mükellefiyet insanî, ahlâkî ve dinî yöndendir. Osmanlı şer'iyeye sicillerinde kız evlat vesilesi ile damadın nafaka ile mükellef tutulduğu kayıtlara rastlamak da mümkündür. Çocukların olmadığı durumlarda ise bakım sorumluluğu torunlara geçmekte olup bu yükümlülük yakınlık ve nafaka mükellefiyetine göre belirlenmiştir. Ebeveyne bakımla yükümlü olmak için onların kazanabilme gücünün olup olmamasına bakılmaksızın sadece ihtiyaç içerisinde olmaları yeterli iken, akrabaların birbirine karşı bakım ve nafaka ile sorumlu olabilmeleri için aynı zamanda yoksul ve kazanma gücünden yoksun olmaları şartı da aranmıştır.

Şayet yaşlının bakımını yerine getirecek ailesi veya akrabaları yoksa bu durumda dinî ve hukukî sorumluluğun ötesinde insanlığın ve vefa borcunun bir gereği olarak bakım mükellefiyeti yakından uzağa doğru komşu ve topluma yayılmaktadır. Bunların da yetersiz kaldığı durumda devlet, kimsesizlerin kimsesi olarak ve temsil ettiği genel velâyet vasfı sebebiyle bakımla sorumlu tutulmuştur. Tarihi süreçte devletin, toplumun zayıf kesimine yönelik düzenlemeleri, ortaya koyduğu kurumsal yapı vb.

Nazan Atalay Algan

bu sorumluluğun yansıması olmuştur. Zira bir insanın bakımsızlıktan helak olması, İslam hukukunda göz yumulabilecek bir durum olmayıp kimsenin bakımını üstlenmediği yaşlıdan tüm toplum ve devlet sorumlu tutulmuş, İslam zayıfların gözetilmesini vacip kılmıştır. Bakım ve nafaka yükümlülüğü beşeri hukukta da düzenlenmiş olup ihlali durumunda çeşitli cezalar öngörülmüştür.

Kaynakça

- Akbulut, Halil İbrahim. *494 No'lu Galata Şer'iyye Sicilinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.
- Akgündüz, Ahmed. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Akhâm-ı Adliye*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1. Basım, 2013.
- Armağan, Servet. *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Atiyye vd., Şa'ban Abdülâti. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Mısır: Mektebetü's-şuruk ed-düveliyye, 4. Basım, 2004.
- Awawdi, Sameer Muhammed. "er-Ruhsatu's şer'iyye likibaris-sinn fi bâbi'l-ibadat". *Mecelletü camiati's-şarika lil ulum el-şeria ve'l-kanuniyye* 12/1 (2015), 91-117.
- Aynî, Bedreddin. *'Umdetü'l-kâri Şerhu Sahih el-Buhârî*. 1-25 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Bensaid, Benaouda - Grine, Fadila. "Yaşlılık ve yaşlı bakımı: İslami bir bakış açısı". *Uluslararası Kültür ve Aksiyoloji Felsefesi Dergisi* 11/1 (2014).
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 1-8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Birketi, Muhammed Amimu'l-İhsan. *el-Ta'rifat el-fıkhiyye*. Beyrut: Darü'l-Kütüb el İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' an (metn)i'l-İknâ'*. thk. Muhammed Emin ez-Zennavî. I-V Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kumhavi. I-V Cilt. Beyrut: Darü ihya-i tûras el-'Arabî, 1996.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*. 1-5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Menâr el-İslamiyye, 27. Basım, 1994.
- Çerik, Oğuz. "Yaşlılıkta Sosyal ve Manevî Bakım". *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*. ed. M. Faruk Bayraktar. 141-161. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-bâliga*. thk. Sabık. I-II Cilt. Beyrut: Darü'l-Cıl, 1. Basım, 2005.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-emvâl*. thk. Muhammed Umare. Beyrut: Darü's-Şuruk, 1. Basım, 1989.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-harâc*. Beyrut: Darü'l-ma'rife, 1979.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ahvâl-i Şahsiyye*. Kahire: Darü'l-Fikr el-Arabî, 2015.
- Erdoğan, Mehmet. "Yaşlıların Fikhî Yükümlülükleri". *Yaşlılık Dönemi ve Problem-*

- Ieri*. ed. M. Faruk Bayraktar. 91-99. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Erkan, Nevzat. "Arşiv ve Mahkeme Kayıtlarına Göre Osmanlı Payitahtında Yaşlı Olmak (16-18. Yüzyıllar)". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 123-146.
- Gazzâlî, Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafiz. 1-4 Cilt. Medine, 1413.
- Gündüz, Şinasi. "İslam ve Diğer Dinlerin Yaşlılığa Bakışı". *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*. ed. M. Faruk Bayraktar. 69-83. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Çanim, Şeyh Çanim. *Ahkamü'l-müsinnin fi'l-islam*. Lübnan: Darü'n-Nefais, 1. Basım, 2013.
- Hassâf, Ebû Bekr. *Kitâbü'n-Nafakât*. thk. Ebu'l-vefa Afğani. Hindistan: Darü's-selefiyye, 1365.
- Hilâlî, Sa'düddin Müs'ad. *Kadâyâ ve ahkâmü'l-müsinnin el-muasıra*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 2011.
- Hudari Bey. *Muhazaratu tarihi'l-ümemi'l-islamiyyeti (el-Devletü'l-Abbasiyyeti)*. thk. Muhammed el Usmani. Beyrut: Darü'l-Kalem, 1. Basım, 1986.
- İbn Abdilhakem. *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 6. Basım, 1984.
- İbn Âbidîn, Ahmed b. Abdülganî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenviru'l'ebsar*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. I-XIV Cilt. Beyrut: Darü'l-kütüb el-ilmîyye, 1. Basım, 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin Ömer. "Usûl ve Fürû'un Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme (Tahriru'n-nukul fi nafakati'l-fürü'i ve'l-usul)". çev. Kemal Yıldız vd. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13, 441-470.
- İbn Battâl, Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi Buhârî*. I-X Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr. *Kitabu'l-İman*. thk. Nasıruddin el-Albani. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2. Basım, 1983.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. I-XX Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 1. Basım, 1995.
- İbn Hişâm, Abdüsselâm Muhammed. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sekka vd. I-IV Cilt. Kahire, 1936.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l Kur'âni'l azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed - Muhammed Seyyid Reşad vd. I-XV Cilt. Kahire: Mektebetü evlâdü's-şeyh, 1. Basım, 2000.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Kâfî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. I-VI Cilt. Darü'l-Hicr, 1. Basım, 1997.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdulfettah Muhammed el-Hulu. 1-15 Cilt. Riyad: Darü'l-a'lem el-kütüb, 1986.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Mukni'(eş-Şerhu'l kebir ile birlikte)*. thk. Abdulmuhsin Türki - Abdulfettah Muhammed Hulu. 1-32 Cilt. Darü'l-Hicr, 1. Basım, 1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. I-VI Cilt. Kahire: Dârü'l-meârif, t.siz.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzü'd-dekâik*. I-VIII Cilt. Mısır: Maatbaatü'l-İlmiyye, 1. Basım, t.siz.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Muti' el-Hafiz. Dımaşk: Darü'l-fikr, 1. Basım, 1983.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmûu Fetâvâ*. 1-37 Cilt. Riyad: Daru'l-vefa, 1. Basım, 1997.
- İbnü'l Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Kitâbu'l-birr ve's-sıla*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcud - Ali Muavvaz. Beyrut: Müessesestü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1. Basım, 1993.
- İbnü'l- Hümâm, Kemâlüddîn. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. I-X Cilt. Beyrut: Darü'l-kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Karadavi, Yusuf. *el-Helâl ve'l-haram fi'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 13. Basım, 1980.
- Karâfi, Şehâbeddin. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. I-XIV Cilt. Beyrut: Darü'l-Ğarb el-İslami, 1. Basım, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1-2 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Karan, Mehmet Akif. “Biyolojik, Psikolojik ve Sosyal Açından Yaşlanma, Yaşlılık Dönemi ve Problemleri”. *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*. 17-33. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2007.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. I-VII Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım, 1986.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîh el-Buhârî*. 1-15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Kazıcı, Ziya. “Kültürümüzde Yaşlılık ve Yabancı Gözüyle Ülkemizde Yaşlılar”. *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*. ed. M. Faruk Bayraktar. 239-253. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2007.
- Kocakoç, Nurgül. *Türk Hukukunda Yaşlı Hakları*. İzmir: Orion Kitabevi, 2016.
- Kudat, Muhammed - Temimi, Abdülazîz Arif. “Hukuku'l-müsinnin fi riayeti'l-üsreti fi'l-şeriatil-İslâmîyye ve'l mevasık ed-düveliyye”. *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye*

8/1 (2012).

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. I-XXIV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1. Basım, 2006.

Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. I-V Cilt. Kahire: Darü's-Şark, 32. Basım, 2003.

Makdisî, Muhammed. *el-Udde şerhu'l-Umde fi Fikhi İmami's-sünne Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1997.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *el-Ahkâm el-sultaniyye ve'l-vilayet ed-diniyye*. thk. Ahmet Mübarek Buğravi. Kuveyt: Mektebetü dar İbn Kuteybe, 1. Basım, 1989.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmet Abdulmevcut. 1-18 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütüb el-ilmiiyye, 1. Basım, 1994.

Merdâvî, Ebu'l-Hasen Ali. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf ale mezhebi İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Ebu Abdullah Muhammed Şafii. I-XII Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiye, 1997.

Merğînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye*. thk. Yusuf Tallâl. 1-4 Cilt. Beyrut: Dâru ih-yâi't-türâsi'l-arabî, 1995.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb*. Kahire, 1967.

Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*. I-IV Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, t.siz.

Mohsen, Ahlam. "Riayetü'l-müsinnin fi't-türas el-İslâmî (el-asr el-abbasi en-muzca)". *Mecelletü't-Türas el-İlmi el-Arabi* 38 (2018), 221-256.

Münâvî, Abdürraûf. *Feyzü'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*. 1-6 Cilt. Beyrut: Darü'l-ma'rife, 2. Basım, 1972.

Nablusî, Muhammed Râtîb. "Birrü'l vâlideyn". Mevsûatü Nablusî lil ulumi'l-İslamiyye. Mevsûatü Nablusî lil ulumi'l-İslamiyye. www.nablusî.com

Nasır, Muhammed Hamid. "Mekânetü'l-Müsinnin fi'l-İslam", 2007.

Nefravi, el-Maliki. *el-Fevakih ed-divani ale Risaleti İbn Ebi Zeyd el-Kayravani*. thk. Abdulvaris Muhammed Ali. 1-2 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *Kitabu'l-mecmu' şerhu'l-Mühezzeb lil Şirazi*. thk. Muhammed Necib el-Muti'i. I-XXIII Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, t.siz.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Adil Ahmet Abdülmucid - Ali Muhammed Muavviz. I-VIII Cilt. Beyrut: Darü'l-kütüb el-ilmiiyye, 2003.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *Şerh Sahîhi Müslim*. I-XVIII Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-ezher, 1. Basım, 1929.

Özcan, Ruhi. *İslam Hukukunda Hısımlık Nafakası*. İzmir: Çağlayan yayınları, 1996.

