

Yakın Doğu Üniversitesi
İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
The Journal of Near East University
Islamic Research Center

Yıl 8, Cilt 8, Sayı 1, Haziran 2022



Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
The Journal of Near East University Islamic Research Center

p-ISSN: 2148-922X / e-ISSN: 2687-4148

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi

Owner on Behalf of Near East University

Doç. Dr. Murat TÜZÜNKAN

Onursal Editör / Honorary Editor

Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Prof. Dr. İbrahim Çapak
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ümit Horozcu
Dr. Muhammed Mücahit Asutay
Dr. Ahmet Koç

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Dr. Ahmet Koç
Dr. İdris Söylemez
Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce: Dr. Serkan Uçan
Arapça: Dr. Muhammed Mücahit Asutay

Yazım Editörleri / Spelling Editors

Emre İlbars*
(*Makale gönderdiği için bu sayıda pasif)
Meryem Sezgin

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Mümtaz Ali
(International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Prof. Dr. Muhammed Babaammi

(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)

Prof. Dr. İsmail Bardhi

(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)

Prof. Dr. İbrahim Çapak

(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şenol Bektaş

(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)

Prof. Dr. İlyas Çelebi

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Enis Hurşit

(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)

Prof. Dr. Ali Karadağı

(Katar Üniversitesi, KATAR)

Prof. Dr. Raşit Küçük

(İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar

(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Ömer Özsoy

(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)

Prof. Dr. Burhanettin Tatar

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hakan Olgun

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Ümit

(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Muhammed Reyyan

(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Dr. Recep Duran

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE)

Yönetim Yeri / Head Office

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact

Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC
+90 392 223 64 64 (5472); ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Baskı / Printing

Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2022

DİZİNLENME BİLGİLERİ

ABSTRACTING AND INDEXING



DergiPark
AKADEMİK



Google
Scholar



İLÂHİYAT ATIF DİZİNİ



ASOS
indeks



CiteFactor
Academic Scientific Journals



İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....1

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Dr. Selim Çakıroğlu

Hz. Muhammed (s.a.v.) ile İlgili Bazı Âyetlerin İşârî Yorumu3

Nurhayat Özden

Mevlânâ Celaledin-i Rûmî ve Mevlevîlik Özelinde Tasavvufta Çevre Anlayışı.....17

Dr. Abdulkadir Coşkun

İbn Sînâ'da Mantığa Genel Bir Bakış.....33

Dr. Mehmet Hanifi Yoldaş – Prof. Dr. Mehmet Kubat

Tevhid Esası Ekseninde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi.....53

Dr. Fatih Cankurt

Erken Dönem Mushaf Araştırmaları: Yabancı Literatür.....75

Sabriye Mohammadi – Mohammad Mohammadi

Ebu Mansûr Es-Seâlibî ve Men Ğâbe 'anhü'l-Muṭrib Adlı Eseri91

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi olarak sekizinci yılımıza girmiş bulunmaktayız. Dergimiz 2021 yılındaki sayılarından itibaren TR Dizin tarafından taranmaya başladı. Özellikle TR Dizine giriş sürecinde emeği geçen editör ekibine, yayın kuruluna, incelemeleriyle ve eserleriyle katkı sunan meslektaşlarımıza, Yakın Doğu Üniversitesi'nin yöneticilerine, özellikle bu zorlu ve uzun süreçte azim ve sabırla gayret gösteren dergi editörlerimiz Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci ve Dr. Ahmet Koç'a şükranlarımızı sunarız.

Bu sayımızla birlikte dergimiz için bazı yenilikler yaptık. İSNAD Atıf Sistemini kullanmaya başladık. Dergimizin şablonunda (yazı tipi, boyutu vb.) çeşitli değişiklikler yaparak makalelerin ilk sayfasını, kapak sayfası olarak tasarladık. Yayın dilini Türkçe, İngilizce ve Arapça dilleri ile sınırlandırdık. Ayrıca hakem süreçlerinin daha hızlı ve nitelikli olması için hakem şablonunu güncelledik. Bu değişikliklerin ardından makaleleri yazım, şekil ve biçim yönünden yayıma hazırlamak üzere iki yazım editörü aramıza katıldı. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapan Emre İlbars ve Meryem Sezgin hocalarımız artık dergimizde de bizlerle birlikte olacaklar. Kendilerine de hoş geldin diyoruz.

Bu sayımızda Tefsir, Tasavvuf, Mantık, Mezhepler Tarihi, Kıraat ve Arap Dili ve Belagatı alanlarında kaleme alınmış birbirinden değerli altı araştırma makalesi ile huzurlarınızdayız.

Birinci makalemiz Dr. Selim Çakıroğlu'na ait olup "*Hz. Muhammed (s.a.v.) ile İlgili Bazı Âyetlerin İşârî Yorumu*" başlığını taşımaktadır. Bu makalede yazar, Hz. Muhammed ile ilgili âyetlerden bazılarını önde gelen işârî tefsirler çerçevesinde incelemeye çalışmıştır. İşârî tefsir, daha çok bâtınî manalar üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu metodun merkezinde kişinin nefsinin tezkiye ve kalbini tasfiye ederek keşf ve ilham gibi bir takım idrak araçlarının ortaya çıkarılması yer alır. Bu açıdan sûflerin geliştirdiği bu yorum metodunun tefsir ve te'vilden ayrıştığı söylenebilir. Araştırma, tasavvuf klasiklerinde tasavvufî hayata ve düşünceye dair anlayış ve görüşlerini Hz. Muhammed'e dayandıran sûflerin, işârî tefsirlerde de Hz. Peygamber ile ilgili âyetleri kendi meslek ve anlayışları doğrultusunda incelediklerini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Hz. Muhammed'in rahmet, şâhid, uyarıcı, müjdeleyici, ümmî, yüce bir ahlâka sahip, üsve-i hasene, Müslümanların ilki vb. vasıflarla nitelendiği âyetleri, çıkardıkları işaretlerle tasavvufî hayat ve düşünce ile irtibatının kurulduğu görülmektedir.

İkinci makalemiz Nurhayat Özden'e ait olup "*Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî ve Mevlevîlik Özelinde Tasavvufta Çevre Anlayışı*" başlığını taşımaktadır. Bu çalışmada yazar, İslam irfan geleneğinin insan-tabiat anlayışını, âyetler ve hadislerle örneklendirmekte; bunu Mevlânâ Celaleddin-i Rumi ve temel yapıtı Mesnevî ekseninde temellendirerek çevre bilincinin nasıl sağlanacağına işaret etmektedir. Makalede tasavvuf temelinde evrensel örnek teşkil eden Mevlânâ Celaleddin-i Rumi'nin ve Mevlevîliğin çevreye ve tüm yaradılışa bakışı ile çevresel kirlenmenin ve bozulmanın önlenmesine katkıda bulunulmak amaçlanmıştır.

Üçüncü makalemiz Dr. Abdulkadir Coşkun'a ait olup "*İbn Sînâ'da Mantığa Genel Bir Bakış*" başlığını taşımaktadır. Düşünce tarihinde mantığa dair en geniş külliyatlardan birini ortaya koyan İbn Sînâ, mantığı bilgiye ulaştırıcı bir araç ve bilimsel bir yöntem olarak görmektedir. İbn Sînâ bütün eserlerinde mantık konusuna yer vermiş olsa da *Kitâbu's-Şifâ* ve *İşaretler ve Tembîhler* adlı eserlerinde mantık konularını daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Makalede İslam dünyasında mantık konularının ele alınışını önemli ölçüde etkileyen İbn Sînâ'da mantık biliminin hangi özellikler taşıdığı incelenmektedir.

Dördüncü makalemiz Dr. Mehmet Hanifi Yoldaş ve Prof. Dr. Mehmet Kubat'a ait olup "*Tevhid Esası Ekseninde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi*" başlığını taşımaktadır. Makalede itikadî mezheplerin usûl konularının ilki olan tevhid esası ile bu konunun alt başlıklarından kabul edilen Allah'ın sıfatları, ru'yetullah ve halku'l-Kur'an konuları ekseninde İbâdiyye'nin ve Mu'tezile'nin fikirlerini karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Makalede yazarlar, her iki mezhep arasında tevhid konusunda fikirlerin benzerliğini ortaya koymaya ve buradan hareketle aralarında var olduğuna kanaat getirdikleri etkileşimi ve etkileşimin yönünü ifade etmeye gayret göstermişlerdir.

Beşinci çalışma Dr. Fatih Cankurt'a ait olup "*Erken Dönem Mushaf Araştırmaları: Yabancı Literatür*" başlığını taşıyan makaledir. Makale erken dönem mushaflar üzerine yurtdışında, bilhassa Batı'da tamamlanmış araştırmaları konu edinmektedir. Makalede kadim mushaflar alanında yapılmış Türkçe dışında hazırlanmış çalışmalar ele alınmaktadır. Ülkemizde kadim mushaflar alanında tamamlanmış araştırmaların oldukça az olduğu göz önünde bulundurulduğunda araştırmaların önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada toplam 97 eserin künyeleriyle birlikte özet bilgilerine yer verilmiştir. Ancak yazar, bu eserlerin erken dönem mushaflar alanındaki araştırmalardan sadece bir kısmı olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan çalışmanın gelecekteki araştırmalara ilham verici nitelikte olduğu söylenebilir.

Altıncı çalışma Sabriye Mohammadi ve Mohammad Mohammadi'ye ait olup "Ebu Mansûr Es-Seâlibî ve Men Ğâbe 'anhü'l-Muṭrib Adlı Eseri" başlığını taşıyan makaledir. Makalenin konusunu, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin hayatı ve onun bir şiir mecmuası olan Men Ğâbe 'anhul-Muṭrib eserinin tahkiki oluşturmaktadır. Makalede Seâlibî'nin biyografisi, telif ettiği eserleri, hocaları, öğrencileri, ilmi şahsiyeti ile söz konusu eserinin adı, Seâlibî'ye aidiyeti, yöntemi, muhtevası ve eserde kullanılan edebî sanatlar incelenmiştir. Yazarlar makalede, Seâlibî'nin özellikle çağdaşlarının yazdığı eserleri büyük bir incelikte gözden geçirdiğini; bu eserlerde en güzel bulduğu, edebi sanatlarla bezenmiş şiirleri toplayıp, bunları konularına göre ayırarak 7 babda tasnif ettiğini ortaya koymuşlardır. Seâlibî'nin alıntı yaptığı şairlerin sayısının çokluğu, eserin önemi ve değeri hakkında dair bir ipucu vermektedir.

Bu vesileyle dergimize makale göndererek katkıda bulunan araştırmacılarımıza, dergimize gelen makaleleri büyük bir titizlik ve akademik olgunlukla değerlendiren hakemlerimize, derginin düzenli şekilde çıkmasını sağlayan yayın kurulumuza ve üniversite yönetimize şükranlarımı sunuyorum, yeni sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

30.06.2022

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Baş Editör

Yayıncı Notları:

- Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir.
The Journal of Near East University Islamic Research Center is a bi-annual peer reviewed journal.
- Dergi, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir dergidir. Makalelerin telif hakları yazarlar tarafından YDUISTEM'e devredilmiştir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. The journal, is an open access journal distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Copyright has been transferred to YDUISTEM by the authors. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author.
- Makalelerde ifade edilen tüm iddialar yalnızca yazar(lar)a aittir ve bu yazar(lar)ın bağlı kuruluşlarının veya yayıncının, editörlerin ve hakemlerin iddialarını temsil etmeyebilir.
All claims made in the articles belong to the author(s) alone and may not represent the claims of the author(s) affiliates or the publisher, editors and reviewers.
- Makalelerde değerlendirilebilecek herhangi bir ürün veya üreticisi tarafından ileri sürülebilecek herhangi bir iddianın onaylanması yayıncı tarafından garanti edilmemektedir.
Confirmation of any product that can be evaluated in the articles or any claim made by its manufacturer is not guaranteed by the publisher.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2022/8/1

HZ. MUHAMMED (S.A.V.) İLE İLGİLİ BAZI ÂYETLERİN İŞÂRÎ YORUMU

Sufi Interpretation of The Some Verses About Prophet Muhammad

SELİM ÇAKIROĞLU

Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
Lecturer Dr., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Reciting Quran and
Qiraat, İstanbul, Türkiye
selim.cakiroglu@istanbul.edu.tr
ORCID ID: 0000-0001-7622-7891

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 22 Kasım 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 24 Nisan 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Bu makale, Prof. Dr. Süleyman Derin'in danışmanlığında yapılmış olan "Tasavvufî Tefsirlerde Ülü'l-Azm Peygamberler" isimli doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2021). This article is extracted from doctorate dissertation entitled "The Major Prophets in Sufi Exegesis" (Marmara University, Institute of Social Science, İstanbul, 2021).

Atıf | Cite as

Çakiroğlu, Selim. "Hz. Muhammed (s.a.v.) ile İlgili Bazı Âyetlerin İşârî Yorumu", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 3-16, <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.01>
Çakiroğlu, Selim. "Sufi Interpretation of The Some Verses About Prophet Muhammad", *The Journal of Near East University Islamic Research Center* (June 2022) 8/1: 3-16, <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.01>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.
Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Hz. Muhammed (s.a.v.) ile İlgili Bazı Âyetlerin İşârî Yorumu

Öz

Hz. Muhammed (s.a.v.), Allah'ın insanlara gönderdiği son peygamberdir. Kur'ân-ı Kerîm onun vasıtası ile insanlığa gönderilmiş son ilahî mesajdır. Pek çok evrensel ilkeyi ihtiva eden Kur'an'ın kimi âyetlerinde Hz. Peygamber'in müşrikler ve inkârcılarla yaptığı mücadeleden bahsedilmesinin yanı sıra peygamberler arasındaki seçkin konumuna da işaret edilmektedir. İnananlar için "üsve-i hasene" olduğu ifade edildiği gibi onunla ilgili birtakım niteliklerden de bahsedilir. Bu nedenle bazı âyetlerde onun kişisel özellikleri dile getirilir. Allah Teâlâ, çeşitli âyetlerde Hz. Peygamber'e hitapta bulunur, onun bazı vasıflarına dikkat çeker. Hâtemü'n-nebiyyîn olan Hz. Muhammed (s.a.v.), ülü'l-azm peygamberlerin de sonuncusudur. Kur'an'da "Muhammed" ve "Ahmed" isimleri açıkça zikredilir. Allah Teâlâ, Hz. Âdem'den beri her topluma bir peygamber göndermiştir. Hz. Peygamber, bütün peygamberleri tasdik eden ilâhî bir mühür mesabesinde. Bu nedenle ondan sonra herhangi bir resûl ve nebî gelmeyecektir. Risâlet bakımından Hz. Muhammed'i diğer peygamberlerden ayıran en önemli husus, nübüvvetinin kıyamete kadar gelecek bütün insanlar için geçerli olmasıdır. Hz. Peygamber Kur'an'da, bütün insanlık için örnek ve ideal bir insan ve üsve-i hasene/en güzel örnek olarak nitelenir. Âlemlere rahmet bir peygamber olduğu ifade edilir. Mü'minlere karşı çok şefkatli ve merhametli oluşundan bahsedilir. Toplumuna karşı tavırlarında alçak gönüllü ve yumuşak kalpli olmasına dikkat çekilir. Ayrıca peygamberler de dahil hiçbir beşerin tecrübe etmediği İsrâ olayını yaşadığı haber verilir. Yirmi üç yıllık risaleti boyunca insanları Hakka çağıran Hz. Peygamber'in İslâm'ı tebliğ ederken hiçbir zaman zorlayıcı, zorba ve katı kalpli olmadığı da Kur'an'da özellikle vurgulanmıştır. O, daima yumuşak davranışlı ve öğüt verici bir üslupla insanlara Hakkı anlatmış; onları şirk, küfür ve nifaktan temizlemiş, kitabı, hikmeti ve bilmediklerini öğretmiştir. Müslümanlar mucizevî bir kelim olan Kur'an'ın anlam dünyasına girebilmek için tarihi süreçte tefsir, te'vil ve işaret şeklinde üç anlama metodu geliştirmişlerdir. Bu metodlar arasında tefsir ve te'vil lafzın zâhir ve literal yönünü esas alırken işârî tefsir bu ikisinden de istifade etmekle birlikte daha çok bâtinî manalar üzerine yoğunlaşmıştır. Bu metodun merkezinde kişinin nefsinin tezkiye ve kalbini tasfiye ederek keşf ve ilham gibi bir takım idrak araçlarının ortaya çıkarılması yer alır. Bu açıdan sûflerin geliştirdiği bu yorum metodu, tefsir ve te'vilden ayrılmaktadır. Sûflerin naslarla ilgili yorumlarını ihtiva eden eserler, metodolojilerindeki farklılıktan dolayı tefsir ve te'vilden ayrı bir tür olarak işârî tefsir başlığı altında incelenmiştir. Hz. Peygamber ile ilgili âyetler tefsir literatürü içinde rivâyet ve dirâyet metodu çerçevesinde yorumlanmıştır. Sûfî müfessirler de ilgili âyetler hakkında metodolojilerine uygun yorumlarda bulunmuşlardır. Bu makalede işârî tefsirlerde Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili âyetlere dair yapılan yorumların tespit ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Konuya dair şu ana kadar yapılmış müstakil bir çalışma olmadığından, araştırmada ortaya çıkacak sonuçlar Kur'an çerçevesinde oluşan yorumlara ciddi bir katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İşârî Yorum, Tasavvuf, Hz. Muhammed.

Sufi Interpretation of The Some Verses About Prophet Muhammad

Abstract

Muhammad (pbuh) is the last prophet sent by Allah to mankind. Qur'an is the last divine message sent through him. In some verses of the Qur'an, which contains many universal principles, the Prophet's struggle with polytheists and deniers is mentioned, as well as his distinguished position among the prophets. It is stated that it is "best example" ('usva al-hasene) for believers, and some qualities related to him are also mentioned. For this reason, his personal characteristics are expressed in some verses. Allah addresses the Prophet in various verses of the Qur'an and draws attention to some of his qualities. In some verses, it is seen that certain features of him are emphasized. Muhammad, who is the last of the prophets (Hatam en-nebiyyin), is also the last of the prophets of ulu'l-azm (magic prophets). The names of "Muhammad" and "Ahmed" are clearly mentioned in the Qur'an. Allah has sent a prophet to every society since Adam. Hz. Muhammad is like a divine seal confirming all prophets. Therefore, there will be no messenger or prophet after him. The most important thing that distinguishes Muhammad from other prophets in terms of prophecy is that his prophethood is valid for all people who will come until the Day of Judgment. He is presented in the Qur'an as an exemplary and ideal person for all humanity. he is described as "usva al-hasene/the best example". It is stated that he was a prophet of mercy to the worlds, and it is mentioned that he was very compassionate and merciful towards believers. It is noted that he is humble and soft-hearted in his attitudes towards his society. It is also reported that he experienced the event of Isra, which no human being, including the prophets, had ever experienced. It has been especially emphasized that Hz. Muhammad who called people to the Truth (Haqiqah) throughout his twenty-three-year prophethood, was never coercive, tyrannical and hard-hearted when conveying Islam. He always explained the truth to people in a gentle and advising style; He cleansed them of polytheism, unbelief and hypocrisy, and taught them the book,

wisdom and what they did not know. In order to enter the world of meaning of the Qur'an, which is a miraculous word, Muslims have developed three methods of understanding in the historical process: tafsir, interpretation (ta'wil) and sign (isharah). Among these methods, while tafsir and ta'wil are based on the literal and literal aspects of the word, ishahi tafsir makes use of both, but mostly concentrates on esoteric meanings. At the center of this method is the discovery of some tools of understanding such as discovery and inspiration by purifying one's self and purifying his heart. In this respect, this method of interpretation developed by the Sufis differs from tafsir and ta'wil. The verses describing Hz. Muhammad have been interpreted within the framework of the method of narration and insight in the literature of tafsir. The works that contain the interpretations of the Sufis about the texts have been examined under the title of ishahi tafsir as a separate genre from tafsir and ta'wil due to the difference in their methodologies. Sufi commentators also commented on the relevant verses in accordance with their methodology. In this article, the interpretations of the verses about Muhammad in the ishahi tafsir will be determined and evaluated. Since there is no study on the subject so far, the results of the research will make a serious contribution to the interpretations formed within the framework of the Qur'an.

Keywords: Tafsir, Ishahi Interpretation, Sufism, Muhammad.

Giriş

Hz. Muhammed (s.a.v.), Allah'ın insanlara gönderdiği son peygamber olması itibariyle ülü'l-azm peygamberlerin de sonuncusudur. Kur'an'da dört yerde "Muhammed" ve bir yerde "Ahmed" olmak üzere toplamda beş yerde ismi geçer.¹ Ahzâb Sûresi 40. âyette bütün peygamberleri tasdik eden ilâhî bir mühür mesâbesinde bulunduğu ve peygamberliğin onunla sona erdiği bildirilir. Bu nedenle ondan sonra başka bir resûl ve nebînin gelmesi söz konusu değildir. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den beri her topluma bir peygamber gönderildiği âyetlerde açıkça ifade edilmektedir.² Risâlet bakımından Hz. Muhammed'i diğer peygamberlerden ayıran en önemli husus, nübüvvetinin kıyamete kadar gelecek bütün insanlar için geçerli olmasıdır. "*Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik, fakat insanların çoğu (bu gerçeği) bilmez.*"³ "*Biz seni insanlara elçi olarak gönderdik, şahit olarak Allah yeter.*"⁴ vb. âyetler bunu açık bir şekilde vurgular.

Kur'an, Hz. Muhammed'i bütün insanlık için örnek ve ideal bir insan olarak takdim eder. Ahzâb Sûresi 21. âyette "*üsve-i hasene/en güzel örnek*" olarak nitelenen Hz. Muhammed (s.a.v.), söz, fiil, ahlâk, ibadet ve davranışlarıyla ümmetine ve insanlığa örnek olmuştur. Kur'an, Hz. Muhammed'in ahlâkî kemâlini "*(Ey Peygamberim!) Sen büyük bir ahlâk üzeresin.*"⁵ âyetiyle haber verir. Ayrıca O'nun âlemlere rahmet bir peygamber⁶, mü'minlere çok düşkün, çok şefkatli ve merhametli⁷, toplumuna karşı alçak gönüllü ve yumuşak kalpli⁸ olduğunu vurgular. O'nun, peygamberler de dahil hiçbir beşerin tecrübe etmediği İsrâ olayını yaşadığını haber verir.⁹ Hz. Peygamber, yirmi üç yıllık risâleti boyunca insanları Hakka çağırması ve onlara İslâm'ı tebliğ etmiştir.¹⁰ Hiçbir zaman zorlayıcı¹¹, zorba¹² ve katı kalpli olmamıştır.¹³ Daima yumuşak davranışlı¹⁴ ve öğüt verici¹⁵ bir üslupla insanlara Allah'ın ayetlerini anlatmış; onları şirk, küfür ve nifaktan temizlemiş, kitabı, hikmeti ve bilmediklerini öğretmiştir.¹⁶ Öte taraftan Allah yolunda cihat etmekten de geri durmamıştır.¹⁷ Milâdî 571 yılında Mekke'de başlayan hayatı 632 yılında Medine'de son bulmuştur.

¹ Muhammed olarak Âl-i İmrân 3/144; el-Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; el-Fetih 48/29. âyetlerde; Ahmed olarak ise es-Saf 61/6. ayette geçer.

² Fâtır 35/24; er-Ra'd 13/7.

³ Sebe', 34/28.

⁴ en-Nisâ, 4/79.

⁵ el-Kalem, 68/4.

⁶ el-Enbiyâ, 21/107.

⁷ et-Tevbe, 9/128.

⁸ Âl-i İmrân, 3/159.

⁹ el-İsrâ, 17/1.

¹⁰ el-Maide, 5/99; en-Nahl, 16/82.

¹¹ Kaf, 50/45.

¹² el-Gâşiye, 88/22.

¹³ Âl-i İmrân, 3/159.

¹⁴ Âl-i İmrân, 3/159.

¹⁵ el-Gâşiye, 88/21.

¹⁶ Cuma, 62/2; el-Bakara, 2/151.

¹⁷ en-Nisâ, 4/84

Kur'an'da Hz. Muhammed ile ilgili bütün âyetlerin işârî tefsirlerde nasıl yorumlandığını incelemek bu makalenin sınırlarını aşacağından konu belirli âyetlerle sınırlandırılmıştır. Ayrıca işârî yorumların tasavvuf klasiklerinde özellikle de İbn Arabî'nin eserlerinde önemli bir yekün tuttuğundan dolayı kaynaklar sadece tefsir literatürü içinde işârî tefsir kategorisinde yer alan tefsirler ile sınırlandırılmıştır. Böylece işârî tefsirlerde sûflerin, ilgili âyetlerden çıkardığı işaretler bağlamında tasavvuf düşüncesindeki Hz. Muhammed algısının yorumlara katkısını ve özgün yanlarını görme imkânı elde edeceğiz. Kur'an'da zikredilen Hz. Peygamber ile ilgili âyetlerin işârî yorumunun incelendiği bir çalışmaya henüz rastlamadık. Bu açıdan makalemiz, işârî tefsirleri merkeze alması yönü ile konuya dair özgün bir çalışma olma vasfını haizdir.

1. Âlemlere Rahmet Hz. Muhammed (s.a.v.)

Enbiyâ Sûresi 107. âyette Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderildiği şöyle haber verilir: *"(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."*¹⁸ Bâzı sûfî müfessirler, âyetteki rahmeti, Hz. Peygamber'in varlığına teşmil ederek onun bütün şemâilinin mahlûkat için bir rahmet olduğunu söylemişlerdir. Hayatını rahmet olarak değerlendirdikleri gibi ölümünün de rahmet olduğunu belirtmişlerdir.¹⁹ Abdürrezzâk Kâşânî (öl. 736/1335) bu düşüncüyü biraz daha genişleterek Rahîm ve Rahmân sıfatlarının Hz. Peygamber'de tecellî ettiğine dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber, kendisinde Rahîm sıfatının tecellîsi ile sülûk ehlini mutlak kemâle ulaştırdığı gibi Rahmân sıfatının tecellîsinden dolayı da yaşadığı zamandaki insanları helâk olma azâbından emin kılmıştır.²⁰ Necmeddîn-i Dâye (öl. 654/1256), âyetteki "âlemleri" zikir ve muhabbet ehli ile âbidler olarak anlar ve Hz. Muhammed'in rahmet oluşunu bu zümrelere has kılar. Ona göre Hz. Muhammed, kendisine teslim olanları ibadet makamından muhabbet makamına, muhabbet makamından da vuslat makamına ulaştırmak suretiyle bu rahmet vasfını icra eder.²¹

Rûzbihân-ı Baklî (öl. 606/1209), İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) ve Ahmed İbn Acîbe (öl. 1224/1809), diğer sûfî müfessirlerden farklı olarak, Hz. Peygamber'in bütün âlemlere rahmet olmasını *nûr-ı Muhammedî* kavramı ile ilişkilendirmişlerdir. Buna göre, Hz. Peygamber'in bütün mahlukata gönderilmiş bir rahmet olarak vafedilmesi, nurunun mahlûkat içinde yaratılan ilk nur olduğuna delalet eder. Buradan hareketle onlar, yaratılan bütün varlıkların Hz. Muhammed'in nurundan yaratıldığını ileri sürerek, rahmet oluşuna ontolojik bir mâna yüklemişlerdir. Bu sebeple Hz. Muhammed'in ademden (yokluktan) müşâhedeye çıkarılması bütün mahlûkata bir rahmettir. Zîra hepsi, O'ndan sâdir olmuştur ve onun varlığı mahlûkatın varlığının yaratılış sebebidir. O, Allah'ın varlıklara rahmet sebebi olduğu gibi bütün mahlukların da ruhudur. Bu düşünceye sahip olan sûfler, yaratılan ilk varlık olması sebebiyle Hz. Muhammed'i, en mükemmel mahlûk olarak telakki etmişlerdir. O (s.a.v.), diğer mahlûkatın varlık sebebi olduğu gibi aynı zamanda Hakk'a ulaşma vesilesidir. Onun haricindeki bütün mahlûkat; mârifet ve ilmin kemâline dair sıfatlar hususunda yokluktan varlığa noksan sıfatlarla çıktıklarından uluhiyete ulaşmakta âcizdirler. Bu nedenle Hz. Muhammed, şehâdet âlemine gelerek Hakk'a vuslat yollarını açıklamıştır. Bu rahmetin bir tezahürü olarak mi'rac ile Hakk'a yakınlık makamına ulaşmıştır.²²

Bursevî'ye göre Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olması, âlemlerden üstün olduğuna delalet eder. Âyetteki *"el-âlemîn"*²³ kelimesi umum ve şümül ifade eder. Bu nedenle de Hz. Muhammed (s.a.v.), kendi zamanındakilere rahmet olduğu gibi kendinden önceki ve sonrakilere de rahmettir. Âlemlere rahmet oluşunun zamanla sınırlandırılmaması, bedeni yaratılmadan önce de âlemlere rahmet olduğunu gösterir. Bursevî bu rahmeti, Hz. Peygamberin meşrebinde kıyamete kadar gelecek olan

¹⁸ el-Enbiyâ, 21/107.

¹⁹ Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/17; Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 2/308; Rûzbihân-ı Baklî, *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'an*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 3/529.

²⁰ Abdürrezzâk Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî* [Eser Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbetle Tefsîru İbnü'l-Arabî ismi ile basılmıştır.], ed. Semir Mustafa Rebab (Beyrut: Dâru'l-Hyâi Tûrâsi'l-Arabî, 2001), 2/52.

²¹ Necmeddîn-i Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferid Mizyâdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 4/249.

²² Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/528-529; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 5/535.

²³ el-Enbiyâ, 21/107.

vefleri de kapsayacak şekilde genişletir. Ona göre, “*Seni gönderdik/Erselnake*” âyetindeki zamirin muhatabı Hz. Muhammed olmakla birlikte kıyamete kadar O’na (s.a.v.) varis olanlara da işaret eder. Bursevî ayrıca, bazı sûflerin Hz. Muhammed’in âlemlere rahmet kılınmasını, büyük bir ahlâka sahip olmasının yanı sıra mülk, melekut, tabiat, nefis, ruh ve sır gibi bütün makamların mertebelerine riâyet etmesine dayandırdıklarını nakleder.²⁴

İbn Acîbe, Şeyh Mürsî’den nakille Hz. Peygamber’in rahmet olarak gönderilişini yaratılışı ile irtibatlandırmış, bu açıdan onun ve ümmetinin diğer peygamberlerden ve ümmetlerden üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Buna göre diğer peygamberler rahmetten, Hz. Peygamber ise rahmetin kaynağından yaratılmıştır. Diğer peygamberler ümmetleri için bir sadaka iken, Hz. Peygamber ümmeti için bir hediyedir. İbn Acîbe’ye göre Hz. Peygamber’in rahmet olarak gönderilişinin gayesi hususî tevhide (tevhid-i hâs) ulaşmak içindir.²⁵

Hz. Muhammed ve Hz. İsa’nın rahmet olarak gönderildiğinden bahseden âyetlerde rahmetin ifade edilmesini dikkate alan Dâye ve ondan nakille Bursevî, rahmet yönünden Hz. Muhammed ile Hz. İsa’yı mukayese ederler. Buna göre Hz. İsa’nın rahmet olarak gönderilişi “*katımızdan bir rahmet olarak*” (rahmeten minna)²⁶ şeklinde teb’îziyyet ifâde eden “min” harfi cerri kullanılarak haber verilmiştir. Hz. Muhammed’in rahmetinden ise “*Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik.*” (rahmeten li’l-âlemin)²⁷ şeklinde “min” harf-i cerri kullanılmadan bahsedilmiştir. Bundan dolayı Hz. İsa sadece kendisine îman edenlere rahmet ve dininin nesholması ile rahmeti kesilmiş iken Hz. Muhammed mutlak olarak bütün âlemlere rahmettir. Onun rahmeti dünyada ve âhirette de geçerlidir.²⁸

Yukarıdaki yorumlarda görüldüğü üzere sûfî müfessirler Hz. Peygamber’in âlemlere rahmet oluşundan bahseden âyeti seyrüsülûk ile irtibatını kurarak ele almışlardır. Burada O’nun sûflere olan rehberliğine dikkat çekmenin yanı sıra, ontolojik olarak da varlıklar arasındaki seçkin konumuna dair işaretler çıkarmışlardır.

2. Şâhid-Müjdeleyici-Uyarıcı

Hz. Muhammed (s.a.v.), Ahzâb Sûresi 45-46, Fetih Sûresi 8, Sebe Sûresi 28. âyetlerde şâhid, müjdeleyici, uyarıcı, Allah’a davet eden ve ışık saçan kandil şeklinde beş sıfat ile nitelenir. Bu vasıflar, âyetlerde şu şekilde geçmektedir: “*Ey Peygamber! Şüphesiz ki biz seni bir şâhid, bir müjdecî ve bir korkutucu; ve Allah’a O’nun izni ile (çağırın) bir da’vetçi ve nûr saçan bir kandil olarak gönderdik.*”²⁹, “*(Ey Muhammed!) Şüphesiz biz seni bir şâhit, bir müjdecî ve bir uyarıcı olarak gönderdik.*”³⁰, “*Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik, fakat insanların çoğu (bu gerçeği) bilmez.*”³¹

Sûfîler yukarıdaki âyetlerin yorumunda daha çok Hz. Peygamber’in şâhitliği üzerinde durmuşlardır. Şâhitliğin hakîkate olduğunu söyleyen Baklî, bunun Allah ile Hz. Peygamber arasında karşılıklı olduğunu belirtmiştir. Ona göre Hz. Muhammed, Allah’a şâhid olduğu gibi Allah da ona şahittir. Allah onu rububiyetinin nurlarıyla sardığından hakîkati ile onu gören gerçekte Allah’ı görmüştür. Baklî’ye göre Hz. Peygamber’in ışık saçan bir kandil olması, Allah’ın ona verdiği nurdan dolayıdır. Mü’minler, Hz. Peygamber’in aydınlattığı bu nur ile Allah’a vâsıl olurlar.³² Hz. Peygamber’in şâhitliği aynı zamanda mü’minler için de söz konusudur. O, mü’minlerin tevhidlerine, mârifet ve muhabbetlerine, velâyetlerine, kalblerindeki Allah’ın nuruna ve sırlarına şahittir. Onları Hakk’a vuslat ve cemâlini görmek ile müjdeler,

²⁴ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/535.

²⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd fi tefsiri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 3/507.

²⁶ Âyetin tamamı şöyledir: “*Cebraîl, “Evet, öyle. Rabbin diyor ki: O benim için çok kolaydır. Onu insanlara bir mucize, katımızdan bir rahmet kılmak için böyle takdir ettik. Bu zaten (ezelde) hükme bağlanmış bir iştir.” dedi.*” (Meryem, 19/21)

²⁷ el-Enbiyâ, 21/107.

²⁸ Dâye, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 4/166; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/535.

²⁹ el-Ahzâb, 45-46.

³⁰ el-Fetih, 48/8.

³¹ Sebe’, 34/28.

³² Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 3/146; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 7/585

azab ve perdelenme ile uyarır. Netice itibariyle Hz. Peygamber, tevhid ile mü'minlere şâhid, mârifet ile onları müjdeleyicidir.³³

Dâye, "şâhidliği" Hz. Peygamber'in Allah'ın habîbi olması ile irtibatlandırmıştır. Ona göre Hz. Peygamber, mahbûbiyet ile gönderilmekle Allah'a şâhiddir. Allah'ın cemâlini görmeyi arzulayanlar için müjdeleyici, Allah'ın kemâlinden gâfil olan tâlibler için de uyarıcıdır. O, her ikisini de Allah'a vuslata davet eder ve bu hususta diğer peygamberlerden üstün kılınmıştır. Zîra diğerleri cennete, Hz. Peygamber ise Allah'a vuslata davet etmiştir. Mi'rac olayını da konu ile ilişkilendiren Dâye, Hz. Peygamber'in sadece kendisine mahsus olarak yaşadığı bu olayı, Allah'a vuslatın zirvesi olarak değerlendirmiştir. Hz. Peygamber, süflî âlemden ulvî âleme, mülk âleminden melekût âlemine, melekût âleminden ceberut âlemine, oradan da "kâbe kavseyn" makamına yaklaşmıştır. Buradan da "ev ednâ" makamına ulaşmıştır.³⁴ Böylece hiç kimsenin erişemediği vahdet makamına vasil olmuştur. Burada tam bir fenâ ve bekâ halini yaşayan Hz. Peygamber'de, nefsine âit hiçbir kalıntı bulunmadığından mi'racda "ümmeğim, ümmeğim" demiştir. Dâye'ye göre Hz. Peygamber'in, hiçbir nebînin ulaşamadığı "kabe kavseyn ev ednâ" makamına ulaşması ve Allah'ın ona tahsis ettiği nur ile halka dönmesi diğer peygamberlerden üstünlüğüne delalet eder.³⁵

Hz. Peygamber'in "şahit" oluşunu resûl olarak gönderilmesi ile açıklayan Kâşânî, onun kesretten dolayı vahdetten perdelenmediğine dikkat çekmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in şâhidliği insanların halleri ve kemâlleri ile ilgilidir. O, istidatları bozulmamış ve vuslata erişebilecek kabiliyette olanlar için bir müjdeleyici, perdelenmiş olanları mahrumiyet ve perdelenme akıbetiyle uyarıcı bir davetçidir. Her istîdat sahibini, haline ve makamına göre Allah'ın izniyle davet etmek üzere gönderilmiş bir peygamberdir.³⁶

İbn Acîbe ise Ahzâb Sûresi 46. âyetteki "nur saçan kandil" ifadesini diğer sûfi müfessirlerden farklı olarak nûr-i Muhammedî düşüncesi bağlamında yorumlamıştır. Buna göre Allah'ın nurundan ilk ortaya çıkan nur, Hz. Peygamber'e âittir ve bu nedenle onu gören Hakk'ı görür.³⁷

Sonuç itibariyle sûfi müfessirler, Hz. Peygamber'in şâhid, müjdeleyici ve uyarıcı olarak vasıflandığı âyetleri, rehber ve önder oluşu ile ona has birtakım özellikler çerçevesinde yorumlamışlardır. Burada, Dâye gibi sûfiler, Hz. Peygamber'in mânevî olarak terakkîdeki zirveyi mi'rac ile gerçekleştirdiğini düşünmüşler, kemâle ulaşmadaki eşsiz rehberliğini bu bağlamda açıklamışlardır. Kâşânî'nin, şâhidliği, vahdetten dolayı kesret ile perdelenmemek şeklindeki yorumunda vahdet-i vücûd düşüncesinin bir yansımını görmek mümkündür. Bu âyetlerle ilgili en ilgi çekici işareti, Ahzâb 46. âyetteki "nur saçan kandil" ifadesini nûr-i Muhammedî olarak yorumlayan İbn Acîbe çıkarmıştır. Muhtemelen, Hz. Peygamber'in "nur saçan bir kandil" olarak vâsıf edilmesinden hareketle âyeti, doğrudan nûr-i Muhammedî kavramı ile ilişkilendirmiş görünmektedir.

3. Ümmî Peygamber

Kur'an'da Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili zikredilen vasıflardan biri de ümmîliktir. A'raf Sûresi 157. âyette "ümmî" vasfı ile ilgili olarak şöyle buyrulur: "Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona îman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir."³⁸

Bazı sûfi müfessirler "ümmîliği", mahlûkattan hiçbir şeyin Hz. Peygamber'i kirletmemesi şeklinde anlamışlardır. Bu yorumun referans noktasını, ümmînin dünya ve âhirete dair bilgisinin, Allah'ın öğrettiği

³³ Baklı, *Arâisü'l-beyân*, 3/317.

³⁴ Kur'an'da Hz. Peygamber'in mi'racda Cebrâil'e veya Allah'a çok yaklaştığını anlatan âyetteki (en-Necm 53/9) "kâbe kavseyn ev ednâ" ifadesi tasavvufî Hak ile itihad ve aynü'l-cem' makamı olarak seyrüsülûkta ulaşılan bir makam olarak telakkî edilmiştir. Buna göre sâlikin ayn-ı cem' ve hazret-i ahadiyyete terakki ettiğinde kesret lekesi tamamıyla silinmezse bu makama "kâbe kavseyn makamı", silinirse "ev ednâ makamı" denir. İbnü'l-Arabî bunu seyrüsülûkün merhaleleri içinde seyr maallahta gerçekleştirdiğini belirtir. Detaylı bilgi için bk. Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/50.

³⁵ Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-Necmîyye*, 5/77.

³⁶ Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânî*, 2/156.

³⁷ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/445.