- Parlatır vd., İsmail. *Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük*. I-II Cilt. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 9. Basım, 1998.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-sihâh*. thk. Mahmud Hatır. Beyrut: Mek-tebetü Lübnan, 1986.
- Remlî, Şemseddin. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. I-VIII Cilt. Beyrut: Da-rü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993.
- Sabık, Seyyid. *Fıkhu's-Sünne*. 1-3 Cilt. Kahire: el-Feth li'l-A'lam el-Arabîyy, 1365.
- Samancı Tekin, Çiğdem - Kara, Fatih. "Dünyada ve Türkiye'de Yaşlılık". *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2018), 219-229.
- Sarıkavak, Kazım. "Türk-İslam Geleneğinde Yaşlılara Verilen Değer". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2017), 281-287.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 1-33 Cilt. Beyrut: Darü'l-marife, 1989.
- Südhan, Abdullah b. Nasır. "Riayetü'l- müsinnin", 1999.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Câmiu's-sağîr fi ehadisi'l-beşirin nezir*. 1-2 Cilt. Beyrut: Da-rü'l-kütüb el-ilmîyye, 2. Basım, 2004.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Târîhu'l-Hulefâ*. thk. Muhyiddin Abdu'l-Hamid. Bağdad: Mat-baatü'l-Münir, 1983.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. thk. Rıfat Fevri Abdulmuttalib. I-XI Cilt. Mısır: Darü'l Vefa, 1. Basım, 2001.
- Şihâb, Behced Ahmed. *el-Medhal ila'l-hidmeti'l-ictimaiyyeti*. Darü'l-Kütüb, 1982.
- Şirbînî, Şeyh Şemseddin Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. I-IV Cilt. Beyrut: Darü'l-marife, 1997.
- Taberî, Ebu Ca'fer. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 1-11 Cilt. Mısır: Dârü'l-meârif, 2. Basım, 1975.
- Yazıcıoğlu, Cafer Tufan. "Yaşlılık Hukuku". *Akademik Geriatri*, 157-160.
- Yelek, Kamil. "Hanefî Hukukunda Ebeveyne Karşı Nafaka Sorumluluğu". *Eskiye-ni/44*, 585-610.
- Yesûî, Luvîs Ma'lûf. *el-Müncid (fi'l-lügati ve'l-edeb ve'l ulûm)*. Beyrut: Darü'l-Me-arif, 2005.
- Yıldırım, Ahmed Hamdi. *İslam Hukukunda Hasta Hakları*. İstanbul: Marmara Üni-versitesi, Doktora, 2014.
- Zebidi, Heyfa Muhammed. "Riayetü'l-müsinnin fi teşri'il-İslâmî". *Mecelletü Külli-yeti Terbiyye el-Esasi* 75 (2012), 155-196.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi Ūsuli'l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1987.

Nazan Atalay Algan

Zeydân, Abdülkerîm. *İslâm şeriatında fert ve devlet*. çev. O. Zeki Soyyiğit. İstanbul, 1969.

Zeylaî, Osmân b. Alî. *Tebyînu'l-hakâik fi şerhi kenzi'd-dekâik*. 1-6 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra el-emiriyye, 1. Basım, 1313.

<https://www.tuik.gov.tr/tr/> , Erişim: 22.10.2020.

İslâmqa.info, Erişim: 26.07.2021.

Kitab-ı Mukades, Erişim: 20.03.2021. <https://kitabimukaddes.com>

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2021): 365 - 398

Kuzey Azerbaycan'da Arapça Şiir Yazımı
The Writing of Arabic Poetry in North Azerbaijan

Kamran Abdullayev

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Trabzon/Turkey
e-mail: kabdullah1984@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2368-7338>
DOI: 10.33718/tid.985840

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Kamran Abdullayev, "Kuzey Azerbaycan'da Arapça Şiir Yazımı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021): 365 - 398

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kuzey Azerbaycan'da Arapça Şiir Yazımı

Öz

Arapçanın ilim, şiir ve iletişim dili olarak kullanıldığı bölgelerden birisi de Kuzey Azerbaycan'dır. Bin yıldan fazla bir süre bölgede yaşamış âlim ve şâirler eserlerini bu dilde kaleme almışlarsa da bu çalışmaların büyük bir kısmı günümüze kadar yazma eser hâlinde kalmış ve herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır. Arap Dili Kafkasya kökenli bir dil olmasa da Azerbaycan'da azınlık bir grup tarafından uzun süre kullanılmıştır. Arap Dili ve Edebiyatı İslâmî ilimler arasında en çok çalışılan alanlardan biri olsa da bu alanda Kuzey Azerbaycanlı müelliflere ait eserler farklı nedenlerden dolayı unutulmuştur. Yazma eser kütüphânelerinde Arapça ile ilgili bölge âlimlerine ait çok sayıda sözlük, belâğat, nahiv, şiir mecmuaları gibi eserler bulunmaktadır. Fakat birkaç ünlü âlim dışında diğer müellifler ve eserleri araştırma konusu olmamıştır. Çalışmanın giriş kısmında Kuzey Azerbaycanlı müelliflere ait Arap Dili alanında yazılmış bazı çalışmalardan bahsedilmiş daha sonra asıl konu olan Arapça şiir yazımı konusu işlenmiştir. Bu kapsamda on iki şâir ve eserlerinden numûneler verilmiştir. Çalışmanın son kısmında ise Kuzey Azerbaycan ve Dağıstan arasında olan edebî ilişkilerden bahsedilmiş ve üç şâire ait dört kasidenin metnine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Kuzey Azerbaycan, Şiir, Dağıstan, Yazma Eser.

The Writing of Arabic Poetry in North Azerbaijan

Abstract

One of the regions where Arabic is used as a language of science, poetry and communication is North Azerbaijan. Although the scholars and poets who lived in the region for more than a thousand years wrote their works in this language, most of these studies have remained as manuscripts and have not been the subject of any study. Although Arabic is not a Caucasian language, it has been used for a long time by a minority group in Azerbaijan. Although Arabic Language and Literature is one of the most studied fields among Islamic sciences, the works of Northern Azerbaijani authors in this field have been forgotten for different reasons. In the manuscript libraries, there are many works such as dictionaries, balagat (rhetoric), nahw (Arabic grammar) and poetry journals belonging to the scholars of the region related to Arabic. However, apart from a few famous scholars, other authors and their works have not been the subject of research. In the introduction part of the study, some works written in the field of Arabic language belonging to the North Azerbaijani authors are mentioned, then the main subject of Arabic poetry writing is discussed. In this context, samples of twelve poets and their works are given. In the last part of the study, the literary relations between North Azerbaijan and Dagestan are mentioned and the texts of four qasidah belonging to three poets are included.

Keywords: Arabic Language, North Azerbaijan, Poetry, Dagestan, Manuscript.

Giriş

İslâm dîninin yayılmasıyla birlikte Kur'ân ve Hadis dili olması sebebiyle Arap Dili Müslüman halklar arasında uzun süre ortak dil olarak kullanılmıştır. Arapçanın ilim, şiir ve iletişim dili olarak kullanıldığı bölgelerden birisi de Kuzey Azerbaycan'dır. Bin yıldan fazla bir süre bölgede yaşamış âlim ve şâirler eserlerini bu dilde kaleme almışlarsa da bu çalışmaların büyük bir kısmı günümüze kadar yazma eser hâlinde kalmış ve herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır. Bunun yanı sıra Arap Dili Kafkasya kökenli bir dil olmasa da Azerbaycan'da azınlık bir grup tarafından uzun süre kullanılmıştır. Kaynakların ifâde ettiği gibi ilk İslâm fetihleriyle birlikte bölgeye Yemen, Irak ve Suriye'den bazı kabîleler gelip yerleşmişti. Bölgeye yerleşen Araplar XIX. asrın başlarına kadar dillerini korumayı başarmışsa da bu tarihten sonra Arapça Kafkasya'da konuşulan diller sırasından çıkmıştır.¹ Bu yüzden Kuzey Azerbaycan'da konuşulmuş Arapça'nın diğer lehçelerden farklı özelliklerini öğrenme imkânımız bulunmamaktadır.

Arap Dili ve Edebiyatı İslâmî ilimler arasında en çok çalışılan alanlardan biri olsa da bu alanda Kuzey Azerbaycanlı müelliflere ait eserler farklı nedenlerden dolayı unutulmuştur. Bu nedenlerin başında tarihin çeşitli dönemlerinde bölgede yaşanan savaşlardan dolayı ilim adamlarının farklı ülkelere göç etmeleri ve uzun süren Rus işgâli gelmektedir. Yazma eser kütüphanelerini incelediğimiz zaman Arapça ile ilgili bölge âlimlerine ait çok sayıda sözlük, belağat, nahiv, şiir mecmuaları gibi eserlerle karşılaşmaktayız. Fakat ilmî literatürde bu âlim ve eserlerinin isimleri maalesef bulunmamaktadır. Arapça şiir yazmış Azerbaycan şâirleri başlığı altında genellikle Güney Azerbaycan'da yaşamış ünlü şâirlere ait eserler çalışılmıştır.² Kuzey Azerbaycan'da bulunan Nahçıvan, Şirvan, Karabağ ve diğer bölgelerde yaşamış şâirler hakkında ise çalışmalar yok derecesindedir. Bunun bir istisnâsı son yıllarda yazılmış *XIX asr Azerbaycan'ın Şimal Garbında (Kanık-Hefteran Vadisi) Dîni Hayat, İlim ve Medreseler* isimli çalışmadır. Bu çalışmada Car-Balaken bölgesinde yaşamış ve Arapça şiir yazmış Hâtem Efendi b. Ahmed es-Suvagîlî, İsmâil b. Hacı İsâ es-Suvagîlî, Mûsâ b. Muhammed eş-Şotavârî gibi şâirlerin eserlerinden

1 Bakıxanov, *Gülüstan-i İrəm*, 26; Bünyadov, *Azərbaycan VII-IX. əsrlərdə*, 216.

2 Mahmudov, *Ərəbcə Yazmış Azərbaycanlı Şair və Ədiblər*, 28.

numûneler yer almaktadır.³

Kuzey Azerbaycan'da yapılmış Arapça çalışmaları üç başlık altında toplanabilir. Bunlar sözlük çalışmaları, gramer çalışmaları ve belâğat (şiiir, dîvân) çalışmalarıdır. Arapça sözlük yazımı alanında Kuzey Azerbaycan'da bilinen üç çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki Muhammed b. Muhammed eş-Şîrvânî'ye ait olan *Kitâbu'l-Misbâh fî-htisâri's-Sihâh* eseridir. Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan eş-Şîrvânî hakkında yazma eserin giriş kısmında 'el-Edîb', 'el-Luğavî' ifadeleri kullanılmıştır. el-Cevherî'nin *Sihâh*'ı hakkında çeşitli ihtisarlar yazılmış ve bunların büyük bir kısmı tahkîk edilerek yayımlanmıştır. Fakat bu çalışmalarda Muhammed eş-Şîrvânî ve eserinden söz edilmemektedir. Müellif eserin giriş kısmında *es-Sihâh* eserinde yer alan şiiir, rivâyet ve diğer istîshâdları, nahiv ve sarf, Arapların nesebleriyle ilgili kısımları çıkararak eseri muhtasar hale getirdiğini ifâde etmiştir. Muhammed Şîrvânî'nin XIV-XV.asrın başlarında yaşadığı tahmîn edilmektedir.⁴

Aynı alanda yazılmış bir diğer sözlük ise 'Zirek' lakabı ile bilinen Ahmed b. Ebî Yezîd el-Berdeî'ye aittir. Zâhiriyye kütüphanesinde bulunan eserin tek nüshasının giriş kısmında eserin ismi *el-Ezhâr*, müellif ismi ise Ahmed el-Berdeî olarak yazılmıştır. كتاب الأزهار من تصنيفات وتأليفات مولانا أحمد زيرك الشهير ببردعي برد الله مضجعه) Eserde Arapça fiil ve isimler alfabetik olarak peşpeşe yazılmış, bazı kelimelerin altında Türkçe/Arapça tercüme ve açıklamalara yer verilmiştir. Sözlüğün müellifi olan Ahmed el-Berdeî hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Müellif hakkında bildiğimiz yegane bilgi kendisinin Şîrvanşah Sultan Halîlullâh b. Şeyh İbrâhîm (1417-1465) döneminde hayatta olduğu ve *Hâşiye 'ala'l-'Akâidi'n-Nesefiyye* isimli eserini 850/1446 yılında bitirerek kendisine hediye ettiğiidir. Bahsedilen eserin sondan nâkis bir nüshası Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserin tam olan bir diğer nüshası ise Murâd b. Kâsım isimli bir müstensih tarafından Berde şehrinde müellif nüshasından istinsâh edilmiştir. Bu nadir nüsha ise İsrail Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁵ el-Berdeî'nin her iki eseri elyazma halinde olup hakkında herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.

3 Niyazov, *XIX Əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində (Qanıx-Həftəran Vadisi) Dini Həyat, Elm və Mədrəsələr*, 204-206.

4 Muhammed eş-Şîrvânî, *Kitâbu'l-Misbâh fî-htisâri's-Sihâh*, 1:1a.

5 el-Berdeî, *el-Ezhâr*, 1a; el-Berdeî, *Hâşiye 'ala'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, 3a; Ömer Rıza Keh-hâle, *Mucemu'l-Müellifin*, 1/173.

Arapça sözlük alanındaki bir diğer çalışma Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed b. Eyn Havâce b. Abdurrahmân eş-Şîrvânî'nin yazdığı *Revna-ku'l-'Ulûm* eseridir. 930/1523 yılında istinsâh edilmiş eserin giriş kısmında müellifin verdiği bilgiye göre bu sözlüğü Arapça öğrenmek isteyenlere kolaylık olması için yirmi dokuz harf üzere hazırlamıştır. Sözlükte Arapça her fiil ve ismin altında Türkçe karşılığı yazılmıştır. 230 varaktan oluşan eserin bilinen tek nüshası vardır.⁶ Yazma eser kütüphanelerinde yapılacak çalışmalarla Kuzey Azerbaycan'da yazılmış sözlüklerin sayının artacağı kuvvetli ihtimâl dâhilindedir.

Kuzey Azerbaycan'da nahiv ve belağat alanında yapılmış çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Mahmûd b. Muhammed el-Arrânî es-Sâkinânî'nin (v. 734/1323) müellifi olduğu *Şerhu's-Şâfiye ve Şerhu'l-Kâfiye* eserleri bu alanda yazılmış eski eserlerdendir.⁷ Fakat bu eserlerden yalnız *Şerhu'l-Kâfiye*'nin müellif hattı ile yazılmış nüshası günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır.⁸ Aslı Karabağ/Çarperd'den olan Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Hasan el-Çarperdî (v. 746/1346) Arapça alanında çok sayıda eser vermiş ünlü âlimlerdendir. *Şerhu's-Şâfiye, el-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv* Çarperdî'nin ünlü eserlerinden bir kaçıdır.⁹

Aynı şekilde Sadullâh Saduddîn el-Berdeî'nin müellifi olduğu *Hadâiku'd-Dekâik fi Şerhi Risâleti 'Alâmeti'l-Hakâik* eseri de uzun süre medreselerde okutulmuş eserlerden biridir. XIV. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Berdeî'nin hayatı hakkında maalesef bilgi bulunmamaktadır. Eser medreselerde çok okunması sebebiyle Dağıstan'da taşbaskı usûlü ile basılmış nadir eserlerdendir.¹⁰

Yine Kuzey Azerbaycan âlimlerinden Muhammed Emîn eş-Şîrvânî el-Ağdâşi (v.1036/1627) *Hadâiku'd-Dekâik* eseri üzerine başka bir hâşiye kaleme almıştır. 42 varaktan oluşan bu risâle Dağıstan hattıyla Muhammed Emîn b. İsmâîl isimli müstensih tarafından istinsâh edilmiştir. Risâle 360 varaktan oluşan bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Mecmua içerisinde çoğunluğu medreselerde okutulan *Velediyye, Âdâbu'l-Münâzara, Taşkôprü, Azudiyye* gibi risâlelerle birlikte Şeyh Şamil'in kurucusu

6 Ahmed b. Yûsuf eş-Şîrvânî, *Revna-ku'l-'Ulûm*, 7a-b.

7 Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 12:198.

8 Mahmûd el-Arrânî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2a.

9 Şener, "Çarperdî", 8:230-231.

10 Saduddîn el-Berdeî, *Hadâiku'd-Dekâik*, 2.

olduğu İmâmet Devleti'nin baş kadısı olmuş Murtaza Ali el-Uradî'ye (v. 1282/1865-66) ait *Makîsû'l-Mesâil* risâlesi de yer almaktadır. Mecmua farklı müstensihler tarafından 1300/1882-1310/1892 yılları arasında Dağıstan'da bulunan Hunûd köyünde istinsâh edilmiştir.¹¹

Kuzey Azerbaycan'da Arap dili alanında yazılmış bir diğer çalışma İbrâhîm el-Ereşî'ye aittir. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Enmûzec li'l-Erdebîlî* isimli eserin Azerbaycan, Dağıstan, Türkiye ve Rusya'da çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Fakat müellifin hayatı ve başka eserleri olup olmadığı hakkında hiçbir kaynakta bilgiye rastlanamadı. Yazma eserlerdeki tarihlerden hareketle İbrâhîm Ereşî'nin XVII. asır ve daha öncesinde yaşadığı tahmîn edilebilir. Ereşî hâşiyelerinin Dağıstan nüshalarının birinin kenârında şöyle bir not bulunmaktadır: *مصنف هذه النسخة الشريفة إبراهيم العلقمي الشروني ورأيت في نسخة مطبوعة في مصر المحروسة مكتوبا إسم هذه الحاشية بمحمودي.* Müstensihin verdiği bu bilgilerden hareketle İbrâhîm el-Ereşî'nin Şirvan'da yaşamış Araplardan olduğu ve eserinin Mısır'da farklı bir isimle basıldığı anlaşılmaktadır. Ereşî'nin bu hâşiyesi üzerine Şeyh Şamil'in kurucusu olduğu İmâmet Devleti müftülerinden Muhammed Tâhir el-Karahî (1808-1880) *Keşfu'l-Ğavâşî 'an Hâşiyeti İbrâhîm el-Ereşî* isimli bir risâle kaleme almıştır.¹²

Sözlük ve gramer çalışmalarının yanısıra Kuzey Azerbaycanlı müelliflere ait çok sayıda edebî türde yazılmış eserler de mevcuttur. Aslı Kuba ilinden olan Abbas Fevzi'nin eserleri buna en güzel örnektir. Dağıstânî lakâbıyla bilinen Abbas Fevzi eserlerini genellikle tahmîs türünde kaleme almıştır. *Tahmîsü'l-Bürde, Âsâr-ı Cedîde-i Fevziyye* ve *el-Hediyyetü'l-Medeniyye* risâleleri Abbas Fevzi'nin bilinen çalışmalarındandır.¹³ Muhyiddîn el-Karabâğî'nin *İlmu'l-Muhâdarât ve Fennu'l-Muhâverât* isimli eseriyle yine Karabağ'dan Erzurum bölgesine göç etmiş bir ailenin çocuğu olan Dede Muhammed Efendi b. Seyyid Mustafâ'nın *el-Midhatu'l-Kubrâ mine'l-Kelâmi'l-Kadîm* eserleri bölge âlimlerinin edebî türde yazdıkları Arapça eserlere en güzel örneklerdendir. Burada şunu da ifâde etmek gerekir ki Kuzey Azerbaycan âlimlerinin Arapçayla ilgili yazdıkları eserlerin ciddi bir kısmı Sovyet rejimi zamanında yok edilmiştir. Bu yokedilişe en bâriz numûne Göyçay iline bağlı Karabakkal köyünde bulunan elyazmalardır.

11 Muhammed Emîn eş-Şirvânî, *Hâşiye 'ala Hadâiki'd-Dekâik*, 175a.

12 İbrâhîm el-Ereşî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Enmûzec li'l-Erdebîlî*, 88a; el-Karahî, *Keşfu'l-Ğavâşî 'an Hâşiyeti İbrâhîm el-Ereşî*, 4b.

13 Abbas Fevzi Dağıstânî, *Tahmîsü'l-Bürde*, 2; *el-Hediyyetü'l-Medeniyye*, 3.

Sovyetten önce köyde altı meşid/medrese, çok sayıda eğitim verilen hücre ve burada yetişmiş onlarca âlim olsa da günümüze bu âlimlerden sadece birinin ismi ve küçük bir risâlesi kalmıştır. Diğer elyazmalar ise 1930-1935 yılları arasında yakılmıştır.¹⁴ Bahsedilen risâlenin ismi *Fevâidü'l-Besmele* olup müellifin ismi el-Âlimu'l-Muhakkik ve'l-Fazilu'l-Müddakik olarak tanıtılan Muhammed el-Karabakkâlî'dir. Risâlenin bir nüshası Şeki/Ohud köyünde bulunan Hacı Muhammed Emîn el-Ohûdî'nin özel arşivinde bir mecmua içerisinde bulunmaktadır. Risâle 1325/1908 yılında İsmâil b. Hacı Muhammed Emîn el-Ohûdî tarafından Ahmed Efendi el-Kışlâkî'nin hizmetinde iken yazılmıştır. Risâlede besmelenin gramer yönünden açıklamalarına yer verilmiştir.¹⁵

Yukarıda kısaca bahsedilen çalışmalardan da anlaşıldığı üzere Kuzey Azerbaycan'da Arapçayla ilgili birçok çalışma yapılmış olsa da bunlardan günümüze ulaşanları sınırlı sayıdadır. Günümüze ulaşmayı başarmış bu elyazmalar ise farklı nedenlerden dolayı Arap Dili araştırmacılarının dikkatinden kaçmıştır. Bunun başlıca sebeplerinden biri bir alime ait eserlerin dünyanın farklı ülkelerinde bulunması ve bunları bir araya getirmenin zorluğudur. Aynı şekilde eser müelliflerinin birçoğunun biyografisinin bulunmaması da bu çalışmaları zorlaştıran ana nedenlerdir. Bu çalışmada farklı ülkelerde özel ve devlet kütüphanelerinde bulunan ve henüz araştırma konusu edilmemiş elyazmaların bazıları hakkında kısa bilgi vermeğe gayret edilmiştir. Yine çalışma sonucunda dünyada bulunan yazma eser kütüphanelerinin neredeyse tamamında Kuzey Azerbaycan'lı yazarlara ait Arapça ile ilgili binlerce eser olduğu tespit edilmiştir. Bu eserler ve müelliflerinin araştırılması İslâm Medeniyeti içerisinde önemli bir yere sahip olan Kuzey Azerbaycan'ın ilmî geçmişini aydınlatacağı kanâatindeyiz.

1. Kuzey Azerbaycan'lı Şairler ve Arapça Şiirleri

Kuzey Azerbaycan'da Arapça şiir yazımının yaklaşık bin yıllık tarihi olsa da ilk dönemlerde yazılmış şiirlerle ilgili elimizde fazla bilgi bulunmamaktadır. Çünkü Kuzey Azerbaycan bölgesinde yazılmış ve günümüze ulaşmayı başarmış elyazmalar genellikle X. yüzyıldan sonrasına aittir. Bu elyazmaların neredeyse tamamı dünyanın farklı ülkelerinde bulunmak-

14 Musayev, *Göyçay Rayonundaki Dini Abdîlâr və Tarixi Şəxsiyyətlər*, 42-44.

15 Muhammed Karabakkâlî, *Fevâidü'l-Besmele*, 1a.

tadır. XI-XII. asırlarda Arapça şiir yazmış Azerbaycan'lı şairler hakkında birçok detayı İbnu'l-Fûtî'nin *Mecma'u'l-Âdâb fî M'ucemi'l-Elkâb* isimli eserinde bulmaktayız. İbnu'l-Fûtî eserinde Nahçivânî, Şirvânî, Gencevî, Beylekânî, Ereşî nisbeli şâirlere ait çok sayıda şiir beytine yer vermişse de bu kasidelerin tamamını vermemiş sadece kasîdelerin başlangıç kısmını paylaşmıştır. Maalesef İbnu'l-Fûtî'nin giriş beytini verdiği bu şiirlerin tam haline başka kaynaklarda henüz rastlanamamıştır.¹⁶ Bölge şâirlerinin daha sonraki dönemlerde yazdıkları şiirler yazma eserlerde dağınık halde bulunmaktadır. Seyid Azim Şirvânî, Feridun Bey Köçerli gibi edipler Azerbaycan şairlerine ait Türkçe şiirleri toplayarak şiir antolojileri hazırlamışlarsa da aynı şâirlerin Arapça şiirlerine nedense hiç yer vermemişlerdir.¹⁷ Özetle söylemek gerekirse X. asırdan itibaren yazılmış müstakil mecmualar ve farklı yazma eserlerin içerisinde Kuzey Azerbaycan şairlerine ait yüzlerce Arapça şiir bulunmakta fakat bu şiir ve kasîdelerle ilgili günümüze kadar detaylı bir antoloji çalışması yapılmamıştır. Bu çalışmada Kuzey Azerbaycan'lı şairlerin şiirleriyle beraber Kuzey Azerbaycan'da yaşamış fakat Dağıstan asıllı olan şâirlerin eserlerinden numunelere de yer verilmiştir.

Kuzey Azerbaycan'da yazılmış ve günümüze ulaşmayı başarmış en eski Arapça şiir mecmuası aşağıda şiirlerine yer verilecek olan XI-XII. asırlarda yaşamış Mesud b. Namdâr el-Beylekânî'ye aittir. Alanında ender olan bu eserin tam metninin tahkîk edilerek incelenmesi müellifin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî hayatına ışık tutacağı kanâatindeyiz.