³⁸ el-A'raf, 7/157.

ile sınırlı ve bunun dışında herhangi bir bilgiye sahip olmaması oluşturmaktadır. Bu nedenle o kimsenin, Allah ile olan hali, sadece O'na muhtaç olmak ve O'ndan başka her şeyden müstağnilik kazanmaktır.³⁹ Abdülkerîm Kuşeyrî (öl. 465/1072), âyetteki “ümmî nebî” ifadesinin, Hz. Muhammed'in şerefini ortaya koyduğunu düşünür. Çünkü Hz. Muhammed faziletleri, ilme ve şerâta dair sahip olduğu her şeyi Allah'ın lütfu ile elde etmiştir.⁴⁰ Baklî ise “ümmîliği”, Hz. Peygamber'in varoluşundan önceki süreç ile irtibatlandırır. Buna göre Hz. Peygamber, varılmadan önce nübüvvet, risâlet ve seçilmişlikle Allah'ın terbiyesinde yetişerek lütfuna ve müşahedesine mazhar olmuştur. Allah'ın ilim denizine garkolduğundan dolayı şehâdet âleminde gayretle elde edilen ilimlere iltifat etmemiş, ezeli kelimeleri vasıtasız bir şekilde almıştır.⁴¹

“Ümmîliği” Hz. Muhammed'e has bir makam olarak değerlendiren Dâye'ye göre Hz. Muhammed, nübüvvet ve risâlet makamında diğer peygamberlerle müşterek olsa da “ümmîlik” ona özgüdür ve bu makamdan ümmetin de bir payı vardır. Ümmî nebîye tabi olanlardan bahseden A'raf Sûresi 157. âyet, Hz. Peygamber'in ümmeti içinde nübüvvet, risâlet ve ümmîlik makamlarına istidatlı kimselerin bulunduğu işaret eder. Dâye, “ümmîliği” kök anlamından hareketle mevcûdâtın anası ve aslı olması şeklinde tanımlar ve nasıl Mekke ilk kurulan şehir olması bakımından diğer şehirlerin anası (ümmü'l-kura) olarak isimlenmiş ise Hz. Muhammed de diğer varlıkların aslıdır. Bu yorumu ile nûr-ı Muhammedî düşüncesine atıfta bulunan Dâye, diğer taraftan da risâlet ile nübüvveti zâhir ve bâtın dualitesi çerçevesinde ele alır. Hz. Muhammed'in ümmîlik makamını elde etmek isteyenlerin buna nasıl ulaşabileceklerini, mi'rac olayını seyr ü sülûk ile irtibatlandırarak açıklar. Ona göre risâlet zâhirî hükümlerle, nübüvvet ise bâtınî ahkâm ile alakalıdır. Bu açıdan avam risâletten faydalanma bakımından havâs ile ortak olmakla birlikte havâsın nübüvvetten faydalanma hususunda özel bir konumu vardır. Zâhirde risâletin hükümlerini yerine getirenlere bâtında nübüvvetin halleri açılır.⁴²

Dâye'ye göre Hz. Muhammed ümmeti içinde nübüvvet makamında olanlar vardır. Bu makam ulaşmak isteyen herkese verilir. Fakat bunu elde etmek için Hz. Peygamber'in mi'racda gerçekleştirdiğine benzer şekilde beşeriyet makamından ruhaniyet makamına seyrinde bulunarak tevhid makamına ulaşmak gerekir. Dâye bu çerçevede, Hz. Peygamber'in mi'racda yaşadıklarını sûffinin seyr ü sülûk sonunda ulaştığı makamlar bağlamında yorumlamıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in benliği (kendisinde bir varlık görmesi) vahdet makamında Hakk'ın hüviyetine ait nurlar ile sönmüş, “*Kâbe kavseyn*” ve “*Ev ednâ*”⁴³ makamlarına ulaşmıştır. Bunlardan “*Kâbe kavseyn*” “tevhid” makamından ibaret iken, “*Ev ednâ*” “vahdet” makamıdır. Hz. Muhammed'e tabi olarak seyr ü sülûk edenler, beşeriyet makamından ruhaniyet makamına döner ve tevhid makamında nübüvvet cezbelerine ulaşırlar. Böylece elde ettikleri nurlar ile benliklerini söndürüp vahdete erdiklerinde, Hz. Peygamber'in ümmîlik makamından bir pay almış olurlar.⁴⁴

Netice olarak ümmîlikten hareketle sûffiler, Hz. Peygamber'in yaratılıştaki özel konumuna, varlığının diğer yaratılanlardan üstün yönlerine işaret ederek ilgili âyeti yorumlamışlardır. Konuya dair Baklî ve özellikle Dâye ayrıntılı yorumlarda bulunmuştur. Baklî, Hz. Peygamber'in ümmî oluşunu nübüvvet, risâlet ve seçilmişlikle Allah'ın terbiyesinde eriştiği lütuf ve ikramlar ile açıklayarak onun özel konumuna dikkat çekmiştir. Ümmîliği Hz. Peygamber'e has bir makam olarak değerlendiren Dâye, ümmetin de ona tabi olarak seyr ü sülûkta bulunmak suretiyle mânevî mi'raclarını gerçekleştirdiklerinde bu makamı elde edeceklerini belirtmiştir. Ayrıca, ümmî kelimesinin kök anlamından hareketle, Hz. Peygamber'in varlıkların aslı olduğunu belirterek nûr-i Muhammedî anlayışını yorumuna yansıtmıştır.

4. “Sen yüce bir ahlâk üzeresin.”

Kur'an'da Hz. Muhammed'in nitelendiği vasıflardan biri de yüce bir ahlâka sahip olmasıdır. Kalem Sûresi 4. âyette “*Sen yüce bir ahlâk üzeresin*”⁴⁵ buyurarak Hz. Peygamber'in ahlâkının kemâline işaret edilir.

³⁹ Sülemî, *Hakâiku 'r-tefsîr*, 1/245-246; Baklî, *Arâisü 'l-beyân*, 1/482.

⁴⁰ Kuşeyrî, *Letâifü 'l-işârât*, 1/361.

⁴¹ Baklî, *Arâisü 'l-beyân*, 1/481-482.

⁴² Dâye, *et-Te 'vilâtü 'n-Necmiyye*, 3/75; Bursevî, *Rûhu 'l-beyân*, 3/270-271.

⁴³ en-Necm, 53/9.

⁴⁴ Dâye, *et-Te 'vilâtü 'n-Necmiyye*, 3/76.

⁴⁵ el-Kalem, 68/4.

Sûfî müfessirler ilgili âyeti ihtiyarı terketme, Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanma ve fenâ-bekâ kavramlarına müracaat ederek açıklamışlardır. Buna göre, Hz. Peygamber'in bu şekilde nitelenmesi Kur'an ile edeplenmesi ve onun sınırlarını aşmamasının bir sonucudur.⁴⁶ Muhammed b. Hüseyin Sülemî'ye (öl. 412/1021) göre Hz. Peygamber, eşyaya kendi nazarı ile değil, Hakk'ın müşâhedesi ile bakar. O, Hakk'ı mütalaanın sırrını elde ettiğinden, varlığının kendisi üzerinde bir tesiri yoktur. Onun en büyük ahlâk üzere olması, dilek ve ihtiyarını terk ederek Allah'ın hükmü altına girmesini ifade eder. Zîra o (s.a.v.), nefesine ait sıfatlardan fenâ bulunduğu için büyük bir ahlâka kavuşmuştur. Zât'a vuslat etmiş, Zât ile Zât'dan da fenâ bulmuş ve Zât'ın hakikatine ulaşmıştır. Böylece fenâ'dan sonra bekâyâ ulaşanların örneği olmuştur.⁴⁷

Kuşeyrî'ye göre Hz. Muhammed, önceki peygamberlerin her birisinde ayrı ayrı bulunan bütün ahlâkî güzellikleri kendisinde cem etmiştir. Bu ahlâkın bir göstergesi olarak Allah ona arzın anahtarlarını sunduğunda, mi'racda kendisine cennet ve melekût gösterildiğinde onlara iltifat etmemiştir. Hiçbir belâ ve musibet onu bu yüce ahlâktan döndürememiştir.⁴⁸ Bursevî, Hz. Muhammed'in kendisinde cem ettiği diğer peygamberlere âit ahlâkî güzellikleri şöyle sıralar: Hz. Nûh'un şükrü, Hz. İbrahim'in hulleti (dostluğu), Hz. Mûsâ'nın ihlâsı, Hz. İsmâil'in vaadindeki sıdkı, Hz. Ya'kub ve Hz. Eyyûb'un sabrı, Hz. Davud'un özür dilemesi, Hz. Süleyman'ın ve Hz. İsa'nın tevazuu. Bursevî, ilim, irfan, yakîn ve ihsan ile vasıflanan Hz. Muhammed'in böyle bir ahlâka sahip olmasını Hakk'ın en büyük mazharı olmasına bağlamıştır. Çünkü Allah, ahlâkının nurları ile Hz. Peygamber'in sırrına tecellî etmiştir. Hz. Peygamber'e cevâmiu'l-keîm verilmesi de bu güzel ahlâkî tamamlaması içindir. Bursevî'ye göre mi'racda gösterilenlere Hz. Peygamberin iltifat etmemesi de ahlâkının yüceliğindedir.⁴⁹

İbn Acîbe, Hz. Peygamber'in sahip olduğu bu yüce ahlâkî, ehl-i tasavvufa teşmil ederek açıklar ve güzel ahlâk sahibi olmayı velîliğin delillerinden sayar. Ona göre güzel ahlâk sahibi olmayan kimsede velîlik söz konusu olamaz. Zîra ilâhî ahlâk, kalbe ve ruha girdiğinde, çirkin huyları temizler ve geride sadece güzel ahlâk bırakır.⁵⁰

Yukarıdaki açıklamalar ışığında sûfî müfessirler, Hz. Peygamber'in yüce bir ahlâka sahip olmasını tasavvuftaki fenâ-bekâ anlayışının yanı sıra onun bütün kemâl vasıfları kendisinde toplaması çerçevesinde yorumlayarak kemâlatındaki fazîletine dikkat çekmişler, mi'racdaki tavrını da bu kemâlin bir neticesi olarak değerlendirmişlerdir.

5. Üsve-i Hasene

Hz. Muhammed'in Kur'an'da dikkat çekilen diğer bir özelliği de Ahzâb Sûresi 21. âyette ifade edilen üsve-i hasene (güzel bir örnek) oluşudur. Âyette, "*Andolsun, Allah'ın Resulü'nde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*"⁵¹ buyrulur bu vasfı vurgulanır.

Bazı sûfî müfessirler, Hz. Muhammed'in üsve-i hasene oluşundan ona söz ve fiilde tabi olmanın lüzumuna dair bir hüküm çıkarmışlardır. Onlara göre bu güzel örneklik, ancak sözde ve fiilde ona muhalefet etmemekle, çizdiği yola tabi olmakla gerçekleşir.⁵² Baklî, bu örnekliliği tasavvuf yolu ile irtibatlandırarak daha da genişletir. Buna göre Hz. Peygamber'in örnekliliği, Hakk'ın muhabbetine ve mârifetine ulaştırılan bir örnekliliktir.⁵³

Diğer sûfî müfessirlerden farklı olarak Dâye, Hz. Peygamber'in örnekliliğini ilk yaratılan varlık olması ile irtibatlandırmış ve ümmet-i Muhammed'in de bundan bir payı olduğunu düşünmüştür. Çünkü Allah'ın kudreti, O'nun ruhunu yarattıktan sonra ümmetinin ruhuna taalluk etmiştir. O'nun gibi ümmeti de ilâhî

⁴⁶ Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd – Sa'd Hasan Muhammed Ali. (Kahire: Dâru'l-Harem Li't-Türâs, 2004), 284; Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/343; Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/444; Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânî*, 2/361.

⁴⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/ 343-344; Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/444-445

⁴⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/341-342; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/106.

⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/106.

⁵⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 8/104.

⁵¹ el-Ahzâb, 33/21.

⁵² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/143; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/36.

⁵³ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/138.

fevzi kabul etmede öne geçmişlerdir. Mısakda öne geçirilmekle birlikte anne-babalarının sulbünde bedenlere taallukları sonraya bırakılmıştır.⁵⁴

Kâşânî, “üsve-i hasene”yi seyr ü sülûk’ün her aşamasında Hz. Peygamber’e tâbi olmanın zarureti çerçevesinde açıklamıştır. Buna göre ister nefis, ister kalb, ister sır ve ister ruh makamında olsun her mü’minin mutlak olarak Resûlullah’a uyması zorunludur. Zîra Resûlullah vuslat için bir aracı, süluka bir vesiledir. Mü’min, nefis makamında sıfatlarından temizlenmek için Resûlullah’a tâbi olduğu gibi, kalp makamında da doğruluk, ahlâk, teslimiyet ve tevekkül hususunda O’na tâbi olmalıdır. Hem nefsin, hem de kalbin menzillerinde ona imtisal etmelidir. O’na tâbi olmanın bereketiyle nefis menzilinde makamlara ve fiil tecellilerine mazhar olduğu gibi kalp makamında da ilahî ihسانlara, mânevî hallere ve sıfat tecellilerine mazhar olur. Bu durum fenâya ulaşınca kadar “sır” ve “ruh” makamı için de geçerlidir.⁵⁵

Üsve-i hasene bağlamında sûflerin burada yaptığı yorumlar genel itibariyle seyr ü sülûk ile irtibatlıdır. Onlar, Hz. Peygamber’in her hal ve makamdaki örnekliliğine dikkat çekerek âyeti sûflerin mânevî yolcuğundaki işaretleri bakımından ele almışlardır. Ancak “örneklikten” nûr-ı Muhammedî’ye dair bir işaret çıkaran Dâye’nin, diğer sûflerden farklı olarak âyetin anlamını metafizik ve ontolojik bir boyuta taşıdığı görülmektedir.

6. Müslümanların İlki

En’âm Sûresi 14. âyette Hz. Muhammed’in Müslümanların ilki olması emredilmektedir. Sûfi müfessirler, âyetteki “ilk olmanın” çağrıştırdığı anlamdan hareketle Hz. Peygamber’in ontolojik varlığı etrafında yorumlar yapmışlardır. Nitekim Baklî’ye göre Müslümanların ilki olmasına dair Hz. Peygamber’e yapılan bu emir, varlığın cevheri olduğunda gerçekleşmiştir. Ona göre ilâhî hazrette ondan başka hiçbir varlık bulunmuyor iken Hz. Peygamber’e Allah’a muhabbet, aşk ve şevkte mahlukatın ilki olması emredilmiştir.⁵⁶ Baklî, Zuhur Sûresi 81. âyette Hz. Peygamber’in “*De ki: “Eğer Rahmân’ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum.”* demesinin emredildiği âyette de benzer bir yorum yapar. Âyetteki “ilk kulluk” ifadesinden Hz. Peygamber’in varlığının önceliğine dair işaret çıkarır. Buna göre Hz. Peygamber, ilk yaratılan olduğu için ilk kulluk eden olması zorunludur. Ümmeti de ona ittibaen ilk yaratılan ümmettir.⁵⁷

İbn Acîbe de âyeti Allah’a ilk ibadet eden, ona ilk yönelen varlık şeklinde yorumlayarak ilk yaratılanın Hz. Muhammed’in rûhu olduğu şeklinde açıklamıştır.⁵⁸ Zuhur Sûresi 81. âyette de aynı minvalde yorum yapan İbn Acîbe, Hz. Peygamber’in bütün varlıkların ilki ve Hakk’ın ilk tecellisi olduğunu söyleyerek âyeti nûr-i Muhammedî düşüncesi ekseninde yorumlamıştır. Ona göre varlık âleminde ilk ortaya çıkan Hz. Peygamber’in nurudur. Allah’ın zatının sırları onun nurundan başlayarak açılmış, ilâhî sıfatların nurları ilk olarak onunla zuhur etmiş ve bütün kâinat onun nurundan yayılıp ortaya çıkarılmıştır.⁵⁹

Dâye, Hz. Peygamber’in Müslümanların ilki olmasını fenâ kavramı ile ilişkilendirmiş ve onun varlık cinsinden kendisini kurtarması ve bütünüyle Allah’tan başka her şeyden halâs olması şeklinde anlamıştır. Ona göre diğer peygamberler nefsi nefsi derken, Hz. Peygamber bu halinden dolayı ümmetî, ümmetî demmiştir.⁶⁰

Kâşânî’ye göre, ruhlar ilâhî hüviyete yakınlık ve uzaklık bakımından farklı mertebelere sahiptirler. Uzak olanın îmanı mertebe olarak kendisinden önce olan kimse vasıtası ile dir. Vahdet ehlinin tamamı ilâhî mertebede ilk safta yer alır. Zaman olarak sonradan var olsa bile îmanı vasıtasız olan her kişi, îman edenlerin ilkidir. Dolayısıyla, Hz. Muhammed’in önde olmasıyla birlikte İbrâhim milletine tâbi oluşu bir çelişki olarak görülemez. Çünkü, tâbi olmanın anlamı, tevhid yolunu izlemektir, tıpkı onun daha önceki bir zamanda bu yolu izlemesi gibi. Önce oluşunun anlamı ise, öndekilerle birlikte ilk safta olmasıdır.⁶¹

⁵⁴ Dâye, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 5/61; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/159.

⁵⁵ Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşânî*, 2/152-153; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/159.

⁵⁶ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 1/349; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 2/104.

⁵⁷ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 3/284.

⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 2/104.

⁵⁹ Bk. İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 5/274.

⁶⁰ Dâye, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 2/335.

⁶¹ Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşânî*, 1/194.

Netice olarak Baklî ve İbn Acîbe Hz. Muhammed'in Müslümanların ilki olmasının emredildiği âyette "ilk" olmaya yapılan vurgudan dolayı Hz. Peygamber'in bütün varlıklardan önce yaratıldığına ve Hakk'ın ilk tecellisi olduğuna işaret olduğunu düşünmüşler, âyeti nûr-ı Muhammedî bağlamında yorumlamışlardır. Onlar âyetteki "ilk" kelimesinden Hz. Muhammed'in ontolojik olarak varlığının evveliyetine dair bir işaret çıkarmışlardır.

7. O'na (s.a.v.) Biat, Allah'a Biattır

Fetih Sûresi 10. âyette Hz. Muhammed'e biat edenlerin Allah'a biat etmiş olduklarından bahsedilir.⁶² Tefsirlerini incelediğimiz bütün sûfî müfessirler, farklı üsluplarla bu âyeti fenâ-bekâ ve cem' makamları bağlamında yorumlamışlardır. Sûfilere göre bu âyet, Allah'ın sıfatlarının Hz. Muhammed'de ortaya çıktığını gösterir.⁶³ Bu açıdan Hz. Muhammed'e yapılan biat Allah'a yapılmıştır. Kuşeyrî'ye göre âyetin "*Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar.*"⁶⁴ kısmında Hz. Muhammed'in aynü'l-cem' makamında olduğuna bir işaret vardır. "*Attığın zaman sen atmadın; fakat Allah attı*"⁶⁵ âyetinde de bu cem' haline işaret söz konusudur.⁶⁶

Baklî'ye göre Hz. Muhammed, Allah'ın Zât ve sıfatlarının zuhuru için bir aynadır. Allah'ın Zâtının nuru, sıfatlarında ortaya çıkar; zâtın ve sıfatların nuru da fiilin nurunda ortaya çıkar. O'nun nuruyla sıfatlanan kul, her şeyi ile O'nda fâni olur. Çünkü fiil sıfatta, sıfat ise Zât'ta yok olmaktadır. Baklî'ye göre Hallâc-ı Mansûr ve diğerleri, "ene'l-hak" türü sözleriyle bu hale işaret etmişlerdir. Ayrıca bu âyet, Hz. Muhammed'in cem' makamında olduğunu açıkça izhar eder. Çünkü Allah (cc), bu âyetteki gibi cem' makamını açıkça hiç kimse için söylememiştir. Bu durum Hz. Muhammed'in yaratılanların en seçkini ve en şerefli olduğunu gösterir.⁶⁷ Dâye'ye göre de âyet, Hz. Muhammed'in varlığının Allah'da fenâ-bekâ bulunduğu işaret eder.⁶⁸

Kâşânî ise âyetteki biatı, fitratın başlangıcında kullardan alınan ezeli mîsak olarak değerlendirmiştir. Ona göre Hz. Muhammed'e yapılan biatın Allah'a yapılmış olması, O'nun (s.a.v.) varlığından fâni olup Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde kendi varlığını tahakkuk ettirmesi sebebiyledir. Zîra, fenâyâ ulaştığından dolayı ondan sâdır olan her şey, Allah'dan sâdır olur ve Allah'a nispet edilir.⁶⁹

Bursevî bu durumu, Hz. Peygamber'in, Allah'ın ism-i a'zamının mazharı olmasına dayandırmıştır. Allah'ın ism-i a'zamının mazharı olduğu için diğer bütün isimler onun altında toplanmıştır. "*Allah'ın eli onların elinin üstündedir.*"⁷⁰ âyeti ile Hz. Muhammed'in aynü'l-cem' makamında olduğu açıklanmıştır. Bursevî'ye göre Hz. Muhammed'in yaşadığı bu makamı, Hallac-ı Mansur ile Beyazıd-ı Bistamî de yaşamıştır. Hallac "Ene'l-hak" sözünü, Beyazıd da "*Kendimi tesbih ederim benim şanımlı ne yücedir.*", Harrâz da "*Cübbemin altında Allah'tan başkası yoktur.*" sözünü bu makamda söylemişlerdir.⁷¹

İbn Acîbe'ye göre bu âyette, Hz. Peygamber'in fenâ fillah ve bekâ billah olma halinin en zirvesinde cem' makamında olduğuna bir işaret vardır. Bu makam, kulda zuhur eden halifelik sırrıdır ve bekâ billâh halidir. Bu hal, aynı zamanda Hz. Peygamber'in halifeleri olan ehli irfanın elde ettiği fena fillâh ve bekâ billâh makamıdır. Onlar, her devir ve zamanda peygamberî metot üzere mânevî terbiye verirler. Onlara biat edenler, Allah için, Allah adına biat etmiş olur ki, onlara bakmak, Allah'ın nuruna bakmaktır. Onlarla yaptığı sözleşmeyi bozanlar, kendi zararına bozmuş olur ve avam derecesine düşerler.⁷²

Yukarıdaki yorumları ile sûfîler tasavvufa özgü hal ve makamların en kemâl halini Hz. Muhammed'in yaşadığına dair düşüncelerini ortaya koymaktadırlar. Ayrıca ilgili âyetten seyrüsülûk bağlamında

⁶² İlgili âyette Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir.*" (el-Fetih, 48/10)

⁶³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/256.

⁶⁴ el-Fetih, 48/10.

⁶⁵ el-Enfâl 8/17.

⁶⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/211; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/389.

⁶⁷ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/319. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/389.

⁶⁸ Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 5/362.

⁶⁹ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/271.

⁷⁰ el-Fetih, 48/10.

⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/21.

⁷² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/389.

çıkardıkları yorumlar ile tasavvuftaki uygulamaların dayanak noktasının bizzat Hız. Peygamber'in hayatından mülhem olduğunu da göstermektedirler.

8. Attığın Zaman Sen Atmadın

Allah, Enfâl Sûresi 17. âyette Bedir savaşında ölen müşrikler hakkında mü'minlere hitaben "(Savaşta) Onları siz öldürmediniz, fakat onları Allah öldürdü. Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı. Allah bunu müminleri güzel bir imtihanla denemek için yaptı. Şüphesiz Allah her şeyi işitendir, her şeyi bilendir."⁷³ buyurur. Âyette Hız. Muhammed'e hitaben attığında onun atmadığı, bilakis Allah'ın attığı ifade edilir.⁷⁴

Bazı sûfî müfessirlere göre atma fiili, Allah'ın kudreti ile yapılmış ve isabet etmesi de Allah'ın yardım ve desteği ile olmuştur. Mü'minlerden "atma" fiilinin nefyedilmesi, nefislerinde bir hal ve sebep görmeyerek daima Hakk'ı müşâhede etmeleri içindir. Bazı sûfîler, "attığın zaman sen atmadın" âyeti ile cem' haline işaret olduğunu düşünmüşlerdir. Bu durumda Hız. Peygamber, kendinden gaib olup Hak ile bekâ bulmuştur. Allah, atmayı Hız. Muhammed'in fiili ile gerçekleştirmiştir. Zâhirde fiili yapmak Hız. Peygamber (s.a.v.) için olsa da hakîkatte Allah'a âittir.⁷⁵

Bazı sûfîler, atma fiilinin önce Hız. Peygamber'e izafe edilmişken sonra ondan nefyedilip Allah'a izafe edilmesini, Hız. Peygamber'in atma fiilini kendisi ile kendisi için değil de Allah ile Allah için yaptığına bir işaret saymışlardır. Yani Hız. Peygamber, bu fiili tam bir fenâ halinde yapmıştır. Dolayısı ile fiillerini Allah ile Allah için yapanlar, Hız. Peygamber'in fiilinde olduğu gibi işe başladıklarında, Allah o işi üstlenir ve destekçisi olur.⁷⁶

Kuşeyrî, âyeti fark ve cem' kavramlarını merkeze alarak açıklamıştır. Buna göre Hız. Peygamber, "atma fiilini" Allah'ın dilemesi ile yapmıştır. Sebeb-i nüzûlde ifade edildiği üzere toprağı alıp atma şeklinde kesb ona âit olsa da kesbin vücud bulması Allah'ın kudreti ile gerçekleşmiştir. Aynı zamanda onun hedefe ulaşması ve isabet etmesi Allah'ın yaratmasına müncerdir. Fiil tek olmakla birlikte ciheti itibari ile muhtelifdir. "Attığın zaman" ifadesinde fiilin Hız. Peygamber'e izafe edilmesi fark makamındaki haline, "ancak Allah attı" ifadesinde ise cem' haline işaret eder. "Fark" kulluğa ait bir sıfat, "cem'" ise Rablîk sıfatıdır. Dolayısı ile hiçbir fark, cem'e eklenmediği gibi hiçbir cem' de kulun sıfatında kula ait "fark" sıfatı ile desteklenmiş değildir.⁷⁷

Baklî de ilgili âyeti cem' ve fark, fenâ ve bekâ kavramları çerçevesinde incelemiştir.⁷⁸ Ona göre âyette, fiillerde ve sıfatlarda birliğe işaret vardır. Bundan dolayı ârifler için fiillerle, sıfatlarla ve Zât ile bir olma makamları söz konusudur. İnsanların öldürmekle ilgili fiillerini, nefislerine izafe etmeleri fiildeki birlik sebebiyledir. Bu ise cem ve tefrika makamıdır. Âyetin "Onları siz öldürmediniz."⁷⁹ kısmı, onlar için cem'de tefrikanın olduğunu gösterir. Yani Allah, fiili onlar için ispat ettikten sonra onlardan nefyetmiştir. Çünkü onlar, öldürme fiiline başladıklarında tefrika mahallinde idiler. Ancak öldürmeyi kendi nefislerine izafe ettiklerinde ise cem' makamında idiler. Tefrika sûretler âleminde ve yaratılışın zâhirinde söz konusu olur. Hız. Peygamber için ise sıfatta birlik özelliği vardır. Allah, onun kalbinde, ruhunda, aklında, sırrında, zâhirinde ve bâtınında tecellî etmiş, o (s.a.v.) da Hakk'ın sıfatı ile vasıflanmıştır. Böylece bütün varlığı Hakk'ın sıfatlarının nuruna garkolmuştur. Allah âyette Hız. Peygamber'in fiilini, kendi fiiline değil de sıfatına izafe etmiştir. Halk, Allah'ın âyetlerinin nurunu görme makamında iken, Hız. Peygamber, Allah'ın sıfatlarının

⁷³ el-Enfâl, 8/17.

⁷⁴ Âyetin sebeb-i nüzûlüne göre Rasûlullah, Bedir vâdisine inen Kureyş ordusunu görünce Allah'a yönelip "İşte şu Kureyş senin rasûlünü yalanlayarak kibir ve gururuyla karşımıza geldi. Allah'im! Bana vadettiğin şeyi tahakkuk ettirmeni diliyorum." diye dua etti. Cebrail gelerek, "Yerden bir avuç toprak al ve onlara doğru at." dedi. İki ordu karşılaşınca Peygamberimiz, Hız. Ali'ye "Bana vadinin çakallarından ver." buyurdu. Onları müşriklerin yüzlerine fırlattı ve "Yüzleriniz çirkin olsun." dedi. Müşriklerden gözlerine ve burun deliklerine toprak isabet etmeyen kimse kalmadı. Böylece yenildiler. Akabinde mü'minler de onların bir kısmını öldürdüler, bir kısmını esir aldılar. Savaşın galip gelerek ve ganimet elde etmiş olarak döndükten sonra mü'minlerin, "Şunu öldürdüm, şunu esir ettim, şöyle yaptım." diyerek övümleri üzerine bu âyet nâzil oldu. bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/343.

⁷⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/262.

⁷⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/263.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/383-384; Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/519.

⁷⁸ Anlatımda farklılık olsa da Kâşânî de söz konusu âyeti bekâ ve cem' kavramları ekseninde açıklamıştır. Bk. Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 1/251.

⁷⁹ el-Enfâl, 8/17.

nurunu görme makamında idi. Zîra o, Hakk'da fenâya erip O'nunla bâkî olmuş, ezel ve ebede garkolup evveliyet ve âhiriyyet ile çıkmış; böylece Hakk'ın Zâtı, sıfatları ve fiilleri için bir ayna olmuştur.⁸⁰

Baklî ayrıca, Hz. Muhammed'in, bu makamı ile Hz. Âdem'in halife olarak yaratılmasını karşılaştırmıştır. Ona göre Allah'ın, Hz. Âdem'i halifesi olarak çıkarması melekleri irfan sahibi yapmak için idi ve bundan dolayı o, Allah'ın sıfatı ile vasıflanmış, onunla birleşmiş idi. Hz. Muhammed ise Hak ile birlik olduktan sonra O'nun Zât ve sıfatlarının nuru ile birleşmiştir. Dolayısı ile Hz. Muhammed, Zât'ın nurları ile birleşmesi sebebiyle Hz. Âdem'in üstünde bir mevkededir. Hz. Muhammed'in fiilin aynındaki tefrikası cem olduğu gibi sıfattaki cem'i de Zât'ın aynındaki cem'u'l-cem'dir. Uluhiyyet bakımından Zât'ın aynında tefrikasız bir cem' vardır. Yaratılış bakımından ise tefrika ve cem' söz konusudur.⁸¹

Dâye, âyette atma fiilinin sahabeden tamamen iptal edilmesine karşılık Hz. Muhammed için tamamen nefyedilmemiş olmasına dikkat çekmiştir. Ona göre âyette atma fiili hususunda Hz. Muhammed ile sahâbe arasındaki fark, Allah'ın öldürme fiilini sahâbeden tamamen nefyederek kendisine havale etmesidir. Onları öldürme fiilinin sebebi, kendisini ise onun müsebbibi kılmıştır. Ancak atma fiilini Hz. Muhammed'den tamamen nefyetmemiş, hatta atma işini ona isnad etmiştir. Fakat atma konusunda, O'nun varlığını tamamen ortadan kaldırmış, kendi Zâtı için geçerli olduğunu belirtmiştir. Buna göre mâna: "*Attığın zaman sen kendin ile atmadın, fakat Allah ile attın.*" olur. Bu durum tecellî makamında tahakkuk etmiştir. Allah, kuluna bir sıfatla tecellî edince kulda o sıfata uygun fiiller ortaya çıkar. Allah, Hz. Muhammed'e kudret sıfatıyla tecellî etmiş, o da attığı zaman O'nunla atmıştır. Burada onun eli Allah'ın eliydi. "*Muhakkak sana biat edenler Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların elleri üzerindedir...*"⁸² âyetinde de bu hakîkate işaret vardır.⁸³

Dâye, öldürme fiili bağlamında Hz. Muhammed ile Hz. Dâvûd'u karşılaştırır. Allah öldürme fiilini, "*Dâvûd, Câlût'u öldürdü.*"⁸⁴ âyetinde Hz. Dâvûd'a isnad etmiş, "*Attığın zaman sen atmadın.*"⁸⁵ âyetinde ise Hz. Muhammed'e değil de kendisine izafe etmiştir. Ona göre bu durum, Hz. Muhammed'in üstünlük ve faziletini gösterir. Zîra, fiili kendisine izafe edilen bir kul ile fiili Allah'a izafe edilen kul arasında büyük fark vardır.⁸⁶

İbn Acîbe, âyetteki hitabı sûflere yapılmış bir hitap olarak değerlendirmiş ve konuyu nefsin tezkiyesi kapsamında açıklamıştır. Burada "öldürmenin", nefislerin öldürülmesine işaret ettiğini düşünen İbn Acîbe'ye göre mürid, mücâhede ederek nefsini öldürmeye çalışsa bile Allah'ın yardımı olmadan buna gücü yetmez. O'nun yardım ve desteği ile nefsini öldüren mürid, O'nun mârifeti ile yeniden hayat bulur. İbn Acîbe âyetteki "*attığın zaman sen atmadın*"⁸⁷ ifadesinin de işârî olarak irşad vazifesini icrâ eden şeyhe yapılmış bir hitap olduğunu düşünür ve atılan şeyi "muhabbetullah" ve "ma'rifetullah" olarak izah eder. Dolayısı ile müridin kalbine atılan muhabbet ve mârifet, Allah tarafından atılmıştır. Şeyh, ancak bir vasıta ve sebepten ibarettir.⁸⁸

Hz. Muhammed'in vasıflarından bahseden âyetler, elbette bunlarla sınırlı değildir. Burada tezin gayesi ve hacmi gereği, sûflerin tasavvufî düşünce ekseninde sıklıkla ele aldıkları âyetlerin bir kısmını incelenmiştir. Böylece bir yandan ilgili âyetlerin sufi düşünceye ne şekilde kaynaklık ettiği tespit edilmiş, diğer taraftan tasavvufî düşünce ve kavramların âyetlerin yorumlanmasında nasıl kullanıldığını görmek mümkün olmuştur.

Sonuç

Bu araştırmada, Hz. Muhammed ile ilgili âyetlerden bazıları önde gelen işârî tefsirler çerçevesinde incelenmeye çalışılmıştır. İslâm tasavvufunu diğer mistik hareketlerden ayıran en önemli özellik, Hz. Muhammed'in maddî ve mânevî şahsiyetini esas alarak teşekkül etmesinde ortaya çıkmaktadır. Bunun bir

⁸⁰ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/518.

⁸¹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/519.

⁸² el-Fetih, 48/10.

⁸³ Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/112; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/344.

⁸⁴ el-Bakara, 2/251.

⁸⁵ el-Enfal, 8/17.

⁸⁶ Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/112; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/344.

⁸⁷ el-Enfâl, 8/17.

⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/315.

sonucu olarak sûfî müfessirlerin ilgili âyetler bağlamında yaptıkları yorumların Hz. Peygamber'in maddî ve manevî şahsiyeti ile ontolojik varlığı etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Zîrâ Hz. Muhammed, sûfilerin seyr ü sülûklarının kaynağı olduğu gibi nûr-ı Muhammedî ve Hakikat-i Muhammedî düşüncelerinin de merkezinde yer almıştır. Bu açıdan tasavvuf klasiklerinde tasavvufî hayata ve düşünceye dair anlayış ve görüşlerini Hz. Muhammed'e dayandıran sûfler, işârî tefsirlerde de Hz. Peygamber ile ilgili âyetleri kendi meslek ve anlayışları doğrultusunda incelemişlerdir. Bu çerçevede Hz. Muhammed'in rahmet, şâhid, uyarıcı, müjdeleyici, ümmî, yüce bir ahlâka sahip, üsve-i hasene, Müslümanların ilki vb. vasıflarla nitelendiği âyetleri çıkardıkları işaretlerle tasavvufî hayat ve düşünce ile irtibatını kurmuşlardır. Hz. Peygamber'in rahmet oluşunu, Hakk'ın tecellisinin bir sonucu olarak değerlendiren sûfler, Rahîm sıfatının tecellisi ile sülûk ehlini mutlak kemâle ulaştırmanın yanı sıra Rahmân sıfatının tecellisinden dolayı da yaşadığı dönemdeki insanları helâktan kurtardığını belirtmişlerdir. Dâye gibi bazı sufi müfessirler, Hz. Muhammed'in rahmet oluşunun, ehl-i tasavvufa has olduğunu düşünürken, Baklî ve İbn Acîbe gibi sûfler bunu tasavvufun tartışmalı konularından biri olan nûr-ı Muhammedî kavramı ile ilişkilendirmişlerdir. Burada, Dâye gibi sûfler, Hz. Peygamber'in mânevî olarak terakkideki zirveyi mi'rac ile gerçekleştirdiğini düşünmüşler, kemâle ulaşmadaki eşsiz rehberliğini mi'rac bağlamında açıklamışlardır. Vahdet-i vücud düşüncesinin temsilcisi olan Kâşânî ise Hz. Peygamber'in şahitliğini vahdetten dolayı kesret ile perdelenmemek şeklinde tanımlayarak vahdet-i vücûd anlayışını yorumuna yansıtmıştır.

Hz. Peygamber'in ümmîliğinden bahseden âyetin de bazı sûfler tarafından, Hz. Peygamber'in yaratılıştaki özel konumu ve varlığının diğer yaratılanlardan üstün yönlerine işaret olarak değerlendirilmesi tasavvufî anlayışın âyet yorumlarına yansımaları özgünlüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sahip olduğu bu seçkin konumun çıkartılan işaretlerle önde gelen sufilere de teşmil edildiğini görmekteyiz. Bu çerçevede ümmîliği Hz. Peygamber'e has bir makam olarak gören Dâye, ümmetin de seyr ü sülûkta bulunmak suretiyle mânevî mi'raclarını gerçekleştirdiklerinde bu makamı elde edeceklerini söylemesi sûflerin seyr ü sülûkü bir nevi mi'rac olarak değerlendirdiklerini göstermektedir.

Bursevî ve Kuşeyrî gibi sûfler Hz. Peygamber'in büyük bir ahlâk üzere olmasını diğer peygamberlerin ahlâkını kendisinde cem etmesinin bir sonucu olarak değerlendirmeleri onun tasavvuf düşüncesindeki seçkin konumunun bir yansımasıdır. Bu açıdan Bursevî'nin Hz. Muhammed'in böyle bir ahlâka sahip olmasını Hakk'ın en büyük mazharı olmasına dayandırması da onun tasavvufî anlayıştaki ontolojik konumunun bir tezahürü olarak görülebilir.

Hz. Muhammed'e biat edenlerin Allah'a biat etmiş olduklarından bahseden Fetih Sûresi 10. âyet ile onun atma fiilinden bahseden Enfâl Sûresi 17. âyet hakkındaki işârî yorumlara tasavvuftaki fenâ-bekâ ve cem' anlayışı ile nûr-i Muhammedî düşüncesinin kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Bursevî gibi bazı sûfler, Hz. Peygamber'in yaşadığı bu makamı Hallac-ı Mansur ile Beyazıd-ı Bistamî'nin de yaşadığını, onlardan sâdir olan şatahâtın da bu makamda söylenmiş ifadeler olduğunu belirterek bunu mazur görülmelerinin dayanağı yapmışlardır.

Burada işârî tefsirler bağlamında incelediğimiz Hz. Peygamber ile ilgili âyetleri Sülemî, Kuşeyrî ve Kâşânî gibi sûflerin daha çok fenâ-bekâ, cem'-fark kavramları ekseninde yorumladıkları dikkat çekmektedir. Baklî, Bursevî ve İbn Âcîbe gibi sûflerin ise önceki sûflerin yaklaşımlarını nakletmekle birlikte, yorumlarını nûr-ı Muhammedî kavramının muhtevası çerçevesinde zenginleştirdikleri görülmektedir. Netice itibarıyla sûfler Hz. Peygamber ile ilgili âyetlerden bir taraftan fenâ-bekâ ekseninde seyr ü sülûka dair birtakım işaretler çıkarırken, diğer taraftan âyetlerin nûr-i Muhammedî ile de irtibatını kurarak keşfe dayalı bir yorum metodunun imkanlarını en üst seviyede kullanmışlardır.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Baklı, Rûzbihân-ı. *Arâisü'l-beyan fi hakâiki'l-Kur'an*. thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdi. 3 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Dâye, Necmeddin-i. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*. thk. Ahmed Ferid Mizyâdi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ömer Ahmed er-Râvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Te'vilât-ı Kâşânî* [Eser Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye nisbetle *Tefsîru İbnü'l-Arabî* ismi ile basılmıştır] ed. Semir Mustafa Rebab. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 2001.
- Kılıç, Mahmut Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahmân. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd – Sa'd Hasan Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Harem Li't-Türâs, 2004.