1.1. Mesud b. Namdâr el-Beylekânî

XI-XII. asırlarda yaşadığı tahmîn edilen el-Beylekânî'nin hayatı hakkında kendisinin verdiği bilgilerden başka malumata sahip değiliz. Bu bilgiler şâirin günümüze ulaşmış tek eseri olan *el-İnşâ* olarak isimlendirilmiş mecmuasında dağınık halde bulunmaktadır. Eserden anlaşıldığı üzere el-Beylekânî Şirvan, Gence ve Beylekan bölgelerinde yaşamış ve burada resmi devlet görevlerinde bulunmuştur. Mesud b. Nâmdâr eseri Cenziyyât (Gence dönemi şiirleri), Beylekâniyyât (Beylekan dönemi şiirleri) gibi kısımlara ayırmıştır. Eserde ihvâniyyât türünde çok sayıda şiir de yer almaktadır. Aynı zamanda bazı şiirler mektup (münşeât) türünde

16 İbn el-Fûtî, *Mecma'u'l-Âdâb fî M'ucemi'l-Elkâb*, 1:463, 2:248, 4:276,

17 Seyyid Azim Şirvani, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 43.

yazılmıştır. 273 varaktan oluşan eserin tek nüshası Fransa Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Çalışmada yer verilen şiirlerin ilki el-Beylekânî tarafından ünlü şâir Ebu'l-Alâ el-Cenzevî'ye diğeri ise Sâhibu'l-Ceyş (ordu komutanı) olarak isimlendirdiği Misâfir b. Hüsrev'e ünvanlanmıştır.

1.1.1. el-Beylekânî'nin Ebu'l-Alâ el-Cenzevî'ye Kınama Mektubu

يا صاحبي قفا بأيمن عسكر وسلا أجل موزر ومصدر
برهان أَران ومعجز جَنزَة شخص الكمال أبا العلاء العبقرى
من عم أهل المشرفين مكارما طلعت علي الدنيا طلوع المشتري
شهدت بحشمته سلاطين الورى سجدت لعزته نواصي النير
قد يشترى حسن الثناء بماله أفدي بروحي وجه هذا المشتري
قولا له أني غريب ها هنا لا بد يوما أن أعاود معشري
يا ليت شعري يوم أدخل بلدتي ماذا أقول لسائل مستخبر
ماذا أجيب اذا سئلت بَجَنزَة عن طول سيدنا الأجل الأكبر
دع حق فضلي مع قديمة خدمتي هبني كمجتاز بكم مستشعر
تدرون أني لست خادم غيركم وخدمتكم يكفيكم من مفخر
لا تعرفوا حقي لئن لم أستحق أو فاتركوا ترك لئن لم أشكر
الأمر أمرك والولاية عندكم أن تعتذر متعللا لا تعتذر.¹⁸

1.1.2. el-Beylekânî'nin Sâhibu'l-Ceyş Misâfir b. Hüsrev'e Mektubu

سلام الله ذي العرش العظيم علي الصدر الكريم بن الكريم
عزيز النفس من بيت قديم رفيع القدر ذي الفضل العميم
أغر معظم بر تقي همام كامل صدر صميم
لقد أخرت خدمته لأني غدوت رهين أشغال جموم
وفي جنب التطول من علاه رجا العفو عن عتب المليم
طوال الدهر وافاني يدها عداد الرمل مع مدد النعيم
متي ما مسني خير أعاود ذراه كي يفرح عن غموم
أليس من البلية كل يوم صعودي فوق ذا الطود العظيم
ورجلي صار مركوبي لما قد عرا فرسي من عدم القميم
ورأى الصدر في تبديل شعري شعيرا سامق فوق النجوم
فلو كان الأمور كما سمعنا زمان أبيه في الملك القديم

18 el-Beylekânî, *el-İnşâ*, 11a-b.

لعوض كل بيت بيت بر وأعذر عنه بالقلب السليم
ولكني اختصرت بما اقتضاه سماحة رأيه العالي القويم
لعمرى ذاك هزل غير جد سردت علي صراط مستقيم
كفاه الله افات الليالي وصان حماه في الطول العظيم.¹⁹

1.2. Hinduşâh en-Nahçivânî

Tam ismi Hinduşâh b. Sencer b. Abdullâh es-Sâhibî el-Kîrânî en-Nahçivânî'dir. Müellifin aslı Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'ne bağlı Ordubad ilinin Kelenter Dize köyü yakınlığında bulunan orta asırlarda mevcut olmuş Kîrân veya Gîrân şehrendendir. 730/1330 yılında hayatta olduğu bilinmektedir. en-Nahçivânî tarih alanında yazdığı *Tecâribu's-Selef* ve Arapça şiir antolojisi olan *Mevâridü'l-Edeb* isimli eserleriyle tanınmaktadır.²⁰ Hinduşâh en-Nahçivânî aynı zamanda iyi bir müstensihdir. Yazma eser kütüphanelerinde kendisine ait tespit edilebilen dört eser bulunmaktadır. Bunlar *Kimyâ-yı Saâdet Tercümesi* (Âtîf Efendi Koleksiyonu 1390), *Hırzu'l-Emânî* Kasidesi (Laleli Koleksiyonu 31), *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu 297) ve *Câmiu'd-Dekâik fî Keşfi'l-Hakâik* (Topkapı Sarayı III. Ahmed Koleksiyonu 3372) eserleridir. Bu eserlerin ketebe kısmından anlaşıldığına göre müellif Nahçıvan/Sâhibiyye Medresesi ve Tebriz/Sühreverd'de eğitim-öğretim faaliyetleriyle meşgul olmuştur. en-Nahçivânî'ye ait olduğunu tespit edebildiğimiz tek Arapça şiir kendisinin *Mevâridü'l-Edeb* isimli eserinin son kısmında bulunmaktadır. Müellif bu şiiri eseri bitirmesine ithâfen kaleme almıştır.

مَوَارِدُ الْأَدَبِ الْمُوَدَّوْدَةِ اشْتَمَلَتْ عَلَي فَنُونٍ مِنَ الْأَمْثَالِ وَالْفَقْرِ
أَضَحَتْ عَلَي فَلَكَ الْإِدَابِ مَاتَعَةً أَبْيَاتُهَا الْعَزْ مِثْلَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ
جَدٌ وَحِينَ وَهَزَلْ طَابَ مَأْخُذُهُ وَمَدْحَةٌ بَعْدَهَا ذَمٌّ عَلَي الْأَثَرِ
عِنْدَ التَّأْمَلِ تَلَقَّاهَا مَرْتَبَةً كَالرُّوْضِ زَيْنٌ بِأَنْوَاعٍ مِنَ الزَّهْرِ
لَا بَلْ كَبْحَرٍ عَمِيقٍ فِيهِ مَدْحَرٌ مَا فِي الْبَحَارِ مِنَ الْأَصْدَافِ وَالذَّرْرِ
الْوَرْدِ يَسْقُونَ مِنْ مَاءِ الْحَيَاةِ إِذَا أَمُوهُ لِلسَّقْيِ عِنْدَ الْوَرْدِ وَالصَّدْرِ
لِيَحْفَظَ الْوَلَدَ الْمَسْعُودَ طَالَعَهُ وَيَسْتَعِينُ بِهَا فِي مَدَّةِ الْعَمْرِ
وَلَا يَفْرَطُ عَجْزًا فِي دِرَاسَتِهَا فَالْعِلْمُ فِي صِغَرِ كَالنَّقْشِ فِي الْحِجْرِ
حَتَّى يَبَالِ مَنَالِ الْفَضْلِ مَفْتَخِرًا وَصَاحِبِ الْفَضْلِ حَقًّا خَيْرَ مَفْتَخِرٍ

19 el-Beylekânî, *el-İnşâ*, v. 15a-b.

20 Aka, "Hinduşâh es-Sâhibî", 18:116-117; Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, 13:155.

الهي أنت ذو فضل ومن واني ذو خطايا فاعف عني
وطني فيك يا ربي جميل فحقق يا الهي حسن ظني
الهي لا تعذبني فاني مقسر بالذي قد كان مني
يظن النس لي خيرا فاني أشر الخلق إن لم تعف عني.²¹

1.3. Muhammed b. Saîduddîn b. Muhammed b. İsâ eş-Şîrvânî

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgiye ulaşamadık. Elimizdeki tek bilgi kendisinin istinsâh ettiği *el-Müyesser fî Şerhi'l-Mesâbîh* eserinde bulunmaktadır. Eser 734/1334 yılında Muhammed eş-Şîrvânî tarafından istinsâh edilmiştir. eş-Şîrvânî eserin istinsâhının bitişi üzerine Arapça bir şiir kaleme almıştır. Şiirin metni aşağıdaki gibidir:

شرح المصاييح الذي تحوي غرد هي في رياض العلم ناصرة الزهر
برعت معانيه ووثق لطفه بغرائب سر ابداعه تنميق الجبر
فكان أحوال النبوة عند من بالفهم يقرأه عيان لا خبره
وكفاه من شرف وفخر انه يرضاه نجم الدين مولانا عمر
صدر الأنام ظهير أشياح الهدى من رأيه الدين والدنيا وزد
الدافع البلوى سيرت يمينه والكاشف الكرب العظيم عن البشر
لا زال في ملك وعز بازخ ما دارت الأفلاك أو سار القمر.²²

1.4. Halîmi b. Muhammed eş-Şîrvânî

Yazma eserlerindeki tarihlerden hareketle XVI. asırda yaşadığı tahmin edilmektedir. Aslen Şirvan bölgesinden olsa da bölgenin Safevîler tarafından ilhâkından sonra Osmanlı Devleti'ne hicret etmiştir. Edebiyat ve mantık alanında eserleri vardır. Halîmi Şîrvânî eserlerinde Türkçe, Arapça ve Farsça olarak üç dil kullanmıştır. *Kasîde-i Dâire*, *Bahâristan-ı İrem*, *Arûz-ı Mevlânâ Halîmi Şîrvânî*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-İsâgocî*, *Külliyât-ı Halîmî* gibi eserleri bulunmaktadır. Müellifin rastlaya bildiğimiz tek Arapça şiiri *Arûz-ı Mevlânâ Halîmi Şîrvânî* risâlesinin başında yer almakta, daha sonra ise Türkçe yazılmış asıl metin başlamaktadır. Bahsedilen şiirin metni şöyledir:

إن من شأن فضل لطف الله أن يزيد الندى بحمد اله
حمد من نظم العروض بنا بضروب النظام متزنا

21 Hinduşâh en-Nahçivânî, *Mevâridü'l-Edeb*, 146a-b.

22 Fazlullâh b. Hasan et-Türîpîştî, *el-Müyesser fî Şerhi'l-Mesâbîh*, 469b.

وهو الله عم جدواه الذي لا اله الا هو
وصلوة علي رسول الله أحمد المصطفى بما أولاه
وعلي اله وصحبانه ناظمي شرعه بأوزانه.²³

1.5. Molla Ahmed el-Ensârî eş-Şîrvânî

Kendisinin verdiği bilgilere göre Şirvan bölgesinin Kabele ilindedir. Safevîlerin bölgeyi ilhâkı üzerine 1557 yılında Osmanlı Devleti'ne hicret etmiştir. Kuzey Azerbaycan'da meskunlaşmış Câbir b. Abdullâh el-Ensârî'nin soyundan olduğu için el-Ensârî nisbesini almıştır. Tam nisbesi Ahmed b. Rûhullâh b. Şeyh Sirâceddîn b. Şeyh Kemâleddîn b. Şeyh Gıyâseddîn b. Şeyh Nâsiruddîn şeklindedir. Molla Ahmed el-Ensârî'nin eserlerinin büyük bir kısmı tefsir alanındadır. *Tefsîru Sûreti Hûd*, *Tefsîru Sûreti Yûsuf*, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha* gibi eserleri bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nde çeşitli görevlerde bulunan el-Ensârî 1600 yılında vefat etmiştir.²⁴ Ahmed el-Ensârî'nin müstakil bir şiir mecmuası olmamakla birlikte Arapça yazdığı şiirler eserlerinde dağınık halde bulunmaktadır. Burada metnine yer verilecek olan şiirleri müellifin *Kitâbu's-Sulh* isimli risâlesinden alınmıştır.

وما هو الا حضرة الملك والعلی إمام سلاطين الوری فی الفضائل
غیاث لأرباب الفضائل کلهم ملاذ الأعیان العلاء الأفاضل
معاذ لأهل العلم من کل حارث شمال الیتامی عصمة الأرامل
هو البحر جودا بره شمل الوری لقد نال من معروفه کل سائل
هو الشمس فیضا عم فیض نواله جمیع البرایا من صنوف القبائل.²⁵

بقیت بقاء لا یزال فانما بقاءك حسن للزمان وطیب
وما كان للمکروه نحوک مذهب ولا لصروف الدهر فیک نصیب.²⁶

23 Halîmi b. Muhammed eş-Şîrvânî, *Arûz-ı Mevlânâ Halîmi Şîrvânî*, 67b; *Bahâristân-ı İrem*, 2a-b; *Kasîde-i Dâire*, 2a.

24 Dedeyev- Küçükdağ, "Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı bir âlim: Molla Şemseddin Ahmed Karabaği", 74-76.