**MEVLÂNÂ CELALEDDİN-İ RUMÎ VE MEVLEVİLİK ÖZELİNDE
TASAVVUFTA ÇEVRE ANLAYIŞI**

Environmental Approach in Sufism Special of Mevlana Celeleddin-i Rumi and Mevleviyeh

NURHAYAT ÖZDEN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
Student of Master Degree, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social
Sciences, Department of Sufizm, Ankara, Türkiye

nozden@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6099-1158

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 27 Şubat 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 01 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Özden, Nurhayat. "Mevlânâ Celeleddin-i Rûmî ve Mevlevîlik Özelinde Tasavvufta Çevre Anlayışı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 17-32.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.02>

Özden, Nurhayat. "Environmental Approach in Sufism Special of Mevlana Celeleddin-i Rumi and Mevleviyeh". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* (June 2022) 8/1: 17-32.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.02>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Mevlânâ Celaledin-i Rûmî ve Mevlevîlik Özelinde Tasavvufta Çevre Anlayışı

Öz

Çevre kelimesinin kullanım alanı çok geniş yer bulmaktadır. “Çevre, insanların içinde yaşadığı ve faaliyetlerini sürdürdüğü ortam veya bir organizmanın var olduğu ortam ya da koşullar” olarak tanımlanmaktadır. Günümüzde dünyanın en önemli sorunlarından birisi çevre konusu olarak değerlendirilmektedir. Artan nüfus yoğunluğuyla beraber gelen sanayileşme, şehirleşme gibi unsurlarla; modern çağ insanının önüne, çevre kirlenmesi, ciddi bir problem ve ilgilenilmesi ile birlikte çözüm yolları bekleyen bir konudur. Çünkü bu sorunun, insanın kendisinin yanı sıra gelecekteki nesilleri ciddi anlamda tehdit ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu sorunun bu sebepten dolayı toplumlarda büyük çoğunluğun çalışma alanına girmiş, beşeriyetin geleceğine yönelik çalışmalarda iddialı olan hemen her kesimin, kuruluşun ve düşüncenin konuya ilişkin bir tavır belirlemesini ve çözüm önerileri sunmalarını bir zorunluluk haline getirmiştir denebilir. Çevremiz deyince, insanın hem kendisini etkilediği hem de kendisinden etkilenen canlı-cansız tüm varlıklar aklımıza gelir. Allah insanı eşrefi mahlukat olarak bir çevre içinde yaratmış ve yeryüzündeki tüm canlı ve cansız yaratılanları emrine vermiştir. İnsanların yaşamış olduğu doğal çevrede, yine yeryüzüne halife olarak gönderilmiş olan insanın eliyle tahrip edilerek kirlenmesi ve yaşamı tehdit eder hale getirilmesi, modern dünyanın büyük çıkmazlarından ve sorunlarından biri olarak görülmektedir. Akıl sahibi ve düşünen bir varlık olan insana bahşedilen yerkürenin doğal kaynaklarının kimyasal atıklara maruz kalması, denizlerinin ve körfezlerinin kirlenmesi, bitki örtüsünün tarif edilemez şekilde katledilmesi ve bunun gibi birçok tahribat, günümüzde sorumluluk bilincinde çevrelerin zihnini ve mesaisini meşgul eden ve yakın gelecekte çözülmesi beklenen en önemli sorunlar olarak görülmektedir. Bu sorunların çözüme kavuşmasında pek çok alternatif disiplinlerin verileri kullanılmalı, bunlardan biri de tasavvuftur. Tasavvuf ahlak ilmidir; nefsi terbiye ilmidir, Allah’ı dosdoğru bilip, O’na rızasına uygun, halis kulluk etme ve yaşam tarzıdır. Tasavvuf ruhi bir terbiye eğitimi olmakla, insanları her türlü istenmeyen kötü ahlak ve davranışlardan temizleyip, doğru, güzel ve iyiliklere, kavuşmalarını hedefler. İnsanı aslı ve fitrî özelliklerine tekrar döndüren kemâle ulaşma yolunda değiştiren tasavvufi eğitimin başta gelen en önemli özelliği, insan ve kâinata bütüncül olarak bakışıdır. Tasavvufta insanın ruhi yapısı genelde iki türlü ele alınmıştır: Hayvani ve sultani ruh, hayvani ruh; yemek, içmek, eğlenmek vb. bu dünyada hayatı sürdürme ile ilgili olup, sultani ruh ise iyilik, ibadet, tefekkür vb. ahiret hayatına yönelik hususlardır. İnsanların varoluştan bu yana dünyadaki aşırı istekleri ve arzuları gerçekleştirilmeye çalışması çevre dengesini bozmuş, diğer canlı ve cansız varlıklara yaşam şansı tanımaz hale getirmiştir. Maalesef yaşadığımız çevre sorunları, insanların yaşamının ve tabiatın anlamını yeniden sorgulamamıza ve anlamlandırmamıza sebep olmuştur. Çalışmamızda İslam irfan geleneğimizin insan-tabiat anlayışıyla; bazı ayetler, hadisler ile örneklendirilerek tasavvufta önemli düşünür Mevlânâ Celaledin-i Rumi ve temel yapıtı Mesnevî ekseninde temellendirilecek ve çevre bilincinin nasıl sağlanacağına işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Çevre, Ekoloji, Mevlânâ, Mesnevî-i Ma’nevî.

Environmental Approach in Sufism Special of Mevlana Celaledin-i Rumi and Mevleviyeh Abstract

The word environment has a wide range of uses. Environment is defined as the setting in which people live and carry out their activities, or the conditions in which an organism exists. Environmental issue is considered as one of the most important issues of today's world. There are certain aspects, such as increasing population density, accompanying urbanization, industrialization, that imposes environmental pollution on the people of the modern era as a serious problem that needs to be dealt with. For this reason, this topic has become the interest of many disciplines and has made it almost mandatory for almost every science field and organization which has a claim for the future of humanity to determine their attitude and offer a solution. When we talk about our environment, we think of all living and non-living beings that both affect and are affected by humans. Allah has created human beings as notorious creatures in an environment and has placed all living and non-living creatures on earth under his command. The destruction of the nature which is created by the humans who were sent to earth as a caliph, is seen as one of the great dilemmas of the modern world. The pollution of rivers with chemical waste, the pollution of the sea and its gulfs, the indescribable slaughter of vegetation and many similar destructions are among the most important problems that need to be resolved in the near future. Sufism is the knowledge of ethics and self-discipline. It is the science of knowing Allah directly and serving Him sincerely in accordance with His consent. Sufism aims to purify people from all kinds of bad morals and behaviors and to reach the good, the right and the beautiful. The most distinctive feature of mysticism, which transforms people on the path to perfection and returns them to their original and natural qualities, is its holistic view of man and the universe. In Sufism, the spiritual structure of man has been handled in two ways; the brutish and the sultanic spirit.

The brutish spirit is about maintaining life in this World by eating, drinking, having fun, etc. And the sultanic spirit is about goodness, worship, contemplation, etc. matters pertaining to the hereafter. The excessive desire of people who want to fulfil their passions and their dreams has caused the corruption of the balance of the nature. Therefore, environmental issues have led people to reconsider and make sense of the meaning of life and nature. In this article, we study the human-nature understanding of the Islamic wisdom tradition by exemplifying verses and hadiths. This article will be based on the thoughts of the important thinker Jalal Al-Din Rumi and Mevlevi, and it will point out how to provide environmental awareness.

Keywords: Sufism, Environment, Ecology, Mevlânâ, Masnavî

Giriş

Yeryüzünde canlılar hayatlarını devam ettirebilmek için temiz havaya, suya, gıdaya ihtiyaç duyarlar. Doğada çevre kirliliği ile birlikte denge bozulmaya başladığından bunun sonucunda tüm canlılar olumsuz etkilenecek bazı canlıların nesilleri tükenmekte ve gün geçtikçe de bu tehlike artmaktadır.

Doğal enerji kaynaklarının yetersizliğiyle, beraberinde sanayileşmeyi, teknolojik gelişmeleri, havayı kirleten ulaşım araçlarındaki artışlarla, çevre kirliliğini ve çevre sorunlarını da meydana getirmişlerdir. Çözümü bekleyen en büyük sorunlardan biriside, doğal kaynakların önu alınamaz bir şekilde kirlenmesiyle ve tahrip edilmesiyle ortaya çıkan küresel ısınma, temiz su kaynaklarının büyük ölçüde azalması, tabii ve yeşil alanların yok edilmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalınması ve iklim değışiklikleri oluşturmaktadır. Ekolojik dengeyi korumak için bilhassa yakın tarihte birçok seferberlik oluşturulmuş, dernekler ve vakıflar kurularak geniş çaplı çalışmalar olsa da çevreye karşı duyarlılık düşüncesi ve bu kurumların ve kuruluşların dayandıkları temeller insanlık tarihiyle yaşıttır.

Hz. Peygamber tarafından ilahi emir ve tavsiyelerin dikkatle uygulandığı ve kıyamete kadar kalıcı bir örnek olmak üzere insanlığa miras olarak bırakıldığı görülmektedir. Allah Resulünün yaşayan ve yürüyen Kur'an olarak tavır ve davranışlarına baktığımızda; onun söz ve davranışlarından, yaratıcının muradının, yarattığı varlık ve eşyanın yerinde kullanılması olduğu, "*canlı varlıklara gerektiği gibi davranılması ve onlara merhamet edilmesi, eşyanın yerinde ikamesi, tabii çevrenin tahrip edilmemesi aksine kıyamet kopacağı bilirse bile elinde fidanı olanın onu dikmesi gerektiği*" şeklindeki hassas tavsiyelerden anlaşılmaktadır.

Hayatın gelişmesinde etkili olan ve dış şartların bütünü olarak tarif edilen; tabii, içtimai ve kültürel olarak içinde yaşadığımız doğal çevreyi tanımaya ve anlamlandırmaya çalışmak insanlığın var oluşu ile başlamıştır. Allah'ın ilk insan olan Hz. Adem'e isimleri öğretmesi bir anlamda içinde yaşayacağı dünyayı insana tanıtmasıdır.

İnsandaki din-inanç unsurunun çevrenin korunmasında da bozulmasında da birinci derecede rolü olduğunun unutulmaması gerekir. Zira insanlar inançlarının emirleri ve öğütleri doğrultusunda hareket ettiklerinden, tabiat ve çevre hakkında dinin söyledikleri son derece önemlidir. Çünkü din insanın hayatını ve ahlakını yönlendirici bir unsurdur. Dinin insan hayatındaki rolü modernizmin etkisiyle birlikte ne yazık ki zayıflamıştır.

Allah insana akıl vermiş, diğer canlılar ise içgüdüsel olarak hayatlarını sürdürmektedir. İnsan akli sayesinde tüm canlı-cansız varlıkları kullanma gücüne sahiptir. Allah yeryüzünde olanların hepsini insan için yarattığını bildirmektedir¹. Kur'an-ı Kerim'de "*Yiyiniz, içiniz ancak israf etmeyiniz.*"² ayetiyle, insanlar uyarılmakta, verilen nimetlerin akıllıca kullanılması, çevreden; hava, su, toprak, orman, hayvan vb. ölçülü bir şekilde faydalanılması istenilmektedir.

İnsanın yaşadığı çevreye karşı bilinçli, duyarlı hareket etmesi, kendisinin bu dünyada yaradılış gayesinin ne olduğunu idrak etmesi gerekmektedir. Böylece yaradılış amacının bilinciyle hareket ederse doğal denge sağlanacaktır.

¹ Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (İstanbul: İleri Haber Ajansı Tan. İlt. Mat. Yay., 2017), el-Bakara 2/29.

² el-A'râf 7/31

Kur'an-ı Kerim'de yaratılış gayesi; "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır."³, "Cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler ve beni bilsinler diye yarattım."⁴ olarak buyrulmaktadır.

Dolayısıyla, insan bu dünyada bir sınavda olduğunu unutmamalı, Allah'a ibadetlerinde ve Allah'ı tanıyıp bilmek için aklını kullanmalıdır. Ayrıca, "hanginizin güzel amel yapacağı" boyutunda ahlak, merhamet, sevgi, saygı ve benzeri tüm olumlu vasıflar anlaşılmalıdır.

Günümüzde global bir sorun haline gelen çevre kirliliğinin, küresel ısınma vb. iklim sorunlarının nedeninin, insanların doğal kaynakları bilinçsizce aşırı kullanması ve aşırı müdahalelerin bir sonucu olduğu görülmektedir. Oysa İslam'a göre bu dünyada her canlı ve cansız yaratılışının bir sebebi ve yaşam hakkı bulunmaktadır. Bize göre bu doğal dengenin korunması ve bu bozulmanın durdurulabilmesi için aşırı tüketimden kaçınmak ve tüm canlı-cansız yaratılmışlara merhametli davranmak gerekmektedir.

Konuya giriş yaparken şüphesiz meselenin Kur'an ve hadislerde nasıl yer aldığına kısaca işaret edilecek, daha sonra sufi gelenek, akabinde Mevlânâ ve Mevlevilik örneğinde mesneviden hareketle genel bir değerlendirmeye gidilecektir.

Bu makalede tasavvuf temelinde evrensel örnek teşkil eden Mevlânâ Celaleddin-i Rumi (ö.672/1273) ve Mevleviliğin çevreye ve tüm yaratılışa bakışı ile çevresel kirlenmenin, bozulmanın önlenmesine katkıda bulunmaya çalışılmıştır.

1. Çevre

Çevre terimleri sözlüğünde; çevre tanımı, bir organizmanın var olduğu ortam ya da koşullar olarak belirtilmiştir. Bu çevre doğal fiziksel öğeleri, ayrıca organizmanın etkileştiği insan ürünü koşulları da içermektedir⁵.

Genel olarak "Çevre, insan faaliyetleri ve canlı varlıklar üzerinde hemen yahut zaman içinde etkide bulunabilecek fiziksel, kimyasal ve toplumsal etkenlerin belirli bir zamandaki toplamı" olarak tanımlanabilir. Görüldüğü üzere insanın diğer insanlarla ilişkileri, insanın kendi dışında kalan bütün canlı varlıklarla etkileşimi ve insanın canlılar dışında kalan ancak canlıların yaşamlarını sürdürdükleri ortamda bulunan cansızlarla ilişkileri, çevre kavramına girmektedir⁶.

Doğal ve yapay kaynakları oluşturan unsurlarla, bunların etkileşiminden meydana gelen olgu ve süreçlerin tümü insanın çevresini oluşturmakta ise de, çevreyi sadece fiziki ortamla sınırlamak eksik olur. Fiziksel çevrenin yanı sıra toplumsal çevre, maddi çevrenin yanı sıra manevi çevre, görünür çevrenin yanı sıra görünmez çevre, bugünkü çevrenin yanı sıra yarınki çevre, insanı çepeçevre kuşatmaktadır. Toplumsal, ekonomik ve fiziki yapılanmalarıyla dış çevre kadar; iç çevre de insan üzerinde tesire sahiptir⁷.

Çevre deyince insanın doğumdan ölüme kadar sürekli etkileşimde bulunduğu ortam anlaşılmaktadır. Çevre kelimesinin kapsamına, aileden topluma, hava ve besinden, sosyal ve duygusal iklime ve kişinin iletişimde bulunduğu her şey girer. Kişi üzerinde böylece çevre etkileri kendisini doğumdan önce göstermeye başlar⁸.

İlk insanın yaratıldıktan sonra yerleştirildiği mekân olan Cennet veya Aden Bahçesi, Kur'an-ı Kerim'de anlatılırken, insana sunulan çeşit çeşit nimetlerden oluştuğundan, hep yeşilliklerden, akarsulardan bahsedilmiştir. Ve sadece sınav amacıyla, yasak olan bir ağaca yaklaşmaması emrolunmuş, onun dışındaki tüm yaratılanlardan istifade edebileceği konusunda serbest bırakılmıştır.

³ el-Mülk 67/2

⁴ ez-Zâriyât 51/56

⁵ Doğu Akdeniz ve Ortadoğu Bölge Teşkilatı Uluslar Arası Yerel Yönetimler Birliği, *Çevre Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kent Basımevi, 1995), 20.

⁶ Recep Aslan, "İman Yetmiş Kusur Şubedir. En Üst Şubesi 'La İlahe İllallah' Sözü, En Aşağısı da Yoldan Ezayı (Rahatsız Edici Şeyi) Kaldırılmaktır...", *Çevre ve Ahlak*, ed. İsmail Koyuncu vd. (Zeytinburnu / İstanbul: Çevre Vakfı, 2020), 64.

⁷ Huriye Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013), 1.

⁸ Esma Sayın, "Tasavvufi Kavramlar Açısından Tasavvuf Kültüründe Çevre Bilinci", *Turkish Studies International Periodical for the Language, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/21 (2017), 467.

Konunun ayet ve hadislerden örneklerle nasıl bir tarzda ele alındığıyla konuya giriş yapılarak tasavvuf erbabının katkılarına temas edilecektir.

2. Kur'an ve Hadislerde Çevre

Evrenin işleyişinin kusursuz ve mükemmel bir şekilde yaratıldığı Kur'an'ı Kerimde bizlere haber verilir. Aynı zamanda mükemmel bir işleyiş ve eşsiz bir denge ve ahenk içerisinde yürümekte olduğuna da işaret edilir. Yeryüzü, her şeyi ile Allah'ın mülkünde ve hükmü altında olan, Allah'ın yaratıp insanlara bir nimet olarak sunduğu ve aynı zamanda sorumluluğuna verdiği emanetidir.

Tabiat ve çevre hakkında gelecek nesillere, insanlar iyi bir miras bırakmaktan bahsetmektedirler. Ancak yaratılış ve işleyişindeki kusursuzluk ile mükemmellikten ibret alınması gereken doğal çevre bir ilahi sanat eseri olarak algılanması gerekir. Zira yeryüzü ne insanların ve hayvanların ne de diğer varlıkların mülküdür. Tabiat ve içinde bulunan bütün varlıklar tamamen Allah'ındır. Ve tüm varlıkların faydalanabilecekleri ortak alanlardır.

Evrende var olan her şey Kur'an'ı Kerim'e göre Allah'ın bir ayeti olduğu için kutsal olma niteliğine sahiptir ve saygındır. Bu modern döneme kadar böyle kabul görmüştür. Yüce Yaraticının eşsiz bir eseri olan doğadan yararlanma ve onu kullanma hususunda Kur'an'ı Kerim'e inananlar ilahi sınırlara riayet etmeyi, inancının bir gereği olarak görmüşlerdir. Çünkü Kur'an'ı Kerim'e göre, inananlar için tabiat ile içindekiler ve bunların işleyişindeki kusursuzluk yüce yaratıcının kevnî ayetlerindedir. Öte yandan tüm evren ile içindekiler insanların istifadesine sunulmuş olup, koruyup yaşatması için sorumluluğuna tevdi edilmiştir. Yaraticının emrettiği ölçüler ile ilkeler çerçevesinde insana, ondan faydalanabileceği bildirilmiştir.

Yaratılmış olan her şeyin, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a secde etmesinden ve bir şekilde O'nu tesbih etmesinden bahsedilmektedir. Allah'ı tesbih etmeyi, bazı tefsirciler "*O'nun büyüklüğünü, yüceliğini ifade etmek*" olarak, secde etmeyi de "*Yaratılışa, fitrata uygun hareket etmek, Allah'a itaat etmek, boyun eğmek*" şeklinde açıklamışlardır. "*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlayamazsınız. O, halimdir, başlıyıcıdır.*"⁹

"*Görmez misin ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor; birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur. Allah kimi hor ve hakir kılsa, artık onu değerli kılabacak bir kimse yoktur. Şüphesiz Allah dilediğini yapar.*"¹⁰

Allah'ın her şeyi denge ile bir düzen içerisinde yarattığı ve bu dengeyi insanların taşkınlık yapmadan bozmamaları gerektiği yine Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde vurgulanmaktadır.

"*Göğü Allah yükseltti ve mizanı (dengeyi) O koydu. Sakın bu dengeyi bozmayın.*"¹¹

"*Size rızık olarak verdiklerimizin temiz olanlarından yiyiniz, bu hususta taşkınlık ve nankörlük de etmeyiniz; sonra sizi gazabım çarpar. Her kim ki kendisini gazabım çarparsa, hakikaten o, yıkılıp gitmiştir.*"¹²

Çevre sorunları ve karşılaşılan felaketlerle ilgili kaynağı gözler önüne seren bu ayeti kerime, haddi aşan ve Yüce Yaraticı'nın yaptığı uyarıları dinlemeyen, çevreye zarar verenler nedeniyle, yani insanların kendi elleriyle yaptıkları yüzünden doğada karşılaşılan problemlerin kendilerine zarar vermesine Allah'ın izin verdiğini belirtmesi, belki de bu konuda en önemli Kur'an ayetlerinden biridir.

"*İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat yayıldı, ki Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de dönerler.*"¹³

Ayet-i kerimede, Allah'ın yeryüzünde kurmuş olduğu düzenin insan eliyle bozulduğuna işaret edilmektedir. Söz konusu ayette geçen "fesâd" kelimesi Türkçedeki "düzen" kelimesinin zıddı olması hasebiyle dünyada insan türünün çevreye müdahalesi sonucu ortaya çıkan zarar ve pek çok sorunun bu ayet kapsamında ele alınması mümkündür.

⁹ el-İsrâ 17/44, el-Hadîd 57/1, el-Cuma 62/1

¹⁰ el-Hac 22/18

¹¹ er-Rahmân 55/7,8

¹² Tâhâ 20/81

¹³ er-Rûm 30/41

Dolayısıyla, iklim değışiklikleri, genetiği ile oynanmış gıdaların verdiği zararlar, teknolojik gelişmeler sonucu ortaya çıkan meseleler, bazı hayvan ve bitki türlerinin yok olması, kimyasal ve nükleer atıkların çevre üzerindeki uzun süreli tahribatı gibi günümüzde yoğun şekilde tartışılan konular bu ayet bağlamında değerlendirilebilir. Ayette, müdahalesi ile yeryüzünün bu şekilde bozulmasına sebep olan insanın, bozulmanın acı sonuçlarının bir kısmını dünyada tadacağı ifade edildiğine göre, sebep oldukları olumsuz dönüşümlerin kendilerine de zarar vereceğine dikkat çekilmekte, zarara uğramamak, kötüyü tatmamak için inananların da bir anlamda çevreye karşı saygılı olmaları emredilmiş bulunmaktadır¹⁴.

Biz insanlara Kur'an'ı Kerim'de güzel, yaşanabilir çevre tasvirleri yapılarak da mesajlar verilmektedir. Bu güzel çevre anlatımlarıyla akarsular, ağaçlar, meyveler ve birçok hayvanlardan örnekler verilerek doğanın sanki olduğu gibi korunması gerektiğine dikkat çekilmek istenir.

*"Bildiğiniz her şeyi size veren, size hayvanlar, oğullar, bahçeler ve pınarlar veren Allah'a karşı gelmekten sakının."*¹⁵

Kur'an-ı Kerim'de çevrenin bir parçası olan hayvanlar hakkında da birçok ayetinde yer verildiğini, hatta birçok sure isimlerine de hayvan adlarının verilmiş olduğunu görürüz.

Örnek olarak bunlara karınca (naml), bal arısı (nahl), örümcek (ankebut), inek (bakara) ile fil (fil) isimlerini verebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ, bazı hayvanlara ve çevremize bakarak, Allah'ın yüceliğini ve yaratma sanatını idrak etmemizi, bunlardan ibretler almamızı istemektedir.

*"(insanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?"*¹⁶

Kur'an-ı Kerim, insana verilen zaman, eşya, giyecek, yiyecek ve benzeri pek çok nimetlerin boş yere ve gereksiz tüketilmesi anlamına gelen israfı da kesinlikle men etmiştir. Çünkü nimetlerin bir bakıma kötüye ve aşırıya kullanılması ile suistimal edilmesini kapsayan israf kul hakkıdır. Zira hadis-i şeriflerde abdest alırken bile gerek duyulduğu kadar su kullanmak gerektiği bildirilmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın ve Peygamberin bu konuda emirlerini dinlemek de insanları ölçülü ve dengeli davranmaya, var olan imkanlar nispetince paylaşmaya itecektir.

*"Yiyin, için. Ancak israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez."*¹⁷

Bu nedenle, çevrenin bir parçası olan insan; çevrenin mutlak hâkimi ve onu istediği gibi kullanan bir varlık olmadığının, aksine geçici bir süre ve emaneten kullanımına tahsis edilmiş olduğunun bilincinde olmalıdır. Bu bilinçle hareket etmeyi amaçlayan tasavvuf ilminde, tefekkür ile birlikte çevreye karşı sevgi, saygı ve merhamet anlayışının da yer aldığı görülür.

Hz. Peygamber'in konuyla ilgili olarak *"Bir nehrin kenarında abdest alıyor olsanız bile suyu iktisatlı kullanınız."*¹⁸ tavsiyesine uyulması ile, ayrıca; *"Rahmet ve merhamet yüz parçaya ayrıldı. Allah Teâlâ bunun doksan dokuz parçasını yanında, bir parçasını insan ve canlılara dağıttı. Eğer bir canlı acıdığı ve esirgediği için ayağını yavrusundan sakındırır ve üzerine basmazsa bunun sebebi rahmetten almış olduğu paydır."*¹⁹ buyurduğu sözlerinde yaratılmışlara insafılı ve merhametli yaklaşımın önemine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Yine tüm cihana rahmet elçisi olarak gönderilen Hz. Peygamber'in: *"Yerdekilere merhamet edin ki göktekiler de size merhamet etsin."*²⁰ sözü çevreye karşı tüm kesimlerin ve herkesin daha dikkatli ve duyarlı olmasını çağrıştırmaktadır.

¹⁴ Hür Mahmut Yücer - Sinan Yılmaz, "Şeriat ve Tasavvuf Bağlamında Din-Çevre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4 (2012), 322.

¹⁵ eş-Suarâ 26/132-134

¹⁶ el-Gâşıye 88/17-20

¹⁷ el-A'râf 7/31

¹⁸ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. M. Mustafâ el-A'zamî (Riyad: yy., 1403/1983), "Taharet", 48.

¹⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: yy., 1404/1984), "Edeb", 19.

²⁰ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: yy., 1409/1988), "Edeb", 58.

“İman yetmiş kusur şubedir.” hadisindeki “İmanın en alt seviyesi, yoldan eziyet verici şeyleri kaldırmaktır.”²¹ kısmında her müminin çevreyi, yolları, umumi yerleri kirletmeyeceği dahası başkası kirletmiş ise onu temizlemenin bir erdem ve görev olduğu vurgulanmaktadır. Buna ses kirliliği de dahildir. Tasavvuf ehline göre çevrenin içine insanın iç alemi de girmektedir. Kalbi kirletmek, bozmak, incitmek, kırmak salih müminin ahlakı değildir. Temizlik imandandır. İslam temizlik üzerine kurulmuştur. Kalbi temiz, düzgün ve istikamet üzere olanın her şeyi temiz düzgün estetik olur. Bunun kazandırılmasında edeb okulu Tasavvufi eğitime büyük ihtiyaç vardır. Bu iş korkuyla değil sevgi ve güzel örneklerle çözülebilir.

3. Tasavvuf Kaynaklarında Çevre ve Ekoloji

İnsanları her türlü kötü ahlak ve davranışlardan arındıran, günele, iyi ve doğruya ulaştırmayı hedefleyen tasavvuf, bir ruhi terbiye ve maneviyat eğitimidir. İnsanları fitri ve asli vasıflarına tekrar döndüren ve kemal yolunda değiştiren tasavvufi eğitimin en belirgin özelliği kâinata ve insana bütüncül yaklaşımıdır. Bizim bu bütüncül yaklaşım dediğimiz, esasında inancımızın temel ögesi olan tevhid inancının hayata teşmil edilmesi ve yansıması halidir.

Mutasavvıflar insan hayatının bütün yönlerini içine alan tevhid anlayışını bir şuur ve hal terkibi olarak, kalp ile tasdik dil ile ikrarın ötesinde görmüşlerdir. Yaşanan ve zevken hissedilen tevhid, bir haldir. Sufiler ise tevhidi herkesin manevi olarak bulunduğu mertebeye göre anlayacağını belirtir. Özünde bir olsa da, avamın ve havasın tevhidi anlayışlarında derinlik ve şuur bakımından farklılıklar bulunur. Tevhidin nihai noktası ise, havasın tevhidi olan ve ruhi tecrübe ile gerçekleşendir. Sufilere göre yaratılışın gayesi olan hakiki tevhide ikiliğin ortadan kalkması ile ulaşılabilir.

Çevresiyle sürekli bir alış-veriş içerisinde bulunan insan, aynı zamanda ondan birer parça da barındırır. İnsan bünyesinde kainattaki bütün elementlerin de bulunduğu kabul edilir. Sufiler, kendi lisan-ı halleriyle canlı cansız herşeyin Allah'ı zikrettiğine inanırlar. Zira bir nevi ontolojik ibadet sayılabilen ayçiçeğinin günün her saatinde güneşe aşık dönüşü bu noktada örnek teşkil eder²².

Tasavvuf insanın, maddi ve manevi, beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunu hep göz önünde tutmuştur. İnsan, topraktan yaratılması²³ sebebi ile süfli, kendisine belli bir aşamadan sonra ilâhi ruh üfürülmesi ile de ulvî ve ilahî özellikler taşımaktadır.

İnsan tasavvuf düşüncesinde âlemin ruhu, âlemde onun sureti şeklinde telakki edilmektedir. Mikro kozmos (âlem-i asgar) yani âlemin ruhu, sebebi ve illeti olarak görülen insan, aynı zamanda varlık âleminin tüm unsurlarına sahip olduğu için ‘alim-i suğra’ (küçük alem) diye de adlandırılmıştır. Tasavvuf ehlinden bazıları da âleme ‘insan-ı kubrâ’ adını vermiştir. Hz. Ali'nin “sanırsın ki sen küçük bir varlıksın, halbuki sende büyük bir âlem dürülmüştür.” sözünün buna işaret ettiğini söylemek mümkündür²⁴. Çevre bilincinin belirleyici unsurunun tevhid olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira hakiki olarak var olan tek birlik (tevhid) görünen çokluk arkasındadır.

Tevhid, Allah'ı bütün yaratılmışların tek hâkimi ve sahibi görmektir. Her şey O'nun kudret ve kuvvetinin izharı ve tecellisi olarak varlık bulmuştur. Cenab-ı Hakk'ı yegâne fail olarak gören kişi kendisinde bir varlık fehmetmez, benlik iddiasında bulunmaz, sahip olma bağlarını çözer. Zira o da evrende yaratılmış olan milyonlarca varlıktan sadece biridir²⁵.

Bozyiğit'e göre “İnsanın hayatı, ekolojik hayattan ayrı düşünülemez. Bir canlı olarak insanın hayatı, çevresini oluşturan bütün unsurlarla olan ilişkisinin düzeyi ölçüsünde anlam kazanmaktadır. İnsanın değeri de bütün yaşamı boyunca kendisine, ailesine ve çevresine karşı göstereceği erdemli davranışlarla belli olur.

²¹ Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: yy., 1374-75/1955-56), “Tevbe”, 17.

²² Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ, 2019), 154.

²³ es-Secde 32/7

²⁴ Ömer Yılmaz, “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 197.

²⁵ Lamia Levent Abul, “Mevlevilerde Çevre Tasavvuru”, *Çevre ve Ahlak*, ed. İsmail Koyuncu vd. (Zeytinburnu / İstanbul: Çevre Vakfı, Metin Eskibağ, ts.), 108.

Bu nedenle hem Kur'an'da hem de sünnette insanın çevresi ile olan ilişkisi ve irtibatı, İslam'ın ibadet anlayışı çerçevesinde Tevhid inancının gereği olarak ve bütünsel bir tarzda ele alınmaktadır²⁶.”

Canlı-cansız ne varsa, bu tevhidi anlayışla kâinata bakan kimse, insan, hayvan, bitki, dağ, taş, hepsini kendisi gibi yaratılmış birer mahluk olarak kabul eder ve kadrince değer verir. Bu dünyaya gönderilmiş, kendisi dahil olmak üzere yaratılan her şeyin bir amacı ve görevi vardır. Diğer varlıklar da dahil olmak üzere, kendi bedeni dahi yaratılan birer emanet olarak kendisine verilmiştir.

Ancak günümüz insanı, varlık iddiasında kendini adeta kâinat üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu düşünmekte ve her şeyi kendi menfaati uğruna kullanmaktadır. Maalesef bu gurur ve kibri sonucu insanlar egemenliği altına aldığı her şeyi tahrip etmekte olup bu yaklaşımla dünyayı yaşanır bir yer olmaktan çıkartmaktadırlar.

Çevreyi ilahi bir emanet olarak görenler tasavvufi, irfan geleneğine mensup olan insanlardır. Bu insanlar tutumluluk esasına dayanarak yaşamlarını gayet sade ve gösterişsiz olarak sürdürürler. İmtiyaz, şan ve şöhrat peşinde çabalamazlar. İhlasla hareket etmeyi benimseyen bu kimseler kıt-kanaat geçinmeyi arzu eder, kısmetine düşene razı olur ve Allah'a şükretmeyi önemserler.

Dünyaya karşı isteksiz, mala mülke karşı soğuk bir tutum sergilerler. Amaçları zühdvari bir hayatın gereğine göre yaşamaktır. Zira, kul hakkı ile ölmenin affedilmez bir günah olduğuna, gelecek kuşakların da bu dünyadan en az kendileri nispetinde faydalanma hakkının bulunduğu, inanırlar²⁷.

İrfânî gelenekte esas olan, tüm mevcudata ve mahlûkâta merhamet ve şefkatle yaklaşılmasıdır. Nitekim, tasavvuf kaynaklarında yer alan ve yaklaşık bin kadar tarifi bulunan tasavvufun tek cümlede özeti “Allah'ın emirlerine riayet, yaratıklarına şefkat ve insaniyet” şeklinde yapılmıştır²⁸. Ayrıca İbnü'l-Arabî, ekberî geleneğin kurucusu olarak, evrensel şefkatin tanımını yaparken, “Allah'ın kullarına şefkat esasını gözetmek Allah için gayretten önde gelir.”²⁹ ifadesine yer vermiştir.

Dikkat çekici olan diğer bir görüş sahibi, yakın dönem örnek tasavvuf ehlinde İbrahim Hakkı Erzurûmî (ö.1194/1780) bu hususla ilgili şöyle demektedir: “Pes bir kimse yiyecekten her neyi helâl-i hâzır balsa onun bir nev'inden yarısı kadarıyla; giyecekten her neyi helâl-i hâzır balsa sıcağı ve soğuğu def edecek kadarı ile yetinse;mesken olarak ırz ve malını koruyacak kadar bir alçak menzilde sâkin olsa; iş güç tutmakta geçimliliğini sağlayıp hilesiz sanat ya insaf ile ticaret ve ekip biçmek üzere kifâyet miktarı rızık ile kanaat kılsa... İşte o kimse dünya lezzetini Allah rızasını aynı zamanda elde etmiş olur.”³⁰

Bu nedenle insanlığın, kainatın ve yeryüzünün selameti, insanın öncelikle varlık iddiasından, hırslarını ve arzularını dizginlemesinden, enaniyet ve kibrinden vazgeçmesi ile yaratılanlara aynı nazarla bakması ve sevgi ile yaklaşmasıyla mümkün olacaktır. Tasavvufun, bu noktada ortaya koyduğu manevi eğitim modeli ile dünyanın karşı karşıya kaldığı pek çok soruna çözümler sağlamak mümkün olacaktır. Bu bağlamda, Mevlânâ Celaleddin-i Rumi'de pek çok örnekler bulunmaktadır.

4. Mevlânâ ve Mevlevilikte Çevre Anlayışı

4.1. Hayatı

“Mevlânâ, 1207 yılında Afganistan'ın Belh şehrinde doğdu. Müslüman dünyası onu Efendimiz-Pirimiz anlamına gelen Mevlânâ adı ile onurlandırdı. O'nun eşsizliği aşk prensibine dayanan antropozmik dünya görüşünde yatmaktadır. Bu, O'nun çevrecileri cezbeden derin kâinat ve insanlık vizyonudur.”³¹

“Celaleddin 12 yaşındayken ailesi Moğol istilasından ve yıkımından kaçarak Belh'ten ayrıldı. Aile Müslüman topraklarda dolaşmış Hac vazifesini yerine getirmek için Mekte'ye gitmiş ve sonunda daha sonraları Selçuk İmparatorluğu'nun bir parçası olan Anadolu'da Konya şehrine yerleşmiştir. Dört yıl süren bu

²⁶ Ahmet Bozyiğit, “İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2016), 15.

²⁷ Ömer Yılmaz, “İrfan Geleneğinin Günümüz Çevre Sorunlarının Çözümüne Merhametçe Yaklaşımı”, *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. YY. Medeniyet Merkezi Konya Sempozyumu* (Konya, 2018), 1/446.

²⁸ Feridüddin Attar, *Tezkiratü'l-Evliya*, Tahran 1346, 165.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, İskendiriyye 1946, 165.

³⁰ İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Marifetnâme*, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1294, 262.

³¹ İbrahim Özdemir, “Bahşedilmiş Emanet: Mevlâna ve Said Nursi'nin Çevre Anlayışları”, *Uluslararası Said Nursi ve Mevlâna Sempozyumu* (Konya, 2013), 2.

*yolculuk boyunca Celaleddin sadece büyük şehirlerde, heybetli ve azametli dağlarda, engin ve bereketli ovalarda ve sonsuzluğu hatırlatan çöllerde dolaşmamış aynı zamanda zamanın iyi tanınan Sofileri ve alimleri ile de tanışmıştır.*³²

“Büyük bir alim olan babasından ilk eğitimini almış olmasına rağmen Celaleddin, manevi hocası olan Şems-i Tebrizi ile tanışmıştır. O'nun için Şems “gözün ışığı, aklın berraklığı, ruhun parlaklığı ve kalbin aydınlığı”dır. Mevlânâ, Şems ile tanıştıktan sonra adeta yeniden doğmuştur. Ve aşkı evrenin canlı gücü olarak keşfetmiştir. Mevlânâ 17 Aralık 1273 yılında öldüğünde Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar cenaze törenine katılmıştır.³³

“Hayatının büyük kısmını bereketli Anadolu toprakları üzerinde geçiren ve çok dinli ve çok kültürlü bir ortamda yaşayan Mevlânâ maddi ve manevi fenomenlerin manasına nüfuz ederek ve realitenin önündeki perdeyi kaldırıp gerçeği gün ışığına çıkararak ün yapmış ve bundaki başarısıyla da tüm dünyada saygı duyulan bir düşünür olmuştur.”³⁴ Modern dünya görüşünün, adeta gözümüze taktığı gözlüğü çıkartmamızı sağlayan Mevlana, yepyeni bir gözlük takmaktadır. Etrafımıza yeniden baktığımızda, bu gözlükle her şey anlamlı, her şey canlı, birbirleriyle uyumlu ve kardeş görünmektedir.

4.2. Mevlânâ'nın Mesnevisinde Çevre Anlayışı

Mevlânâ, fiziki alemin yoktan, Allah tarafından var edildiğini ve Yüce Yaratıcının yeni şeyler yaratmaya devam ettiğini kabul eder. Allah'ın her daim alemde yarattığı şeylerden Mevlânâ'ya göre “akıllar bile hayret içinde”³⁵ kalmaktadır. Dağları gümüş ve altın madeni, taşları da lâl ve yakut yapıyor. Yeryüzünü Adn cenneti haline getirmek için bitkileri harekete geçirip diriltiyor. Arz, daha anlatılamayacak kadar çok, ürünler veriyor, taneleri kabul ediyor, ayıpları örtüyor, tuhaf şeyleri kabul ediyor ve meydana getiriyor. Yeryüzü gibi dağlar da türlü türlü madenler ortaya çıkarıyor.

Yaratılan bu alemdeki her şey; Mevlânâ'ya göre, Allah tarafından belirlenen özel bir düzen, vazife ve gaye içerisinde. Her şeyin bu alemde canlı olduğunu da sık sık vurgular. “Bu sistem içerisinde hiçbir şey ruhsuz değildir; varlığın en alt derecesinde olmasına rağmen madde de canlıdır. Mevlânâ “yeryüzü ve suyun, ateş ve havanın bize cansız gibi görünmelerine rağmen Allah'ın nezdinde canlı olduğunu”, asla “yeryüzünü boş ya da ölü” olarak düşünmememizi; yeryüzünün sürekli uyanık olduğunu ve yaratıcısını tanıdığını ısrarla ifade etmektedir.”³⁶

Bütüncülük kavramı Mevlânâ'nın düşünce sistemindeki çevre, doğa algısını açıklayan en önemli kavramlardan birisidir. Bütünlük kavramı göz önüne alındığında, Mevlânâ'ya göre vurgulanması gereken temel hususlardan birisi, kâinatta var olan her bir zerrenin bütünlükle birlikte değer kazanmasıdır. Nitekim, Mevlânâ, parçanın tek başına bir anlam ifadesi olmadığını, başka bir ifade ile değersiz gibi görülenin, bütün içerisinde yerini aldığı önemli işlevler kazandığını ortaya koymaya çalışmıştır³⁷.

“...Küll'ün çeşit çeşit cüz'leri vardır.

Bu küll'ün cüz'ü, cüz'ülerin küll'e nispeti gibi değildir; gülün cüz'ü

Olan gül kokusu gibi de değildir.

Yeşilliğin letafeti güldeki letafetin cüz'ü olduğu gibi, kumrunun sesi

de bülbül nağmesinin bir cüz'üdür”³⁸.

Böylelikle Mevlânâ, parçaların dahil oldukları bütünlük içerisinde daha önce görülmeyen yeni bir özellik gösterdiklerini açıklamaktadır.

³² Özdemir, “Bahşedilmiş Emanet: Mevlana Ve Said Nursi'nin Çevre Anlayışları”, 2.

³³ Özdemir, “Bahşedilmiş Emanet: Mevlana Ve Said Nursi'nin Çevre Anlayışları”, 3.

³⁴ Özdemir, “Bahşedilmiş Emanet: Mevlana Ve Said Nursi'nin Çevre Anlayışları”, 3.

³⁵ Özdemir, “Bahşedilmiş Emanet: Mevlana Ve Said Nursi'nin Çevre Anlayışları”, 4.

³⁶ Özdemir, “Bahşedilmiş Emanet: Mevlana Ve Said Nursi'nin Çevre Anlayışları”, 5.

³⁷ Fatma Karakaş, *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Doğa Bilinci* (Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 12.

³⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, çev. Veled Çelebi İzbudake (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 1/2904-2906.

Doğada parça halindeki bir şey Mevlânâ'ya göre, sadece varlıktan değil, aynı zamanda anlamdan da yoksundur. Dolayısıyla varlığa anlam kazandırmanın bütünlüğü teşkil etmesiyle oluştuğunu belirtirken varlıkların, bütünlükle olması gerektiğini vurgular.