25 el-Ensârî, *Kitâbu's-Sulh*, 2a.

26 el-Ensârî, *Kitâbu's-Sulh*, 2b.

1.6. Ahmed b. Muhammed eş-Şirvânî

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanamadı. Kuzey Azerbaycan'ın Şirvan bölgesinden olduğu anlaşılan bu şâir ile ilgili elimizdeki tek belge *el-Cevâhiru'n-Nahviyye* isimli sekiz varaktan oluşan manzum risâledir. 1273/1857 yılında istinsâh edilmiş eserin müstensihi bilinmemektedir. Bir mecmua içerisinde bulunan *el-Cevâhiru'n-Nahviyye* risâlesinden önceki kısımda (1a-62a varakları arasında) es-Suyûtî'nin (1445-1505) *el-Vesâil ilâ Marifeti'l-Evâil* eseri bulunmaktadır. Risâlenin mukaddime kısmı şu şekildedir:

قال الفقير العاجز المستنجد بالله خير المنجدين أحمد
نجل الشهير العارف الشرواني محمد عومل بالغفران
أحمد من بشكره وحمده يدوم للعبد جزيل وفر
مصليا مسلما علي النبي أكرم خلق الله طه العرب
محمد واله الأطهار وصحبه الأبرار والأنصار
وبعد فالنحو جلي فضله وفي العلوم قد سما محله
وهو الذي ينفع للطلاب في السنة الغراء والكتاب
لم يرغب الصواب عمن ألفه وكل ما حصله وألفه
وحاصل النحو صلاح الألسنه والكشف عن مبهم المعاني الحسنه
قد صنف الأعلام كتباً فيه تنفع من جد لما يهديه
وأنفع الكتب بهذا الفن ألفتها ابن مالك والمغني
ومن أحب أن يكون عالماً به لما يكسبه المكارما
فليقرأ المختصرات أولاً وكلما نظمها لتسهلا
فهاك يا طالب علم الأدب عوامل النحو بنظم عربي
يشنف الاسماع بالفرائد من مثل كثيرة الفوائد
ألفاظها الأتيقة المنظمه بكل معنى رائق منسجد
حذوت فيها حذو أهل العلم مقدما موجزا للنظم
وهذه المنظومة الفريدة لم تخل من زوائد مفيدة
سميتها الجواهر التحويه لمن نحا المراتب العلميه
وأسأل الرحمن ذا المواهب أن يعظم النفع بها للطلاب.²⁷

27 Muhammed b. Ahmed eş-Şirvânî, *el-Cevâhiru'n-Nahviyye*, 63a-b.

1.7. Mustafa b. Yûsuf ez-Zührî eş-Şîrvânî

Medîne-i Münevvere'ye hicret etmiş Şirvanlı bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. İlk eğitimi babasından almıştır. Medîne'de çeşitli devlet görevlerinde bulunduktan sonra İstanbul'a gitmek için yolculuğa çıkmış ve bu yolculuğu sırasında 1164/1751 yılında Mısır'da vefat etmiştir. Kaynaklarda *Şerhu'l-Mişkât* isimli bir eseri olduğundan bahsedilmektedir. Mustafa Şîrvânî'nin Arapça bir beytini aynı aileden olan Ömer b. Müderris Abdüsselâm ed-Dağîstânî eş-Şîrvânî nakletmektedir.²⁸

كم ذا غمض عيني ثم أفتحها والحال ما حال والدينا بحالتها
يا ليت شعري ما معني مقالتهن ما بين غمضة عين وانتباهتها.²⁹

1.8. Muhammed b. Mustafa eş-Şîrvânî

Doğum ve vefat tarihi hakkında bilgi bulunamadı. Babasının vefat tarihinden hareketle XVIII. asırda yaşadığı söylenebilir. Ömer b. Abdüsselâm'ın verdiği bilgiye göre astronomi alanında yetenekli bir âlim olmuştur. Aynı müellif Muhammed eş-Şîrvânî'ye ait iki şiire yer vermiştir. Bahsedilen şiirlerin metni aşağıdadır:

يا ناس اني مع المحبوب مظلوم قل اصطباري وقلبي اليوم مألوم
وكلما سل سيفا للخط قال فما أقل صرك فينا أنت محروم

حاجبكم سطي علي اذ رماني بالسهام
أصابني في مهجتي أما تراعوا المستهام
أحبكم بفؤادي ولي عليه دلائل
بحبي تجودوا قبولا يا سيدي للدلائل.³⁰

1.9. Molla Ali b. Muhammed eş-Şîrvânî

1134/1722 yılında Medîne'de doğmuştur. Mescid-i Nebevî'de vazilik görevini üstlendiği için Vâizzâde lakabıyla meşhûr olmuştur. Aynı şekilde Medîne'de hanefî âlimlerinin reisi görevinde de bulunmuştur. *Hâşiye 'alâ Dîbâceti'd-Dürer* isimli bir eser yazmıştır. eş-Şîrvânî 1200/1786

28 Ömer b. Abdüsselâm ed-Dağîstânî eş-Şîrvânî, *el-Leâli's-Semîne*, 60a; Muhammed Halil Murâdî, *Silku'd-Dürer*, 4:219.

29 Ömer b. Abdüsselâm, *el-Leâli's-Semîne*, 60b.

30 Ömer b. Abdüsselâm, *el-Leâli's-Semîne*, v. 61a.

yılında etmiştir.³¹ Molla Ali eş-Şirvânî'nin Seyyid Ammâr el-Mağribî'yi metheden şiirinin metni şöyledir:

يقول لسان الفخر والمشرف الجلي جنابك حقاً قد علا كل معتلي
وأضحى لأشباح المعالم روحها ومبدأها الفياض من هبة العلي
مدير لأفلاك العقول وقطبها ومركز عرش المجد والحسب العلي
امام فروع الفضل مالك أصلها فمن فيضه كل العوالم تمتلي
هياكل تبيان الحقائق سرها ومشكاة مصباح به الحق ينجلي
طوالع أنوار الكلام حديثه وحكمة عين السر منطقته الحلي
مطالع أسرار البلاغة لفظه معانيه كثر بالدقائق ممتلي
دلائل اعجاز الفصاحة كلها تراءت علي المنثور من دره الجلي
بدائع للتقرير مفتاح درسه وتحريره الكشاف عن كل مشكل
بتصريفه الأفكار نحو رموزه يلوح بيان السحر من نظمه الحلي
بتوضيحه للمعضلات وكشفها غدا أحمد الارابه السعد قد علي
يهنا بأن زار الشفيع محمدا ففرع الزكي التقي أصله العلي
وأحيا علوما قد تقادم عهدا بروضة خير الخلق جاهي وموثلي
كبد رسما التصديق تصوير شكلها عروس بكرسي الحقيقة تنجلي
علي جده أزي السلام وبعده علي الال والأصحاب وهو لهم يلي.³²

1.9.1. Molla Ali Şirvânî'nin Abdurrahmân el-Ensârî'ye Gönderdiği Şiir

يا سيد أحاز المكارم والعلا وسمت مكانته علي الأقدار
لو أشرقت أفاقنا من نير من فضل مولينا علي القاري
لسري الي أفلاككم مستكملا لضيائه كالكوكب السيار
لكنها قد عطلت أجيادها ففدت لخلجتها وراء الأستار
فالعذر قد أبديته لجنابكم وخيارنا العافون بالأعذار
لا زلت في عز يدوم ورفعة ما غردا لقمري في الأسحار.³³

1.10. Muhammed Ali b. İskender eş-Şirvânî

XVIII-XIX. asırlarda yaşamıştır. Şirvan/Şamahî'dan Kerbelâ'ya göçet-

31 Abdurrâhmân b. Abdülkerîm el-Ensârî, *Tuhfetu'l-Muhibbîn*, 299-300;

32 Ömer b. Abdüsselâm, *el-Leâli's-Semîne*, v. 61a-b.

33 Ömer b. Abdüsselâm, *el-Leâli's-Semîne*, v. 61b.

miş meşhur gezgin Zeynelâbidîn b. İskender eş-Şirvânî'nin (1780-1838) kardeşidir. eş-Şirvânî'nin bilinen Arapça şiiri *Kitâbu Hakîkati'l-Beyân* eserinde geçmektedir. Müellif bu eserini Kacar şahına hediye etmiştir. Asıl dili Farsça olan kitabın giriş kısmında müellif Arapça bir kaside yazmıştır. Kasidenin metni şöyledir:

لك الحمد يا ذا الجود والمجد والعلی تباركت تعطی من تشاء وتمنع
الهی وخالقی وحرزی ومولی إلیك لدى الأعیار أفرع
الهی لئن جلت وجمت خطیبتی فحفوك عن ذنبی أجل وأوسع
الهی لئن أعطیت نفسی سؤلها فها أنا فی روض الندامة أرتع
الهی ترى حالی وفقری وفاقتی وأنت مناجاتی الخفیة تسمع
الهی أحسن بی من عذابك قنی أسیر ذلیل خائف لك أخضع
الهی لئن عذبتنی ألف مرة فحبیل رجائی منك لا یقطع
الهی أذقتنی طعم عفوك یوما ما بنون و لاء ل هنالك ینفع
الهی إذا لم ترعنی كنت ضائعا وإن كنت ترعانی فلست أضع
حاشا لفضلك أن تقظ عاصیا والفضل أجزل والوهابة أوسع
ما لی سوی فقری الیک وسیلة فبالافتقار إلیك فقری ارفع
ما لی سوی قرعی لبابك حیلة ولئن رددت فأی باب أقرع
یا من خزائن رزقه فی قول كن أمنن فان الخیر عندك أجمع
الهی اتنی منك روحا وراحة فلست سوی أبواب فضلك أقرع
الهی لئن خیبتنی ألف مرة فما حیلتی یا رب أم کیف أصنع
الهی بحق الهاشمی واله وحرمة أبراهم لك أخشع
الهی فاحشرنی علی دین أحمد منیبا تقیا قانتا لك أخضع
ولا تحرمنی یا الهی وسیدی شفاعة الكبرى فذاك المشفع.³⁴

1.11. Kadı Abdullah Efendi b. Şeyh Hacı Baba Efendi el-Kâhî

Hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Azerbaycan'ın kuzeyinde bulunan Kah ilinden olduğu, XIX. asrın ikinci yarısı ve XX. asrın başlarında yaşadığı bilinmektedir. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerinin olduğu söylense de bunlardan sadece Arapça olan bir kasidesi günümüze ulaşmıştır.³⁵