*“Cüz, küll'den ayrıldı mı bir işe yaramaz. Tenden bir uzuv kesildi mi o
Uzuv, murdar olur.
Tekrar aslına ulaşmazsa ölür kalır, candan haberi bile olmaz.
Oynasa, hareket etse bile bu, onun diriliğine delil olamaz. Senin
Kesilen uzvun da bir müddet oynar, hareket eder.
Cüz, küll'den ayrılırsa bir tarafa gider, kaybolur, küll de noksan kalır.
Fakat bu bahsettiğimiz küll o noksan kalan küll değildir.”³⁹*

Burada bahsettiğimiz Mevlânâ'nın bütüncül bakışı ekolojinin benimsediği temel prensipler arasında yer almaktadır. Sözelimi “doğadaki her şey bir başka şeyle bağlantılı ya da birbirleriyle karmaşık haldedir. Bizler bu karmaşıklığın içindeyiz.” ifadesi, ekolojinin bütün türlerin birbirine bağımlı bir şekilde var olabildiği, özelliğinin temel bir prensibini yansıtmaktadır⁴⁰.

Bu anlayışla bakıldığında çevremizdeki alemde her şey ilahi kudret ve hikmete uygun bir şekilde oluşmakta ve bizi şefkatli bir anne gibi kucaklamakta; dahası kâinatta büyük bir plan işlemekte ve her şey bu plana göre meydana gelmektedir. Arılar Allah'tan gelen ilahi kudret ve ilhamla kendi evlerini yapmaktadırlar. Böylece O'nun şiirselliğinde renkli ve canlı bir dünyanın varlığının kendini açığa vurmasıyla müşahede edilmektedir. Her şey hem birbirleriyle hem de diğer bütün varlıklarla irtibatlı ve bağlantılı olup, özel bir konum, anlam, vazife ve ehemmiyet içinde bulunmaktadır. Dahası zerreden, gezegenlere, güneş sistemine; karıncadan, arıdan balığa kadar tüm varlıklar hayret edici ve hayranlık uyandırıcı şaheser bir uyum içerisinde hareket etmekte ve bizleri kucaklamaktadır.

Görüldüğü üzere, Mevlânâ çevremizdeki aleme araçsal ve sadece ondan faydalanma nazarıyla bakan modern zihin dünyamızı tamamen değiştirerek, her şeye yeni bir bakış açısı sunmuş, derin ve bütüncül bir gözle bakmayı sağlamıştır. Mevlânâ'yı bu yönüyle de derin çevreci düşünürlerin ilklerinden saymak yerinde olacaktır.

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde doğa, ekolojik bilinç göz önüne alındığında, ortaya çıkan diğer bir husus da evrenin canlı oluşudur. Kendi düşünce sisteminde Mevlânâ, varlıkların canlı oluşunu ve kâinatın canlılığını açıklarken, pek çok kıssalardan örneklerle;

*“Rüzgâr, Süleyman'ı yüklenir, taşır; deniz Musa ile konuşur.
Ay, Ahmet'in işaretini emrini anlar, fermanına uyar, ateş, İbrahim'e
Ağustos gülü olur...
Toprak, Karun'u yılan gibi sömürür, yutar; Hannâne direği akla, fikre
sahip olur...
Taş, Ahmet'e selâm verir; Dağ Yahya'ya haber yollar...
Hepsi de bunlara 'Biz size karşı duyar, görürüz... sizinle hoşuz,
Neşeliyiz. Fakat namahremlere karşı susup durmaktayız' derler.”⁴¹*
diyerek ortaya koymakta ve açıklamaktadır.

Mevlânâ kâinatın canlı oluşunun yanında “Rüzgâr, toprak, su, ateş; kölelerdir. Benimle, sizinle öldürler; Hakk ile diridirler; ancak onun emrini tutarlar.”⁴² diyerek, her birinin ayrı ayrı yaratılmış birer kul olduğu örneğini vermektedir.

³⁹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, çev. Veled Çelebi İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), III/1906-1939.

⁴⁰ Karakaş, *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Doğa*, 14.

⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevi*, III/1015-1019.

⁴² Mevlânâ, *Mesnevi*, I/838.

Ortaya koyduğu her şeyin canlı olduğu düşüncesiyle beraber, Mevlânâ insanların evrendeki her bir parçaya karşı sorumluluk bilincinde olması gerektiğini ve saygıyla muamele etmeleri gereğini de vurgulamıştır.

Evren, Mevlânâ'nın düşünce sisteminde, hem diri, canlı olmakla birlikte aynı zamanda hem de konuşan bir varlık özellikleri taşır. Bu konuşmaları Mevlânâ muhteşem eseri mesnevisinde “*uğultu*” olarak tanımlamaktadır. Sözelimi doğa sürekli olarak Mevlânâ'ya göre şunu dile getirmektedir: “*Biz derler, duyar işitiriz, bakar görürüz, hoşuz.*”⁴³

Mevlânâ'ya göre tabiatın konuşmasında iki taraf mevcuttur. Bunlardan birincisinde tabiatın kendi içerisinde konuşması vardır:

*“Hamel burcundaki güneş, otlara ve henüz olmamış hurmalara ne
Yapar? Bilirsin ya.*

*Arı duru su, çiçeklerle fidanlara neler söyler? Onu da bilirsin.”*⁴⁴

İkincisinde ise tabiatın yüce yaratıcısı olan Allah ile telaffuzu vardır:

*“Allah’ın sanatı, cihanın bütün cüz’lerini karşı âdeta afsuncuların
Ağzından çıkan soluğun, harfin tesirini yapar.*

Allah çekişi, tesir ve sebeplerle olur. Harfsiz, dudaksız yüzlerce söz söyler.

*Allah’ın tesir edişi de kaderden değil midir? Fakat tesiri, akılla anlaşılmaz.”*⁴⁵

Fakat Mevlânâ'ya göre sözkonusu gerçekleşen bu durumu sadece sufiler müşahede edebilmektedirler:

“Gönül ehlinin duyguları; suyun, toprağın, çamurun sözünü duyar durur.

Filozof, Hannâne direğinin inlemesini inkâr eder. Çünkü

Velilerin duygularından haberi yok, onlara yabancı.

Der ki: ‘Halkta sevdanın aksi birçok hayal yaratır, onlara

Gösterir.’

Hâlbuki bu fikir, onun fesat ve küfrünün aksidir. Bu inkâr

*hayali ona fikrinden, inanışındaki bozukluktan gelmiştir”*⁴⁶.

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde, sadece gözün görme organı olmadığı, çünkü işlevini yapabilmesi ve gözün görebilmesi için Allah'ın ona ihsanda bulunması gerektiği belirtilmektedir⁴⁷.

Zira Mevlânâ'ya göre, doğanın anlamını sadece tasavvufi vukufa sahip olan mutasavvıflar müşahede edebilir. Çünkü onlar evreni Kur'an'ı Kerim'e, yani kutsal bir kitaba, benzetirler. Muasavvıflar'a göre sırların anlaşılması için kozmik bir “*ayna*” misali yaratılmış olan kainat, yine “*kozmetik*” bir kitap gibi oluşturulmuştur. Dolayısıyla nasıl ki Kur'an'ı Kerim'i anlayarak Allah'a yönelebiliyorsak, evreni anladığımızda da Allah'a yönelme yolunu bulmuş oluruz.

Mutasavvıflara göre kainattaki varlıklar yalnızca şuurlu bir şekilde gerçek manada Allah'ı zikretmekle kalmazlar, aynı zamanda Allah'ın varlığına da işaret ederler. Bu denli kutsal addettikleri doğaya karşı mutasavvıflar, onunla ünsiyet etmişler ve saygı gösterip aynı zamanda iletişim kurmuşlardır. Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde işaret ettiği iletişim de işte gerçek anlamda bu tür bir iletişimdir.

Mevlânâ insan dışında evrende yer alan her canlının yaratılış amacına uygun olarak yaşadığını belirtmektedir. Aslında bu durum Allah'ın yarattığı her varlığın, fitrat üzerine yaşaması, yani her varlığın Allah'a ibadet ederek, yaratılış amacına hizmet etmesi anlamına gelmektedir. Sözelimi bir yandan ateş yakıcılığı, öte yandan su söndürücülüğü ile evrene katkıda bulunur. Kanaatimizce bu durum, yani varlıkların fitratları üzerine yaşamaları, beraberinde hayatın devamını sağlayan akışı meydana getirmektedir.

⁴³ Mevlânâ, *Mesnevi*, III/1019.

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevi*, VI/1068.

⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevi*, VI/1070-1072.

⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevi*, I/3279-3282.

⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevi*, VI/2404.

Mevlânâ evrende en üstün varlık olarak insanı görmekle birlikte insanı evrenin efendisi değil, sadece bir parçası olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu konuda açıkça şöyle der: “*Sen, bir alemin cüz’üsün*”⁴⁸. Mevlânâ, evrendeki hiçbir varlığın Allah’tan bağımsız düşünülemediği, aksi halde varlıkların bir gerçeklik kazanamayacağı kanaatindedir.

Dolayısıyla evren metafizik boyutu ile birlikte düşünülmesi gereken bir varlık alanıdır. Buna göre, Mevlânâ düşüncesinin, insan-merkezli veya doğa-merkezli bir yaklaşım değil, aksine Allah merkezli bütünü öngören bir yaklaşımı savunduğu açıkça ifade edilebilir. Aslında doğanın Allah merkezli düşünülmesi, insanın ona karşı yaklaşımında dengesiz ve sorumsuz olmamasını gerektirir.

Mevlânâ, insanoğlunun dünyaya hâkim olma isteğine karşı şöyle demiştir:

*“Ey hayırsız evlât! Nihayet sen Âdemoğlusun, ne vakte dek alçaklığı
Şeref sayarsın.*

*Niceye dek ‘ben âlemi zapt edeyim, bu cihanı kendi varlığımla doldurayım’ dersin?”*⁴⁹

Görüldüğü gibi Mevlânâ, bu beyitlerde insanın evrene hâkim olma isteğini bir tür alçalmışlık olarak değerlendirir. İnsanlara, doğa ile olan ilişkilerinde bu ilişkinin sonuçlarını hatırlatarak doğayı korumalarını hedefleyen pek çok mesajlar vermekte olduğunu görmekteyiz.

Mevlânâ doğaya karşı tutumumuzu belirlemede kilit taşı görevi oynayacak ve insanlara ekolojik bilinç kazandıracak bir noktadan bahseder: Her varlık bütünü oluşturan bir parçadır ve onda var olan güç sayesinde evrendeki oluşumu dengeleyen, tamamlayan unsurlardır. Bundan dolayı evrendeki her varlığa gereken değerin verilmesi ve her birine saygı duyulması gerekmektedir:

*“Mülkün sahibi Allah’tır. Topluluğu o verir, bu yüreği o ihsan ederde aslan, yaban sığırı sürüsüne atılır.”*⁵⁰

*“Allah, her cinsi eş yarattı, sonuçlar topluluktan meydana geldi”*⁵¹.

Bu noktada özellikle insanın konumu dikkate değer görünmektedir. Mevlânâ “*Surette sen küçük bir âlemsin, ama hakikatte en büyük âlem sensin.*”⁵² diyerek alem-insan arasında sıkı bir benzerlik kurmaktadır. Bu ilişkiyi çevre bağlamında değerlendirdiğimizde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; alemde meydana gelecek en ufak değişim, insanda da değişimi beraberinde getirecektir.

Mevlânâ düşünce sistemi, yaşanabilir koşulları sağlamak ve anlamlı bir hayat oluşturmak adına, insanlara rehberlik yapacak bir nitelik taşımaktadır. Çevre ile ilişki içerisine girmeyi, çevreyi tanımayı ve ona saygı duymayı öngörmektedir. Çünkü Mevlânâ’ya göre her varlığa Allah tarafından can verilmiştir ve her varlık insana emanettir.

Mevlânâ, fiziki âlemin Allah (c.c) tarafından yoktan var edildiğini ve her an yeni şeyler yaratmaya devam ettiğini kabul eder. Mevlânâ’ya göre Allah’ın âlemde her an yarattığı mahlukâtlardan akıllar bile hayretler içinde kalmaktadır. Nihayet çevreye şöyle bir bakıldığında taşları, lâl ve yakut, dağları ise altın ve gümüş madeni olmuş halde buluyoruz. Yeryüzündeki bitkilerin harekete geçip dirildiğini ve Adn cenneti haline geldiğini görebiliyoruz. Yer, taneleri kabul ediyor, ürün veriyor ve daha anlatılamayacak kadar çok, yüz binlerce yaratmayı kabul ediyor ve meydana getiriyor. Bunun gibi dağlarda da türlü türlü madenlerin oluştuğunu müşahade edebiliyoruz.

Ona göre, Allah bu âlemdeki her şeyi kendine has bir düzen içerisinde, görev ve amaç uğruna yaratmıştır. Âlemdeki her nesnenin canlı olduğunun da sık sık üzerinde durur. Bu sistem içerisinde hiçbir nesne ruhsuz değildir; varlığın en alt seviyesinde olmasına rağmen madde de canlıdır. Mevlânâ, “*yeryüzü ve suyun, ateş ve havanın bize cansız gibi görünmelerine rağmen Allah’ın nezdinde canlı olduğunu*”, kesinlikle “*yeryüzünü boş ya da ölü*” olarak nitelendirmememizi; aksine yeryüzünün sürekli diri ve uyanık olduğunu ve yaratıcısını tanıdığını özellikle ifade etmektedir.⁵³

⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevi*, IV/2368.

⁴⁹ Mevlânâ, *Mesnevi*, 2018, I/541.

⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevi*, 2018, VI/3053.

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevi*, 2018, VI/523.

⁵² Mevlânâ, *Mesnevi*, 2018, IV/521.

⁵³ Özdemir, “Bahşedilmiş Emanet: Mevlana Ve Said Nursi’nin Çevre Anlayışları”, 3.

Bu anlayışla çevremize baktığımızda etrafımızdaki âlemde her şeyin bizi şefkatli bir anne kucağı gibi kucakladığını, ilahi irade ve hikmete uygun olarak geliştiğini; dahası alemde büyük bir planın işlemekte olduğunu ve her şeyin bu plana göre meydana geldiğini müşahede ederiz.

Görüldüğü gibi Mevlânâ'da insan hiçbir zaman yalnız değildir. Soluduğu hava, içtiği su, gördüğü ağaçlar vb. her biri tıpkı insan gibi canlıdır, dolayısıyla çevredeki her varlık insana bir yol arkadaşıdır. Bu canlı yapısı ile doğa, keşfedilmeyi bekleyen potansiyellerle doludur. Ancak insanoğlunun bencilliği ve sorumsuzluğu nedeniyle bu zenginlik her geçen gün zayıflamaktadır. Oysa insanoğlu, doğaya verilen zararın, aslında kendine hatta gelecek kuşaklara verdiği zarar olduğunu bilmelidir.

Mevlânâ doğada insanoğlunun evrenin kalanını paylaştığı görünmez bir enerjiye sahip bir güç olduğunu keşfetmiş ve bu gizli görünmez gücün bütün oluşumların sebebi olduğunu görmüştür. Daha sonra cismani ve ruhani olarak dünyanın zemininde ne yattığını anlamaya çalışmış ve bunun aşk olduğunu bulmuştur. Ona göre evrende saklı bulunan, var olan aşktır. Böylece Mevlânâ aşkın Allah'tan geldiğini ve Allah'a doğru hareket ettiğini düşünmektedir.

Aşk da, yaratılışın yukarı doğru hareketinde olduğu gibi her adımda bir evreden başka bir evreye geçişinde varlığın yeni biçimlerine dönüşmektedir. Mevlânâ'ya göre bu pozitif enerji, evrendeki her varlığı birbiriyle birleştiren zerrecikler arasındaki etkileşimden sorumlu olandır. Böylece hiçbir varlık bu sistemden ayrı, bağımsız değildir. Çevrebilimin tanımıyla, evrendeki tüm varlıklar birbirlerine bağımlı ve bağılırlar.

Dahası, aşk insanların sezgi ve his gücünü artırır, yüceltir. Bundan dolayı da Mevlânâ insanlarda aşkın, zekadan daha üstün olduğunu vurgulamıştır. Örneğin, günlük ve sosyal yaşantımızda, aşk daha önemli ve uygulanabilir bir iştir. Bu demektir ki aşk bütün anlaşmazlıkları çözebildiği gibi, bencilliği ve akla gelebilecek birçok bahaneyi de ortadan kaldırır. Bu sebeple, aşk evrensel düzen içerisinde, sadece dini ve ahlaki boyutta yaşam için basit ve gereksiz değil aynı zamanda sürdürülebilirdir.

5. Mevlevilikte Çevre Anlayışı

Mevlevilikte, Mevlânâ Celaleddin-i Rumi'nin bu temel prensipleri ekseninde çevre bilincinde en güzel örnekleri sergilemiştir.

Toplumu yakından etkileyen tarikatlardan birisi olan, Mevlevilik; XIII. Asırda Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin ortaya koyduğu tasavvufî düşünce ve öğretileri ile oluşmuş ve varlık göstermeye başlamıştır. Adap ve usuller, Mevlânâ'nın manevi terbiye ve usulleri ile yoğrulmuş Mevlevilikte adap, erkan ve usuller insan hayatının her anını kapsayacak şekilde ve incelikte oluşturulmuştur.

“Adap, edeb kelimesinin çoğuludur. Terbiye anlamına gelen edeb, söz ve davranışlarda insanlara iyi muamelede bulunmak, hayâlî olmak demektir. Mevlevilik edeb temeli üzerine bina edilmiştir. Mevlânâ ‘Ayet ayet Kur’ân’ın bütün manası edebden ibarettir’ sözüyle Mevlevî adap ve erkânının kaynağını Kur’ân’a dayandırmıştır”⁵⁴.

Edeb ve adap, Mevlevilikte sadece insanlar arasındaki münasebetlerde riayet edilecek kurallardan ibaret değildir. Adap insanla münasebeti olan her şeye, her varlığa karşı uygulanan kurallar manzumesidir. Varlık alemini Allah yaratmıştır. Var edenin var olan her şeyde tecellileri vardır. Zira, Yüce Yaraticının isteği ve buyruğu dolayısıyla varlık sahasına çıkmaları hasıl olmuştur. Dolayısıyla her şey Cenab-ı Hakk'ın eseridir, O'nun eserine hürmet, kendisine hürmettir. Bu esas Mevlevilik adabının temel anlayışını oluşturur.

Matbah denilen mutfak, Mevlevilikte manevi eğitimin görüldüğü yerdir. Bunun anlamı uygun terbiye ve pişirilme yöntemleriyle, ham ve çiğ olarak mutfağa gelen malzemenin enfes bir yemeğe dönüşmesi gibi, salikin de hizmet yoluyla, mutfağa girip pişmesi ve kıvamını bularak olgunluk ve kemale ermesi demektir.

“1001 gün süren ve ‘çile çıkarmak’ olarak adlandırılan ve bu manevi eğitim boyunca salik (Yolcu manasına gelen salik, manevi yolculuğa giren kimse için kullanılan umumi bir terimdir. Mevlevîliğe yeni giren, yeni sema çıkaran yani sema etmeye başlayan kimseye nevnîyaz denir. Mevlevîler birbirlerine can, ihvan diye hitap ederler.) matbah-ı şerifin dedelerinin terbiyesi altında manevi eğitimine başlar. Mevlevî dervişinin çilesi

⁵⁴ Abul, “Çevre ve Ahlak”, 109.

müddetince dergâhta pazarcılıktan çamaşırcılığa, bulaşıkçılıktan temizliğe kadar on sekiz hizmeti yerine getirmekle vazifelenirilir.”⁵⁵

Manevi ve ruhi tekâmül için çalışan çilekeş canlar, bunun yanı sıra maddi ve dünyevi meşguliyetlerin remzi olan matbah hizmetlerini de yürütürler. Bu amaçla doğu ve batı dilleri öğretilip çeşitli ilim dallarında yetiştirilir, kabiliyetleri oranında sema meşki ve sanat faaliyetlerine yönlendirilirler; musiki, saatçilik, aşçılık, mobilyacılık vb. sanat dallarında meslek edinmeleri de sağlanır. Muhip ve çilekeş canlar çivili tahta üzerinde sema öğrenmek ve meşk veya sema çıkarmak için, sema dedesinin nezareti altında eğitim alırlar. Mukabeleye katılmaya bu şekilde hazır hale gelirler.

Her hâlükârda sorumluluklarının farkında olmayı, kötülük varsa bunu öncelikle kendinden bilmeyi, kendisinden önce başkasına hizmet etmeyi öğrenmek amacıyla salık bu yola girer. Bin bir gün süren seyr-ü sülûkun neticesinde derviş, bilhassa matbahda, canlara hizmetle manen pişip olgunlaşarak, benlik duygusundan sıyrılır, nefisini saflaştırır, sabır, metanet ve rıza sahibi biri haline gelir.

Manevi eğitimini tamamlayan Mevlevi dervişinin tüm davranışları zarafet, nezaket ve nezahet içerisinde tezahür ederken aynı ruh inceliği sözlerine de akseder. Bu kimseler, olumsuzluk ifade eden sözleri kullanmaktan imtina eder ve sözü güzel söylerler. Mevleviler olumsuzluk ifade eden yakmak, söndürmek, kapatmak, gömmek gibi kelimeleri dillerinde kullanmazlar. Onlar, kullanımı daha zarif olan, ışığı yakmak yerine ışığı uyandırmak, ateşi söndürmek yerine ateşi dinlendirmek, gömmek yerine sırlamak, kapatmak yerine sır etmek kelimelerini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Tüm bu incelikli yaklaşımlar, Hz. Peygamberin; “*Ya hayır söyle, ya sus*” hadisinin hayata geçirilmesinin göstergesidir. Mevlevi inceliğini ve zarafetini yansıtan, bu sebeple de Mevlevilerin dilinde; “*düşeceksin, hasta olacaksın, kaybedeceksin, pişman olacaksın*” gibi olumsuz ifadelerinin yerini “*düşmeyesin, hasta olmayasın, kaybetmeyesin, pişman olmayasın*” gibi olumlu ifadeler, kullanılan kelimelerden bazılarıdır.

Model insanlar yetiştirmek amacıyla, Mevlevi dergâhlarında, her yönüyle huzurlu, kendi iç dünyasında barışı ve sükûneti temin etmek ve bunu tüm yaratılmışlara ve topluma yansıtabilecek kabiliyeti kazandırmak eğitim yönteminin temel hedefi olmuştur. Bu da ancak sağlam bir beden ve ruh dünyası ile mümkün olabilmektedir. Mevleviler bunu amel-ilim bütünlüğü ile sağlamışlardır.

Çilenin çekileceği yer olarak, Mevlevilikte matbahın tercih edilmesi, dünyevi meşguliyetlerin bir sembolü ve esasında dünya hayatımızın da bir çileden ibaret olduğu düşünüldüğünde en münasip olduğu söylenebilir.

Yaratılmışların tümünü içine alan ve kâinatı kuşatan, içine alan bir anlayış çevresinde şekillenmiş olmasının yanı sıra Mevlevi tarikatında manevi eğitim bir gönül-kalp eğitimidir. Mevlânâ’ya göre kâinatta cansız hiçbir şey yoktur. Allah insanı, bir avuç toprak iken nasıl insan yaptı ise toprak gibi cansız olduğunu sandığımız her şeyi canlı bilmek tanımak gerekir diyerek sözlerine şöyle devam eder: “*Gördüğünüz cansızların hepsi de bu dünyada, bu aleme göre cansızdır, ölüdür veya bize cansız ölü gibi görünür. Öteki tarafta hakikat âleminde canlıdırlar. Burada susup duruyorlar, orada konuşmaktadırlar*”⁵⁶.

Mevlevilere göre her şeyin bir canı ve kendine has nitelikleri mevcuttur. Tüm varlıklarda Yüce Yaraticının ilahi kudretinin izleri vardır. Bütün varlıklar, varlık alemine gönderilirken yaratılış amacına göre bir vazife ile sorumlu tutulmuşlardır. İlahi tecelliden her varlık payına düşeni almıştır. Bir avuç topraktaki renkleri, lezzetleri, hayatiyeti ve yaratıcılığı hakkıyla belirleyip analiz etmek mümkün değildir. Fezanın derinliklerindeki gizli esrarı ve ilahi tecellileri toprakta ve topraktan doğan hava, su, çiçekler, böcekler, ağaçlar, yapraklar ve meyveler de müşahede etmek mümkündür. Hiçbir şey tesadüfi değil, ilahi takdir ile var olmuş ve bir şuur taşımaktadırlar.⁵⁷

Mevleviliğin adap ve erkanına da yansımış olan Mevlânâ’nın eşyaya ve varlıklara bu şekilde yaklaşımı olmuştur. Mevleviliğin temel ilkesi ve genel kuralını eşyaya ve yaratılmışlara saygı ve sevgi oluşturmuştur. Her şeyde Allah Teala’nın tecellisini gören Mevleviler, sevecen ve hürmetkar kimselerdir. Onlar yaratandan

⁵⁵ Abul, “Çevre ve Ahlak”, 110.

⁵⁶ Abul, “Çevre ve Ahlak”, 112.

⁵⁷ Abul, “Çevre ve Ahlak”, 116.

ötürü yaratılmışları sever, her şeye ve herkese karşı hürmet ve saygı gösterirler. Bu nedenle Mevleviler eşyayı da bir şahsiyet gibi değerlendirmişlerdir. İnsana hizmeti olan her şeye, insan da teşekkür etmeli ve saygılı olmalıdır.

Tüm varlıklara saygı ve hürmeti vazife telakki eden Mevleviler, canlı ve cansız ayırımı yapmadan bütün kâinatı sevgi nazarı ile görmüşlerdir. Dünya üzerinde kâinata gösterdikleri onların bu nazik anlayışı sonucunda her bir varlık, bulunduğu yerde yaşamını devam ettirme hakkına da sahiptir.

İnsanın saygınlığını koruduğu gibi çevrenin de kurtuluş ve korunmasını bu anlayış ve yaklaşım mümkün kılacaktır. İnsan her varlığa sevgi ile yaklaşır, saygı göstermeyi öğrendiğinde, kendini evrenin sahibi görmek yerine onun bir ferdi ve parçası olduğunu, onu tahrip etmek yerine koruması gerektiğini öğrenecektir.

Sonuç

İlahi bir emanet olarak tabii çevre, yeryüzündeki Allah'ın halifesi olan insanların emrine verilmiştir. Söz konusu emanet bilincinin sahihi olmak, doğayı Allah'ın tecelli makamı olduğundan dönüştürme ve değiştirme hakkının bulunmadığını bilmek demektir. Halifelik insanın doğaya ve hayvanlara egemenlik sağlamasını değil, bilakis insanın halifeliği onlarla uyum içerisinde yaşamasını gerekli kılmaktadır.

Dinimiz insanın en güzel şekilde yaratıldığını ve yeryüzündeki tüm yaratılanların insanın emrine amade kılındığını ve ona emanet edildiğini kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerim'de bildirmektedir. Allah, insanoğlunun bu verilen nimetleri kullanırken dengeli olması gerektiğini, israftan, yani aşırı ve gereksiz kullanımdan kaçınması sayesinde de güzel, düzenli ve huzurlu bir yaşamın mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Nitekim, Kur'ân-ı Kerim'de kâinata yaratılıştan kaynaklanan bir problemin olmadığı, bilakis görülen bütün sorunların insanların kendi elleriyle oluşturdukları ifade edilmektedir.

Zaman içerisinde kendi aslını, nereden gelip nereye gittiğini ve ne amaçla yaratıldığını unutan insanoğlu, faydalanmasına sunulan doğal çevreyi, tabii kaynakları ihtiyaçtan fazla tüketim yoluna giderek, doğada mevcut olan ekolojik dengenin bozulmasına beraberinde çeşitli problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İnsanların üzerlerine düşen, çevresini ıslah ve imar etmek, kozmik ahengi koruyup gözetmek, ekolojik dengeyi sağlamak gibi, bir dizi hukuki ve dini sorumlulukları vardır. Ancak bu sorumlulukların yerine getirilmesi, insanın emanet bilinciyle hareket etmesiyle, doğayı koruma ve kollaması sevgi, saygı, şefkat, merhamet, niyet, zihniyet ile mümkündür.

Çevremizde bize cansız gibi görünse dahi cansız tek bir varlık bulunmamaktadır. Nitekim, evrene tevhidî bir anlayışla bakan Mevlevilere göre her şey canlıdır. Dünyaya ilahi emirle gelen bütün varlıklar da Yüce Yaratıcının tecellilerini müşahade etmek mümkündür.

Esasında her bir varlık bilinçli, canlı ve şuurlu olarak yaratıcının kendisine emrettiği görevini yerine getirmektedir. Bir avuç toprakta hayatıyeti ve yaratıcılığı, renkleri ve lezzetleri, hakkıyla analiz edip belirlemek mümkün değildir.

Kâinat, derinliklerindeki sırlar ile topraktan doğan çiçekler, böcekler, hava, su, ağaçlar, meyveler ve yapraklar da fezanın şu hakikatlerini göz önüne sermektedirler. Her şey tesadüfle değil, ilahi emir ile var olmuşlardır ve ilahî bir şuur mevcuttur.

Tabiatın korunması ve tahribinin önüne geçebilmek için Mevlevilerin yaratılanlara gösterdikleri sevgi ve hürmet günümüz insanına, çok önemli bir anlayış örneği sunmaktadır. Çevreye hâkim olma düşüncesi ile insanın kendisini merkeze alması bugünkü çevre sorunlarının temelinde yatan ana sebep olarak görülmektedir. Tabiatın tahrip edilmesine ortam hazırlayan, insanların bu tahakkümcü ve hoyratça yaklaşımı nedeniyle olmuştur. Halbuki Mevleviler ilişkide oldukları her şeye değer verir ve saygı gösterirler.

Başka varlıklara zarar vermemeyi, küçük büyük demeden yalnızca kendi türünden olanlara değil bütün canlılara karşı sevgi ve merhamet ile yakınlaşmaları nedeniyle tevazu sahibi olarak, büyüklenmemek, kendini diğer yaratılmışlardan biri olarak görmek suretiyle, kendileri zarar görseler bile, incitmeyi esas alırlar. Bu anlayış içerisinde, Mevleviler ziyadesiyle tüm varlıklara ve hayatlarının tümüne teşmil ettikleri,

çevrenin tahribatını önlemede ve korumada dünyanın ihtiyaç duyduğu sevgi ve merhamete dayanan farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadırlar.

Tabiat âleminin sadece birer üyesi olmakla birlikte biz insanlar kâinatın tepesinde yer almaktayız. Bu nedenle, insanlar kendi ailelerine karşı nasıl sorumlulukları bulunuyorsa, bütün doğal çevreye ve içerisindekilere karşı da sorumlulukları vardır. Allah'ın yaratıcı gücü ve iradesi sonucu oluşan ekosistem zenginliği ve biyolojik çeşitlilik mevcuttur, dolayısıyla bu ilahi düzen, ekosistem saygıyla korunup gözetilmelidir.

Belirli bir düzene sahip, olağanüstü estetik bir güzelliği bulunan tabiat; muhteşem aksamadan işleyen bir denge içerisinde yaratılmıştır. Tabiatın bu genel işleyen düzen ve dengesini bozmadan, insanın tüm üretim ve tüketim kaidelerini, ona göre planlaması gerekmektedir. Kâinatta insanlar olarak haklarımızın mutlak ve sınırsız olduğunu söyleyemeyiz. Kısacası, günümüz modern dünyanın en ciddi, geleceğimizi tehdit eden en sorunlarından biri olan çevre meselelerini anlama, önleme ve aşmada İslam tasavvuf geleneği bizlere benzersiz bir bakış, derinlik ve bilinç kazandırdığı aşikardır.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Abul, Lamia Levent. "Mevlevilerde Çevre Tasavvuru". Çevre ve Ahlak. ed. İsmail Koyuncu vd. 1-346. Zeytinburnu/İstanbul: Çevre Vakfı, Metin Eskibağ, 1. Baskı., ts.
- Aslan, Recep. "İman Yetmiş Kusur Şubedir. En Üst Şubesi 'La İlahe İllallah' Sözü, En Aşağısı da Yoldan Ezayı (Rahatsız Edici Şeyi) Kaldırmaktır". *Çevre ve Ahlak*. ed. İsmail Koyuncu vd. 63-76. Zeytinburnu/İstanbul: Çevre Vakfı, Metin Eskibağ, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: yy., 1404/1984.
- Bozyiğit, Ahmet. "İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2016), 9-23.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: yy., 1409/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. M. Mustafâ el-A'zamî. Riyad: yy., 1403/1983.
- Karakaş, Fatma. "Mevlana'nın Mesnevi'sinde Doğa Bilinci". Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Hayrettin Karaman vd. İstanbul: İleri Haber Ajansı Tan. İlt. Mat. Yay. Tkn. Hiz. A.Ş., 3. Baskı., 2017.
- Martı, Huriye. *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevi*. çev. Veled Çelebi İzbudak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'uş-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: yy., 1374-75/1955-56.
- Özdemir, İbrahim. "Bahşedilmiş Emanet: Mevlânâ ve Said Nursi'nin Çevre Anlayışları". *Uluslararası Said Nursi ve Mevlâna Sempozyumu*, Konya, 2013.
- Sayın, Esmâ. "Tasavvufî Kavramlar Açısından Tasavvuf Kültüründe Çevre Bilinci". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/21 (2017), 461-478. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12353>
- Uluslararası Yerel Yönetimler Birliği, Doğu Akdeniz ve Ortadoğu Bölge Teşkilatı. *Çevre Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kent Basımevi, 2. Basım, 1995.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Yılmaz, Ömer. "İrfan Geleneğinin Günümüz Çevre Sorunlarının Çözümüne Merhametçe Yaklaşımı". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. YY. Medeniyet Merkezi Konya Sempozyumu*, 1/440-465. Konya, 2018.
- Yılmaz, Ömer. "Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 191-203.
- Yücer, Hür Mahmut - Yılmaz, Sinan. "Şeriat ve Tasavvuf Bağlamında Din-Çevre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4 (2012), 319-333.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2022/8/1

İBN SİNÂ'DA MANTIĞA GENEL BİR BAKIŞ

An Overview of Logic in Avicenna

ABDULKADİR COŞKUN

Dr., Mantık Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye

PhD., Department of Logic, Bingöl, Türkiye

abdulkadircoskun@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0940-3714

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 31 Mart 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 25 Mayıs 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Coşkun, Abdulkadir. "İbn Sînâ'da Mantığa Genel Bir Bakış". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 33-52. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.03>

Coşkun, Abdulkadir. "An Overview of Logic in Avicenna". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* (June 2022) 8/1: 33-52. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.03>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



İbn Sînâ'da Mantığa Genel Bir Bakış

Öz

Mantığı var olan bilgilerden yola çıkarak var olmayan bilgilere ulaşma yöntemi veya düşünürken insanı hatadan koruyan bir araç olarak tanımlayan İbn Sînâ, mantık sanatında temelde bilgiye ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu bakımdan mantık bilgiye ulaştırıcı bir araçtır. İbn Sînâ bütün eserlerinde mantık konusuna yer vermiş olsa da *Kitâbu's-Şifâ* ve *İşâretler ve Tembihler* adlı eserlerinde mantık konularını daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Bunun yanında Aristoteles'in incelediği bütün mantık konuları İbn Sînâ'nın Meşşâî geleneğe uygun bir tarzda kaleme aldığı *Kitâbu's-Şifâ*'da *İsagoci*'den sonra Aristoteles'in ortaya koyduğu düzende araştırma konusu yapılmışken *İşârât*'ta kategorilere yer verilmemiş ve beş sanata da çok az değinilmiştir. İbn Sînâ'nın mantık külliyatı Aristoteles'in metinlerine göre daha hacimlidir. Bunda İbn Sînâ'nın mantık konularını daha genişçe inceleme konusu yapmasının yanında Aristoteles'ten sonraki yorumları da inceleme konusu yapması etkili olmuştur. Kendisinden sonra İslam dünyasında mantık konularının ele alınışı bakımından *Kitâbu's-Şifâ*'daki yaklaşım değil de *İşârât*'taki yaklaşım daha etkili olmuştur. Dil ve düşünce arasındaki ilişkiden ziyade düşünceye yoğunlaşan İbn Sînâ mantığın konusunu bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenlere ulaştırması bakımından birinci akledilirlere dayanan ikinci akledilirlere olarak belirler. Bilinmeyenlere temelde akıl vasıtasıyla ulaşılır. Ancak bunun yanında sezgi (*hads*) de bilgiye ulaşma yollarından biridir. İbn Sînâ mantık anlayışını şu üç temel ilkeye dayandırır: Dil-düşünce ayrımı, madde (içerik) ve suret (form) ayrımı ve varlık-mahiyet ayrımı. Varlık ve mahiyet ayrımı zihnin mahiyetleri algılaması ve mantığın tasavvur ve tasdik olarak ayrılmasında da en temel ayrımlardan biridir. Tasavvur ve tasdik kavramları Aristoteles'e ve Stoacılar kadar götürülse de İbn Sînâ bu iki kavramı mantık sistemini oluşturan temel iki kavram olarak ele almıştır. Mantığın önermelere kadar olan ve kavram mantığı olarak nitelendirebileceğimiz kısmı tasavvurata, önermelerden sonrası ise tasdikata oluşturur. *Mantığa Giriş* (isagoci/medhal) *Kategoriler* için bir hazırlık, *Kategoriler* de *İbare* için bir giriştir. *Birinci Analitikler* kıyas teorisinin ortaya konduğu kitap iken burhan, cedel, safsata, retorik ve şiirden oluşan beş sanat ise mantığın maddesini oluşturur ve kıyasın uygulama alanıdır. Kavramsal (tasavvurî) bilgi, varlığı soyutlayarak zihinde canlandırma eylemidir ve hüküm içermez. Ancak hüküm (yargı) en az iki kavramla yapıldığı için kavram olmadan hüküm olmaz. Bir şeyin mahiyetine delalet eden, tanımla elde edilen kavrama ulaşmada "o nedir" ve "hangi/hangisi" soruları temel sorulardır. Tasdikın temeli olan ve basit ve bileşik olarak ikiye ayrılan önermede ise temel sorular "var mıdır" ve "niçin" sorularıdır. İki kavram arasında bağlantı kurarak olumlu ya da olumsuz yargıda bulunmak demek olan tasdike ulaştırıcı ise hüccet/ihticadır, yani kanıtlama, akıl yürütmedir ve en temel akıl yürütme yöntemi kıyastır. Klasik mantıkta temel amaç kıyasa ulaşmak, kıyasta ise amaç kesin bilgiye imkân veren burhana erişmektir. Madde-suret kavram ikilisini mantığa başarılı bir şekilde uyarlayan İbn Sînâ'ya göre tasdikın en basit formu olan önermenin sureti ve maddesinden bahsedilebileceği gibi yetkin formu olan kıyasın da maddesi ve suretinden, yani içerik ve formundan bahsedilebilir. Önermenin formu, nicelik, nitelik ve kipliğine göre şekilleniyorken içeriği (maddesi) ise doğruluk ve yanlışlık merkezli tasnif edilir. Kıyas da formuna ve içeriğine göre ikiye ayrılır. Formuna göre kıyas temelde iktiranî ve istisnai kıyas diye isimlendirilirken, maddesine göre ise doğruluk değeri bakımından önerme sınıfları ve buna dayalı beş sanattan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Klasik Mantık, İslam Mantık Tarihi, Tasavvur, Tasdik, İbn Sînâ.

An Overview of Logic in Avicenna

Abstract

Avicenna, who defines logic as a method of reaching non-actual information based on actual information, or a method that protects people from mistakes while thinking, basically aims to reach information in the art of logic. In this respect, logic is a tool that leads to knowledge. Although İbn Sînâ included the logic in all his works, he dealt with logic in more detail in his works called *Kitâb Al-Shifâ* and *Remark and Admonitions*. Besides, in *Kitâb Al-Shifâ*, written by İbn Sînâ in accordance with the Peripatetic tradition, all the logic topics that Aristotle examined were the subject of research in the order put forward by Aristotle after *Isagoci*, while the *Ishârât* did not include categories and five arts were also included. very little has been mentioned. Avicenna's corpus of logic is more voluminous than Aristotle's texts. In this, besides Avicenna's making the subjects of logic a subject of wider examination, it was effective that he also made the comments after Aristotle the subject of examination. After him, the approach in *Ishârât* was more effective than the approach in *Kitâb Al-Shifâ* in terms of the handling of logic issues in the Islamic world. Concentrating on thought rather than the relationship between language and thought, İbn Sînâ determines the subject of logic as second intelligibles based on the first intelligibles in terms of reaching the unknowns from the known. The unknown is basically reached through the mind. However, intuition (*hads*) is one of the ways to reach knowledge. Avicenna bases his understanding of logic on

the following three basic principles: the distinction between language and thought, the distinction between matter (content) and form, and the distinction between essence and existence. The distinction between existence and essence is one of the most fundamental distinctions in the mind's perception of essences and the separation of logic into *tasawwur* and *tasdîq*. Although the concepts of *tasawwur* and *tasdîq* are taken as far as Aristotle and the Stoics, Avicenna interpreted these two concepts as the basic concepts that make up the logical system. The part of the logic up to the propositions, which we can describe as conceptual logic, constitutes imagination, and after propositions, affirmation. Introduction to Logic (*İsâgûcî/Al-Madhal*) is a preparation for *Categories*, and *Categories* is an introduction to *Peri Hermeneias*. While the *Prior Analytics* is the book in which the theory of syllogism is revealed, the five arts consisting of *Burhân* (demonstration), *Jadal* (topics), *Safsata* (fallacies), *Khatâba* (rhetoric) and *Shi'r* (poetry) constitute the content of logic and are the application area of syllogism. Conceptual (imaginative) knowledge is an act of visualizing the existence by abstracting it and does not contain judgment. However, since the judgment is made with at least two concepts, there is no judgment without the concept. "What is it" and "which/which one" are the basic questions in reaching the concept obtained with the definition indicating the nature of something. In the proposition, which is the basis of confirmation and divided into simple and compound, the basic questions are "is there" and "why" questions. The one that leads to *tasdîq*, which means making a positive or negative judgment by establishing a connection between the two concepts, is *hujjah/ihitjâj*, that is, proof, reasoning, and the most basic reasoning method is syllogism. In classical logic, the main purpose is to reach syllogism, and in syllogism, the aim is to reach the demonstration that allows precise knowledge. According to Avicenna, who successfully adapted the concept of matter-form to logic, it is possible to talk about the form and substance of the proposition, which is the simplest form of *tasdîq*, as well as the substance and form, that is, the content and form, of the competent form of *qiyâs*. While the form of the proposition is shaped according to its quantity, quality and modality, its content is classified based on truth and falsity. *Qiyâs* is also divided into two according to its form and content. According to its form, syllogism is basically called *iqtirânî* and exceptional *qiyâs*, while according to its matter, it consists of propositional classes and five arts based on it in terms of truth value.

Keywords: Logic, Classical Logic, History of Islamic Logic, Tasawwur, Tasdîq, İbn Sînâ.

Giriş

"Mantık" kelimesi Arapçada "konuşma" anlamına gelen "nutk" sözcüğünden türetilmiştir. Grekçe eserlerin Arapçaya çevrilmesi sürecinde kavramların Arapça karşılıklarını bulup kullanmada yoğun bir hassasiyet gösterilmiş ve bu çerçevede eski Grekçede hem "düşünme-akletme" hem de "söz" anlamına gelen "logos", (λόγος) "nutuk" kelimesiyle karşılanmıştır.¹ İslam dünyasında "mantık" sözcüğünün ilk kullanımlarından birine İbnü's-Sikkît'te (ö. 244/858) rastlamaktayız.²

Kendine özgü bir mantık yöntemi (mezhebu'ş-Şeyh) olan³ ve mantığı farklı şekillerde tanımlayan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) bir tanımı şöyledir: Zihindeki hazır bilgilerden hazır olmayan bilgilere geçiş süreçlerini, bu bilgilerin hususiyetlerini, bu süreçleri düzgün ya da düzgün olmaksızın oluşturan tertip ve yapıların tasnifini ve sayısını belleten veya diğer bir deyişle bilinmeyenin bilgisine ulaştırmaları bakımından şeylere ilişkin halleri inceleyen bir ilimdir⁴ veya kurallarına uyulduğunda insanı düşünürken hataya düşmekten sakındıran bir araçtır.⁵

¹ Mantık tarihi ve logos ilişkisine dair bk. Mustafa Yeşil, "Mantık Biliminin Teşekkülü ile İlişkisi Bakımından Herakleitos'un 'Logos' Kelimesi", *Felsefe Dünyası* 66 (Aralık 2017), 160-183.

² Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın 'el-Mücezû's-Sağîr fi'l-Mantık' Adlı Risâlesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/13-15 (1997).143. Aristoteles, mantığı daha çok bir alet (organon) olarak kabul ediyordu. Bunun yanında mantıkla ilgili kitaplarını "Organon" başlığıyla bir araya getirmemiştir. Aphrodisias'lı İskender, "organon" ismini "mantık bilimi" anlamında kullanmıştır. Kelimenin mantık metinlerini içeren bir ad olarak kullanımı M.S. altıncı yüzyılda olmuştur. Bk. Sir David Ross, *Aristotle* (New York: Routledge, 1996), 21. Mantığı düşüncenin bir aleti olarak gören Meşşâî felsefe geleneğine karşın Stoacılar felsefenin bir bölümü şeklinde alıyorlardı. Fârâbî ve İbn Sînâ genel olarak Aphrodisias'lı İskender'in çizgisini takip etmiş olsalar da mantığın bir alet mi yoksa felsefenin bir dalı mı olduğuna dair tartışmalarda herhangi bir tarafta yer almamışlardır. İbn Sînâ eserlerinde mantık için hem "âlet" hem de "sanat" ifadesini kullanmıştır. Bk. Soheil M. Afnan, *Avicenna, His Life and Works* (Londra: George Allen & Unwin, 1958), 83-84.

³ Ali Durusoy, "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hasan Işık (İstanbul: Kültür AŞ, 2008), 1/173.

⁴ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2; a.mlf., *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 9.

⁵ İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 15.

Varlığı insanın iradesine bağlı olanlar ve seçme gücü ve edimlerine bağlı olmayanlar olarak ikiye ayıran İbn Sînâ, istence bağlı olmaksızın meydana gelen şeylerin bilgisini teorik ve irade vasıtasıyla meydana gelen şeylerin bilgisini de pratik ilimler olarak ifade eder. İbn Sînâ, Meşşâî tarzda sınıflandırdığı *Kitâbü's-Şifâ*'da⁶ *Organon*'un tüm kitaplarını ayrıntılı olarak ele alıp değerlendirmiş ve varsa farklı görüşlere de yer vermiştir. Filozofun diğer bir eseri olan ve *Kitâbü's-Şifâ*'ya nispeten hacmi daha küçük olan *Kitâbü'n-Necât*'ın ilk bölümü olan mantıkta *Organon*'un son iki bölümüne, yani *Retorik* ve *Şiir*'e kısaca yer verilmiş ve bu sanatlara müstakil bölümlerde yer verilmemiştir. İbn Sînâ'nın bütün felsefesinin özünü teşkil edecek şekilde kaleme alınan *İşaretler ve Tembihler*'in ise ilk bölümü mantık konularına ayrılmıştır. Üzerine birçok şerh yazılan ve İbn Sînâ sonrası dönemde mantık için temel bir başvuru kaynağı olan⁷ bu eserde mantık kısmı nispeten daha öz bir şekilde ele alınıp tartışmalara girilmemiş, bazı konulara ise hiç değinilmemiştir. Örneğin *Kitâbü's-Şifâ*'da ayrıntılı olarak ele alınan kategorilere yer verilmemiş ve retorik ve şiire ise çok kısa değinilmiştir. Filozofun diğer eserlerinden olan *Uyûnu'l-hikme, Hikmetü'l-meşrikiyyîn*,⁸ Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme-i 'Alâî* ve diğer risaleleri *Kitâbü's-Şifâ*'daki kadar olmasa da mantık konularının işlendiği diğer metinlerdir.

İslam dünyasının ilk sistematik filozofu ve mantıkçısı sayılabilecek olan Fârâbî, daha çok nahivciler karşısında mantığın özerkliği savunmak için dil-düşünce ilişkilerine vurgu yaparken, İbn Sînâ bu aşamadan sonra mantığın doğrudan konusunu oluşturan düşünceye yoğunlaşmıştır. Dil ve düşünce meselesinde Fârâbî'ye göre dille ilgili konulara daha az yer veren İbn Sînâ ifadeyle anlamı gösterdiği oranda ilgilenir.⁹ Ona göre mantığın konusu, her ilimde konu (mevzu), ilkeler (mebadi) ve meseleler vardır şeklindeki maksimin mantık ilmi ile ilgili olan tarafıyla alakalı olarak bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırması bakımından birinci akledilirlere/*makullere* istinat eden ikinci makullerdir.¹⁰

Temelde Meşşâî çizgide bir düşünür olarak kabul edilen İbn Sînâ'nın¹¹ mantık anlayışı üç ana ilkeye dayanır. Meşşâî gelenekte ortaya çıkıp İbn Sînâ'nın geliştirdiği ilk ilke dil-düşünce veya lafız-mana ayrımıdır. Dil karşısında düşüncenin evrenselliği ve evrensel bir dil bilgisi olmayışı zihin ve zihin dışı ('ayân) varlıklar ayrımını içeren¹² bu ilkeyi temel alır. Mantık terimlerini oluşturmada dikkate alınan zihinsel ve zihin dışı varlıklar düşüncesi de varlık-mahiyet ayrımını esas almaktadır.¹³

İkinci ilke, madde (içerik) ve suret (form) ayrımıdır. Zihindeki ve zihin dışındaki varlıklar ayrımıyla birlikte düşünülmesi gereken bu kavramlar meşşâî felsefe geleneğinde ilk defa Aristoteles tarafından kullanılmış olsa da o bunu mantık çerçevesinde değil fakat fizik ve metafizik konularıyla ilişkili olarak kullanmıştır. Fârâbî bu ayrımı mantık metinlerinde kullanmış olsa da¹⁴ madde ve suret kavramları onun mantık sisteminde belirleyici bir konumda değildir. İbn Sînâ'da ise bu iki kavram, mantığın temel ayrımlarındandır. Bir kavram algılanırken varlığın bu sürece dâhil olarak bulunmaması, onun içerik ve form

⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 4; Ali Durusoy, "İbn Sînâ's Contributions to Classical Logic", *Journal of Oriental and African Studies* 15 (2006), 2.

⁷ Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, der. ve çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 66.

⁸ Afnan, *Avicenna*, 89.

⁹ Street, *İslam Mantık Tarihi*, 40.

¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 30. A. I. Sabra, birincil ve ikincil anlamlar ayrımının Yeni Eflâtuncu filozoflardan Porphyryus'un "Birinci konum" (πρώτη θέσις, prote tesis) ve "İkinci konum" (δευτέρα θέσις, deuter tesis) ayrımına dayandığını belirtmektedir. Bk. A. I. Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy* 77/11 (Kasım 1980), 753. Bu makale Yusuf Daşdemir tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bk. A. I. Sabra, "İbn Sînâ'da Mantığın Konusu", çev. Yusuf Daşdemir, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (Ocak 2016), 221. Ayrıca konuyla ilgili olarak bk. Harun Kuşlu, "Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (Temmuz 2019), 1-28.

¹¹ Afnan, *Avicenna*, 87-88.

¹² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 8.

¹³ Durusoy, "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı", 167-173.

¹⁴ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, "*Şerhu'l-kıyâs el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî*", nşr. Muhammed Tâkî Dânişpejûh (Kum: el-Mektebetü'l-Âyetü'llah el-'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1408/1987-1988), 396; a.m.f., *Kitâbun fi'l-Mantik el-Hatâbe*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âmmeh li'l-kitâb, 1976), 42-45; Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 124-125.

olarak ayrıldığını gösterir.¹⁵ Bununla birlikte mantık bilginin maddesi, yani içeriğiyle değil de formuyla ilgilenir.¹⁶

Üçüncü ve son ilke ise varlık-mahiyet ayrımıdır. Bu ayrım onun varlık ve bilgi anlayışının temelini oluşturur. Mantık söz konusu olduğunda bu ilke iki açıdan kendini gösterir: Birincisi zihnin mahiyetleri algılamasıyla ortaya çıkan mantığın varlığının bu ilkeye bağlı olmasıdır. İkincisi ise bilginin ikili bir ayrımının, yani tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmasının bahsi geçen ilkeye bağlı olmasıdır.¹⁷ İbn Sînâ'nın bu iki kavramı önceki filozoflardan aldığına ilişkin iddialar bulunmaktadır. Ancak bu noktada önemli olan, filozofun bu iki kavramı, mantık sistemini üzerine kurduğu temel kavramlar haline getirmesidir.¹⁸

1. Bilgiye Ulaşma Yolları

İbn Sînâ, felsefeyi nazarî ve amelî olarak ikiye ayırır. Teorik ve pratik felsefe, eylem olmaksızın düşüncenin bilinmesi ve bir eylem (amel) hakkındaki düşüncenin bilinmesi bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Teorik felsefede gerçeği bilmek amaç iken iyiyi bilmek pratik felsefenin amacıdır.¹⁹

İbn Sînâ'ya göre tabiat, matematik ve metafizik şeklinde üçe ayrılan teorik ilimlerden tabiat (doğa) ilmi var olanları hem düşüncede hem de varlıkta harekete konu olmak ve türleri özelleşen maddelerle ilişkilerinin bulunması açısından inceler. Mantık, var olanları varlıkta değil fakat zihinde maddeden ayırık olmaları açısından inceler. Metafizik var olanları varlıkta ve zihinde maddeden ayırık olmak bakımından inceler. Teorik-felsefi ilimlerdeki ayrım da bu şekildedir.²⁰

İbn Sînâ'nın mantık düşüncesinde bilme veya bilme gücü "akıl" sözcüğü ile karşılanmaktadır. Bilme gücünün kaynağında bilgiye ulaşmamızı sağlayan aşkın bir ilke olarak Faal Akıl bulunmaktadır. Yetenek halindeki akıl, heyûlânî akıl, bilmek için gerekli ilkeleri edinme durumuna meleke halinde akıl ve bu ilkelerle bilgiye ulaşma ve etkin (bilfiil) bilme hali de müstefad akıl adını alır.²¹ İnsan duyma (hiss), düşkurma (hayal) ve sanma (vehim) yoluyla eşyayı algılar. Bu algılar tek başına bilmeyi oluşturmaz. Bilgiye ulaşmak için bilme gücüne, yani akla ihtiyaç vardır. Eşyayı algılamak, bilmek için gerekli fakat yeterli değildir.²²

Bilmek, sadece düşünmeyle gerçekleşmez. Bilmeye götüren diğer bir yol sezmedir (hads).²³ İbn Sînâ, bilgiyi önce tasavvur (Aristoteles: *vôhosis*, *noesis*; Stoacılar: *φαντασία λογική*, *fantasia logike*) ve tasdik (Aristoteles: *ἀποφαντικός λόγος*, *apofantikos logos*; Stoacılar: *ἀξίωμα*, *axioma*)²⁴ olmak üzere ikiye ayırmakta²⁵ ve bu ayrımı varlık ve mahiyet düşüncesine dayandırmaktadır. Bir şeyin mahiyetine delalet eden söz olan tanım²⁶ ve benzerleriyle gerçekleşen tasavvur, zihinde eşyaya dair bir kavram veya imge oluşturmaktır. Tasdik ise oluşmak için kavrama ihtiyaç duyduğundan süreç olarak tasavvurdan sonra gelir ve kıyas ile elde edilir.²⁷

Kavramsal (tasavvurî) bilgi hüküm içermez. Ancak hüküm (yargı) en az iki kavramla yapıldığı için kavram olmadan hüküm olmaz.²⁸ Mantığın önermelere kadar olan kısmı tasavvuratın, önermelerden sonrası ise tasdikatin konusunu oluşturur.

¹⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 7-8.

¹⁶ Durusoy, "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı", 169-170.

¹⁷ Durusoy, "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı", 170.

¹⁸ Afnan, *Avicenna*, 89.

¹⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 4-6.

²⁰ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 7.

²¹ Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, 149.

²² Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, 149-150.

²³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler (el-Burhân)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 14.

²⁴ Harry Austryn Wolfson, "The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. Isadora Twersky – George H. Williams (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 1/490. Mantıkta tasavvur ve tasdik ayrımı bu kavramlara dayanmaktadır. Bu kavramlar ancak İbn Sînâ'nın kavramlarının Grekçedeki yakın anlamlı kavramları vermesi açısından yarar sağlayabilir.

²⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 6; İbn Sînâ, *eş-Şifâ et-Tabi'iyât en-Nefs*, nşr. GC Anawati – Said Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-'âmme li'l-kitâb, 1975), 184. Bu ayrımın Aristoteles'te olup olmadığıyla ilgili bir tartışma için bk. M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 6.

²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16.

²⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran: Dânişgâh-i Tahrân, 1985), 7.

²⁸ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 67.

1.1. Tasavvur

Tasavvur, varlığı soyutlayarak zihinde canlandırma eylemidir ve ilk ve en temel bilgidir.²⁹ Kavramlar (tasavvurat) mahiyetin bilgisine dair tümellere³⁰ ulaşmamızı sağlar. Mahiyetin bilgisini veren tasavvurun başlangıç noktası duyular olabileceği gibi zihin hiçbir duyu algısına ihtiyaç duymadan kendi içinde bazı tasavvurlara da ulaşabilir (evvelî ve mükteseb tasavvurlar ayrımı).³¹ Mahiyetin bilgisine dair tümellere *el-ma'kûlâtü'l-ûlâ* (birinci akledilirler) denir. Zihinde soyut olarak bulunan bu mahiyetlere ilişkin akledilirlerle de *el-ma'kûlâtü'sânî* (ikinci akledilirler) adı verilir. Diğer tasavvuratta olduğu gibi mantığın konusunu oluşturan bu ikinci akledilirlerde de doğruluk ya da yanlışlık aranmaz.³²

İbn Sînâ'ya göre, insan doğasının doğuştan getirdiği bir takım algılama güçleri vardır. Bunlar sayesinde insan, dıştaki gerçeklik ile ilgili birçok tasvirler elde eder. Ancak bu tasvirler sabit olmadığı için, eşyanın gerçek bilgisi bu tasvirlerle kurulmaz. İnsan duyuların kazandırdığı bu ilk tasvirlerle kalmayıp bunlardan soyutlamak suretiyle eşyanın sabit ve değişmez özüne ulaşır. Artık duyular ortadan kalksa da şeyler hakkında sabit bir fikir sahibi olmuş olur.³³

İbn Sînâ, kavramı herhangi bir şeye dair bilgilerimizin oluşmasına yönelik olan "o nedir" ve "hangi-hangisi" sorularının verdiğini belirtir. Kavramlar kavli-i şarih (açıklayıcı söz) olan ve şeyin mahiyeti üzerine delâlet eden³⁴ tanım (hadd) ile elde edilir.³⁵ Birer sözcük olan kavramlar yargı bildirmezler. Sadece önermeler ve çıkarımlar yargı bildirir. Önermeler ise belli bir konuda "var mıdır" ve "niçin" soruları sorularak elde edilir.³⁶

Altında türlerin³⁷ yer aldığı cins,³⁸ cinsin altında bulunan tür (nev') ve cinsi bölerek türlere ayıran fasl, tanımına ulaşmak istediğimiz kavramın zatî unsurlarını oluşturur. Bir tür veya mahiyete özgü olan hassa ve diğer türlerde de bulunabilen genel araz, merkeze aldığımız kavram açısından ilineksel (arazî) konumdadır. Zihnimizde oluşan tüm kavramlar için söz konusu olan bu beş tümel, tanımın elde edilmesinde genel şablon niteliğindeki üst kavramlardır.³⁹

Tanımdan önce lafızlara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Lafızlar delalet ettikleri anlam özelliklerine göre sınıflandırılır. İbn Sînâ delaleti; "bir ismin işitilene hayalde betimlenince nefiste de bir anlam betimlenir; nefis bu şekilde bu duyulanı o kavramla ilişkilendirir. Bu bakımdan duyular nefiste algılananı her getirdiğinde nefis o anlama yönelir."⁴⁰ şeklinde tarif etmektedir. Anlamı en küçük lafızlara yalın (müfred) lafızlar denir, "insan" lafzında olduğu gibi. İnsan lafzını böldüğümüzde ortaya anlamlı lafızlar çıkmamaktadır. Lafzın bir parçası delalet ettiği anlamın bir parçasına delalet ediyorsa buna bileşik (mürekkeb) lafız denir; "Taş atan" sözünde olduğu gibi.⁴¹

²⁹ Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, 150.

³⁰ İbn Sînâ tümelleri tabii, aklî ve mantıkî şeklinde üçe ayırmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 58.

³¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 52.

³² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 10-11; krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 191.

³³ Abdulkuddüs Bingöl, "İbn Sînâ'da Mantık Mahiyet ve Bilinmesi", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 140.

³⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 15.

³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 7.

³⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 18-20.

³⁷ Tür, hakiki ve izâfî olarak ikiye ayrılır. Hakiki tür aynı hakikate sahip birden fazla şeye yönelik sorulan "o nedir?" sorusunun cevabında söylenen tümeldir. İzâfî tür ise, cinsin kendisine ve başkasına öncelikli zâtî yüklem olarak yüklendiği tümeldir. Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16.

³⁸ Aristoteles'in tümellerinden olan tanımın yerine cinsi koyan Porphyryus'un cins hakkındaki düşüncelerini eleştiren İbn Sînâ cinsi "tabî" ve "mantıkî" diye ikiye ayırmaktadır. Bk. Afnan, *Avicenna*, 93-94.

³⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 38-39; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* (Bursa: Asa Kitapevi, 1999), 79.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4.

⁴¹ Lafızları bu şekilde açıklayan İbn Sînâ ismi ise "zamandan soyutlanmış ve parçalarından herhangi biri kendi başına delalet etmeyen" olarak, Arap dilcilerinin fiil dediği kelimeyi ise "bir zamana delalet eden" olarak ifade eder. Bk. a.m.f., *Yorum Üzerine*, 7, 16.

Tarif iki şekilde olur: Tanım (hadd)⁴² ve betim (resm).⁴³ Cins ve fasıllardan oluşan tanım,⁴⁴ tam tanım ve eksik tanım diye ikiye ayrılır. Bir şeyin yakın cinsi ve yakın faslından oluşturulan tanım tam tanımdır. İnsan için “düşünen canlı” denmesi gibi. Eksik tanım ise ya uzak cins ve yakın fasıl ile yapılır: ‘İnsan; düşünen cisimdir’. Terkip ile elde edilen tanımın (hadd) zihinde var olanın tümel suretini vermesi gerekir.⁴⁵ Betim de tanım gibi tam ve eksik diye ikiye ayrılır.

Tasavvurlarla tanımlara ulaşmak amaçlanmaktadır. Tanım, o nedir sorusunun cevabıdır ve bir şeye dair bir fikir ortaya koymaya ve böylece o şeyin ne olduğunu göstermeye yarar ve tasavvura ulaşmamızı sağlar.⁴⁶ Fârâbî sonradan kazanılan tasavvur için ‘cisim’ (el-cism) örneğini vermektedir. ‘Cisim’ kavramı “uzunluk”, “genişlik” ve “derinlik”⁴⁷ gibi boyutları içermektedir. İbn Sîna’da ise bu tasavvur “insan” kavramıyla tasvir edilmiştir.

İbn Sîna kategoriler konusunda bunların aslında metafizikte ele alınması gerektiğini belirtir. Mantık öğrencisi tümeller olmasa da lafızlardan basit ve karmaşık olmayanları, isimleri ve fiilleri öğrenmek suretiyle önermeleri, önermelerin kısımlarını, kıyası, kıyasın her türünü, kıyasın maddesini, terimlerin burhanî ve burhanî olmayanlarını ve bu terimlerin cinslerinin yanında türlerini de öğrenebilir. Bunun yanında İbn Sîna, Meşşâî geleneğe uymak ve mantığa başlangıç düzeyinde öğrenimdeki faydasından dolayı kategorileri mantık konuları arasında da ele almıştır.⁴⁸

Mantığın yargı (tasdik) öncesi kısmını kavramlara dair bu öz açıklamalardan sonra bilginin oluşumunda ikinci aşamaya, kavramların bir araya gelerek oluşturduğu tasdik aşamasına geçebiliriz.

1.2. Tasdik

Tasdik, olumlu veya olumsuz yargıda bulunmaktır ve bu, iki kavram arasında bağlantı kurmakla mümkün olur. “Öyledir” veya “öyle değildir” şeklinde bir yargı bildiren tasdik, bedihi tasdikler dışında kıyas ile meydana gelmektedir.⁴⁹ Yargının ilkesi kavram olduğundan bir şeyin kavramsal bilgisine sahip olmadan o şey hakkında yargıda bulunmak mümkün olmamaktadır.⁵⁰ Doğruluk ve yanlışlık da ancak yargı ile söz konusu olmaktadır.

Yargının ifadesi olan önerme, söyleyenine, ‘o bu sözünde doğrudur veya yanlıştır’ demenin sahih/mümkün olduğu sözdür.⁵¹ Soru, istek, temenni, dilek, hayret ve benzerleri haber ifade etmemeleri nedeniyle önerme olarak kabul edilmezler.

Önermeler genel olarak basit ve bileşik olmak üzere iki gruba ayrılır. Yüklemler, bir mananın başka bir manaya yüklem olup olmadığı hükmünü içeren ve yüklemlerle adı verilen önermedir. Bunun örneği “insan canlıdır” ya da “insan canlı değildir” ifadesidir. Bu önermelerde yer alan insan ve insan yerine kullanılan şeye “özne”, canlıya da “yüklem” adı verilir. “Değil” ifadesi ise olumsuzluk bildiren edattır.⁵² Şartlı

⁴² Tanımın (hadd) Grekçesi ὁρος (horos) kelimesidir ve şu anlamlara gelmektedir: 1. Sınır, hudut. 2. Nakletme, aktarım. a. Engel, bariyer, sınırlar. b. Hedef (Ziel), uç (Ende), amaç (Zweck). c. Yönerge, düstür, norm (Regel). d. Tanım (Begriffsbestimmung, Definition). e. Bir serinin üyesi. Wilhelm Gemoll – Karl Vretska, *Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch* (Bonn: Oldenbourg Schulbuchverlag, 2006), 588.

⁴³ Betim (resm), Organon mütercimleri tarafından Aristoteles’in eserlerinde geçen “τύπος” (tüpos) (baskı, işaret, tür, çeşit, yazı, örnek), “διαγράμματα” (diagrammata) (çizgilerle işaretlenmiş olan, plan), “γράφοι” (grafo) (çizmek, yazmak) ve “σημεία” (semeia) (işaret, alamet, mozole, ayet, mucize, mühür, parola) şeklindeki ifadeleri karşılamak üzere kullanılmıştır. Bk. Afnan, *Avicenna*, 96.

⁴⁴ İbn Sîna, *Kitâbü’ş-Şifâ el-Kıyâs*, nşr. Said Zâhid (Kahire: el-Hey’etü’l-’âmmelî li şuûni’l-matâbi’l-âmiriyye, 1964), 458.

⁴⁵ İbn Sîna, *en-Necât*, 149-151.

⁴⁶ Aristoteles, *II. Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 101-106; İbn Sîna, *II. Analitikler*, 2-3, 207-209.

⁴⁷ Fârâbî, *Harfler kitabı*, 56.

⁴⁸ İbn Sîna, *Kitâbü’ş-Şifâ Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010) 3-7; a.mlf., *Mantığa Giriş*, 4-5.

⁴⁹ İbn Sîna, *II. Analitikler*, 1.

⁵⁰ İbn Sîna, *II. Analitikler*, 3; İlyas Özdemir, *İbn Sîna ve Wittgenstein’da Dil, Gerçeklik ve Mantık İlişkisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 38-39.

⁵¹ İbn Sîna, *Uyunu’l-hikme*, nşr. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953), 4; a.mlf., *Yorum Üzerine*, 31; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 26-27.

⁵² İbn Sîna, *İşaretler ve Tembihler*, 21.

önergeler ise, her biri kendi normal haber verme işlevinden çıkıp, başka bir işleve sahip olan önermelerden oluşan bileşik önermelerdir.⁵³

1.2.1. Suretine Göre Tasdik

Suretine göre tasdik önermelerin özne ve nesnelere arasındaki ilişkiye göre şekillenir. Bazı önermelerin niceliği belirli iken (mahsûra) bazılarınınki belirli değildir (mühmele).⁵⁴ Niceliği belirli önermeler, nitelikleri de dikkate alınarak tümel veya tikel; olumlu veya olumsuz olmaları bakımından ayrışır. Buna göre tikel olumlu, tikel olumsuz, tümel olumlu ve tümel olumsuz şeklinde dört çeşit önerme vardır.⁵⁵ Ki buna mahsurat-ı erbaa, dört nicelikli önerme sınıfı denilmiştir. Önergelerin formunun (suret) gerektirdiği durumla formun gerektirdiği üzere önermenin maddesinin ulaşmak istediği hüküm arasında fark vardır.⁵⁶

Tasdikin formu başlığı altında incelenen temel konuların önde gelenlerinden biri cihet/kiplik (mutlaklık, zorunluluk, imkân ve imtina) konusudur. İbn Sînâ *Kitâbu's-Şifâ*'nın *Kıyas* kitabının büyük bir kısmı⁵⁷ ve *İşâretler ve Tembihler*'in de dördüncü nehcini kipler konusuna ayırmıştır.⁵⁸ İbn Sînâ kiplerle bağlantılı olarak önermelerin çelişmesi ve döndürülmesi konusunu yine *İşâretler ve Tembihler* kitabının beşinci nehcinde ele almıştır.⁵⁹

1.2.2. Maddesine Göre Tasdik

Tasdik veya yargı, sâdık-kâzib (hakk-bâtil) bilginin doğruluk değerini belirlemede kullanılan kavramlardır. Zihindeki yargıdan yola çıkarak dış dünyadaki varlığın bu yargıya uygunluğu onaylandığı takdirde buna doğru, dış dünyadaki varlıktan yola çıkarak bu varlıkla zihindeki bu varlığa dair yargıya dair bir uygunluğa varılıyorsa buna da hakk denir. Doğruluğu sürekli olan ve bunlar arasından da sürekliliği belli bir nedene bağlı olmayan yargılar öncelikli olarak "hakk" nitelemesini almaktadırlar.⁶⁰ Bilginin "gerçek" olarak nitelendirilmesi bilinene kıyasla mümkün olmaktadır.⁶¹

1.2.2.1. Yanlış (Kâzib)

Önermenin yüklemde dile getirilen yargının konuyla uyumu söz konusu değilse bu önerme yanlış bir önermedir. Örneğin "Bütün atlar uyanıktır." önermesi uyuyan atlarla karşılaştığımız için yanlış (kâzib) bir önermedir.⁶²

1.2.2.2. Doğru (Sâdık)

Stoacılar gibi İbn Sînâ da "doğru" (sâdık) ile "doğruluk"u (sıdk) birbirinden ayrı ele almaktadır. Bu ayrımın bağlantılı olarak "hakk" ve "hakikat" kavramları da birbirinden ayrılmaktadır.⁶³

Tasdikte iki kavram arasında bağ kurmak suretiyle kavramlar birbirine yaklaştırılır veya uzaklaştırılır. Sonuçta bu yargı doğru veya yanlış olur. Doğru olması durumunda birbirine yaklaştırılan iki kavram arasındaki ilişki zihinde nasılsa dışta da öyledir. Yargının yanlış olması durumunda da zihindeki şeyin varlık durumu ile o şeyin zihin dışındaki durumu birbiriyle uygunluk arzemez.⁶⁴ Yukarıda verilen önermeden yola çıkarak "Uyanık olmayan atlar vardır" gibi bir önerme oluşturduğumuzda bu önerme doğru (sâdık) bir önerme olmaktadır.⁶⁵ Önergelerin doğru bir sonuç vermesi ise nesneyle ilişkili olan nedenlerle

⁵³ Nicholas Rescher, "İbn Sînâ Mantığında "Şartlı" Önergeler", çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (Haziran 2012), 238.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 42-43.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 54.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 42-43, 62-63.

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 28.

⁵⁸ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 30. Ayrıca bk. İbrahim Çapak, "İlk Dönem İslâm Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımı", *Felsefe Dünyası* 39/39 (Temmuz 2004), 144.

⁵⁹ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 40.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 132.

⁶¹ Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, 191.

⁶² İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 44.

⁶³ τὸ ἀληθές (to alethes): doğru, true; ἡ ἀλήθεια (he aletheia): doğruluk, truth. Bk. Afân, *Avicenna*, 101.

⁶⁴ Fârâbî, *el-Mantik 'ind el-Fârâbî Kitâbu'l-Burhân ve Kitâbu Şerâitü'l-yakîn ma'a ta'liki İbn Bâcce 'ale'l-burhân*, nşr. Mâcî Fahri (Beyrut: Dâru'l-meşrîk, 1987), 18-20.

⁶⁵ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 44.

olur.⁶⁶ İbn Sînâ burhana dayanan önermelerden oluşturulan kıyasta amacın kesin bilgi (hakka'l-yakîn) olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷

Zihnin tasdikle ilgili bazı durumları vardır. Bunlar temelde yakîn ve zandır. Yakîn (kesin bilgi) bir bildirimde aklın olumlayarak veya olumsuzlayarak bir tarafı tercih etmesi, tercih edilen tarafın da gerçeğe uyması kesin olan bilgidir. Bu bilgi türünde bilgi ile bilinen şey arasında tam bir uyumluluk söz konusudur.

Zihnin tasdik bakımından diğer bir durumu ise zandır. Akıl bir tarafı tercih etmekle beraber hem bu tercihte kesinliğin olmaması hem de diğer tarafın halen daha tercih edilme imkân ve ihtimali varsa bu durum zanla ifade edilir.⁶⁸

Zihin belli bir yönde karar vermiş olsa veya eğilim gösterse de diğer alternatifin de imkân dâhilinde olması zan halidir.⁶⁹ Zanna dayalı bu bilginin kaynağında kesinlik bildiren bir delilden ziyade bir belirti bulunmaktadır.

2. Kıyas

Mantık tarihinde kıyası (συλλογισμός, süllogismos)⁷⁰ ilk defa ortaya koyan Aristoteles'tir.⁷¹ Tümdengelim esasına dayanan kıyas en az iki önerme arası ilişkinin temel alınarak yeni bir önerme elde edildiği bir çıkarım şeklidir.⁷² Kıyasa, verili önermeleri dayanak olarak kullanıp zihnin bu önermelerden zorunlu olarak bir sonuç çıkarması işlemi de denir.

Aristoteles'in kullandığına dair elde bir kanıt bulunmamasına karşın klasik mantıkta kullanılagelen kıyas örneği şöyledir:⁷³

Bütün *insanlar* ölümlüdür.

Sokrates *insandır*.

Yukarıdaki iki önermeden zihin "Sokrates ölümlüdür" sonucunu çıkarır.

Mantığın amacı bilginin doğrusunu yanlışından ayırmak ve bilgi edinme süreçlerinde zihni hataya düşmekten korumak olduğu gibi kıyasın amacı da kesin bilgiye (burhan) ulaşmaktır.⁷⁴

Diğer kanıtlama işlemlerinde olduğu gibi form ve içerik açısından incelenen kıyasın türlere ayrılması ve formunun değişmediği halde içeriğinin değişebilmesi dolayısıyla form önce gelir.⁷⁵

Verili önermelerden her bir önermeye öncül, bu öncüllerden zorunlu olarak çıkarılan önermeye de sonuç adı verilir. Yukarıda geçen örnekte, "Bütün insanlar ölümlüdür" ve "Sokrates insandır" önermeleri öncül; "Sokrates ölümlüdür" önermesi sonuçtur.

Bu konuda İbn Sînâ'nın örneği ise şöyledir:

Her cisim mürekkebirdir (bileşik),

Her mürekkebe hâdistir (sonradan olma),

O halde her cisim sonradan değildir.⁷⁶

⁶⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 98.

⁶⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 7.

⁶⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 1, 14. Ayrıca bk. Fârâbî, *el-Mantık 'indel-Fârâbî*, 98.

⁶⁹ Fârâbî, *Kitabu fî'l-Mantık el-Hatâbe*, 8.

⁷⁰ συλλογισμός: 1. Hesap çıkarmak, hesap, tahmin (Berechnung). 2. Mantıkî çıkarım (logischer Schluss). Bkz. Gemoll -Vretska, *Gemoll*, 749.

⁷¹ Ross, *Aristotle*, 49.

⁷² Aristoteles, *I. Analitikler*, çev. Hamdi Rağıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 5; Ali Durusoy, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/525.

⁷³ George Alexander Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 58.

⁷⁴ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 3.

⁷⁵ Durusoy, "Kıyas", 25/525; İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 3-5.

⁷⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 69. Aynı örneği Gazzâlî de vermektedir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm İlimin Ölçütü*, thk. ve çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 150. Ayrıca bk. Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 55.

2.1. Suretine (Formuna) Göre Kıyaslar

Aristoteles kıyasları burhanî, cedelî ve sufistâî; Galen ise şartlı (hypothetical), kategorik ve izafi (relative)⁷⁷ şeklinde ayırıyorken İbn Sînâ iktirânî (by combination), istisnâî (by exclusion, exceptive)⁷⁸ ve eşitlik kıyası (kîyâsu'l-musâvât) şeklinde ayırmaktadır.

Bu bakımdan kıyaslar form olarak iktiranî (kesin), istisnâî (seçmeli) ve mütesâviyât (eşit) olmak üzere üç temel başlık altında toplanır. İktiranî kıyaslar yüklemli, yüklemli ve şartlı ve şartlı olmak üzere üç çeşittir. İstisnai kıyaslarda sonuç aynen veya karşıt haliyle hem biçimsel hem de anlam olarak öncüllerde bilfiil yer almakta ve bir seçenek dışarıda bırakılıp diğer seçenek tercih edilmektedir. Bu kıyasların ortak özelliği şartlı ve yüklemli önermeleri birlikte içermek durumunda olmalarıdır. İki bölümde değerlendirilen istisnâî kıyaslardan birincisi bitişik şartlı iken diğeri ayrık şartlı kıyastır. Eşitlik kıyasının ise alt grubu bulunmamaktadır.

2.1.1. İktiranî Kıyaslar

Kıyasın sonucu ya da sonucun çelişği öncülerin birinde anlam olarak bulunup şekil olarak yer almazsa bu kıyaslara iktiranî (combinatorial)⁷⁹ kıyaslar denir.⁸⁰ İktiranî kıyaslar iki öncül, bir sonuç ve üç terimden oluşur ve bu kıyaslar yüklemli öncüllerin yanında bileşik ve ayrık şartlı öncüllerle de yapılır. Yüklemli öncüllerden yapılırsa bu kıyaslara basit ya da yüklemli iktiranî kıyaslar, her iki öncülden biri ya da ikisi şartlı olursa, bunlara şartlı iktiranî kıyas denir.

İki öncülden de yer alıp bu iki öncülü anlam bakımından birbirine yaklaştıran (iktiran) terime orta terim denir. Bu terim öncüllerde yer alır fakat sonuçta yer almaz. Hükümler arası ilişkiyi sağlayan bu orta terim bulunmazsa bu iki öncülden bir sonuç çıkmaz.

Öncülleri oluşturan terimlerden büyük terim (hadd-i ekber)⁸¹ fertlerde eşit derecede gerçekleşir⁸² ve bu terim sonuçta yüklem (mahmûl) olarak bulunur.

Küçük terim (asğar) ise sonuçta konu (mevzu') olarak bulunan ve kaplamı en az olan terimdir.⁸³

Öncüllerden büyük terimi içeren önermeye büyük öncül (mukaddime-i kübrâ) denir. Küçük terimi içeren önermeye de küçük öncül (mukaddime-i suğrâ) adı verilir. Öncüllerden çıkan önerme ise sonuç (netice) adını almaktadır.

İktirânî kıyasa İbn Sînâ'nın verdiği örnekte kıyasın unsurlarını gösterecek olursak;

Her cisim cevherdir. (Büyük Öncül)

Bütün hayvanlar cisimdir. (Küçük Öncül)

O halde her hayvan cevherdir. (Sonuç)⁸⁴

Bu kıyasta "cevher" terimi büyük terim, "cisim" terimi orta terim ve "hayvan" terimi ise küçük terimdir.

Tüm kıyaslarda geçerli olan belli başlı kurallar vardır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Bütün kıyaslarda büyük, orta ve küçük olarak üç terim bulunması gerekir.

2. Orta terim sonuçta bulunmaz.

3. Orta terim iki öncülden de tikel olarak alınmaz.

4. Sonucun durumunu öncüllerden zayıf olanı belirler; iki öncülden birinin tikel olması durumunda sonuç tikel, birinin olumsuz olması durumunda sonuç da olumsuz olur.

5. Sonucun kaplamı öncüllerin kaplamından geniş olmamalıdır.

6. Her iki öncül de olumsuz ise bunlardan sonuç çıkmaz.

7. Tikel iki öncülden sonuç çıkmaz.

8. Her iki öncülün olumlu olması durumunda sonuç olumsuz olmaz.⁸⁵

⁷⁷ κατά τό πρός (kata to pros): "-e göre".

⁷⁸ Afnân, *Avicenna*, 99.

⁷⁹ Khaled Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)* (Basel: Schwabe Verlag, 2019), 23.

⁸⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 52.

⁸¹ İbn Sînâ, *el-Kiyâs*, 9.

⁸² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 261.

⁸³ Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, 139.

⁸⁴ İbn Sînâ, *el-Kiyâs*, 106.

⁸⁵ Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, 142-152.

2.1.1.1. İktirani Kıyas Şekilleri

İktirani kıyaslarda orta terimin bulunduğu konuma göre bu kıyasların şekilleri belirlenir.⁸⁶ Orta terim öncüllerde dört farklı konumda bulunur ve buna göre kıyasların dört şekli vardır.

2.1.1.1.1. Birinci Şekil

İktirani kıyasta orta terim büyük öncülde özne, küçük öncülde yüklemse kıyas birinci şekildedir:

Her cisim cevherdir.

Bütün hayvanlar cisimdir.

O halde her hayvan cevherdir.

2.1.1.1.2. İkinci Şekil

Her iki öncülde de orta terim yüklemse kıyas ikinci şekildedir:

Her insan canlıdır

Hiçbir taş canlı değildir.

Öyleyse hiçbir taş insan değildir.

2.1.1.1.3. Üçüncü Şekil

Her iki öncülde orta terimin özne olduğu kıyas üçüncü şekildedir.