34 Muhammed Ali eş-Şirvânî, *Kitâbu Hakîkati'l-Beyân*, 4a-b.

35 Hacı Osman Efendi es-Sahûrî el-Lekîti, *Tuhfetu'l-Ahbâbî'l-Hâlidîyye*, 230.

بحمد ربي شرعت الشعر أخدان بفضلهم بان في الدنيا دَاغُسْتَانُ
 وبالصلوة علي المختار سيدنا محمد لعيون الناس إنسان
 وبالسلام علي من لست أمدحه لأن في مدحه المداح قران
 والال والصحب هم في الاهتداء نجو م المسلمين وبالاسلام ما خانوا
 وبالنبى أعانوا كلما دعيت وهم له خير أنصار وأعوان
 وبعد للنظم من أهوي فشوقني له ولو ضاق بالفرسان ميدان
 وقد يجول الصغار الراكبين علي ال عيدان اذ جال في الميدان فرسان
 كم ناظم قصبان السبق أحرزها وكم فصيح بها البلدان قد زانوا
 حَاجُ أَقْنَدِي بأصناف الكمال حوي له وقد أجمعت بالفضل بلدان
 أَخْتِي بزین مزياها مزينة به وقد زينت سُورَى مَمْرَحَانُ
 ولايفه حاسد الكاعي فيه به إذ نوهه بكمال فيه برهان
 تنور الكاع من أنوار طلعتة وكم بلاد بدا فيها له شان
 والمُسَلِّي به الأقران ما اقترتن وإن تباعد عني فهو قُرْبَانُ
 له الفضائل قد شاعت بِجَارِ كما بضوئه قد أضأت حَاجُ تَرْحَانُ
 والرَّاحُورِي لدينا غير منكم ما قد أفاض عليه الله أفنان
 إذ استنار بنور العلم والعمل قل فيه إن شئت ذو النورين عثمان
 والحاج مسعود في الدارين أسعده مولاة إذ في قضاة الناس ما اکتانوا
 مذ كان صدرا كان الدين قد جددا وشيدت لبناء الشرع أركان
 لله در أمير المؤمنين متي أجري الأمور علي استدعاء ما دانوا
 وأما الأستاذ لو خطت مدائحه لكل فيه من الأقلام أسنان
 أَلْقَدَارِي عالي القدر ذو شرف به لعمرى خراب العصر عمران
 وما محاسنه تخفي وكيف فقد أبانها الله هل للشمس كتمان
 وما كماله كماله اشتهرت بل فيه ما فيه فيه نقصان
 وفاق الأقران في الأقطار مشتهرا حتي أقر له بالفضل شِرْوَانُ
 وما مسماه إلا كاسمه حَسَنُ وأحسن القول فيه الان حَسَان
 وغيرهم غير منفي فضائلهم لكنه بيتا ما بان عرفان
 يا نفس هل لك من حير يعازيه يوما يشيب من الأهوال ولدان
 إلي متي تشتهي الدنيا لديك وإن أدركتها فهو في التحقيق حرمان
 أين الذين أحبوها وزخرفها أما تكونين يوما مثل ما كانوا
 خلت أخلاء كانوا تألفين بهم وفارقت ملك إخوان وخلان
 فما تخالين والخلان وانقرضت وكاد ينفد أمثال وأقران

تفكري لغد قدمت ماذا وما عملت يلقاك إذ يلقاك ديوان
ويل لعاص علي مولاه إجترء ولم يبال بأن الله رحمن
نعم رحيم ورحمن وبر ول كن بالمشية لا بالجبر غفران
إذ لست عشرا من المبشرين بجن نة نجاتك فيها ليس إيقان
من رحمة الله لسنا قانطين إذ ال قنوط ضل وعنهما البأس خسران
بين الرجاء وبين الخوف صاح فعش ولا يغرنك بالآمال شيطان
واعمل بخير لوجه الله مبتغيا ولا يكن منك بالعصيان نسيان
بالصدق أرجوك يا مولاي مغفرة يوما ينبا بالأعمال إنسان
لوالدي ولي ومن به شرف منا مدى الدهر إسلام وإيمان
يا رب الأذنب والعصيان ديدتنا ومنك للمذنبين العفو ديدان
لو غير بابك باب كان ملجئنا به التجأنا وما في الكون إمكان
ولو سواك عفوا كان ندع به وفي المقدم لكن بان بطلان
علينا الإيمان فضل من لذك وأي ضا من لديك لنا التوحيد إحسان
لعل فضلك عنا لا يردهما وهل يرد العطايا منك منان
محزون وأختم كلاما أنت قائلها لو طال مل ولو أملاه سبحان
من الأفاضل أرجو أن نخمس ما سودته بقبول فيه لو حانوا
في وأختم الختم إن كانوا تخمس من نظمي ويا نفس للتخمس عنوان
بالخير كان مرادي منه تذكرة من بعد موتي إذا أنساني الأزمان
يا رب صل علي خير الخلائق وار زقتنا شفاعته أمين إخوان.³⁶

1.12. Hacı İsmail Efendi b. Hacı Nûri el-Muhâhî

Hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Azerbaycan'ın kuzeyinde bulunan Zakatala iline bağlı Muhah köyünden olduğu, XIX. asrın ikinci yarısı ve XX. asrın başlarında yaşadığı bilinmektedir. el-Muhâhî'nin günümüze ulaşan tek kasidesi bölgedeki ünlü Nakşibendî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi'nin (v. 1904) vefatı üzerine yazdığı mersiyedir.³⁷

سبحان من خلق الأراضي والسما وإن العلى لرسوله المختار
وهدى من اتبع الشريعة واهتدي بوسيلة الأقطاب والأبرار
أبدي لنا الوراث من أنفاسهم حكما نزيل غشاوة الأبصار
بذلوا نفيسات من الأوقات في إرشاد الناس ضائع الأعمار

36 es-Sahûrî, *Tuhfetu'l-Ahbâb*, 230-232.

37 es-Sahûrî, *Tuhfetu'l-Ahbâb*, 248.

قطب الزمان أتم وعد السجن من هم ثم شد الرحل للغفار
 قطع المنازل عاد نسبته إلي ال مولى فولاه مع الأخيار
 كهف الخلائق كعبة الآمال بل غوث يسمي أحمد المختار
 نسبوا إلي فخر الأماكن والقرى بلد الهداية منبع الأحبار
 باسم التلا لقيت لتكثير التلا وة فيه بالقران والأخبار
 شيخ وقور مرشد ومجدد ولمورد الاخوان والأغيار
 دهش الزمان بدى إلي كل الورى وتزلزل الأفلاك بالأسرار
 حدث المأثر والمصائب في القرى رعد المصيبة صاح في الأقطار
 لبس البهائم والجماد ثياب حس رتها التي طويت مدى الأعصار
 بكت العيون بدمعها ودمائها وتأسف الأبرار بالأفكار
 من صادف الذات الشريف همة لا يهتدي سبلا إلي الانكار
 جمع العلوم ظواهرها وبواطنها فكلامه بالوحي والأسرار
 بالرمز والألطف كل كلامه لا بالهوى والعبث في الأخبار
 أعى الأمائل عن إحاطة وصفه وتقاصر الآمال في الاخصار
 من رام عد مناقب العظمى له رام المحال أطال في الاهدار
 فتحت له حصن المشيد قائما بوابه بالرمح والأوتار
 بهت الأمير تحير الرهبان من خرق بدى في السجن للكفار
 لأن الحديد تفسح الحيطان عن د خروجه بالكوز في الأسحار
 أقفاله سقطت كأثنام لهم في ليلة المولود والإينار
 طي الأراخي بل أطاع طيورها ووحوشها في الغاب والأوكار
 ما تم ستة أشهر فأجازه ربه خضر دار في الأقطار
 ثم استوي حمل وعشر عنده فرأى الهداية أوفر الأستار
 فأطاعه كل الورى ما شد من هم عالم ذو الرأي والأبصار
 أشراف عصر والأكابر للزيا رة عاكف بالذل والاقرار
 ولسبحة السير المروق قد غدا مدرا بلا نوع من الأبحار
 حرق بدى للنجم من نجم السما نور تخيل قدرة القهار
 أبناء والدهليز بل كل البنا يفضي إلينا حكمة الجبار
 نرجو الهداية منهما وحفيده سرح أناروا ظلمة الأسفار
 يا نور عين بم الأفول وهل تري سببا سوى هذا من الأكدار
 دهر السرور مضي وهل يرجي المسر رة بعد الاقبال والادبار
 أرجي الجواير يا أخي قولي له يا سيدي خذ من يد العثار
 أرحت بالقلب الحزين المنكسر لا نشتغي بالوعي والاصبار.³⁸

2. Kuzey Azerbaycan'da Yaşamış Dağıstan'lı Şairler ve Arapça Şiirleri

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise Kuzey Azerbaycan-Dağıstan edebî ilişkileridir. Aslında her iki bölge arasında geçmişî uzun asırlara dayanan çok sıkı tarihî, sosyal ve ilmî ilişkiler bulunmaktadır. Bu çalışmanın başında kısaca bahsedilen Muhammed Tâhir el-Karahî'nin *Ereşî Hâşiyesi*, Abdullatîf ed-Dağıstânî'nin Muhammed Emîn eş-Şirvânî'nin *Şerhu Ciheti'l-Vahde* risâlesine yazdığı '*Utûru'l-Yâsemîn 'alâ Risâleti Muhammed Emîn*' isimli eserleri Dağıstan âlimlerinin Kuzey Azerbaycan'daki çalışmaları sıkı takip ettiğini gösteren numunelerdir. Çalışmada tüm bu konuların hepsinin üzerinde duramamak da özellikle XIX-XX. asrın başlarına kadar bölge âlim ve şâirleri arasındaki ilişkilere bazı örnekler verilecektir. Bu kapsamda farklı nedenlerden dolayı Kuzey Azerbaycan'da yaşamış oldukları anlaşılan Dağıstan şâirlerinin Azerbaycanlı âlim, şâir, şeyh ve diğer şahıslar hakkında yazdıkları Arapça methiye, mersiye ve s. konulu kasidelerin metnine yer verilecektir.

2.1. Abdullah Efendi en-Nakşibendî el-Mahmûdî es-Sahûrî ed-Dağıstânî

Dağıstan asıllı olduğu anlaşılan bu şâirin hayatı hakkında bilgiye rastlanamadı. Kafkasya'da etkin Nakşibendî şeyhlerinden Elmalılı Mahmûd Efendi'nin (doğumu Azerbaycan/Kah ili Elmalı köyü 1809, vefatı Heşterhan 1876) müridlerinden olmuş ve şeyhi hakkında bir kaside kaleme almıştır. Bu kasideye Hacı Osman Efendi es-Sahûrî *Tuhfetu'l-Ahbâb* isimli tasavvufî ve Arapça gramer açıklamalı geniş hacimli bir şerh yazmıştır.

صاح دعني أذع إمرء بصباح لاح بالأرض ضوءه كصباح
أصف القطب بالدواعي رويدا أي وصف به خلي عن مزاح
ذا بأرض دل الوري وثمارا لهم منه قد جنوا لفلح
اسمه محمود يؤيد فحوى لمديح أتيته بصداح
فأمور قد أحكمت بشهود لأول الرأي لم تقل بمراج
أهل علم ورب لب وطب وجد حق ونجد سعد صلاح
جذب ذكر وشكر وبر اليه ذاك فضل الاله يوتييه داح
صنعه الأمر النهي طول النهار وهجانا حام هجيننا وماح
كم وري من بضائع العلم والرأ ي اطلالوا أكف سؤل النجاح

وتجلت آياته كنجوم أو مضت في السماء ليلا صاح
 وبدور بدوا سنا نائبيه والذين اقتفوا بهم في ارتياح
 هؤلاء الأولى أتوا بطباع فيه باتت هدى جناح النجاج
 ذو اتساع من حيث لم يحتسب رز قا خلي من كد وتعجب اجتراح
 تحف قد تواردت نجد مجد وأحيطت بها سجال السماح
 وكفاه استفادة الفضل سببا بنواحي وعصر كفر سفاح
 وكذا رميه القضاء من المو طن حتي أتي المنى بطراح
 وهمني ايايه قد أجيبا حين حان الوفاء مراي صلاح
 ودعاه هدى المجوسي طوعا قانلا نبأ العليم بناح
 رب سر تجاهه بات جهرا وفتى في بريهة ذا جناح
 رب عاص أسائه مس سوأ أينما حل ذل ذا باطراح
 والذي كذب الهدى وتولي ضاق ذرعا به بكل مراح
 فب عن عزوه الاسائه زعما بأمرور لاحت به كالفباح
 وهي دار مرصع فرش مر فوعة حبيها رؤس طلاح
 وده موقرا ألوفا جنوفا كل بر وفاجر من قباح
 وبأسر وطرده عصر وعسر لينال المأمول أهل المراح
 انه لو أقبلت بالسوء جهرا لن يطال الادبار بالمرضاح
 أنه بات منعما من مليك فاستحق الاشاع حمدا امتداح
 والتفات الورى الي زينة الدنيا وفخر تكاثر وانفساح
 فليحث وألفة واتعاض هارب راهب بجذ اجتراح
 جعلت كلها ذريعة فوز مدبر مقبل جناح نجاج
 وكذا عدها مفاسد شرعا بالذي غرها بزعم صلاح
 وغدا مشغولا بها عن اله بئس بأسا مرعاه بالاضراح
 بيد ذا محمود كفيل كفاك مرشد مغنى مبتغى الايضاح
 كيف لا تفويت التفاوت بين الدر والدر دأب أهل الصلاح
 مع ما فيها مَحْمِلا يذكر الل ه الورى في فرش علي ابراح
 وتحايا العدى لدفع شرار وولي أمالها برواح
 نزل وارد علي قيد مصط اد خلي موقر القباح القشاح
 لو أتاها قصدا وبالذات حمدا لالتوي آثار الهدى والفلاح
 ومتي سلمت مفاسد حقا جاز جزئيتها هدى للصلاح
 مع ما فيها موجبا نزل اليو م وذا ناويا بها لكفاح

أصبح النافي مفحماً ذا خسار حيث هاوي جبا أتي للاكاح
كل ضر أتي به عاد نفعاً اذ يقوي دليل دعوى الصباح
أن من شأنه اضاء النواحي ما خلي الجو عن عنان الصراح
فمتي خلي السبيل الي ما لم يرد دار فيه فيض فلاح
وكذا ذا يدعو ازدياد جلال اذ أذى ناب صالحا من صلاح
كم سلوف مستهم البأس والضر راء ما فيها الذل غير ارتياح
والهوى راح كارها وتولي فعسي أن يحب ماحي الصلاح
اذ غوي بالغناء يصلي المناهي وهي سجن لهم خلي عن صباح
وكذا موته غريباً مجاباً رحمة عن مسرة في المراح
أن مولاه لم يشأ أن ينيباً فرح وصل مناب سعد طراح
فبكل يزول ريب مريب كزوال الظلام في الاصبح
من أتي بعد ما تلا بعناد كغم ماحي طعم ما بالبطح
صاح اياك والزهول طروباً يا أسفى علي انطفا المصباح
جزع بانكساف قطب مضيئ حل يا صبر جئ وعظه بهاج
وهواه ان لم يعق من جماح كاد يصلي من اصطفي في جناح
لم يقف عن اضاءة غير اسبو ع سري خلفه وراء الوحاح
خامسا من محرم غرصد الحو ل قبيل الغروب وقت القماح
مورد الحمد لم يزل يذكر الله كما اعتيد قبله بانشرح
فاذا أدلج النهار كليل وعيون سالت سيول البطاح
فانتقال له خلاص من السج ن وجور العدى رؤس القباح
ولنا كآبة بخيبة رجو باجتناج الهوى غوي بجماح
فله الحمد اذ أرانيه بالنص ح وسمع الندى وتقبييل راح
قدس الله سره وثره وأنار الضريح بالمصباح
فاقه الله في هداة معاد وحواه شفاة الارتياح
رب هب لي شفاة الشافع الها دي وهذا الولي داعي الصلاح
دفن الشيخ عند شيخ شهير حَاجٌ تَرَحَّانُ اسم مثنوى السماح
روضة ذات بهجة ورواه صادحات الطير التقت بالصياح
جنة تجري تحتها الأنهر اللاتي تغني الغصون حين الرياح
ورد الوارد المراد فعادا لم يفز من زوال ظل الجناح
ألهم الزاخوري بالكتب هذا بدلا باعنا الي الانشراح
سؤله أن يدعوها الناظر النا صر بالاهتداء والاسجاج
وبتوبيخ لا يرده حسودا حسن عشر والأذى بجناح.³⁹

2.2. Muhammed el-A'rac el-Kâ'i ed-Dağistânî

Hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Günümüze ulaşan tek eseri *Hamsu Kasâid* isimli bir şiir mecmuasıdır. Mecmuada konumuz açısından önemli olan kısım ed-Dağistânî'nin Azerbaycanlı ünlü petrol zengini ve hayırsever Hacı Zeynelâbidîn Tağiyev'e yazdığı methiyedir. Şair kasidede Tağiyev'in her ilim sahibine ikramda bulunmasını, matbaa, fabrika ve okul açarak ülkenin kalkınmasına yardım etmesini methetmektedir. Kasidede XIX-XX. asırlarda Kafkasya'da kullanılan Arapça'ya has olan 'uşkol' (okul), fabrika gibi yabancı kelimeler kullanılmıştır. Methiyenin metni aşağıdaki gibidir:

من بحر الوافر في مدح حاجي زين العابدين الباكوي
 أيا من حار من صرف الزمان وأقلقه المهاول في الأوان
 إلي تَقْيُوفُ لز يكشف حقيقا علي الايلاف همك بالأمان
 فيعلم أن مولانا معين لعبد دام خلا في العوان
 وقيمة كل واف لا يسوي فيعرفها علي حسب اللسان
 ويكرم من له علم كاكرا م رب سورة السبع المثاني
 وأيقن كون دنيا القوم يفني ولا يبقى الصواحب في الخنان
 وأن الدار مزرعة لعقبى ومثوى كسب فوز والقران
 وأن الممسكين فأتلفوها والاختيار الي الثواني
 وأن المنفقين بها ففازوا بجنات وبالبحور الحسان
 فأبدي صيت إحسان مهال عموما للبرية لا لدان
 بها قد فاق فضلا خلق وقت كياسين علي سور البيان
 وصرف في المطابع طالبا من مهمات لدين والزمان
 وأنشأ فأبرق الكرباس فينا فأغنانا من السفر المعاني
 وأسس مدرّس الأشقول أيضا لفوز الحور في أعلي المكان
 وجدد كل مندرس المزايا وأخرجها إلي عين العيان
 به حقا ترقي الخلق حتي غبي القوم صار زي أن
 ملوك الأرض دانوا بالرقاب إليه في الأمور علي البيان
 وهم يتشرفون به دواما خصوصا في الملمة والأنان
 أدام الرب إصلاح البرايا بعمر الحاج تَقْيُوفُ الحنان
 كفى ما قلت يا كاعي قصر بطول القوم يسأم أهل شأن.⁴⁰

40 Muhammed el-A'rac ed-Dağistânî, *Hamsu Kasâid*, 13.

2.3. Hasan Alkadârî

Dağıstan'da Rusya'ya karşı yapılmış gazavâtın lideri İmam Şamil'in şeyhi Muhammed el-Yerâğî'nin torunudur. Alkadârî babasının ruslardan kaçarak sığındığı Azerbaycan'ın Balaken ilinde 1834 yılında doğdu. Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Alkadârî her üç dilde eserler ve şiirler kaleme almıştır. Şiirlerinde Memnûn mahlasını kullanmıştır. *Dîvânu'l-Memnûn*, *Âsâr-ı Dağıstan* ve *Cirâbu'l-Memnûn* isimli üç eseri vardır. Bunun yanı sıra Alkadârî döneminde Azerbaycan ve Gürcistan'da yayımlanan *Ekinçi* ve *Ziyâ-yı Kafkâsiyye* isimli gazetelerde muharrirlik de yapmıştır. Alkadârî'nin Azerbaycan ile bağları o kadar sıkı olmuştur ki Firidun Bey Köçerli *Azerbaycan Edebiyatı* adlı eserinde kendisine bir başlık açmıştır.⁴¹ Alkadârî 1912 yılında asıl yurdu olan Alkadar köyünde vefat etmiştir. Alkadârî'nin Azerbaycan'la ilgili çok sayıda şiirleri olsa da bunlardan ikisinin metnine yer vermek istiyoruz. Bu kasidelerden ilki 1902 yılında Şamahı depremi zamanı yıkılmış caminin inşasına ebced hesabı ile tarih düşülmesine ilişkin olarak Ağa el-Budûkî'nin ricası üzerine yazılmıştır. Kasidede camiye ilk defa inşa eden Ebû Müslim'e dua edilmekte, caminin inşasında büyük çaba sarfeden Abdülmecîd Efendi ed-Diyallı, Şirvan ve Göyçay halkı methedilmektedir. Alkadârî deprem tarihi olarak غشيط sözcüğü ile 1319/1901-2, غشكه sözcüğü ile caminin yeniden tamir edildiği 1325/1907 tarihini düşmüştür.

رحم الله تعالى من بني أصل هذا الجامع العالي البنا
من جناب الفاتح الغازي أبي مُسْلِمٍ محي النواحي بالقنا
وكرام شيدوا بنيانه فاستوي دهرا مديدا حسنا
ثم في تاريخ غشيط وقعت رجفة منها تداعي المبتنى
فتصدي له تجديدا كما ينبغي صدر القضاة هاهنا
حضرة الحاج الأفندي الفريد في الورى عبد المجيد شيخنا
بذل المجهود فيه وسعي باستعانات من أرباب الغنا
من أهالي سنة اتخذوا قطر شِرْوَانَ وَكُوكَ جَائِي وَطنا
وكذا إخوانهم من قُبَّة أحسن الله لمن قد أحسنا
كانت انفاقاتهم ألف مائة من منات الرُّوس فيما خمنا
قبل الله تعالى كل ما أنفقوه وجزاهم بالمنى

41 Firidun Bey Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, 2:346.

ولهم شفّع مولانا الرسول أحمد المختار ممن كونا
وعليه صلوات وسلام مع أهليه وصحب أمانا
أرخ الممنون في تجديده لفظ غشكه منفقا ما أمكنا.⁴²

2.3.1. Hasan Alkadârî'nin Hacı Abdulmecîd Efendi Diyallı'ya (1829-1908) yazdığı mersiye

تبارك يا من بالبقاء توحدنا وبالملكوت الأبدى تفردنا
ومن لطفه للخلق عم وحكمه علي حكم قد صيرتنا تمهدنا
ومن قد مضي موتا علي الناس كلهم ليبلغهم ما قدموه لهم غدا
فمن ثم عد الموت أهل سعادة طريقا به يلقون للصدق مقعدنا
كحضرة شيخ قدس الله روحه نعيه أبكاني ومن عندي انتدي
امام تحلي بالمكارم كلها وكان لأهل الدين وقطبا ومقتدى
وعاش حميدا فوق سبعين حجة مجدا لحفظ الشرع عن شر العدى
وكان لأشتات الفضائل جامعا وكان لأنواع الفواضل موردا
وكان خضما في العلوم جميعها اذا اهتم بالتدريس أبدي الفرائدا
وكان بليغا مثل صحبان لينت مواعظه من كان من قبل جلمدا
وكان يشروانَ رئيس قضايتها وزين فيهم بالعدالة مسندا
وزادت شَمَاحِي من مقامه شمخة كروض أريض غائه الويل والندى
ودبر في تجديد مسجد جامع ومدرسة فيها اذا ما تبددا
هو الزائر أربعين فرضا وسنة أفندينا عبد المجيد الممجدا
فوا حسرتا وأكربتا وأتلهننا علي فقد أهل الدين مثله مرشدا
بل الحكم لله العلي وأننا له وإليه راجعون كما بدى
إلهي بلطف منك طيب ضريحه وروح بروح منك روحه سرمدنا
وبوَاه في أعلي الفراديس ملحقا بأسلافه الأبرار طابوا مراقدا
وأفرغ علي أولاده وعياله وإخوته صبوا جميلا مساعدا
وأعظم لهم أجرا وأحسن عزائهم وكن لهم في النشاطين مؤيدا
ووفق جماعات هنالك أن يقوا وصاياه بل أن يجعلوها قلائدا
بجاه إمام الأنبياء محمد وآل وأصحاب له أنجم الهدى
وصل عليه وعليهم مسلما وزد ربنا الاسلام نصرا مجددا
رثي الأحرر الممنون حضرة خدنه إذا صغر من عام غشكو تجددا.⁴³

42 Hasan Alkadârî, *Dîvânu'l-Memnûn*, 248-249.

43 Alkadârî, *Dîvânu'l-Memnûn*, 251-252.

Sonuç

İslâm dünyasında Arap Dili, edebiyatı ve öğretimiyle ilgili çalışmalar her zaman güncel konulardan olmuştur. Bu çalışmaların en çok olduğu bölgelerden biri de Kuzey Azerbaycan'dır. Arap Dili'nin bölgeye ilk gelişinden itibaren buradan tüm İslâm âleminde ünlü olmuş çok sayıda âlimler çıkmış, yazdıkları eserler tüm medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Fakat bu şekilde bilinen âlim sayısı çok sınırlı kalmış, bölgede yetişmiş çok sayıda âlim ve eserleri dikkatten kaçmıştır. Çalışmada bu konu üzerinde durulmuş, Arap Dili alanında çalışmalar yapmış bazı Azerbaycan âlimlerinin isimleri ve eserlerinden bahsedilmiştir. Bu kapsamda ilmî literatürde bilinmeyen üç Arapça-Türkçe sözlükten ve müelliflerinden bahsedilmiştir. Bu sözlüklerin detaylı özellikleri ve içeriklerinin öğrenilmesi için ayrıca bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Daha sonra yine Kuzey Azerbaycan'da yaşamış olduğu bilinen fakat hayatları hakkında bilgi bulunmayan İbrâhîm el-Ereşî ve Muhammed Karabakkâlî ve diğer âlimlerden bahsedilmiştir. Yine bu iki müellife ait *Hâşiyetü'l-Ereşî* ve *Fevâidü'l-Besmele* isimli risâleleri hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde Kuzey Azerbaycan'da Arapça şiir yazımı konusu üzerinde durulmuş ve bu kapsamda 12 şâirin elde edilebilen şiirlerinden örnekler verilmiştir. Mesud b. Nâmdâr, Hinduşah Nahçivânî, Muhammed b. Saîduddîn eş-Şirvânî, Halîmi Şirvânî, Molla Ahmed Şirvânî, Abdullah Efendi el-Kâhî, Hacı İsmâîl el-Muhâhî ve diğerleri bu bölümde şiirlerine örnek verilen şâirlerdendir. Bahsedilen şâirlere ait şiir ve kasideleler farklı ülkelerde bulunan çeşitli yazma ve taşbaskı eserlerden derlenmiştir. Çalışmada kasidelerine yer verilen âlim ve şâirlerin bir kısmı XX. asrın başlarında yaşamış olsalar da onların hayatları hakkında bilgiye rastlanmamaktadır. Bu da bölgede yaşanmış kültürel katliamın boyutunun büyüklüğünü göstermektedir.