Bütün balıklar suda yaşar

Bazı balıklar memelidir

Bazı memeliler suda yaşar

2.1.1.1.4. Dördüncü Şekil

Klasik mantık tarihinde dördüncü şekilden bahseden ilk kişi Aristoteles'in talebesi Theophrastus'tur. Daha sonra Galen bu şekli mantığa dahil ettiği için bu şekil "Galen şekli" olarak da anılmaktadır.⁸⁷ İbn Sînâ'da bu şekli Galen'e atfetmektedir.⁸⁸ Bu şekil kıyaslarda orta terim büyük öncülde yüklem, küçük öncülde ise özne konumundadır.

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar ölümlüdür.

Öyleyse bazı ölümlüler insandır.

İbn Sînâ, ilk şeklin tam tersi olan dördüncü şeklin tabii olmadığını belirtmektedir.⁸⁹

Yukarıdaki şekillerin her birinde farklı nitelik ve nicelikteki öncüllerle meydana getirilen iktirana işlem (darb, mod), uygulanan işlemlerden zorunlu olarak sonuç çıkmasına da kıyas denir.

Öncüller nitelik, yani olumlu veya olumsuz; nicelik, yani tümel veya tikel ve kiplik, yani mümkün veya zorunlu olarak bulunabilir ve her iki öncüle bu altı değişken uygulandığında bir şekille altmış dört işlem yapılabilmektedir. Toplam dört şekille yapılabilecek işlem sayısı ise iki yüz elli altıdır. Ancak bu işlemlerin hepsi sonuç vermez. Ayrıca işlemlerden bazıları bazılarına indirgendiyinden toplamda sonuç veren işlem sayısı on dokuzdur.⁹⁰

⁸⁶ Bk. Aristoteles, *Birinci Analitikler*, 25b35, 26b36, 28a12.

⁸⁷ Hasan Akkanat, "Dördüncü Şeklin Aidiyeti, Meşruyeti ve İslam Mantık Düşüncesindeki Yeri", *Felsefe Dünyası* 1/49 (Temmuz 2009), 250-251; Murat Kelikli, "The Fourth Figure in Aristotle", *Entelekyia Logico-Metaphysical Review* 2/2 (Kasım 2018), 77-78.

⁸⁸ Bk. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 107.

⁸⁹ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 107.

⁹⁰ Durusoy, "Kıyas", 25/526.

2.1.2. İstisnâî Kıyaslar

İstisnâî⁹¹ (*προσθήσις, prostesis*), (*reiterative*)⁹² kıyaslarda sonuç veya sonucun çelişigi öncüllerde açıkça görülebilmektedir. İstisnâî kıyaslarda bir şartlı öncül bulunur. Bu şartlı öncülün yanında bir de bu öncülün bir bölümünün kendisi ya da çelişigi olan istisnâî öncül yer alır. İstisnâî (seçmeli) kıyasta mutlaka bir şartlı öncülün bulunması zorunludur.

“İstisna” kavramı Stoacılar da şartlı kıyaslar bağlamında kullanılmaktadır. “Eğer gündüz ise ışık vardır. Fakat gündüzdür. Öyle ise ışık vardır.”⁹³ Fârâbî’nin bu kıyas için örneği, “Eğer âlem sonradan yaratılmışsa onun bir yaratana vardır. Fakat evren sonradan var edilmiştir. O halde evrenin bir yaratana vardır.”⁹⁴ Muhtemeldir ki “istisna” kavramı Fârâbî’de kıyas bağlamında belirgin bir yapıya kavuşmamıştı. İbn Sînâ ise metinlerinde “istisnâ” kavramını açıklama yoluna gitmemekle birlikte onun “istisnâî kıyaslar” ifadesini şartlı (conditional) kıyaslar için kullandığı ifade edilmektedir.⁹⁵

İstisnâî kıyas İbn Sînâ’nın şu örneğinde görülebilir:

Nefis kendi özünde bir eyleme sahipse kendi zatıyla kâimdir.

Nefis kendi özünüyle eylemde bulunur.

O halde o kendi özünüyle kâimdir.⁹⁶

İstisnâî kıyasın ilk öncülü daima şartlı (muttasıl ya da munfasıl) ikincisi de yüklemli olur ve başında istisna edatı bulunur, o yüzden ilkinde mukaddime-i şartıyye, ikincisine mukaddime-i istisnaiye denir.

İstisnâî kıyasın kuralları:

a. Şartlı öncül olumlu olmak zorundadır. b. Şartlı öncül "gerekli" olmalıdır. c. Şartlı öncül tûmeldir.

İstisnâî kıyaslar ikiye ayrılır:

1. Muttasıl (bitişik) şartlı öncüllerden yapılan istisnâî kıyaslar. 2. Munfasıl (ayrık) şartlı öncüllerden yapılan istisnâî kıyaslar.

Bitişik şartlı istisnâî kıyasta şartlı öncülün ön bileşenin (mukaddeminin) aynısını seçmek, art bileşenin (tâlinin) aynısını; art bileşenin karşıt halini seçmek ön bileşenin karşıt halini sonuç olarak verir (modus ponens, modus tollens). Bu kıyasın dört farklı işlemi bulunmaktadır.

B. Munfasıl şartlı öncüllerden yapılan kıyaslar:

Ayrık şartlı öncülde iki ya da ikiden fazla bölüm bulunabilir. Şartlı olan öncül ayrık şartlı olunca taraflardan birinin aynısı, ikinci öncül olarak seçildiğinde/istisna edildiğinde, diğerlerinin karşıt hali sonuç olur. Bunlardan birinin karşıt hali seçilirse sonuç diğerinin aynı olur. Bu kıyas için iki işlem vardır:

İlk İşlem:

A, ya B ya C’dir. (Bu sayı ya tektik veya çifttir: Şartlı öncül)

Fakat A, B’dir. (Bu sayı tektir: Seçmeli öncül)

Öyle ise A, C değildir. (Öyle ise bu sayı çift değildir.)

İkinci İşlem:

A ya B ya C’dir. (Bu sayı ya tektir veya çifttir: Şartlı öncül)

⁹¹ “İstisnâ” terimi İslam felsefesi metinlerini veya kavramlarını batı dillerine çeviren bazı kişiler tarafından değişik anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin Nicholas Rescher bu kelimeyi, “hariçte tutma”, “çıkarma” anlamlarına gelen “exclusion” kelimesiyle (bk. *Al-Fârâbî’s Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963), 75; Afnan “ayrı tutma” şeklinde tercüme edebileceğimiz “expection” terimiyle (bk. Afnan, *Avicenna*, 99); A. M. Goichon “seçme” kelimesiyle (bk. A. M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d’Ibn Sînâ (Avicenne)* (Paris: Desclée de Brouwer, 1938), 32-33), “choix” (choice, Eng.)); S. A. Kamali “interpellation”, “soru” ya da “itiraz” anlamlarıyla (bk. Ghazzâlî, *A Translation of Al-Ghazali’s Tahâfut al-Falâsifah*, çev. S. A. Kamali (Lahor: Pakistan Philosophical Congress, 1963), 145; D. M. Dunlop “particular mention”, “özel ima” (bk. “Al-Farabi’s Introductory Sections on Logic”, *Islamic Quarterly* 2/4 (1955), 278); S. Van den Bergh “disjunction”, “ayrılma” karşılığıyla (bk. *Tahâfut al-Tahâfut* (Londra: Luzac, 1954), 2/146) tercüme etmişlerdir. Ayrıca bk. Kwame Gyekye, “The Term Istithnâ’ in Arabic Logic”, *Journal of the American Oriental Society* 92/1 (Ocak - Mart 1972), 88-92. Yazarın bu makalesi, “istisnâ” kavramının Grekçe kaynaklarda hangi anlamlara geldiği ve Grekçeden Arapçaya yapılan tercümelemlerde hangi ifadelerle karşılandığını anlamak bakımından zengin bir içeriğe sahiptir.

⁹² Rouayheb, *The Development of Arabic Logic*, 22.

⁹³ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, çev. R. D. Hicks (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 2/185.

⁹⁴ Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 66, 105-106.

⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Kiyâs*, 106; Gyekye, “The Term Istithnâ”, 90.

⁹⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 69.

Fakat A, C değildir. (Bu sayı çift değildir: Seçmeli öncül)

Öyle ise A, B'dir. (Öyle ise bu sayı tektir.)⁹⁷

2.1.3. Eşitlik Kıyası (Kıyâsu'l-musâvât)

Klasik mantıkta terimleri kaplam bakımından birbirine eşit olan öncüllerle kurulan kıyas olan eşitlik kıyasını⁹⁸ İslam filozofları arasında sadece İbn Sînâ zikretmektedir. Bu kıyasta bilinen bir öncül olan "Eşitin eşiti eşittir" şeklindeki öncül düşmüştür. İbn Sînâ'nın bu tür kıyaslar için örneği $A = B$ denklemdir.⁹⁹

Bu kıyaslar, Aristoteles'in *Topikler*'de (100a25-7) ortaya koyduğu kıyas çeşitlerine uymadığı için kıyas kabul edilmez şeklinde görüşler bulunmaktadır. Ancak İbn Sînâ bu kıyaslara şartlı kıyaslar başlığı altında "kıyâsu'l-musâvât" (eşitlik kıyası) şeklinde yer vermiş ve bunun kıyasın (bilinen) formuna aykırı bir tarzda yapıldığını belirtmiştir. Örneğin "C, B'ye eşittir ve B de A'ya eşittir, öyle ise C' A'ya eşittir." Bu işlemde "eşitin eşiti eşittir" öncülü çıkarılmış ve orta terimlerin hepsinde ortaklık gerekli olduğundan kıyasın formundan vazgeçilip bir kısmındaki ortaklığın gerçekleşmesine yönelinmiştir. Bu yöntemin, tek başına geçerli bir çıkarım yolu olup olmadığı, geçerliliği için kıyas formuna dönüştürülmesinin gerekli olup olmadığı İslam mantık tarihinde tartışılmıştır ve bu konu üzerine H. Rouveyhib'in müstakil çalışması bulunmaktadır.¹⁰⁰

2.2. Maddesine Göre Kıyaslar

Kıyaslar içeriği bakımından öncülleri ve kıyas çeşitleri yani beş sanat olarak iki bölümde incelenebilir.

2.2.1. Kıyasta kullanılan öncüller

Kıyasta kullanılan öncüller, verdikleri bilginin doğruluk değeri bakımından kesin (yakinî) olanlar ve kesin olmayanlar şeklinde iki sınıftır. İbn Sînâ en ayrıntılı öncül tasnifini *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde yapmaktadır.

Kıyasta Kullanılan Öncüller:

- A. Müsellemât (doğru kabul edilenler)
 - I. İnançlar. Bunlar doğruluğuna kesin olarak inanılanlardır.
 1. Kabulu zorunlu olanlar
 - a. Evveliyât
 - b. Müşâhedât
 - ba. Mahsusât (beş duyu ile algılananlar)
 - bb. İ'tibariyye (iç duyu ile algılananlar, açlık ve acı hissi gibi)
 - c. Mücerrebât
 - d. Hadsiyât
 - e. Mütevatirât
 - f. Kıyası kendinde olanlar
 2. Meşhûrât
 - a. Evveliyât vb.
 - b. Mahmudat
 3. Vehmiyyât
 - II. Me'huzat (başkasından doğru kabul edilenler)
 1. Makbûlât
 2. Takrirât
- B. Maznûnât (doğru sanılanlar) vb.
- C. Müşebbehât (doğru gibi olanlar)
 - I. Evveliyata benzeyenler

⁹⁷ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 400.

⁹⁸ İbrahim Emiroğlu – Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 107.

⁹⁹ Durusoy, "Kıyas", 25/527.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 68. Ayrıca Fahrettin Râzî'nin eşitlik kıyasını eleştirisi ve Tûsî'nin buna cevabı için bk. Khaled Rouayheb, *Rational Syllogism and Arabic Logic, 900-1900* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 39.

II. Meşhura benzeyenler

1. Sözcükte

- a. Seste
- b. Bileşimde
- c. Çekimde

2. Anlamda

- a. Döndürmede
- b. Parça-bütün ilişkisinde
- c. Arazda

D. Muhayyelat (hayale dayalı olanlar)

- I. Sağlam söz
- II. Güçlü doğruluk
- III. Güçlü yaygınlık
- IV. Güzel öykünme

2.2.2. Beş Sanat

Suret bakımından ortak özelliklere sahip olan kıyaslar, madde (içerik) bakımından ayrışıp çeşitlenirler ve burhan, cedel, hatâbe, şiir ve safsata adını alırlar.¹⁰¹ Öncülleri ve sonuçlarının zorunluluk derecesi bakımından kıyasın maddesine göre yapılan bu ayırım dikkate alınmadan bu sanatlar tanımlanamazlar.¹⁰² İslâm mantık tarihinde maddesine göre kıyasları oluşturan sanatlara “beş sanat” ya da “beş tür kıyas”¹⁰³ ifadesini kullanan ilk kişi Fârâbî’dir.¹⁰⁴

Fârâbî mantık sanatlarını sağladıkları bilginin değerine göre sıralamıştır. Bu bağlamda kesin bilgiyi sağlayan Burhan bilginin değeri bakımından ilk sırada, en nihayetinde öğrenilecek mantık sanatı olması bakımından zaman olarak da en son sırada yer alır. Sonra tümel konularla ilgili olan cedel/topikler gelir. Ancak cedel gerek öncülleri gerekse bu yöntemle ortaya çıkan bilgi bakımından zanni bilgiyi verir. Topiklerin ardından verdiği bilgi kesin olmayan ve zanna dayanan ancak buradaki zan cedel sanatındaki düzeyde olmayan hatâbe gelir. Her zaman ihtimal olarak yanlış olma imkânına sahip öncüllerle kurulan entimem, özellikle ahlâkî ve sosyal konularda faydalı olma özelliğiyle öne çıkar. Meşşâî gelenekteki düşünürler gibi Fârâbî, retoriği bu beş kıyas sanatı içerisinde değerlendirmiştir.¹⁰⁵ Poetik kıyasta nefsin bir şeye yakınlaşması veya bir şeyden uzaklaşması bakımından kişiyi yönlendirmek adına bir fayda gözetilir. Safsata ise mantıkta akıl yürütürken ortaya konan ifadelerdeki yanlışları açığa çıkarıp iletişimde karşıdaki kişiyi yanıltma amacını güdenlere karşı korunma yöntemlerini sıralar.¹⁰⁶

İbn Sînâ kıyasın maddesini oluşturan beş sanatın her biri için *Kitâbü’ş-Şifâ*’da müstakil bir bölüm ayırarak bunları geniş bir şekilde ele almıştır. *İşaretler ve Tembihler*’de beş sanata müstakil olarak yer vermese de diğer birçok eserinde bunlara kısaca da olsa değinmiştir. İbn Sînâ’nın *İşaretler ve Tembihler*’i İbn Sînâ’dan sonraki dönemde temel bir başvuru kaynağı olmuştur. Mantık sanatları da bu eserde yer buldukları oranda inceleme konusu yapılmışlardır.¹⁰⁷ İbn Sînâ’dan sonra burhan, cedel, hatâbe, şiir ve safsatadan oluşan kıyasın içeriğinin mantık metinlerinde hiç yer almaması veya bunlara çok az değinilmesi İslam dünyasındaki düşünce birikimini değerlendirmeye tabi tutan İbn Haldun tarafından da eleştiri

¹⁰¹ İbn Sînâ, *el-Kiyâs*, 4.

¹⁰² Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, 153.

¹⁰³ Fârâbî, *el-Mantıku ‘inde’l-Fârâbî Nassu’t-tavtie el-Fusûlü’l-hamse İsâgûcî Kitâbu’l-mekûlât Kitâbu’l-İbâre*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru’l-meşrik, 1986), 1/56.

¹⁰⁴ Fârâbî, *İhsau’l-Ulum (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 79; Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, 137; M. Naci Bolay, “Beş Sanat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/546.

¹⁰⁵ William F. Bogges, “Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited”, *Phronesis* 15/1-2 (Ocak 1970), 87.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Topikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 1; Necmettin Pehlivan, *İçerik Bakımından Kıyas* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 128.

¹⁰⁷ Tahir Yaren, *İbn Sînâ Mantığına Giriş* (Ankara: 1996), 19.

konusu olmuştur.¹⁰⁸ Ancak İbn Haldun öncekilerin bu beş sanatı neden ihmal ettiklerine dair herhangi bir şey söylememektedir.¹⁰⁹

2.2.2.1. Burhan

Mantıkta amaç kıyasa ulaşmaktır ve kıyasın amacı da gerçeğin bilgisini açığa çıkarmaktır.¹¹⁰ Bu amacı ise kesinlik veren öncüllerden kurulu¹¹¹ burhan sanatı sağlar.¹¹²

Bir şeyin ne olduğunu yani mahiyetini bilmek onun hangi sebep için var olduğunu bilmekle mümkün olur. Kıyasta orta terimi elde etmek bu bilgiyi sağlar.¹¹³ Orta terime ya araştırmayla ya da sezgiyle (hads) ulaşılır. Bu iki yöntemden sezgi daha yetkindir.¹¹⁴ Sezgiye ulaşmak için de belli bir yetkinlik gerekir.¹¹⁵

2.2.2.2. Cedel

Diyalektik ya da cedel/topikler (διαλεκτικός, dialektikos) Aristoteles öncesi dönemde, tartışılan meselenin iki yönünü de ortaya koymayı amaçlayan bir yöntemdi. Bu çerçevede öğrenci bir sav ileri sürer, diğer bir öğrenci de konunun yaygın öncüllere dayanan tanımını ve ayrımlarını vererek ilk öğrencinin savını çürütmeyi amaçlardı. Aristoteles bu öncülleri kullanarak bir düşünceyi savunmak veya çürütmek amacıyla topikleri kıyas formu içerisinde değerlendirerek bir çıkarım sanatı oluşturmuştur.¹¹⁶

Cedeldeki temel konular (mevzular, topikler) delilin dayanağıdır. Cedelde topikler genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel olan mevzu yasa, antlaşma ve karşılaştırma ve benzerlerinden çıkarılır. Özel olan topik ise karşıtlıklardan meydana getirilir. Bunlar adalet-adaletsizlik, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi karşıtlıklardır.¹¹⁷

Amacı karşıdaki kişiyi bir düşünceyi kabul etmek zorunda bırakmak olan¹¹⁸ cedel, bir yönden burhan sanatıyla başka bir yönden de retorik sanatıyla ortaktır. Tümellerin ilgi alanında olması sağladığı bilgi açısından burhana, kullandığı öncüller açısından ise retoriğe daha yakındır. Çıkarımlarda karşıt iki sonucun mümkün olduğu bu iki mantık sanatı toplumun geneline ya da belli bir gruba göre kabul görmüş öncüller olan meşhuratı kullanırlar, fakat cedel gerçek meşhuratı kullanırken retorik görünüşte meşhur öncülleri önerme olarak alır.¹¹⁹

Cedel, bilişsel algı düzeyi kesin bilgiyi algılayacak düzeyde olmayanları istenilen şeylere yönlendirme sanatıdır. Seçkinlere ve halkın çoğunluğuna hitap etmiyor olması bakımından burhan ve retorik kadar faydalı değildir.¹²⁰ Onun faydası ancak karşılıklı konuşmalarda (diyaloglarda) ortaya çıkar.¹²¹

2.2.2.3. Retorik

"İmkân dahilindeki ikna araçlarını fark etme yetisi" diye tanımlanan retorikin¹²² amacı ikna olduğu için hangi konuda olursa olsun iknaya başvurulabilir.

¹⁰⁸ Ebû Zeyd Veliiyyüddîn İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Abdüsselam Şeddâdî (Cezayir: Beytü'l-fünûn ve'l-'ulûm ve'l-edeb – ed-Dâru'l-beyzâ, 2005), 3/94-95.

¹⁰⁹ Ayrıca bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 7-9; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 142.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 1-2; a.mlf., *Topikler*, 2-3, 10-11.

¹¹¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 5, 114-115; a.mlf., *en-Necât*, 94, 137.

¹¹² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 112-113.

¹¹³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 60.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 192; a.mlf., *en-Necât*, 137.

¹¹⁵ Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 121.

¹¹⁶ Kennedy, *A New History of Rhetoric*, 52.

¹¹⁷ Platon'un olduğu gibi Aristoteles'in diyalogları da cedel (diyalektik) üslubunda yapılan tartışmaları konu edinen eserlerdir. Bk. Kennedy, *A New History of Rhetoric*, 52.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Topikler*, 15-16.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 50-56.

¹²⁰ İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, 1-2.

¹²¹ İbn Sînâ, *Topikler*, 6-7.

¹²² Ross, *Aristotle*, 172; Aristoteles, *Retorik*, çev. H. Mehmet Doğan (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1355b12, 25-27; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, 28. Ayrıca bk. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1938), 269.

Makbul (doğru olduğu kabul edilen), maznun (doğru olduğu zannedilen) ve görünüşte yaygın olan öncüllerden oluşturulmuş kıyas olan hatâbe¹²³ konuları mantıkla ilgili olduğundan mantık sanatı olarak kabul edilir.¹²⁴

Kitâbu'l-hatâbe'de Fârâbî, kategorik (basit yüklemli) ve ayırık şartlı önermelerin yer aldığı kıyaslardan bahsederken İbn Sînâ *el-Hikme* ve *el-Hatâbe*'de sadece kategorik kıyaslarla ilgilenir.¹²⁵

Retorikte kullanılan kıyasa “entimem” denmektedir. Bu kıyas türü “Düşünüyorum, öyleyse varım” sözünde olduğu gibi iki önermeden büyük önermenin (“Her düşünen vardır”) söylenmeyip muhababın zihninde canlandırması istenen bir kıyas türüdür. Grekçede “fikir” (Gedanke), “düşünme” (Erwägung), “kanıt getirme” (Beweisführung) anlamlarına gelen “entimem” (ένθύμημα, entümema) kelimesi¹²⁶ Arapçada “tefkîr” (düşünme, düşündürme) ve “zamir” (akıl, gizli) kelimeleriyle karşılanmaktadır.¹²⁷ Entimemle ulaşılan bilginin değeri düzey olarak diyalektik bilginin ardından, sofistik ve poetikten önce gelir. Sağladığı yarar olarak da diyalektikten önce gelir ve burhan sanatıyla birlikte değerlendirilir.¹²⁸

Retorik özellikle toplumsal yararın korunmasında, ayrıca felsefe öğrenimine yeni başlamış ve tümel konuları kavramada güçlük çekenlerin yaygın öncüller kullanılarak teorik konulara hazırlanmasında fayda sağlar.¹²⁹

2.2.2.4. Safsata

Mugalata ya da safsata, çoğunlukla burhan olduğu zannedilerek alınan öncüllerden oluşturulan kıyastır. Bu kıyası uygulayan kişiye “safsatacı” denir. Safsata kullanılarak ulaşılan bilgi kesin değil görünüşte kesin gibi olan bilgidir.¹³⁰

Sofistik kanıtlama, didaktik (talimî), diyalektik (cedelî), sorgucu (imtihanî) ve kavgacı (eristik/mürâî) olarak dörde ayrılır.¹³¹ İbn Sînâ bunları didişmeli-tartışmalı (müşağibî mürâî), safsatalı (sofistâî), inatlı (inadî) ve sınamalı (imtihanî) olarak sıralamaktadır.¹³² *Sofistik Deliller*'de İbn Sînâ tümel konularda kıyas bildiren diyalogların cinslerinin dört sınıf olduğunu belirtir. Bunlar burhanî, cedelî, imtihanî ve müşağibîdir (didişmeli).¹³³ Didişmeli kıyasta amaç zorunlu olmayan bilgi aracılığıyla üstünlük sağlamak iken safsatalı kıyasta amaç hikmet görüntüsü ve açıklama süsü vermektir.¹³⁴

Safsatacı biliyormuş gibi görünüp burhan ehline benzemek isterse sofistâî, galip gelmeyi amaçlayarak cedel ehline benzemek isterse müşağibî adını alır.¹³⁵ Safsata da cedelde olduğu gibi karşıdaki kişiye üstünlük sağlamayı amaçlamaktadır, bununla birlikte safsatayla yargıya ulaşılmaz.¹³⁶

Vehimler mugalatanın öncülleridir fakat safsatada kullanıldıklarından dolayı bunlar tümüyle olumsuzluk bildiren öncüller değildir. Bunun sebebi vehimle gerçekleşen algının, akılda önceden bulunan apriori bilgilerle sonradan akla gelen şeyler arasındaki bağlantıyı sağlamasıdır.¹³⁷ Safsatada temel olan duyulardan gelenler hakkında vehme aracı rolü vermek fakat yargıyı ona bırakmamaktır, çünkü yargıyı akıl vermelidir.¹³⁸

¹²³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 70; a.mlf., *Uyûnu'l-hikme*, 12.

¹²⁴ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 12.

¹²⁵ Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık, el-Hatâbe*, 97-105; amlf., *el-Hatâbe*, 43-45.

¹²⁶ Gemoll-Vretska, *Gemoll*, 291.

¹²⁷ İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, 21: “التقياس المحذوف كبراه، وهو بسمى تفكيراً وضميراً”: Büyük önermesi hazfedilmiş kıyastır ve tefkîr ve zamir olarak isimlendirilir.” Ayrıca bk. Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 133-134.

¹²⁸ İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, 1-5.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Topikler*, 6-7.

¹³⁰ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 1-2; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 2.

¹³¹ Aristoteles, *Sofistik Çürütmelere Dair*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 164a39.

¹³² İbn Sînâ, *Topikler*, s. 30.

¹³³ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, 5.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, 41.

¹³⁵ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, 42.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, 42; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, 3.

¹³⁷ Afnan, *Avicenna*, 164.

¹³⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 14-15.

Mugalata sağladığı bilginin yetkinliği bakımından beş sanat içinde en sonda yer alırken bilgiyi edinme sürecinde kişinin içinde bulunduğu durum bakımından burhan, cedel ve retorik sanatlarından önce gelir.¹³⁹

Safsatanın yararı ise yanlış yaptırmak maksadıyla değil fakat yanlış yapmamak, yanılmamak ve karşıdakinin hangi noktalarda yanlışla düştüğünü belirleyebilme noktasında ortaya çıkar.

Safsata konusu içerisinde ele alınan mantık yanlışları genel olarak bir şeyin başka bir şeyle olan benzerliğinden kaynaklanmaktadır ve bu yanlışlar ya kıyasın formu, ya maddesi ya da bunların her ikisi ile ilgilidir. Ancak İbn Sînâ formla ilgili yanlışlara çok az değinmiştir.¹⁴⁰

İbn Sînâ içerik yanlışlarını Aristoteles gibi lafız ve mana yanlışları olarak ikiye ayırır. Lafız yanlışları altı tane, mana yanlışları ise yedi tane olmak üzere toplamda on üç içerik yanlışlığı bulunmaktadır.¹⁴¹

2.2.2.5. Şiir

Platon'un düşünce sisteminde idealar âleminin bir taklidi olan dünyanın taklidi (mimesis) olduğu için dışlanan şiir¹⁴² ne burhan gibi sadece tek taraflı olarak kesin öncüllere dayanır ne de cedel ve hatabe gibi karşı iki taraftan da sonuç çıkarır. Her söz ya doğrulamayı veya imgelem oluşturmayı amaçlar.¹⁴³ Tahyilin zamansal olarak konumu doğru yargıdan öncedir.¹⁴⁴ *el-Kıyâs*'ta İbn Sînâ'nın şiirsel kıyasa verdiği örnek şöyledir: "falanca aydır, çünkü o güzeldir."¹⁴⁵

"Vezinli sözlerden oluşmuş, hayali temel olarak alan bir kelam" olan¹⁴⁶ şiirde öncüller muhayyellattandır. Muhayyelât duygusal olarak insanın ruhuna ferahlık veya darlık vermek suretiyle insanın ayrıntılı düşünmeden etkiye kapılmasını sağlayan sözlerdir. Bu sözlerin oluşturduğu tasdik sözdeki kesinlikten değil de nefsin etkilenmesinden ortaya çıkan hayaldir. Diğer yandan nefsin etkilendiği hususla sözün gereği örtüşebilir. Bu durumda tasdik gerçekleşir.¹⁴⁷

Muhayyelâta gerçekleştirilen taklitte hedef bir konuya yönelim sağlayarak o konuda hoşnutluk, pozitif duygu oluşturmak veya belli bir konuda negatif duygu oluşturup nefret uyandırmaktır.¹⁴⁸

Sonuç

Düşünce tarihinde mantığa dair en geniş külliyatlardan birini ortaya koyan İbn Sînâ, ister kabul etsin isterse eleştirsin veya reddetsin, kendisine kadar değişik akımlar ve şahıslar tarafından ortaya konan mantık birikimini ayrıntılı olarak incelemiş ve ağırlıklı olarak meşşâî çizgide güçlü ve özgün bir mantık sistemi vücuda getirmiştir. En temel karakterlerinden biri tutarlılık olan İbn Sînâ mantığının temel ilkeleri dil-düşünce, madde-suret ve varlık-mahiyet ayrımlarıdır. Bu ayrımlar sadece mantığın değil, genel olarak İbn Sînâ felsefesinin de ilkelerindedir.

Mantığı bilgiye ulaştırıran bir araç ve bilimsel bir yöntem olarak gören İbn Sînâ tasavvurat (kavramlar) ve tasdik (yargılar) ayrımını mantık anlayışının temel iki ayağı olarak belirlemiş ve sonrasında da bu iki kavram, İslam mantık tarihinin temel bir tasnifi olmuştur.

Lafızlar, lafızların delaleti, beş tümel, tanım ve betimden oluşan tarif, ayrıca kategoriler konularını içeren tasavvurat, bir bakıma önerme ve önermelerden oluşturulan kıyas için bir hazırlık aşamasıdır. İbn Sînâ *Kitâbu's-Şifâ*'nın mantık kısmında yer vermiş olsa da *Kategoriler*'in incelenmesi gereken yerin *Metafizik*

¹³⁹ Pehlivan, *İçerik Bakımından Kıyas*, 125.

¹⁴⁰ Kamil Kömürçü, "İbn Sînâ'ya Göre Mantık Yanlışları ve Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Aralık 2010), 178-179.

¹⁴¹ Kömürçü, "İbn Sînâ'ya Göre Mantık Yanlışları ve Sebepleri", 180.

¹⁴² Mehmet Bayraktar, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risalesi", *AÜF Dergisi* 36/1 (1997), 63.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Poetika-Şiir*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 48-49; a.mlf., *Topikler*, 10-11.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 147.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 5, 57. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Gregor Schoeler, "Poetischer Syllogismus – Bildliche Redeweise – Religion vom aristotelischen Organon zu Al-Fârâbîs Religionstheorie", *Logik und Theologie – Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler - Ulrich Rudolph (Leiden: Brill, 2005), 50.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, 45.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, 47-49; a.mlf., *II. Analitikler*, 13; İbn Sînâ, *en-Necât*, 100.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 100.

olduğunu belirtir. *Kategoriler*'in dışında tasavvurata giren konuların yeri konusunda ise meşşâî bir çizgiyi takip eder.

Tasdikat, formuna ve içeriğine göre ayrılabilir. Önermelerin niceliği, niteliği ve kipliği tasdik formuyla ilgiliyen doğru ya da yanlış olması tasdik maddesiyle alakalıdır.

İbn Sînâ'da temel çıkarım yöntemi kıyastır (tümdengelim). Bunun yanında duruma göre tümevarım ve analogi yöntemi de uygulanmaktadır. Formuna ve içeriğine göre tasnif edilen kıyasta iktiranî (combinatorial), istisnâî (reiterative, seçmeli) kıyaslara bir de eşitlik kıyasını (kıyâsu'l-müsâvât) ekleyen İbn Sînâ, bu kıyasların kendisinden sonra temel kıyas şekilleri olmasına kaynaklık etmiştir.

Mantıkta kullanılan öncüller ve bunlara dayalı burhan, cedel, safsata, retorik ve poetikadan oluşan beş sanat, kıyasın maddesini oluşturur. Burhanda kesin bilgi amaçlanırken cedelde galip gelmek temel hedeftir. Safsata yanılma için kullanılırken retorik, muhatabı ikna etme amacı gütmektedir. Poetikada ise imgelem yoluyla kişide bir yakınlık veya uzaklık hissi uyandırma amaçlanmaktadır. İbn Sînâ'nın hemen hemen her metninde değişik düzeylerde ele aldığı kıyasın maddesi, özellikle mantığın uygulama alanı olan beş sanat, İbn Sînâ sonrası zamanla terkedilmeye başlamış ve İslam mantık geleneği, içerikten yoksun, salt formel bir yapıya dönüşerek şekillenmeye başlamıştır.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Afnan, Soheil M. *Avicenna, His Life and Works*. Londra: George Allen & Unwin, 1958.
- Akkanat, Hasan. "Dördüncü Şeklin Aidiyeti, Meşruiyeti ve İslam Mantık Düşüncesindeki Yeri". *Felsefe Dünyası* 1/49 (Temmuz 2009), 250-271.
- Aristoteles. *Birinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Aristoteles. *İkinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. H. Mehmet Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. basım, 2004.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Sofistik Çürütmelere Dair*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1952.
- Bağdâdî, Ebû'l-Berekât. *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1938.
- Bayraktar, Mehmet. "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risalesi". *AÜF Dergisi* 36 (1997), 45-70.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İbn Sînâ'da Mantığı Mahiyet ve Bilinmesi". *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. 139-147. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Bogges, William F. "Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited". *Phronesis*. 15/1-2 (Ocak 1970), 86-90. doi: <https://doi.org/10.1163/156852870X00062>
- Bolay, M. Naci. "Beş Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bolay, M. Naci. *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Çapak, İbrahim. "İlk Dönem İslâm Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımı". *Felsefe Dünyası* 39/39 (Temmuz 2004), 144-158.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Dunlop, D. M. "Al-Farabi's Introductory Sections on Logic". *Islamic Quarterly*. 2/4 (1955), 264-282.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın 'el-Mûcezü's-Sağır fi'l-Mantık' Adlı Risalesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/13-15 (1997), 143-166.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ's Contributions to Classical Logic". *Journal of Oriental and African Studies* 15 (2006), 1-10.
- Durusoy, Ali. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/525-529. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. ed. Hasan Işık. 1/167-173. İstanbul: Kültür AŞ, 2008.
- Durusoy, Ali. *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Emiroğlu, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*. Bursa: Asa Kitapevi, 1999.

- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. “*Şerhu'l-kıyâs*” *el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî*. nşr. Muhammed Tâkî Dânişpejûh. Kum: el-Mektebetü'l-Âyetü'llah el-'Uzmâ el-Mar'âş en-Necefi, 1408/1987-1988.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *İhsau'l-Ulum (İlimlerin Sayımı)*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Mantık 'indel-Fârâbî Kitâbu'l-Burhân ve Kitâbu Şerâitü'l-yakîn ma'a ta'liki İbn Bâcce 'ale'l-burhân*. nşr. Mâcîc Fahri. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1987.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Mantiku 'inde'l-Fârâbî Nassu't-tavtie el-Fusûlü'l-hamse İsâgûcî Kitâbu'l-mekûlât Kitâbu'l-İbâre*. nşr. Refîk el-'Acem. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbun fi'l-Mantık, el-Hatâbe*. nşr. Muhammed Selim Salim. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-'âmmeli'l-kitâb, 1976.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *A Translation of Al-Ghazali's Tahâfut al-Falâsifah*. çev. S. A. Kamali. Lahor: Pakistan Philosophical Congress. 1963.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-İlm İlmin Ölçütü*. thk. ve çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gemoll, Wilhelm - Vretska, Karl. *Gemoll, Griechisch-deutsches Schul. Und Handwörterbuch*. Bonn: Oldenbourg Schulbuchverlag, 2006.
- Goichon, A. M. *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sînâ*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- Gyekye, Kwame. “The Term Istithnâ' in Arabic Logic”. *Journal of the American Oriental Society* 92/1 (Ocak - Mart 1972), 88-92.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn. *Mukaddime*. nşr. Abdüsselam Şeddâdî. 5 cilt. Cezayir: Beytül-fünûn ve'l-'ulûm ve'l-edeb - ed-Dâru'l-beyzâ, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbü's-Şifâ Poetika-Şiir*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *en-Necât*. nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran: Dânişgâh-i Tahrân, 1985.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbu's-Şifâ el-ilâhiyyât Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbü's-Şifâ el-Kıyâs*. nşr. Said Zâйд. Kahire: el-Hey'etü'l-'âmmeli şu'ni'l-matâbi'il-âmiriyye, 1964.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbu's-Şifâ et-Tabi'iyât en-Nefs*. nşr. GC Anawati - Said Zâйд. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-'âmmeli'l-kitâb, 1975.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler (el-Burhân)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbu's-Şifâ Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbu's-Şifâ Sofistik Deliller*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbü's-Şifâ Topikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbü's-Şifâ Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Uyunu'l-hikme*. nşr. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953.
- Kelikli, Murat. “The Fourth Figure in Aristotle”. *Entelekyia Logico-Metaphysical Review* 2/2 (Kasım 2018), 75-98.
- Kennedy, George Alexander. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Kömürcü, Kamil. “İbn Sînâ'ya Göre Mantık Yanlıları ve Sebepleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Aralık 2010), 175-195.
- Kuşlu, Harun. “Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (Temmuz 2019), 1-28.
- Kuşpınar, Bilal. “İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi”. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*. çev. R. D. Hicks. 2 cilt. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basım, 1986.
- Özdemir, İlyas. “İbn Sînâ ve Wittgenstein'da Dil, Gerçeklik ve Mantık İlişkisi”. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Pehlivan, Necmettin. “İçerik Bakımından Kıyas”. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Rescher, Nicholas. “İbn Sînâ Mantığında “Şarhli” Önermeler”. çev. Harun Kuşlu. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (Haziran 2012), 237-247.
- Rescher, Nicholas. *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.
- Ross, Sir David. *Aristotle*. New York: Routledge, 1996.
- Rouayheb, Khaled. *Rational Syllogism and Arabic Logic, 900-1900*. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Rouayheb, Khaled. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Basel: Schwabe Verlag, 2019.
- Sabra, A. I. “Avicenna on the Subject Matter of Logic”. *The Journal of Philosophy*. 77/11 (Kasım 1980), 746-764.
- Sabra, A. I. “İbn Sînâ'da Mantığın Konusu”. çev. Yusuf Daşdemir. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (Ocak 2016), 221-240.

- Schöler, Gregor. "Poetischer Syllogismus – Bildliche Redeweise – Religion vom aristotelischen Organon zu Al-Fârâbîs Religionstheorie". *Logik und Theologie – Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter* (Mantık ve Teoloji-Arap ve Latin Orta Çağ'ında Organon). ed. Dominik Perler - Ulrich Rudolph. Leiden: Brill, 2005.
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. der. ve çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Türker Küyel, Mübahat. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Van der Bergh, S. *Tahâfut al-Tahâfut*. 2 Cilt. Londra: Luzac, 1954.
- Vural, Mehmet. *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Wolfson, Harry Austryn. "The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin, and Hebrew Equivalentents". *Studies in the History of Philosophy and Religion*. ed. Isadora Twersky – George H. Williams. 1/478-492. Cambridge: Harward University Press, 1973.
- Yaren, Tahir. *İbn Sînâ Mantığına Giriş*. Ankara: 1996.
- Yeşil, Mustafa. "Mantık Biliminin Teşekkülü ile İlişkisi Bakımından Herakleitos'un 'Logos' Kelimesi". *Felsefe Dünyası* 66 (Aralık 2017), 160-183.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2022/8/1

TEVHİD ESASI EKSENİNDE İBÂDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİ

Interaction With Ibadiyya-Mu'tazila on The Axis of The Principle of Tawhid

MEHMET HANİFİ YOLDAŞ (Sorumlu Yazar)

Dr., Milli Eğitim Müdürlüğü, Malatya, Türkiye
PhD., National Education Directorate, Malatya, Türkiye
mehmethanifiyoldas@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-3912-0256

MEHMET KUBAT

Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye
Prof. Dr., İnönü University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Malatya, Türkiye
mehmet.kubat@inonu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0001-6729-7652

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 09.05.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 27.06.2022

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2022

Bu makale, Prof. Dr. Mehmet Kubat'ın danışmanlığında yapılmış olan "Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi" isimli doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2022).

This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Interaction with Ibadiyya-Mu'tazila on The Axis of The Principle of Tawhid" (İnönü University, Institute of Social Science, Malatya, 2022).

Atıf | Cite as

Yoldaş, Mehmet Hanifi – Kubat, Mehmet. "Tevhid Esası Ekseninde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 53-74.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.04>

Yoldaş, Mehmet Hanifi – Kubat, Mehmet. "Interaction With Ibadiyya-Mu'tazila on The Axis of The Principle of Tawhid". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* (June 2022) 8/1: 53-74.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.04>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir. Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Tevhid Esası Ekseninde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi

Öz

Müslümanların ilk kez karşılaştığı siyasî ve toplumsal olaylar ile bu olayların neticesinde yaşanan iç savaşların sonuçları firkalaşma hareketlerine sebebiyet verdi. İslâm toplumu içerisinde ilk firkalaşma hareketi daha sonra Hâricîler (Muhakkime-i Ūlâ) olarak isimlendirilecek olan kitlenin Hz. Ali'nin taraftarları arasından ayrılması ile meydana geldi. Hâricîlerin bu ayrılıkları sonrasında yaşanan olaylar Müslümanların belleğinde derin izler bıraktı. Hâricî hareketi de çok geçmeden kendi arasında firkalara bölündü. Bu firkalardan biri de İbâdiyye'dir. İbâdiyye genel anlamda günümüze kadar varlığını devam ettiren tek Hâricî fırka olarak kabul edilir. İbâdiyye, Basra'da meskûn halde bulunan kaade denilen topluluğun fikirlerinin zamanla ekolleşmesi ile vücuda gelen bir mezheptir. Yine Müslümanlar arasında özellikle "iman-kebîre" konuları etrafında başlayan tartışmaların neticesi olarak da meydana gelen bir diğer firkalaşma hareketi de Mu'tezile'dir. Basra şehrinde teşekkül eden ve İslâm toplumunun düşünce yapısı üzerinde derin izler bırakan Mu'tezile her ne kadar bir mezhep olarak varlığını devam ettirememişse de fikirleri, söylemleri ve kullandıkları metodolojik yöntemleriyle hem kendi dönemlerinde hem de daha sonraki zamanlarda birçok kişiyi, ekolü ve mezhebi etkilemiştir. Mu'tezile, İslâm toplumu içerisinde yaşanmış toplumsal olayların ve bu olayların beraberinde getirdiği tartışmaların neticesinde ortaya çıkmış siyasî ve itikadî bir mezheptir. Tevhid, İslâm dininin en temel esasıdır. Tevhid, tüm itikadî İslâm mezheplerinin üzerinde önemle durdukları ilkelerin başında gelmektedir. "La ilahe illallah" yani Allah'tan başka ilah yoktur cümlesi tevhidi anlatmaktadır. İslâm itikadî mezheplerin tamamı tevhid ilkesinin usûlü'd-dinin (dinin dinin asılları) ilk esası olduğu hususunda aynı kanaattedirler. Tevhid ilkesinin özünü oluşturan konu ise sıfatlar meselesidir. Halku'l-Kur'an ve ru'yetullah ise sıfatlar konusu ile ilgili ortaya konan fikirler çerçevesinde ele alınan meselelerdendir. Bu konularda görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelediğimiz İbâdiyye ve Mu'tezile mezhepleri Allah Teâlâ'nın her şeyi yaratan olduğunda ve vahdaniyetinde diğer mezheplerle aynı görüştedirler. Her iki mezhep de tevhid konusunun alt başlıkları olarak da ifade edebileceğimiz 'sıfatlar, halku'l-Kur'an ve ru'yetullah' konularında diğer İslâm mezheplerinin ve özellikle Müslümanların ekseriyetinin çatısı altında bulunduğu Ehl-i Sünnet'in görüşlerinden oldukça farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Mu'tezile'nin usûl-i hamse diye ilkeleştirdiği esasların ilki tevhid esasıdır. Bu esas aynı şekilde İbâdiyye'nin de usûl konularının en başta gelenidir. İbâdiyye ve Mu'tezile'nin bu konu hakkında görüşleri incelendiğinde benzer bakış açılarının varlığı dikkat çekmektedir. Makalemizde itikadî mezheplerin usûl konularının ilki olan tevhid esası ile bu konunun alt başlıklarından kabul edilen Allah'ın sıfatları, ru'yetullah ve halku'l-Kur'an konuları ekseninde İbâdiyye'nin ve Mu'tezile'nin fikirlerini karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Tevhid konusuyla ilgili meselelerde her iki mezhep arasında fikirlerin benzerliğini ortaya koymaya çalışacağız. Bununla birlikte İbâdiyye ve Mu'tezile arasında var olduğuna kanaat getirdiğimiz etkileşimi ve etkileşimin yönünü ifade etmeye gayret göstereceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, İbâdiyye, Mu'tezile, Tevhid, Ru'yetullah ve Halku'l-Kur'an.

Interaction With Ibadyya-Mu'tazila on The Axis of The Principle of Tawhid

Abstract

The political and social events that Muslims faced for the first time and the results of the civil wars as a result of these events gave rise to the movements of sectarianism. The first movement of sectarianism in the Islamic society occurred with the separation of the mass, which would later be called the Kharijites (Muhakkime-i Ula), from among the followers of Ali. The events that took place after these separations of the Kharijites left deep traces in the memory of the Muslims. The Kharijite movement soon split into factions among itself. One of these sects is İbadiyya. İbadiyya is generally accepted as the only Kharijite sect that has survived to the present day. İbadiyya is a sect that came into being with the schooling of the ideas of the community called kaade, which is inhabited in Basra. Again, another sectarian movement that took place as a result of the discussions that started among Muslims especially around the issues of "faith and kabira" is the Mu'tazila. Although the Mu'tazila, which was formed in the city of Basra and left deep traces on the mentality of the Islamic society, could not continue its existence as a sect, it influenced many people, schools and sects both in their own time and in later times with their ideas, discourses and methodological methods. Mu'tazila is a political and religious sect that emerged as a result of social events in the Islamic society and the discussions brought about by these events. Tawhid is the most basic principle of Islam. Tawhid is at the forefront of the principles on which all Islamic sects of faith emphasize. The phrase "la ilaha illallah", that is, there is no god but Allah, describes tawhid. All sects of Islamic belief agree that the principle of tawhid is the first basis of usûlü'd-dîn (the origins of religion). The subject that constitutes the essence of the principle of tawhid is the issue of adjectives. Halku'l-Qur'an and ru'yetullah are among the issues discussed within the framework of the ideas put forward about the subject of adjectives. The İbadiyya and Mu'tazila sects, whose views we have examined comparatively on these issues, are of the same opinion with other sects

in the fact that Allah is the Creator of all things and in his oneness. Both sects have put forward ideas that are quite different from the views of other Islamic sects and especially the Ahl al-Sunnah, which is under the roof of the majority of Muslims, on the subjects of 'attributes, folk-ul-Qur'an and ru'yetullah', which we can also express as the subtitles of the subject of tawhid. The first of the principles that Mu'tazila adopted as usûl-i hamsa is the principle of tawhid. This principle is also at the forefront of the method subjects of İbadiyya. When the views of İbadiyye and Mu'tazila on this subject are examined, the existence of similar perspectives draws attention. In our article, we will comparatively discuss the ideas of İbadiyya and Mu'tazila on the axis of the principle of tawhid, which is the first of the method subjects of the creed, and the attributes of Allah, which are accepted as sub-headings of this subject, ru'yetullah and people of the Qur'an. We will try to reveal the similarity of ideas between the two sects on issues related to the subject of tawhid. However, we will try to express the interaction and the direction of the interaction that we believe to exist between the İbadiyye and the Mu'tazila.

Keywords: History of Islamic Sects, İbâdiyya, Mu'tazila, Tawhid, Ru'yetullah and Halku'l-Qur'an.

Giriş

İslâm dinini kabul etmenin ilk şartı Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine inanmaktır. Bu inanç kelimesi tevhid ile ifade edilen tevhid esasıdır. Sahih bir Allah inancının oluşması için kişinin tevhid inancını tam olarak kabul etmesi, anlaması ve benimsemesi gerekir. Böylece kişi Rabbine gerçek anlamda kulluk edebilecektir. Kulluk görevini yerine getiren mü'min bir taraftan da Rabbini hakiki anlamda tanımaya gayret edecektir. Bu gayretlerinin sonucu olarak Yüce Allah'ın zatını ve sıfatlarını öğrenmeye ve anlamaya yönelik arayışlara girecektir.

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde tevhid ve alakalı konuların tartışılmadığı ifade edilebilir. Bu dönemlerde yaşayan Müslümanlar halis bir tevhid inancı üzereydiler. Örneğin ilahi sıfatlar, ru'yetullah, halk'ul-Kur'an, teşbih ve tecsim gibi konular Müslümanların zihinlerini meşgul etmiyordu. Burada sorulması gereken soru bu konular ne zaman Müslümanların en önemli gündem maddeleri haline geldi ve çeşitli tartışma mahfillerinde üzerinde en çok durulan meselelerden oldu? Hulefâ-yi râsîdîn döneminde fethedilen birçok belde ve ülkede yaşayan farklı milletlerden ve Yahudi, Hristiyan, Mecûsî gibi dinlerden olan birçok kişi İslâm'ı din olarak kabul etti. Yeni Müslüman olan bu kişilerden kimileri bazı itikadî konuları daha önceki inançları ışığında ele alarak farklı değerlendirmelerle görüşlerini ortaya koydular. Müslümanlar arasında bu konular ile ilgili görüşlerini yaydılar. Örneğin Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların mahiyetleri, insanın davranışlarında hür olup olmaması gibi konuları burada söyleyebiliriz.¹ Bu konularla ilgili ortaya konulan görüşlerin Müslümanların fikir dünyaları üzerinde önemli etkileri oldu. Kadîm Hint, Fars, Yunan, Yahudi ve Hristiyan kültürlerinin etkileri İslam toplumunda kendini göstermeye başladı. Zat-sıfat ve bunlar arasındaki ilişki konusunda farklı din ve inançlardan İslâm toplumuna dâhil olan bu insanlara cevap verme uğraşısı bu konuların artık Müslümanların gündeminde olmasına sebep oldu.² İslâm toplumunu meşgul eden bu konular aynı şehir ortamında teşekkül eden İbâdiyye ve Mu'tezile'nin de ele alıp üzerinde durduğu konular arasında kendine yer buldu.

Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasına katılan farklı kültür ve dinlerden insanların inançları ve tanrı anlayışları ile teşbih ve tecsim görüşüne sahip olanların fikirlerine karşı mücadele etmek için tevhid ve ilgili konuların tam anlamıyla doğru bir şekilde anlatılması gerekiyordu. Çünkü bu görüş ve düşünceler insanların yanlış itikatlara inanmalarına sebep oluyordu. Bu yanlış itikatlara karşı mücadele etmek için İbâdiyye ve Mu'tezile de tevhid ile ilgili fikirlerini dile getirmiştir. Bu fikirlerini insanlara anlatmak suretiyle antropomorfik düşüncelerin önüne geçmek istemişlerdir. Bu konudaki tüm mücadelelerinin amacı Allah'ın sıfatlarının doğru anlaşılması içindir.

İbâdiyye ve Mu'tezile'nin teşekkül ettiği Basra, Hz. Ömer'in emriyle Utbe b. Gazvân tarafından bir garnizon şehri olarak kuruldu. Zamanla şehrin sahip olduğu coğrafik ve stratejik önem nedeniyle birçok Arap kabilesi gelip buraya yerleşti. Şehre yerleşen Araplardan bedevî kökenli Benî Temîm gibi kabilelerin

¹ Muhammed Hasan Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ* (Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011), 39.

² Sâbir Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986), 90.

şehrin hâkim unsuru olmaları nedeniyle sahip oldukları din anlayışı toplumun yaşantısına yön vermektedir. Nehrevan Savaşı sonrasında Basra'ya yerleşen Hâricîlerin fikirleri şehirde hâkim durumda bulunan bedevî kabileler arasında yayıldı. Zamanla Basra'da Hâricî düşünce baskın hale geldi. Süreç içerisinde Basra'da yerleşik olan Hâricî düşünceye sahip kişiler mutedil bir çizgiye kaydılar. İbâdiyye mezhebi, Basra'da meskûn olan mutedil Hâricîlerin içerisinde doğup gelişmiştir.

Öte yandan Müslümanların fethettiği topraklardaki farklı milletlere mensup olup İslâmiyet'i seçen insanların bir kısmı da Basra'ya gelip yerleştiler. Bu kişiler mevâlî olarak adlandırıldı. Şehirde yerleşik halde bulunan bedevî kabilelerin mevlâları olarak yaşamlarına devam ettiler. Yeni Müslüman olan bu insanlar, doğal olarak mevlâsı oldukları bedevî Arap kabilelerinin (Benî Temîm gibi) din anlayışından etkilenmeleri söz konusuydu.

Basra'da Beni Temîm'in mevlâsı olarak yaşamını sürdüren Vâsıl b. Atâ'nın bir ilim meclisinde sorulan soru üzere bildirdiği görüş sonrası yaşanan ayrılık ve nihayetinde ayrı bir ders halkası oluşturması i'tizal düşüncesinin mezhepleşme sürecini başlatmıştır. İlerleyen zamanlarda Vâsıl'ın fikirleri etrafında teşekkül sürecine giren Mu'tezilî fikirler Basra'da özellikle mevâlî arasında kabul gördü.

İbâdiyye bazı fırkalar gibi (örneğin Hâricîler gibi) içine kapanık, dar bir düşünce ve anlayışa sahip değildir. Bilakis İbâdîler diğer İslâm mezheplerinin kendi usûllerine uygun olan fikir ve düşüncelerinden yararlanma yoluna gitmiştir.³ Bu minvalde olmak üzere İbâdiyye, Mu'tezile'nin Basra'da etkin olduğu dönemlerde bazı konularda Mu'tezile'nin düşüncelerinden etkilenmiştir. Aynı şekilde bazı konularda ise Mu'tezile'yi etkilemiştir.⁴ Bu etkilenmeden ötürü İbâdiyye ve Mu'tezile arasında Kur'an'ın mahlûk oluşu, ru'yetullahın imkânsızlığı, kebîre sahibinin cehennemde ebedî kalacağı, va'd ve va'id gibi konularda görüşlerinin birbirine benzerliği/aynılığı söz konusudur.⁵ Her iki mezhebin görüşleri tetkik edildiğinde Mu'tezile'nin usûl-i hamse olarak belirtilen itikadî esasları ile İbâdiyye'nin kabul ettiği usûl konularında tam bir ittifaktan bahsedilebilir.⁶ Bundan dolayı İslâm mezhepleri tarihçileri ve çağdaş araştırmacılar akideye dair konularda İbâdiyye ile Mu'tezile arasında bir ilişkinin olduğunu varsaymaktadırlar. Bu ilişkinin özellikle akaid konularında her iki mezhep arasında etkileşim düzeyinde olduğunu iddia ederler.⁷ Câbirî de dile getirdiğimiz bu tespiti dikkat çekmekte ve İbâdiyye'nin Kuzey Afrika'da özellikle Mu'tezile'nin akaidle ilgili fikirlerinden etkilendiğini dile getirmektedir.⁸ Yine İbâdiyye üzerine çalışmaları olan Mehdî de bu konuda benzer kanaatte olup konuya açıklık getirirken şunları ifade eder:

"Bize görüldüğü şekliyle İbâdiyye mezhebinin büyük bir kısmı Mu'tezilîdir. Muhtemelen doğuda buldukları süre zarfında Mu'tezilî görüşleri Mağrib beldelerine göç edenler aracılığıyla almışlardır. Bir diğer ihtimalde söz konusu fikirleri kendileriyle iletişim halinde oldukları Şîf İdrisîlerden etkilenerek almış olmalarıdır. Ve ayrıca eski Tanca bölgesindeki Mu'tezilenin etkisiyle Sâr'ın doğusundaki İbâdîler ve Mağrib İbâdîleri de Mu'tezilenin etkisi altında kalma noktasında aynı seviyededirler."⁹

İnceleme konumuz olan her iki mezhep arasındaki ilişkiye dair ifade etmek istediğimiz bir diğer husus da mezhebin fikirlerini yaymak için uzak beldelere giden davetçiler meselesidir. İbâdî fikirlerin yayılmasında mezhebin ikinci imâmı olarak kabul edilen Ebu Ebuyde b. Müslim b. Ebî Kerîme'nin sistemleştirdiği hameletu'l-ilmin davet faaliyetleri önemli bir yer tutmaktadır.¹⁰ Ebu Ebuyde'nin İbâdî fikirlerin yayılması için başvurduğu bu yöntem Vâsıl tarafından da kullanılmıştır.¹¹ Basra'daki İbâdîlerin

³ Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 142.

⁴ Harun Yıldız, "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 268-269.

⁵ Ahmed Avad Ebu's-Şebâb, *el-Havâric : târihuhum, firakihum, ve akâiduhum* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 281; Adûn Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyis* (Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2010), 99-100.

⁶ Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye*, 62.

⁷ Abdülhay Muhammed Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye* (İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015), 45; Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye*, 105; bk. Tadeusz Lewicki, "İbâdiyye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 5/2/689.

⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 416-417.

⁹ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 120-121; Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâühümü'l-kelâmiyye*, 43-44.

¹⁰ Sâlim b. Hilal Harusî, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye ve'z-Zeydiyye* (Kahire: Mektebetu Medbuli, 2006), 41; Muhammed Sâlih Nâsir, *Menhecû'd-da' ve inde'l-İbâdiyye* (Daru'l-Beyda: Daru Nâsir li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2013), 131.

¹¹ Abdurrahmân Bedevî, *Mezahibü'l-İslamiyyin* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1997), 81; Reşid Hayyun, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad* (London: Dârü'l-Hikme, 1997), 73.

reisi olan Ebu Ubeyde'nin Vâsıl ile çağdaş olması ve onun da Vâsıl gibi çeşitli beldelere davetçiler göndermesi her iki mezhep arasındaki benzerliğe/etkileşime dair bir veri olarak ifade edilebilir. Vâsıl ile Ebu Ubeyde'nin dâîlerini gönderdiği beldelerin hemen hemen aynı yerler olması ve bir zaman İbâdî devletinin merkezi olan Tahert yakınlarında bir Vâsiliye zümresinin varlığı da bu çerçevede dikkate değerdir.¹²

İfade ettiğimiz bu hususları da göz önünde bulundurarak tevhid başlığı altında her iki mezhebin aynı/benzer olan görüşlerini inceleyecek ve aralarında var olduğuna kanaat getirdiğimiz etkileşimi ortaya koymaya çalışacağız. Nitekim Eş'ari, Hâricîlerin (İbâdîlerin) tevhid hakkındaki görüşlerinin Mu'tezile ile aynı olduğunu söyleyerek bu konudaki fikir benzerliğine dikkatimizi çekmektedir.¹³ Çalışmamızda her iki mezhebin tevhid ile ilgili fikirlerini ele alacağız. Sonrasında bu konunun alt başlıkları olarak kabul edilen "sıfatlar, ru'yetullah ve halku'l-Kur'an" konularında İbâdiyye'nin ve Mu'tezile'nin görüşlerini sırasıyla vermek suretiyle aralarındaki düşünsel yakınlığı ve fikirlerinin benzerliğini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1. Tevhid Esası

Tevhid, "tek ve bir olmak" anlamındaki "v-h-d" kökünden türeyen bir kavramdır. Bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek anlamına gelir.¹⁴ Aynı kökten türeyen 'vahîd' kelimesi Allah Teâlâ için kullanıldığında herhangi bir bölünme kabul etmeyen varlık anlamı kastedilir.¹⁵ Tevhid, Allah'ın kendine ait sıfat ve bunlara ilişkin hükümlerde birleşmesidir.¹⁶ İbn Manzûr (öl. 711/1311), tevhidi Allah'ın bir olduğuna ve ortağı olmadığına iman etmek diye tanımlar.¹⁷ Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025) ise tevhidin sözlükte, "bir şeyin tek olmasını sağlayan şey" anlamında kullanıldığını söyler. Ayrıca mütekellimlerin tevhidi, Allah Teâlâ'yı sıfatlarında kendisine layık şekilde bir ve ortaktan münezze olarak bilme ve ikrar etmek diye tanımladıklarını da aktarır.¹⁸ Tevhid, Allah Teâlâ'nın var ve bir olan tek ilah olduğunu ayrıca ibadet edilecek yegâne varlığın da kendisi olduğunu kabul etmektir. İnsanların tanrı diye kabul ettikleri diğer varlıkların ise bu durumlarının reddedilmesidir. Allah ile özdeşleştirilen her şeyi ve O'nun varlığına ve birliğine dair tüm tereddütleri kesin bir şekilde kabul etmemektir.¹⁹

İbâdiyye, tüm İslâm mezhepleri gibi tevhid konusunda Allah'ın bir olduğunu ve hiçbir şeye benzemediğini ikrar eder. Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiğinin hak olduğunu ve O'nun Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu kabul eder. Bu hususa inanan kişinin tamamen şirkten kurtulmuş olduğunu ifade eder.²⁰ İbâdiyye, tevhidi Yaratan'ın zatının, fiillerinin ve sıfatlarının vahdaniyetini tasdik olarak tanımlar. Allah'tan başka ilah yoktur. Tevhid, Allah Teâlâ'nın ebette de ezelde de yaratılmışların sıfatlarından yüce olmasıdır. Allah, her şey yok olduktan sonra da bakî kalacak olandır. Ebediyet sadece Allah içindir. Çünkü O'ndan başka her şey helak olacaktır.²¹ Allah Teâlâ, zatında ve sıfatlarında birdir, cüzlere ayrılması ve cisim olması söz konusu değildir. Ulûhîyet, rubûbiyyet, ilim, irade vb. tüm sıfatlarında eşi benzeri yoktur. Fiillerinde bir olan Allah'tır ve fiillerini bizzat kendi yapar. Hiçbir varlık da O'nun yaptığı fiilleri yapamaz.²²

¹² William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2017), 284.

¹³ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1950), 1/217.

¹⁴ Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18.

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1961), 515.

¹⁶ Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimleri, Temel İlkeleri ve Ana Eserleri", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 90; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/395.

¹⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985), "vhd", 3/450.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed b. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 128.

¹⁹ Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 172.

²⁰ Ebî Hafs Amrûs b. Feth en-Nefûsî, *Usûlü'd-deynüneti's-sâfiyye*, thk. Hâc Ahmed b. Hamûkrûm (Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1999), 59.

²¹ Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye*, 62-63.

²² Ferhat Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akideti'l-İbâdiyye* (y.y.: Matbaatü'l-Elvânî'l-Hadîs, 1989), 252-253.

İbâdiyye akaidinin esası, Allah Teâlâ'nın mutlak bir şekilde tenzih edilmesi ile yarattıklarına benzememesi ve yarattıklarının da kendisine benzememesi ilkesi üzerine bina edilmiştir.²³ Allah Teâlâ tüm eksikliklerden münezzehtir ve tevhid de O'nun vasfıdır. Allah, sameddir, hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir. Cisim olmadığı gibi hiçbir şey O'nu kuşatmaz. Gözle görülmez, vahid, kahhar, hay, âlim, semî' ve basîrdir. Dünyada da ahirette de en güzel isimler Allah'ındır.²⁴

İbâdiyye tevhidi, Allah'ın sıfatlarıyla birlikte tek olması ve teşbihin Allah'tan nefyedilmesi olarak tanımlar. Tevhid, hem Allah'ın kendisinin vahid olduğunu bildirmesi hem de inanan kulların Allah'ı birlemesidir. Allah Teâlâ yaratılmış olmak ve bir yaratıcıya ihtiyaç duymaya delalet eden ön-arka, sağ-sol ve alt- üst cihetlerinden teşekkül eden cisim ve cisimlerin her türlü özelliklerinden münezzehtir.²⁵ Kişi eğer Allah'ı cisim olarak tasavvur ederse şirke düşmekten kendini kurtaramaz. Çünkü böyle bir inanca sahip kişi haliyle bir cisme ibadet ediyor demektir. Cisim birçok parçadan oluşur. Allah'ı cisim olarak düşündüğümüzde O'nun için sayı ve teğayyur söz konusu olur. Bunun kabulü ise hiçbir surette mümkün değildir.²⁶ Burada İbâdî müelliflerden Eттаfeyyiş'in tevhide dair fikirlerinin İbâdiyye'nin tevhid inancını özetler mahiyette olduğunu ifade etmek istiyoruz. Ona göre tevhid, Allah Teâlâ'yı fiillerinde, sözlerinde ve sıfatlarında birlemek veya Allah'ın zatının diğer zatlardan ayrı olduğunu kabul etmektir.²⁷

Tevhid esası Mu'tezile kelâm sisteminde de Allah'ın varlığı ve sıfatları konularını kapsar.²⁸ Mu'tezile, tevhid esasını ön plana çıkaran bir tutum içerisindedir. Bu tutum onların Allah'ın sıfatları ile ilgili duyarlılıkları nedeniyledir. Özellikle Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde olduğu dönemlerde, Sıfatiyye'nin, Haşviyye'nin ve Batıniyye'nin sıfatlarla alakalı görüşleri ile Hristiyanların teslis inancı mezhebin tevhid konusuna yoğunlaşmasına neden olmuştur.²⁹ Mu'tezile'nin kurucusu olan Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) ile arkadaşları; Mazdek, Zerdüş't ve Mani dinlerinin inananlarına ve bunların tanrı anlayışlarına karşı mücadele etmişler ve Mu'tezilî tevhid anlayışının oluşumuna ön ayak olmuşlardır.³⁰ Ayrıca Mücessime ve benzer görüşte olanların yaydığı İsrailiyatın etkisindeki düşüncelerden Allah Teâlâ'yı tenzih etme gayreti de göstermiştir.³¹ Tevhid konusundaki hassasiyetlerini dikkate aldığımızda Mu'tezile'nin kendisini Allah'ın vahdaniyetini savunmaya verdiğini ifade edebiliriz. Mu'tezile'ye göre tevhid, Allah'ı sıfatlarında ona layık olarak bir ve ortağının bulunmasından tenzih etmek ve bunu ikrar etmek demektir.³² Allah, zatında birdir, zatının bölünmesi ve sıfatları yoktur. Fiillerinde tektir ve ortağının olması söz konusu değildir. Zatından başka kadîm bir varlığın olması mümkün değildir. İki kadîmin olması, iki kadîr arasında takdir edilenin bulunması muhaldir.³³

Mu'tezile kelâmcıları tevhid meselesinde oldukça hassas davranmışlardır. Onlar, mahlûkât ile Allah arasında herhangi bir benzerliğin bulunmadığını söyleyip mana sıfatlarının Allah'a nispet edilmesini kabul etmemişlerdir.³⁴ Mu'tezile, tevhid esasını, katışıksız bir ulûhiyet inancını meydana çıkarmak, tevhid düşüncesini her türlü şirkten arındırmak ve Allah'ın zatından başka kadîm bir varlığa imada bulunan

²³ Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırakî'l-İslâmiyye* (Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, ts.), 2/139; Muhsin Berberi, *İbâdiyye* (Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004), 16; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye mezhebun İslâmiyyun mu'tedilun* (Uman: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1979), 27-28; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 91.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, thk. İsmail Kâşif (Uman: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980), 1/57.

²⁵ Tebğürîn b. İsâ b. Dâvûd el-Melşûtî, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-aşra*, thk. Venîs et-Tâhir Âmir (Maskat: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, 2005), 27-28.

²⁶ Ebî Hazer Yağlâ b. Ziltâf, *er-Red alâ cemî'i'l-muhalifîn*, thk. Amr Halife Nâmî (Uman: Mektebetü'l-Dâmirî Li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2008), 88-89.

²⁷ Muhammed b. Yûsuf b. İsâ Eттаfeyyiş, *Şerhu 'Akideti't-tevhid*, thk. Mustafâ b. en-Nâsir Vinten (Gardaye: Matbaatü'l-Arabiyye, 2001), 74.

²⁸ Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 95.

²⁹ Mehmet Kubat, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (2005), 33; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 87; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beirut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933), 3/44.

³⁰ Bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beirut: Dârü'l-Muntazır, 1988), 30.

³¹ Ali Sâmî Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 240.

³² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 128.

³³ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdulkadir Fâdilî (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 36.

³⁴ Özler, "Tevhid", 41/19; bk. Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 253.

fikirle karşı çıkma çerçevesinde ele almıştır.³⁵ Allah'ı tenzih etme düşüncesinden dolayı hem Kur'an'da hem de hadislerde geçen teşbihi çağrıştıran tüm ifadeleri akıl ile te'vil etmişlerdir.³⁶

Mu'tezile içinde tevhid konusuyla ilgili farklı bakış açılarının varlığı söz konusu olsa da icmâ ettikleri hususlardan bazılarını ifade etmek istiyoruz. Allah birdir, hiçbir şey onun benzeri değildir. O işiten ve görendir, cismi, kalıbı, cüssesi, şekli, eti, kanı ve şahsı yoktur. Cevher ve araz değildir. Rengi, tadı, kokusu yoktur. İnsanlarla kıyaslanamaz, hiçbir şekilde insanlara benzemez. Âlim, kadîr ve haydır, O'ndan başka kadîm yoktur, mülkünde ortağı yoktur.³⁷ Allah'ın en özel sıfatı kidedir ve Allah da kadîmdir. Diğer insanların kadîm olarak kabul ettikleri sıfatların kidedini kesinlikle kabul etmezler. Allah, zatıyla âlim, kadîr ve diridir.³⁸ Mu'tezile'nin tevhid esası ile ilgili fikirleri teşbih ve tecsimi çağrıştıran tüm düşünceleri ret etmek ve bu görüş sahiplerine cevap vermek suretiyle doğru bir inancın yerleşmesini sağlamaktır.

Hem İbâdiyye'nin hem de Mu'tezile'nin tevhid konusundaki görüşlerini detaya girmeden ana hatlarıyla açıklamaya gayret ettik. Tevhid konusunun alt başlıkları olarak da ifade edebileceğimiz 'sıfatlar, ru'yetullah ve halku'l-Kur'an' konularında her iki mezhebin görüşlerini karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz. Bu konulardaki fikirlerinin benzerliğini ve konuları ele alma yöntemlerini ortaya koymak suretiyle aralarındaki ilişkiyi ve etkileşimi tevhid esası çerçevesinde ifade etmeye çalışacağız.

1.1. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmek için kelime-i tevhidi kabul etmek ve inanmak gerekir. Böylelikle kişi İslâm dinine girmiş ve Müslüman adını almış olur. Bilindiği üzere iman etmenin ilk şartı Allah'ın var ve bir olduğuna gönülden inanmaktır. İmanın diğer şartlar ise ancak Allah'a inanmak ile mümkün hale gelmektedir. Allah'a iman denildiğinde sadece Zat'ına inanmak kastedilmemekte bununla birlikte O'nun kemal sıfatlarını bilmek ve inanmak, Allah'ı her türlü noksan sıfatlardan tenzih etmek kastedilmektedir.

Müslümanlar arasında Allah Teâlâ'nın tüm kemal sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda görüş birliği vardır. Bu görüş birliğine rağmen en çok tartışılan konular içerisinde de sıfatlar meselesi bulunmaktadır. Tartışılan husus ise Allah'ın sıfatları ve bunların Allah'ın zatı ile alakasıdır. Sıfatlar zatın aynısı mı gayrısı mı ya da zata zaid mi? gibi sorulara cevap aranmıştır.³⁹ Zat-sıfat ilişkisi çerçevesinde yapılan tartışmalara bakıldığında Kur'an'da ve sünnette bu konuya herhangi bir temasın mevzubahis olmadığı ve bu tartışmaların tümünün aklî olduğu ifade edilebilir. Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde bu konuda herhangi bir tartışmanın meydana gelmediği bilinmektedir. Aynı şekilde sahâbe döneminde de konunun tartışılmadığı görülmektedir.⁴⁰ Buna mukabil ilerleyen zamanlarda bu konunun İslâm toplumu içerisinde konuşulmaya başlandığı ve tartışma meclislerinde ele alındığı görülmektedir. Sıfatlar konusunu ilk kez ele alan, konuşan ve tartışan Mu'tezile değildir. Konu başkaları tarafından ortaya atılmış ve Mu'tezile de konuyla ilgili fikirlerini açıklamış ve bu fikirleri farklı platformlarda savunmuştur.⁴¹ Müslümanlar içerisinde Allah'ın sıfatları hakkında konuşan ilk kişinin Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) olduğu söylenir. Cehm b. Safvân (öl. 128/745-746), Ca'd'ın bu görüşlerini alıp benimsemiştir.⁴² Ca'd b. Dirhem, teşbih ve tecsim fikrine ilk karşı çıkan ve Allah'ın sıfatlarını nefyeden kişi olarak bilinir. Ca'd'ı bu konuda konuşmaya

³⁵ Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal (Dergi)* 8/1 (2011), 51-52; Hayyât, Mu'tezile ricâlinin tevhide verdiği önemi Nazzâm'ın ölüm döşeğindeyken yaptığı duayı örnek vererek açıklar. Nazzâm, yaptığı duada tevhidi desteklemek ve güçlendirmek için kelâm ile uğraştığını, tevhide muhalif olanlardan uzak durduğunu ve bundan dolayı da günahlarının bağışlanmasını Allah'tan istediğini bizlere aktarır. Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, thk. Albert Nasri Nader (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957), 37.

³⁶ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 139.

³⁷ Eş'arî, *Ma'âdâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/216-217; ayrıca bk. Ebü'l-Hasen b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasen Mer'î (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/184; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 173.

³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 39.

³⁹ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 108; Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelebiyye*, 109.

⁴⁰ Mevlüt Özler, "İlahî İsim ve Sıfatlar", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 251.

⁴¹ Kemal Işık, "Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 353.

⁴² Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, 1990), 70; Çelebi, "Mu'tezile", 31/395; Fehmi Ced'an, *el-Mihne: bahs fi cedeliyyeti'd-dini ve's-siyasi fi'l-İslâm* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1990), 25.

sevk eden sebep toplumda var olan teşbih ve teccim fikridir.⁴³ Cehm b. Safvân'ın sıfatlar hakkında kabul ettiği görüşleri Horasan taraflarında yaydığı ifade edilir. Öte yandan teşekkül sürecindeki Mu'tezile, Cehm'in sıfatların nefyi konusundaki görüşlerini ondan alarak kendi düşünce sistemine dâhil edip kabul etti.⁴⁴ Mu'tezile, Cehm b. Safvân'ın ortaya attığı Allah'ın insanların nitelendirildiği sıfatlarla vasıflanamayacağı görüşünü savunması nedeniyle Cehmiye olarak da tesmiye olundu.⁴⁵

İslâm coğrafyasında en çok konuşulan ve tartışılan meselelerden biri Allah'ın sıfatları konusudur. Diğer İslâm mezhepleri gibi İbâdiyye de bu konuda görüşlerini ortaya koymuştur. İbâdiyye'nin bu konuda düşüncesi bütün İslâm mezhepleri gibi âlemin Allah tarafından yaratıldığına ve Allah'ın vahdaniyetine inanmaktır. Bununla birlikte Allah'ın sıfatları meselesinde farklı fikirlere sahiptir. İbâdiyye, teşbihi reddeder. Allah'ı yarattıklarının sıfatlarıyla niteleyenlerin Allah'ı tanımadıklarını ileri sürer.⁴⁶ İbâdiyye akidesinin esası Allah'ın mutlak tenzihi, yaratılanlardan hiçbir şeye benzememesi ve hiçbir şeyin de Allah'a benzememesidir.⁴⁷ Allah, yarattığı hiçbir şeye benzemez, bir mekâna ihtiyaç duymaz. Böyle bir şeyle nitelenmekten münezzehtir. Allah cisim olmakla nitelenemez. Çünkü cisim için uzunluk, derinlik ve belli sınırlarla sınırlanma vardır. Bu özellikler tamamen yaratılan varlıklar için söz konusudur.⁴⁸

İbâdîlere göre Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları birdir. Yani Allah'ın isimleri ve sıfatları zatının aynıdır. Bu ifadeleri daha anlaşılır şekilde söylemek gerekirse Allah Teâlâ, zatıyla âlimdir, zatıyla kadîrdir, zatıyla semî'dir, zatıyla basîrdir.⁴⁹ Fiili sıfatlar ise Allah'ın zatından ayrıdır ve bu sıfatlar yaratılmıştır.⁵⁰ Allah; hayat, ilim, kudret, semî', basîr, irade ve diğer sıfatlarla vasıflandırıldığında bu sıfatlar zatına zaid olan sıfatlar anlamı kastedilmemektedir.⁵¹ İbâdiyye'nin bu konu hakkındaki hassasiyetinin sebebi olarak "eğer Allah'ın zatının aynı olan sıfatlar kadîm olarak kabul edilirse bu durumun taaddüd-ü kudemâya sebep olacağı" endişesidir.⁵² İbâdiyye, Allah'ın bir kudretle kadîr olmasının, bir ilimle âlim olmasının ve diğer sıfatlar içinde aynı durumun söz konusu olmasının, kadîmlerin çoğalmasına neden olacağını iddia eder. Mesela Allah bir ilimle âlimdir denildiğinde burada ilim Allah'ın zatı dışında ilah olmakta ve bu durum da kesinlikle kabul edilemez.⁵³

İbâdiyye'nin sıfatlar konusu çerçevesinde ele aldığı diğer bir meselede haberi sıfatlardır. İbâdiyye'ye göre haberi sıfatlar te'vil edilmelidir. Çünkü haberi sıfatların zahiri anlamıyla kabul edilmesi teccime ve teşbihe sebep olmaktadır. Bu durum ise Kur'an-ı Kerim'in bir kısım ayetlerinin diğer ayetlerle çelişmesi demektir.⁵⁴ İbâdîlere göre Tâhâ sûresi 20/39 ayette geçen 'ayn' kelimesi "Sen Allah'ın korumasındasın" anlamında kullanılmaktadır.⁵⁵ el-Kalem sûresi 68/42. ayette geçen "sâk" kelimesini İbâdiyye, İbn Abbas'tan rivayet edilen "Kıyamet gününde işin ciddiyetinin anlaşılması" açıklamasını benimseyerek te'vil eder.⁵⁶ "Vech, ayn, yed, istivâ ale'l-arş, meci', nefis" gibi Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde bildirilenler haberi sıfatlardır. Müttekellimlerden kimileri bu sıfatları zahiri anlamıyla değerlendirmişlerdir.⁵⁷ Hâlbuki haberî sıfatların zahiri anlamıyla değerlendirilmesi teşbih ve teccime neden olur. Teşbih ve teccim ise Allah'ı yaratılmışların özellikleri ile vasıflamak olacağından ötürü kabul edilmesi kesinlikle söz konusu olamaz.⁵⁸

⁴³ Hulusi Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri* (Malatya: Medipres Matbaacılık Yayıncılık, 2012), 50; Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 92.

⁴⁴ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 336-337.

⁴⁵ Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 199; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 90.

⁴⁶ Etem Ruhi Fığlalı, "İbâdiyye'nin Siyasî ve İtikâdî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 338.

⁴⁷ Berberi, *İbâdiyye*, 16.

⁴⁸ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/78-79.

⁴⁹ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 111; Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 92; Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelemîyye*, 115.

⁵⁰ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/77.

⁵¹ Berberi, *İbâdiyye*, 17; Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 95.

⁵² Süleymân b. Abdillâh el-Bârûnî, *Muhtasar târihu'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetu'l-Dâmirî Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995), 73.

⁵³ Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 95-96.

⁵⁴ Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelemîyye*, 129.

⁵⁵ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/137; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 141.

⁵⁶ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/175.

⁵⁷ Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelemîyye*, 122.

⁵⁸ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 141.

Sıfatlar konusuyla ilgili ortaya çıkan ilk fikirler Mu'tezile içinde Vâsıl b. Atâ'ya aittir.⁵⁹ Vâsıl b. Atâ bu konudaki görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Ancak Vâsıl'ın bu görüşlerinin tam anlamıyla olgunlaşmadığı ifade edilir.⁶⁰ Vâsıl, kadîm olan zatla birlikte kadîm olan sıfatları kabul etmenin şirke sebep olacağını ileri sürüyordu.⁶¹ Bu sebepten ötürü Vâsıl sıfatları nefyetti. Çünkü sıfatlar konusunda bu yapılmazsa, sıfatların ezeli olduğunu savunmak kişinin şirke düşmesi anlamına gelecekti. Vâsıl'dan sonraki dönemlerde yaşayan Mu'tezilîler, felsefe kitaplarını ve özellikle Yunan felsefesini mütalaa ettiler. Bu mütalaalarla birlikte Vâsıl'ın sıfatlar konusundaki görüşlerinden yola çıkarak fikirlerini daha sistematik tarzda ortaya koydular.⁶²

Kur'an-ı Kerim'de Allah için âlim, kavî, kadîr, kahir, âdil, kadîm ve bunun gibi daha birçok sıfat kullanılmaktadır. Tüm bu sıfatlar Allah'ın, esma'ül-hüsnasındandır. Selef âlimleri Allah'ın isim ve sıfatlarının ezeli olduğunu söylemişlerdir.⁶³ Mu'tezile ise sıfatları inkâr etmemiş ancak sıfatların ezeli ve kadîm olamayacağını dile getirmiştir.⁶⁴ Onlar sıfatların ilahi zat üzerine zait değil, onun içinde mündemiç olduğunu söylemişlerdir. Sıfatlar Allah ile birdir ve bağımsız bir varlıkları yoktur.⁶⁵ Allah'ın zatı kadîmdir ve kıdem Allah'ın en özel sıfatıdır.⁶⁶ Kadîmin anlamı varlığının başlangıcı olmayan demektir. Allah Teâlâ'nın Kadîm olmasının anlamı varlığının başlangıcı olmayan mevcut demektir.⁶⁷ Mu'tezile, ilahi sıfatları Allah'ın zatının aynı olarak kabul eder. Eğer bu sıfatlar ilahi zattan ayrı veya ilahi zata zaid yahut da onunla kaim bir takım varlıklar olduğu iddia edilirse bu durum "taadüdd-ü kudema"ya sebep olmaktadır.⁶⁸ Taadüddü kudemaya mahal vermemek için Allah'ın zatıyla âlim, zatıyla kadîr ve zatıyla murid olduğunu söylemişlerdir. Başka bir ifade şekli ile sıfatlar zata zaid değildir.⁶⁹

Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki tüm çabası tenzih fikrini ön plana çıkarıp Allah'ı yaratılanların sıfatlarından uzak tutmak içindir.⁷⁰ Mu'tezile'nin ekseriyeti, Allah'ın zatıyla âlim olduğunu ve bunun diğer sıfatlar için de aynı şekilde olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 235/849-850), bu meselede kendine has bir bakış açısıyla konuyu ele almıştır. Allâf'a göre Allah kadîrdir kudreti zatıdır. Allah âlimdir ilmi zatıdır. Bu düşünce şeklini diğer sıfatlar içinde devam ettirmiştir.⁷¹ Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşleri ile söylemek istediği, Allah'ın gerçek anlamda âlim olduğu, kadîm ya da muhdes bir ilimle âlim olmadığı kendi zatıyla âlim olduğudur.⁷² Allâf, konu üzerinde düşünürken ve görüşleri açıklarken gösterdiği hassasiyetin temelinde Allah'ın yarattıklarına herhangi bir yönde benzemeyeceği düşüncesi bulunmaktadır.