Çalışmanın ikinci kısmında ise Kuzey Azerbaycan ve komşusu Dağıstan arasındaki edebî ilişkilerden bahsedilmiştir. Aslında bu konu çok geniş ve çok boyutlu olsa da çalışmanın hacmi açısından bir sınırlandırmaya gidildi ve önemli şahsiyetlere ithaf edilmiş bazı kasidelerin metnine yer verildi. Bu kapsamda Muhammed ed-Dağıstânî'nin Hacı Zeynelâbidîn Tağıyev'e, Abdullah Efendi ed-Dağıstânî'nin bölgede en etkili Nakşî şeyhlerinden olmuş Elmalılı Mahmûd Efendi'ye yazdığı methiyelere yer verilmiştir. Aynı şekilde Azerbaycan-Dağıstan edebî ilişkileri denildiğinde ilk

akla gelen isimlerden olan Hasan Alkadârî'nin iki kasidesinden bahsedilmiştir.

Tarihin çeşitli dönemlerinde Kuzey Azerbaycan'da yaşanmış siyasi sıkıntılar ve en son olarak bölgenin Rusya'nın işgaline uğraması ilmî çalışmaları olumsuz yönde etkilemiştir. Bu sıkıntılardan dolayı matbaa buraya çok geç gelmiş ve bölge âlimlerinin eserlerinin büyük bir kısmı yazma eser hâlinde kalmıştır. Günümüzde bu yazma eserlerin farklı ülke kütüphanelerinde dağınık olarak bulunması Kuzey Azerbaycan'da yapılmış ilmî ve edebî çalışmaları öğrenmenin önündeki en büyük engellerden biridir. Bu alanda yapılacak çalışmalar sayesinde bölgede yaşamış başka şâir ve yazarların eserleri hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün olacaktır.

Kaynaklar

- Aka, İsmail. "Hinduşah es-Sâhibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/116-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Alkadârî, Hasan. *Dîvânu'l-Memnûn*. Temirhanşura: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1912.
- Arrânî, Mahmûd b. Muhammed es-Sâkinânî. *Şerhu'l-Kâfiye*. Riyad: Câmîiatu Melik Suud, 2988.
- Bakıxanov, Abbasqulu Ağa. *Gülüstan-i İrəm*. Bakı: Xatun Plus, 2010.
- Berdeî, Ahmed b. Ebî Yezîd. *Hâşiye 'ala'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 36282.
- Berdeî, Ahmed b. Ebî Yezîd. *el-Ezhâr*. Dimaşk: el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, 6211.
- Berdeî, Ahmed b. Ebî Yezîd. *Hâşiye 'ala'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. Telaviv: İsrail Milli Kütüphanesi, MS. Yah. Ar. 699.
- Berdeî, Saduddîn. *Hadâiku'd-Dekâik*. Temirhanşura: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1914.
- Beylekânî, Mesud b. Nâmdâr. *el-İnşâ*. Paris: Bibliotheque Nationale de France, Departement Des Manuscrits, Arabe 4433.
- Bünyadov, Ziya. *Azərbaycan VII-IX. əsrlərdə*. Bakı, Şərq-Qərb, 2007.
- Dağıstânî, Abbas Fevzi. *el-Hediyyetü'l-Medeniyye*. Der Saâdet: İkdâm Matbaası, 1315/1898.
- Dağıstânî, Abbas Fevzi. *Tahmîsü'l-Bürde*. İstanbul: Ahmed Efendi Matbaası, 1300/1883.
- Dağıstânî, Muhammed el-A'rac el-Kâ'î. *Hamsu Kasâid*. Temirhanşura: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1913.
- Dağıstânî, Ömer b. Müderris Abdüsselâm eş-Şirvânî. *el-Leâli's-Semîne fî A'yâni Şu'arâi'l-Medîne*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, 1018.
- Dedeyev, Bilal - Küçükdağ, Yusuf. "Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı bir âlim: Molla Şemseddin Ahmed Karabaği". *Bellelen*, LXXXIII/296. (Nisan, 2019).
- el-Karahî, Muhammed Tâhir. *Keşfu'l-Ğavâşî 'an Hâşiyeti İbrâhîm el-Ereşî*. Hasavurt: Alamuddin Şeyhilavi Özel Arşivi.
- Ensârî, Abdurrâhmân b. Abdulkerîm. *Tuhfetü'l-Muhibbîn*. th. Muhammed el-Arvîsî. Tunus: el-Mektebetü'l-Atîkâ, 1390/1970.
- Ensârî, Molla Ahmed. *Kitâbu's-Sulh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 2814.
- Ereşî, İbrâhîm el-Alkamî eş-Şirvânî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Enmûzec li'l-Erdebîlî*. İstan-

- bul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey Koleksiyonu, 34 MA 597/4.
- İbnü'l-Fûtî, Kemâluddîn Ebu'l-Fadl Abdurrezzâk b. Ahmed. *Mecma'u'l-Âdâb fî M'ucemi'l-Elkâb*. th. Muhammed Kâzım. İran: Müessesetü't-Tibâa ve'n-Neşr, 1416/1996.
- Karabakkâlî, Muhammed. *Fevâidü'l-Besmele*. Şeki: Muhammed Emîn el-Ohûdî Özel Arşivi.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mucemu'l-Müellifin*. Beyrut: Mektebetu'l-Müsennâ, 1376/1957.
- Köçerli, Fıridun Bey. *Azərbaycan Edebiyatı*. Bakı: Avrasiya Press, 2005.
- Mahmudov, Malik. *Ərəbcə Yazmış Azərbaycanlı Şair və Ədiblər*. Bakı: Şərq-Qərb, 2006.
- Murâdî, Muhammed Halil. *Silku'd-Dürer fî A'yâni'l-Karni's-Sâni 'Aşer*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988/1408.
- Musayev, İslam. *Göyçay Rayonundaki Dini Abdiələr və Tarixi Şəxsiyyətlər*. Bakı: İpək yolu Nəşriyyatı, 2014.
- Nahçıvânî, Hinduşâh. *Mevâridü'l-Edeb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa Kitaplığı, 1045.
- Niyazov, Əhməd. XIX Əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində (Qanıx-Həftəran Vadisi) Dini Həyat, Elm və Mədrəsələr. Bakı: Nurlar Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2016.
- Sahûrî, Hacı Osman Efendi el-Lekîti. *Tuhfetu'l-Ahbâbî'l-Hâlidîyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Mahmûdiyye*. Temirhanşura: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1332/1913.
- Şener, Mehmet. "Çarperdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/230-231. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Şirvânî, Ahmed b. Yûsuf. *Revnaku'l-'Ulûm*. Ankara: Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, 60 Zile 201/1.
- Şirvânî, Halîmi b. Muhammed. *Arûz-ı Mevlânâ Halîmi Şirvânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Koleksiyonu, 1161.
- Şirvânî, Halîmi b. Muhammed. *Bahâristân-ı İrem*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, 1063.
- Şirvânî, Halîmi b. Muhammed. *Kasîde-i Dâire* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 5301),
- Şirvânî, Muhammed Ali b. İskender. *Kitâbu Hakîkati'l-Beyân*. Berlin: Staatsbibliothek Zu Berlin, MS.Or:Oct. 1249.
- Şirvânî, Muhammed b. Ahmed. *el-Cevâhiru'n-Nahviyye*. Zebîd: Ahmed el-Gazzî

Kamran Abdullayev

Özel Arşivi.

Şirvânî, Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-Misbâh fi-htisâri's-Sihâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 2763.

Şirvânî, Muhammed Emîn el-Ağdâşî. *Hâşiye 'ala Hadâiki'd-Dekâik*. Riyad: Mektebetu Melik Fehd el-Vataniyye, 104.

Şirvani, Seyyid Azim. *Tezkiretü's-Şuarâ*. hz. Ömer Bayram. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2005.

Türipiştî, Fazlullâh b. Hasan. *el-Müyesser fi Şerhi'l-Mesâbih*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 233.

Ekler

Muhammed Emîn eş-Şirvânî'nin *Hâşiyetü'l-Hadâik* Risâlesinin Giriş Sayfası



Muhammed el-Karabakkâlî'nin *Fevâidü'l-Besmele* Risâlesinin Giriş Sayfası

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِاسْمِهِ
 الحمد لله الذي امرنا بالابتداء باسمه والصلوة والسلام على رسوله محمد وعلى آله وصحبه وجعل
 فضله فوائد جلية على البسمة بطريق الوال والجواب جمعها من الحوائج والآثورة
 من التمتع بطريق التالف وهو العالم المحقق والفاضل المدقق محمد الباقر الخوانساري
 له ولنا برحمتك يا ارحم الراحمين اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم فانه قلت لم
 اثبت بالتعويذ قبل البسمة قلت نقول نعم واذا قرأت قوله ان فاتعد بالله من الشيطان الرجيم فانه
 قلت هي الآية المذكورة بتعد بالله من الغيطة الرجيم وقت قراءة التؤاه وليس هذا المقام قراءه
 التؤاه بل قراءه الكتاب قلت باسم التؤاه عند الشافعي رحمه الله عليه والتؤاه جزء من التؤاه فخذ
 قراءه التؤاه على ما ذهب فانه قلت مفصوم التؤاه صوابه يجب التعويذ وقت قراءه التؤاه لا قبله فمن اين
 يفهم قبلية قلت التؤاه من قبله المجاز المرسل لانه فيصا ذكره المذوم واداره التؤاه وهو الارادة
 اي اذا ادت التؤاه فانه قلت لم اثبت بالبسمة قبل التؤاه بالبسمة في اول الامر واجب
 لقوله نعم اي باسمه ذلك اه ولقوله النبي عليه السلام قل امرتكم بالتم بيدي باسم الله وحده الله
 فواتر والتدليل العطف وهو الوافق بين كتاب المسلم والكافر فانه قلت مقتضى الدلائل المابتدا
 بالاسم ولم يتبدأ بل بالبار وهو ليس من اسم ثم قلت لئلا اتصال الباء بالعمود عند كالجزم
 منها لا ابتداء الجزاء ابتداء بالهمل فانه قلت ايضا لم يتبدأ باسمه بل بلفظ اسم عام له ولم يغيره
 قلت اضافة الاسم الاتميينا يتفها ترها كما اسم واحد اي ابتداء باسمه هو لفظ الله والوقوف بين الصم
 والاصناف فانه قلت لم كتب بسم الله بهذه الصورة المخصوصة قلت لانه بدأ الحمد وشارة
 المرتبة لله ثم وركز الباء اشارة المرتبة ملك الموت والنعمة ^{نقطه} الاول للاشارة المرتبة
 قبل والثاني المرتبة بها تمل والثالث المرتبة مبرأ تمل وذلك المدح السبح الميم اشارة
 الطريقة السبح الذي يجتمع منها مبرأ تمل المجدع الميم اشارة الى النبي عم وابيض الذي في
 وسط الميم اشارة الى الاسلام والايمان اللذين في قلب النبي عم وذلك المدح تحت الميم اشارة
 الى ان محمد عليه السلام تعلقت بذيله لاجل الشفا عنه ولاة الوضوح كسنة البسمة التؤاه التؤاه
 على مذهب ابي حنيفة رحمه الله عليه فكتبت بها بهذه الصورة الكبيرة لتيسر التؤاه فانه قلت ما اصل

Muhammed b. Ahmed eş-Şirvânî'nin *el-Cevâhiru'n-Nahviyye* Risâlesinin
Giriş Sayfası