Mu'tezile, Kur'an-ı Kerim'de geçen ve Allah'a isnad edilen, kelime anlamıyla yorumlandığında Allah biçimci tasavvura götüren tüm sıfatları te'vil etmenin gerekliliğine inanır.⁷³ Bundan ötürü ayetlerde geçen ve Allah Teâlâ için kullanılan "ayn, vech ve yedyn" ibareleri Mu'tezile'ye göre kesinlikle te'vil edilmelidir. Misal olarak Tâhâ sûresi 20/39. ayetinde kastedilen anlam "yetiştirilmenin ilmim dâhilinde gerçekleşmesi için" şeklindedir. Yine el-Kasas sûresi 28/88. ayetinde de "vech" Allah'ın zatı anlamında kullanılmıştır.

⁵⁹ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Malatya: Medipres, 2012), 170.

⁶⁰ Özler, "İlahi İsim ve Sıfatlar", 253; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 88.

⁶¹ Ya'kub bin Abdüllatif, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 114.

⁶² Cârullah, *el-Mu'tezile*, 71; Bedevî, *Mezahibü'l-İslamiyyin*, 84; Abdüllatif, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, 114.

⁶³ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 69-70.

⁶⁴ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 72.

⁶⁵ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 89.

⁶⁶ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 335.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 183.

⁶⁸ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 340.

⁶⁹ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 118.

⁷⁰ Arslan - Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, 171.

⁷¹ Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 43; Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi, *Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâtü'l-İslâmiyye*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkiyye, 2017), 11; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 73; Bedevî, *Mezahibü'l-İslamiyyin*, 133; Her ne kadar Mu'tezile içerisinde Zat-sıfat ilişkisi ile ilgili farklı yaklaşımlar varsa da Râzî Mu'tezile'nin tamamının sıfatların nefyedilmesinde ittifak halinde olduğunu aktarır. Bk. Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmi Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 38; Abdüllatif, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, 116.

⁷² Hayyât, *Kitabü'l-İntisar*, 59; Emin, *Duha'l-İslâm*, 3/29; Hayyun, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*, 14, 107.

⁷³ Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimleri, Temel İlkeleri ve Ana Eserleri", 90; Mehmet Hanifi Yoldaş, *Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 21.

Allah'ın zatı dışında her şeyin yok olacağı kastedilir. Sâd sûresi 38/75. ayetinde geçen “yedeyn” ifadesi ile kuvvet anlamı kastedilir.⁷⁴

Eş'arî, Mu'tezile'nin genelini ve Hâricîlerin Allah'ın ilim, kudret ve hayat ile değil, zatıyla Âlim, Kadîr ve Hay olduğu görüşünü kabul ettiklerini ifade eder. Allah için Âlim anlamında ilim, Kadîr anlamında kudret kelimesini kullandıklarını nakleder.⁷⁵ İbâdîler üzerine çalışmaları bulunan Tuayme de sıfatlar konusunda İbâdiyye (özellikle Basra ve çevresi) ile Mu'tezile arasında güçlü bir alakanın bulunduğunu ifade eder.⁷⁶ Başka bir ifade şekli ile İbâdiyye ve Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının yorumu konusunda aynı fikirlere sahiptir diyebiliriz.⁷⁷ Her iki mezhebe göre de sıfatlar zatın aynısıdır. İbâdiyye ve Mu'tezile taaddüd-ü kudemâya (kadîmlerin çoğalacağı) sebep olduğundan ötürü sıfatların nefyedilmesinin gerekliliğini savunurlar. Yine Allah Teâlâ için Kur'an'da kullanılan haberi sıfatların da te'vil edilmesi gerektiğini ifade ederler. İbâdiyye'nin sıfatlar hususunda Mu'tezile'nin konuyu ele alırken kullandığı te'vil, ta'til ve nefy yaklaşımını aynen kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu kabul haliyle sıfatlar konusunda her iki mezhep arasında bir ilişkinin olduğu yargısına varmamıza neden olmaktadır.

1.2. Ru'yetullah

Ru'yet terimi, Allah'ın görülebilmesi ile ilgili yapılan tartışmalarda kullanılan bir kavramdır. Ru'yetullah kavramı, tevhid (ilahi sıfatlar) konusuna bağlı olarak ele alınan ve üzerinde çokça tartışılan meselelerdendir. Bu tartışmalarla birlikte ru'yet ve ru'yetullah kavramları terminolojik bir anlam kazanmıştır. Ru'yetullah ifadesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Ancak Allah'ın görülebilmesi ile ilgili anlatımların Kur'an'da mevcut olduğunu ifade edebiliriz. Bazı ayetlerde inkâr edenlerin dünyada Allah'ı görme ve peygamberlerden Allah'ı kendilerine gösterme isteklerinden bahsedilir. Örneğin İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ'ya Allah'ı açık bir şekilde görmedikçe iman etmeyeceklerini söylemişlerdir. Rivayet edilen bazı hadislerde de ru'yetullah konusu ile ilgili anlatımlar bulunmaktadır.⁷⁸ Konuyla ilgili iki farklı görüş ortaya konulmuştur. İtikadî İslâm mezheplerinden Selefiyye, Eş'arîyye, Mâtürîdiyye ve Zâhirîler ru'yetullahın dünyada değil ama ahirette gerçekleşeceğini kabul ederler.⁷⁹ Buna karşılık İbâdiyye, Mu'tezile, Cehmiyye, Zeydiyye ve İmâmiyye ru'yetin dünyada da ahirette mümkün olmadığını iddia ederler.⁸⁰

İbâdiyye'nin teşekkülü döneminde kimi İbâdî imâmlar ru'yet konusu üzerinde durmuşlardır. Görüşlerini Hz. Âişe, İbn Abbas gibi sahâbenin ileri gelenlerinin bu konudaki fikirlerini rivayet ederek delillendirmişlerdir.⁸¹ Bu konu, İbâdiyye'nin ilk dönem imâmlarından olan Câbir b. Zeyd (öl. 93/711-712) tarafından detaylı olmamakla birlikte Mu'tezile'nin teşekkülünden önce ele alınmıştır. Yine mezhebin görüşlerinin sistemleşmesinde ve yayılmasında önemli bir yeri olan İbâdî imâmlardan Ebu Ubeyde Müslim b. Ebu Kerîme (öl. 145/762) de bu mesele hakkında fikirleriyle mezhebin bu konu ile ilgili görüşlerine katkıda bulunmuştur. Haliyle zaman olarak meseleye baktığımızda konunun İbâdîler tarafından Mu'tezile'nin teşekkülünden önce ele alındığını ifade edebiliriz.⁸²

İbâdîler, ru'yet konusunda Mu'tezile'den ya da farklı bir mezhepten etkilendiklerini kabul etmezler. Onlar bu konudaki görüşlerinin tamamen kendilerine ait orijinal görüşler olduğunu söylerler. Ayrıca İbâdiyye'nin, Mu'tezile'den daha önce teşekkül ettiğini haliyle onlardan etkilenmelerinin zaman açısından da mümkün olmadığını söylerler. Çünkü İbâdiyye görüşlerinde Câbir b. Zeyd'e dayanır. Câbir ise Vâsıl b. Atâ'nın hocası olan Hasan el-Basrî (öl. 110/728) ile çağdaştır.⁸³ Her ne kadar İbâdîler bu görüşte olsalar da tarihsel süreç dikkate alındığında İbâdiyye'nin ru'yet meselesini Mu'tezile'den daha önce ele aldığı bununla

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 227-228.

⁷⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/224-225.

⁷⁶ Tuayme, *el-İbâdiyye akâidetü ve mezheben*, 95.

⁷⁷ Bk. Fığlalı, “İbâdiyye'nin Siyâsî ve İtikadî Görüşleri”, 338; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 130; ayrıca bk. Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 119; Yâsin Hüseyin el-Veysî, *Min türâsi'l-İbâdiyyeti'l-akâidî* (Dımaşk: Daru'l-Firkad, 2010), 122.

⁷⁸ Bk. Temel Yeşilyurt, “Ru'yetullah Tartışması”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 511-513.

⁷⁹ Ahmed b. Hamd el-Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ* (y.y., t.y.), 27.

⁸⁰ Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 32.

⁸¹ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keâmîyye*, 163-164; Sâlim b. Hammûd b. Şâmis Seyyâbî, *Esdaku'l-menâhici fi temyizi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*, thk. İsmâil Kâşif (Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1979), 27.

⁸² Bk. Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 157.

⁸³ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keâmîyye*, 163.

birlikte Mu'tezile'nin konuyu ele alma yönteminden ve kullandıkları delillendirme usullerinden etkilendikleri şeklinde bir tespitte bulunulabilir.⁸⁴

İbâdiyye'ye göre Allah'ın dünyada da ahirette de gözle görülmesi söz konusu değildir. Bu konuda Mu'tezile ile aynı fikirdedirler.⁸⁵ Ru'yetullahı kabul etmemelerindeki temel gerekçeleri Allah'ın mahlûkata benzeyeceği endişesidir.⁸⁶ İbâdiyye ru'yeti reddetmekle Allah'tan cismaniyeti de nefyetmiş olmaktadır. İnsanlar ancak cisim olanı görür. Allah cisim değildir. Bundan ötürü Allah'ın görülmesi söz konusu değildir.⁸⁷ Göz ancak yaratılmış olan cisimleri görecektir. Cisim, Hâlik'in meydana getirdiğidir. Hâlik ise yarattığına benzemez. Allah, dünyada da ahirette de gözle görülmez. Bunun aksini iddia eden kimse küfre düşer.⁸⁸

İbâdîler ru'yetin mümkün olmadığına dair delillerin kesinlik derecesinde olduğunu söylerler. Ru'yetin imkânsızlığıyla ilgili görüşlerini ayet ve hadislerle hüccetlendirirler. Ayrıca bu konuda ru'yetin mümkün olduğunu savunanların delil olarak kullandıkları ayet ve hadisleri görüşleri doğrultusunda te'vil ederek de fikirlerini temellendirirler.⁸⁹ Örneğin "*Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin."*" dedi."⁹⁰ ayetini "bana ayetlerinden bir ayetini göster ya da işaretlerinden bir işareti" olarak te'vil etmişlerdir. Ayette geçen "naziratün"⁹¹ ifadesini İbâdiyye te'vil eder ve "ummak, beklemek" anlamının kastedildiğini söyler.⁹²

İbâdîlerin ru'yet konusunda Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri üç farklı yaklaşımla ele aldıkları görülmektedir. Bu rivayetlerden bazılarını sahih olarak kabul etmezler. Bazılarını ise âhâd haber olarak kabul ederler ve âhâd haberlerin akaid konularında delil olamayacağını söylerler. Bazı rivayetleri ise te'vil ederler.⁹³ Örnek olarak "Kıyamet günü Rabbinizi göreceksiniz..." hadisini zahiri anlamıyla değerlendirmezler. Bu hadiste kastedilen anlam ilmin artmasıdır. Veyahut Rabbinizi yakinen tanıyacaksınız anlamındadır.⁹⁴ İbâdî müelliflerin önde gelenlerinden olan Kalhâtî (öl. IV./X. yüzyıl) ise konu hakkında farklı bir değerlendirmede bulunur. Ona göre "Kıyamet günü Rabbinizi göreceksiniz..." rivayeti birçok yönden sahih değildir. Kalhâtî rivayeti dile getiren Cerîr b. Abdullah'a yönelik bazı eleştirileriyle bu görüşünü delillendirir. Ona göre eğer bu rivayet kabul edilecekse "dolunay gecesinde ayı bildiğiniz gibi Rabbinizi de bileceksiniz." te'vili ile kabul edilebileceğini söyler. İbâdiyye ru'yetin imkânsızlığını, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadislerle de delillendirir. Misal olarak Câbir b. Abdullah'tan rivayet edilen "Dünyada da ahirette de hiç kimse Rabbinizi görmeyecektir." ve Ebû Zer'in rivayet ettiği Hz. Peygamber'e, "Ya Resulullah sen Rabbinizi gördün mü?" sorusuna Peygamber Efendimizin "Hayır" demesi şeklindeki cevabı ru'yetin imkânsızlığına delil olarak kullanır. Hz. Âişe'nin kendisine sorulan "Muhammed, Rabbinizi gördü mü?" sorusundan dolayı tüylerinin diken diken olduğunu ve bunu dile getirenin yalan söylediğini ifade etmesi ve peşi sıra da "*Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.*"⁹⁵ ayetini okuyarak cevap vermesi de bu konu ile alakalı dile getirilen hadislerdendir.⁹⁶ İbâdîler, ayrıca sahâbenin de bu konuda söylediği ru'yetin

⁸⁴ Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 104.

⁸⁵ Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye*, 81; Hasan Onat - Orhan Ateş, "Haricilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 82; el-Veysî, *Min tûrâsi'l-İbâdiyyeti'l-'akâidî*, 55; Fiğlalî, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 134; Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 106; Bârûnî, *Muhtasar târihu'l-İbâdiyye*, 73; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 153.

⁸⁶ Melşûtî, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 68; ayrıca bk. Seyyâbî, *Esdaku'l-menâhici fi temyîzi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*, 27.

⁸⁷ Fiğlalî, "İbâdiyye'nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri", 154; Fiğlalî, "İbâdiyye'nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri", 342.

⁸⁸ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 156; bk. Kalhâtî, *el-Kesf ve'l-beyan*, 1/154-155.

⁸⁹ Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-ke'lâmîyye*, 169.

⁹⁰ *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-A'râf 7/143.

⁹¹ "O gün birtakım yüzler aydıdır. Rablerine bakarlar." *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, Kıyamet, 75/22-23.

⁹² Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-ke'lâmîyye*, 171; Bağdâdî, "nazara" kelimesinin sevapları bekleme anlamında yorumlanmasının kabul edilemeyeceği ifade eder. Ona göre "nazara" bekleme anlamında "ila" harfi ve "vech" kelimesiyle birlikte kullanılamaz. Bk. Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitabu Usulî'd-din*, thk. Lecnetu İhyau't-Turasu'l-Arabiyye (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1981), 100; Muhammed b. Yûsuf b. İşâ b. Sâlih Eттаfeyyîs, *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*, thk. Abdülhafız Şelebi (Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1983), 4/2/13.

⁹³ Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-ke'lâmîyye*, 171.

⁹⁴ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 160.

⁹⁵ el-En'âm 6/103.

⁹⁶ Kalhâtî, *el-Kesf ve'l-beyan*, 1/157-158; bk. Berberi, *İbâdiyye*, 18; ayrıca bk. Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 105.

hiçbir şekilde mümkün olmadığını ifade eden görüşlerini de kendi fikirlerini desteklemede kullanmışlardır. Nâfi' b. Ezrak'ın (öl. 65/685) "*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*"⁹⁷ ayetleriyle ilgili İbn Abbas'a sorduğu soruya cennet ehlinin Allah'tan mükâfatını, kerametini ve rahmetini beklemeleri olarak anlaşılması gerektiği şeklindeki cevabını bu konuda ru'yetin imkânsızlığı için ifade ederler.⁹⁸

İbâdîler, "*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*" ayetlerini İbn Abbas, Ebu Salih, Dehhak ve Hasan'ın görüşlerinden hareketle yapılan iyiliklere karşılık Allah'tan mükâfatı beklemek olarak yorumlarlar. Yine Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes'ûd, Said b. Cübeyr'in bu ayeti Allah'tan gelecek hayır ve ihsanını beklemek olarak tefsir ettiklerini aktarırlar.⁹⁹ İmâm Rebi' b. Habîb (öl. 180/796) *Müsned*'inde sahâbeden ve tâbiünden birçok kişinin (Hz. Ali, İbn Abbas, Hz. Âişe, Mücahid, İbrâhim en-Nehai', Mekhul ed-Dîmeşkî, Atâ b. Yesâr, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Dehhâk b. Müzâhim, İkrime, Muhammed b. Ka'b gibi) Allah'ın yarattıkları tarafından görülmesinin mümkün olmadığını söylediklerini aktarır.¹⁰⁰ İbâdiyye, 'Dırar b. Amr (öl. 200/815) ve Hafs el-Ferd'in (öl. 204/820'den sonra) kıyamet gününde Allah'ın insana vereceği altıncı bir his ile ru'yetin mümkün hale geleceği görüşünü de kabul etmez.¹⁰¹

Yukarıda geçen satırlarda ifade ettiğimiz gibi İbâdiyye hiçbir şekilde ru'yeti kabul etmez. İbâdî müellif Melşûti'nin ru'yeti kabul edenler hakkında oldukça katı denilebilecek düşünceleri ile İbâdîlerin ru'yetullahla ilgili fikirlerini bitirmek istiyoruz. Ona göre;

"Allah'ın dünyada görülebileceğini, ya da O'nu görmenin mümkünattan olduğunu, mahlûkatından O'nu görenler olduğunu ya da ahirette bir şekilde görülebileceğini ya da O'nu herhangi bir hususta yarattıklarına benzediğini, ya da O'na mukayyet olmasa da bir mekân tayin eden, O'na mekânsal anlamda bir son ve cihetlerle vasfedilen müşriktir. Bu kişiyle ilgili hüküm hakkında şüpheye düşen kişi de müşriktir. Bu kişiden şirk sıfatını nefyeden ise kâfirdir. Bu kişiden şirk sıfatını nefyeden kişinin kâfir olduğu hususunda şüpheye düşen de kâfirdir."¹⁰²

Mu'tezile de İbâdiyye gibi Allah'ın ahirette gözle görülemeyeceği düşüncesindedir.¹⁰³ Mu'tezile içerisinde bu konuda görüş birliği vardır.¹⁰⁴ Mu'tezile'yi bu fikre sevk eden saik tevhid konusundaki görüşleri ve Allah'ı cisimlerin niteliklerinden tenzih etme fikridir.¹⁰⁵ Allah'ın ahirette gözle görülmesi, akla ve mantığa aykırıdır. Ru'yetullahı kabul etmek, Allah'ın cisimlere benzeyeceğini kabul etmektir. Bu kabul haliyle Allah'ı görülecek varlık olarak nitelemek anlamına gelir.¹⁰⁶ Allah ise ezelde de gelecekte de asla cisim değildir. Herhangi bir nedenden dolayı da cisim olması imkânsızdır.¹⁰⁷

Mu'tezile, Allah'ın ahirette gözle görülemeyeceğini savunmuş ve yaratılana benzeme ifade edecek her türlü özelliği Allah'tan nefyetmiştir.¹⁰⁸ Allah'ın gözlerle görüleceğini söylemek Allah'ı mahlûkata benzetmek demektir. Bu fikrin doğruluğunu iddia eden kişi nihayetinde Allah'ı inkâr ediyor demektir.¹⁰⁹ Ancak Allah'ın kalple müşahedesi konusunda mezhep içerisinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. Örneğin Ebu'l-Huzeyl ve Mu'tezile'nin ekserisi, "Allah'ı kalplerimizle görürüz." fikrini kalplerimizde biliriz diye anlamışlardır. Hişam el-Fuvatî (öl. 218/833'den önce) ve Abbâd b. Süleymân (öl. 250/864) ise bu görüşe karşı çıkmışlardır.¹¹⁰ Yine Mu'tezile'nin zahitlerinden Ebû Mûsâ el-Murdâr (öl. 226/841), ru'yetullah

⁹⁷ el-Kiyâmet 75/22-23.

⁹⁸ Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 104-105.

⁹⁹ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/159.

¹⁰⁰ Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 106; ayrıca bk. Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 32.

¹⁰¹ Ca'bîrî, *el-Bu'dû'l-hadârî li'l-akîdeti'l-İbâdiyye*, 308-309.

¹⁰² Melşûti, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 195.

¹⁰³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996), 3/7; Bağdâdî, *Kitabu Usûli'd-din*, 97-98.

¹⁰⁴ Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/218; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 88.

¹⁰⁵ Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 159.

¹⁰⁶ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü*, 265; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 73.

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 230.

¹⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 40; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 233.

¹⁰⁹ Hayyât, *Kitabü'l-İntisar*, 55.

¹¹⁰ Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/264-265; Ru'yet konusunda benzer bir fikri Dırar b. Amr da savunur. Ona göre kişi kendisine verilecek altıncı bir his ile Allah'ı cennette görebilecektir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 71.

meselesinde mezhebin fikirlerinden farklı olarak ru'yetullahı kabul eden kişinin küfre girmiş olduğunu söylemiştir.¹¹¹

Mu'tezile Allah'ın görüleceğine dair delil olarak ileri sürülen ayetlerin müteşâbih olduğunu ve bunların te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder.¹¹² Bu hususta misal olarak el-A'râf sûresi 7/143. ayetiyle ilgili yaptıkları yorumları burada ifade edebiliriz. Ru'yetullahı savunanlar "Mûsâ, belirdiğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi"¹¹³ ayetini iddialarına delil olarak kullanırlar.¹¹⁴ Ru'yetullah'ı savunanlara göre eğer Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı Hz. Mûsâ, Allah'tan böyle bir dilekte bulunmazdı. Mu'tezile ise bu ayetin ru'yetin imkânsızlığına delil olarak kullanmaktadır. Hz. Mûsâ'nın kavmi Allah'ı açıkça görmek istemiştir. Hz. Mûsâ da bunun imkânsız olduğunu kavmine göstermek için Allah'tan böyle bir istekte bulunmuştur. Nihayetinde ayette de ifade edilenler bunun imkânsız olduğunu anlatmaktadır.¹¹⁵ Yeri gelmişken ifade edelim ki İbâdîlerin de bu ayeti (el-A'râf 7/143) te'vil yöntemi Mu'tezile ile aynıdır. Onlara göre Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesini anlatan ayet ru'yetin imkânsızlığını göstermek içindir. Hz. Mûsâ bu isteğiyle abes bir iş yapmadığı gibi cehaletle de nitelenemez. Hz. Mûsâ, kavminin bu konudaki isteklerinin imkânsızlığını onlara göstermek istemiştir¹¹⁶

Kâdî Abdülcebâr, ru'yetullah konusunda sahâbe icmâsının olmadığını söyler. O'na göre Hz. Ali ve sahâbenin büyükleri de Allah'ın görülmesini kabul etmezler. Hz. Âişe de "Muhammed Rabbini gördü." sözünü duyunca bundan dolayı dehşete kapılıp, bunu kabul edenin Allah'a büyük bir iftirada bulunmuş olacağını söylemiştir.¹¹⁷ "Dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi kıyamet gününde de Rabbimizi göreceksiniz" rivayetini, Kâdî Abdülcebâr te'vil eder. Bu rivayetten kastedilen anlam dolunay gecesinde ayı bildiğimiz gibi kıyamet gününde de Rabbimizi bileceksiniz anlamıdır. Bu açıklamayla yetinmeyen Kâdî Abdülcebâr, bu hadisin ravileri arasında ismi geçen Cerîr b. Abdullah'ın iki yönden eleştirildiğini ifade etmek suretiyle rivayetin sahihliği noktasında da dikkatli davranmak gerektiği ifade eder. Bu eleştirilerden biri Cerîr'in Hâricî fikirlere sahip olması ve diğeri de ömrünün sonlarına doğru aklı muhakemesini yitirdiği halde halen ondan rivayet edilmesidir. Ayrıca Kâdî Abdülcebâr bu rivayetin âhâd haber kapsamında olduğunu ve âhâd haberin de ilim ifade etmeyeceğini söyler.¹¹⁸ Mu'tezile ru'yetullah meselesiyle ilgili nakledilen hadisleri âhâd haber olarak kabul ettiği için onlarla amel etmez. Bu haberler, akıl ve Kur'an-ı Kerim'e aykırı olmaları sebebiyle sıhhatlerinden şüphe etmişlerdir.¹¹⁹

Her iki mezhebin de ru'yetle ilgili görüşlerini ele alırken aynı kanaate sahip oldukları müşahede ettik. İbâdiyye ve Mu'tezile, Allah'ın görülmesinin dünyada da ahirette de mümkün olmadığını ileri sürmektedir.

¹¹¹ Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. İsferyâinî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikin*, ed. Kemâl Yûsuf Hût (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 78; Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, ed. Albert Nasri Nader (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 110; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fıraki'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993), 166.

¹¹² Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 81; Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimleri, Temel İlkeleri ve Ana Eserleri", 98; İbrahim Agâh Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964), 55.

¹¹³ el-A'râf 7/143.

¹¹⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1990), 35; Koçyiğit, ru'yeti kabul edenlerin de inkâr edenlerin de aynı ayetleri görüşleri için delil olarak kullanmalarını hayretle karşılamaktadır. Bu konudaki düşüncesini; "Fakat, gerek ru'yeti isbat eden ve Allah'ın Kıyamet günü görüleceğini ileri süren Ehli sünnet imamlarının ve gerekse ru'yeti nefyeden ve Allah'ın görülemeyeceğini iddia eden karşı grup imamlarının ru'yetin isbatında ve nefyinde aynı Kur'an âyetlerini delil olarak kullanmaları konunun en ilgi çekici tarafını teşkil eder; yani, Kur'an-ı Kerim'de yer alan ru'yetle ilgili bir ayet, bir gruba göre ru'yetin vukubulacağını isbat eden bir delil iken, aynı ayet, karşı grubun nazarında ru'yetin imkânsızlığını ortaya koyan bir delil olmuştur. Bize göre bu nokta, ru'yet meselesinde, üzerinde ehemmiyetle durulması gereken bir husustur." şeklinde dile getirir. Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 7-8.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 263; Emin, *Duha'l-İslâm*, 3/27; ayrıca bkz. Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, 28-29.

¹¹⁶ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keâmîyye*, 174.

¹¹⁷ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 267-268.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 269-270; Ru'yeti nefyeden ve kabul edenler görüşlerini delillendirirken aynı ayet ve hadisleri kullanırlar. Her iki kesimde ayet ve hadisleri görüşleri doğrultusunda tevil ederler. Bk. Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keâmîyye*, 12.

¹¹⁹ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, 92.

İbâdiyye'nin konuyu ele alış tarzı ve ru'yetin imkânsızlığını ispat etmede başvurdukları ayet ve hadislerle yaklaşımları ve te'vil etme yöntemleri Mu'tezile ile aynıdır. Ayrıca bu konuda her iki mezhebin de âhâd haberleri kabul etmemeleri bizi böyle bir kanaate sevk etmektedir. Tüm bu ifade edilenler göz önünde tutulduğunda ru'yet konusunda her iki mezhep arasında etkileşimin var olduğu ifade edilebilir.

1.3. Halku'l-Kur'an

Kelâmullah'ın hadis veya kadîm olduğu konusu İslâm ümmeti içerisinde görüş ayrılıklarına neden olan meselelerdendir. Bu konuyla ilgili Hz. Peygamber zamanında ve sonrasında herhangi bir görüş ya da nakil bulunmamaktadır. Ayrıca bu konu ekseninde yapılan tartışmalara göz attığımızda İslâm tarihinin ilk dönemlerinde toplumun gündeminde olmadığını ifade edebiliriz.¹²⁰ Halku'l-Kur'an kavramı, Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Aynı şekilde erken devirde telif edilen hadis kitaplarında da bu kavrama rastlanmamaktadır. Kelâm ilminin teşekkülüyle birlikte bu konu itikadî bir mesele olarak ele alınmış ve bazı kaynaklar Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler nakletmişlerdir.¹²¹ Halku'l-Kur'an konusu Emevî yönetiminin son dönemlerinde ortaya çıkmış bir meseledir. Bu fikri ortaya atan, Emevî halifelerinden Mervân b. Muhammed'in bir zamanlar hocalığını da yapan Ca'd b. Dirhem'dir. Ca'd, Kûfe'ye gittiği zaman ondan bu fikirleri Cehm b. Safvân almıştır.¹²² Ca'd b. Dirhem, Allah'ın sıfatlarını nefyettiğinden dolayı, Kelâmullah'ın mahlûk olduğu neticesine ulaşmıştır. Ca'd b. Dirhem'in ulaştığı bu netice de Kur'an'ın mahlûk olması anlamına gelmektedir.¹²³ Mu'tezile ise bu fikri Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'dan almıştır. Zamanla konuyu detaylandırarak sahiplenmiştir.¹²⁴

Halku'l-Kur'an meselesi İslâm toplumunda ilk zamanlar konuşulmaya başlandığında bireysel olarak dile getirilmiştir.¹²⁵ Halife Harun Reşid zamanında yaşayan Bişr el-Merisi (öl. 218/833) bu görüşü çeşitli ortamlarda savunmuştur. Bu dönemde konu henüz kitlelere mal olmadığından İslâm düşünce tarihi üzerinde ciddi bir etkisinden bahsedilemez. Bişr el-Merisi'nin kendisi Mu'tezilî değildi. O, Mürcîî gelenekten gelmektedir. Onun tarafından savunulan halku'l-Kur'an fikri, Mu'tezile tarafından mezhebin fikirleri arasına alındıktan sonra toplumun gündeminde önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Bu konunun Mu'tezile'nin görüşleri arasında yer alması ve bu mezhep tarafından hararetle savunulması sebebiyle Mu'tezile ile özdeşleşmiştir.¹²⁶ Bu durumun en önemli sebebi olarak da itizal düşüncesine sahip kimi şahsiyetlerin dönemin siyâsîleriyle olan ilişkileridir. Daha açık bir ifadeyle Me'mûn'un halife olmadan önceki zamanlarda bireysel olarak tartışılan konu, Halife Me'mûn tarafından resmîyete dönüştürülüp devlet politikası haline getirilmiştir. Me'mûn'un oluşturduğu ilim meclislerinde bulunan Mu'tezilîler iktidara yakın olmanın verdiği avantajla bu görüşü toplumda yayma konusunda baskıya varan bir tavır göstermişlerdir. Bu durum da halku'l-Kur'an ile ilgili bahis açıldığında Mu'tezile'nin akla gelmesine sebep olmuştur.¹²⁷

Halku'l-Kur'an konusunun tartışılmaya başlanmasıyla birlikte siyâsî iktidar kendi lehine konuyu istismar etmiş ve tarihte Mihne olarak adlandırılan süreç başlamıştır.¹²⁸ Kadılar, muhaddis ve âlimler "halku'l-Kur'an" konusunda sorgudan geçirilmişlerdir. Acı olayların yaşandığı Mihne sürecine Halife Mütevekkil son vermiştir. Mütevekkil, iktidarı devraldığında Mu'tezile aleyhine oluşan toplumsal tepkiyi dikkate alarak süreci sonlandıracak adımları peyderpey uygulamaya koymuştur.¹²⁹

¹²⁰ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 190.

¹²¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371.

¹²² Emin, *Duha'l-İslâm*, 3/162; Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 40; bk. Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", 54; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 189.

¹²³ Nahide Bozkurt, "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 14; Hayyun, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdat*, 15.

¹²⁴ Emin, *Duha'l-İslâm*, 3/162.

¹²⁵ Osman Aydın, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 48; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011), 168.

¹²⁶ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 190.

¹²⁷ Aydın, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", 48.

¹²⁸ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü*, 265; Mihne kavramı ve süreci ile ilgili geniş bilgi için bk. Yoldaş, *Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları*, 53-68.

¹²⁹ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü*, 133; Yoldaş, *Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları*, 64.

Bu konu hakkında mezheplerin görüşlerini incelediğimizde Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia edenler ile bu görüşü kabul etmeyenler olmak üzere iki farklı görüşten bahsedilebilir. Örneğin Mu'tezile, Hâricîler, Zeydiyye'nin geneli, Mürcie ve Râfîzîlerin birçoğuna göre Kur'an Allah'ın kelâmı olup mahlûktur.¹³⁰ Öte yandan konunun İslâm dünyasında tartışılmaya başlaması ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Cârullah, bu konunun kökeninin Yahudilere dayandığını çünkü onların da Tevrat'ın yaratılmış olduğuna inandıklarını ifade eder. Ona göre Yahudilerin bu inancı Müslümanları etkilemiştir. Bu kanaati dile getirenler Lebîd b. A'sam ismi üzerinde dururlar. Lebîd, Tevrat'ın yaratılmış olduğu fikrinden hareketle Kur'an'ı da bu çerçevede değerlendiriyordu. Lebîd'den sonra bu fikri Beyan b. Sem'an (öl. 119/737), Cehm b. Safvân ve Ca'd b. Dirhem savunmuştur.¹³¹

Halku'l-Kur'an konusunun Müslümanların gündeminde yer tutmasının diğer bir sebebi olarak da Hristiyan etkiden bahsedilir. İslam toplumu içerisinde yaşayan Hristiyanlardan olan Yuhanna ed-Dımeşkî, Hz. İsa'nın ulûhiyetini Kur'an'da geçen "Kelimetullah" lafzıyla kanıtlamaya çalışmıştır. Müslümanlara Allah'ın kelimesinin kadîm olup olmadığını soruyordu. Eğer bu soruya verilecek cevap hayır olursa Allah'ın kelâmı olan Kur'an da mahlûktur denilmiş oluyordu. Allah'ın kelimesinin kadîm olduğu söylenirse de Hz. İsa'nın da kadîm olduğu yani ulûhiyetini söylemiş oluyordu. Bu durumdan dolayı Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Mu'tezilîler halku'l-Kur'an fikrini savunmuşlardır.¹³² Böylelikle ed-Dımeşkî ve onunla aynı düşüncede olanların bu tuzak sorularına cevap vermiş oluyorlardı. Bu konudaki diğer bir görüş ise halku'l-Kur'an meselesi ilahi sıfatlarla alakalı olup Allah'ın sıfatlarının ezeli veya hadis olarak kabulüne bağlı yapılan tartışmaların sonucu ortaya çıktığıdır.¹³³

Halku'l-Kur'an konusunun toplumun gündemini meşgul etme sebebi ne olursa olsun Mu'tezile'nin bu mesele hakkındaki fikirleri tevhid ile ilgili ortaya koydukları düşüncelerinin sonucudur.¹³⁴ Tevhid konusu hakkındaki düşüncelerinin en başta geleni ilahi sıfatların nefyedilmesidir.¹³⁵ Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı mahlûktur. Dolayısıyla bu düşünce Kur'an'ın da mahlûk olmasını gerektirmektedir. Çünkü Kur'an, Allah'ın kelâmıdır. Mu'tezilîler, Allah'ın mütekellim olduğunu, fakat bunun kadîm bir kelâm ile değil kelâma ihtiyaç olduğunda yaratılmış bir kelâm ile olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁶ Allah'ın kelâmı ise yarattığı cisimlerdenidir.¹³⁷ Allah'ın kelâmı cisim olarak kabul edilince haliyle mahlûk olarak kabul edilmiş olunmaktadır.¹³⁸ Ayrıca Mu'tezile, Kur'an'ın kadîm olarak kabulünün taaddüdü'l-kudemâya sebep olacağını söylemektedir.¹³⁹ Yani Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söylemek iki ezeli varlığın mevcut olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki bu durum da vahdaniyetin inkârı demektir.¹⁴⁰

Vâsıl b. Atâ'nın ve Amr b. Ubeyd'in halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili herhangi bir görüşünden bahsedilmemektedir. Ebu'l-Huzeyl Allâf ile beraber bu konu Mu'tezile tarafından bir fikir olarak benimsenmiş ve savunulmuştur.¹⁴¹ Ebu'l-Huzeyl; "Allah, Kur'an-ı Kerim'i Levh-i Mahfuz'da yarattı. O, arazdır. Kur'an üç ayrı mekânda bulunur. Bir mekânda korunmuş olarak, bir mekânda yaratılmış olarak bir diğerinde de okunan ve dinlenen olarak bulunur." demektedir.¹⁴² Mu'tezilî Muammer b. Abbâd (öl. 215/830) ise Kur'an, Allah'ın kelâmı ve vahyi olup O'nun tarafından indirilmiştir. Kur'an'ın muhdes

¹³⁰ Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/231.

¹³¹ Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü*, 259; Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/371; Hayyun, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*, 55; Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 25.

¹³² Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", 54; Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 89.

¹³³ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/371.

¹³⁴ Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", 56; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 90.

¹³⁵ Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü*, 259.

¹³⁶ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 84-85.

¹³⁷ Bağdâdî, *Kitabu Usulî'd-dîn*, 106; Hayyun, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*, 15.

¹³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, 3/11; İsferyânî, *et-Tebşîr fi'd-dîn*, 64; Eş'arî, *el-İbâne*, 20; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 85.

¹³⁹ Abdurrahman Sâlim, *et-Târîhu't-türâsî es-siyâsî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâlisî'l-hicrî* (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1989), 76; Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 88.

¹⁴⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 325.

¹⁴¹ Aydınlı, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", 49-50.

¹⁴² Bedevî, *Mezahibü'l-İslamiyyin*, 168; Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akideti'l-İbâdiyye*, 361-362.

olduğunu ve yokken sonradan var olduğunu savunmuştur.¹⁴³ Ebû Mûsâ el-Murdâr'a göre Kur'an'ın kadîm olduğunu söylemek iki ezeli varlığı kabul etmek anlamına geleceği için bu durum kişinin küfre girmesine neden olur.¹⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr da halku'l-Kur'an meselesinde mezhep içerisinde ihtilaf bulunmadığını dile getirmiştir.¹⁴⁵

Mu'tezile'nin bu konuda Kur'an'a bakışı O'nun Allah'ın kelâmı ve vahyi olduğu aynı zamanda muhdes ve mahlûk olduğudur.¹⁴⁶ Kur'an-ı Kerim, ses ve harflerden oluşmaktadır. Ses ve harfleri Allah yaratmıştır. Kur'an'ı melek ya da benzeri bir yolla Hz. Peygamber'e vahyetmiştir.¹⁴⁷ Kabul edilmektedir ki ses ve harfler ya cisimdir ya da arazdır. Araz ve cisim ise hiçbir şekilde kadîm olamaz. Allah ne zaman dilerse zatının haricinde olan bir mahalde yarattığı kelâm ile konuşur.¹⁴⁸ Mu'tezile, halku'l-Kur'an konusunda ileri sürdüğü delillerden biri de Kur'an-ı Kerim'in tek oluşu ve Hz. Peygamber'in mucizesi olması hususunda ümmetin icmasının bulunmasıdır. Bu durumu Kur'an'ın yaratılmış olduğuna işaret olarak kabul eder. Çünkü mucizelerin kadîm olması mümkün değildir. Yine ifade ettikleri aklî delillerden bir diğeri de emir ve nehiyden bahsedilebilmesi için emir ve nehiy edilen birinin olması gerektiğidir. Olmayan birine de emredilmez. Bu durum da Kur'an'ın yaratıldığına işaret eder.¹⁴⁹

Halku'l-Kur'an konusu İbâdiyye'nin ilk dönem imâmlarından olan Câbir b. Zeyd, Ebu Ubeyde Müslim ve Rebi' b. Habîb gibi kişilerin yaşadığı dönemde gündeme gelen konulardan değildir. Bu konu hicrî ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarında İslâm toplumunun gündemini meşgul etmiştir.¹⁵⁰ Diğer İslâm mezhepleri gibi İbâdiyye de konu üzerinde değerlendirmelerde bulunmuş ve görüşlerini ortaya koymuştur. İbâdiyye, halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile ile hem fikirdir. İbâdîlere göre Kur'an, Allah'ın kelâmı, vahyi ve kitabıdır. Allah Teâlâ'nın vahiy yoluyla Hz. Peygamber'in kalbine yerleştirdiği son ilahi kitaptır. O İslâm şeriatı için ilahi anayasadır.¹⁵¹ Kur'an-ı Kerim mahlûktur ve sonradan meydana gelmiştir.¹⁵² Fığlalı, İbâdiyye'nin bu konudaki görüşleriyle alakalı şu bilgileri paylaşır:

“Onların bu konudaki başlıca çıkış noktaları, Allah'ı şirkten tenzih etmek, tevhid inancını korumak olmaktadır. Şöyle ki, eğer Kur'an kadîm olup yaratılmamış ise, Allah da kadîm olduğu için, aynı şekilde iki kadîm bulunacak ve bir iştirak söz konusu olacaktır. Oysa Allah'ın dışında hiçbir şey kadîm değildir. Onun için de Allah'ın kelâmı olan Kur'an-ı Kerim, kadîm olamaz. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olması gerekmektedir. Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim, harf ve sestem meydana gelmiştir. Bu ise ya cisimdir, ya da araz. Cisim ve arazın kadîm olmadığı da açıktır.”¹⁵³

Halku'l-Kur'an konusunda İbâdîler arasında zamanla üç farklı görüş oluşmuştur. Bu görüşlerden birincisine göre Allah Teâlâ her şeyin yaratıcısıdır. Allah'tan başka her şey yaratılmıştır. Kur'an, Allah'ın kelâmı, vahyi ve Hz. Muhammed'e inzal olunandır. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususunda Kur'an'da geçen kat'i bir delil bulunmadığından Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususunda bir şey denilemez. İkinci görüşe göre Kur'an mahlûktur. Bu görüş İbâdîlerin geneli ile Mağrib İbâdîlerinin düşüncesidir. Bu fikirlerini

¹⁴³ Hayyât, *Kitabü'l-İntisar*, 48.

¹⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 57; Yoldaş, *Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları*, 44.

¹⁴⁵ Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrahim el-Ebyari (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 7/3.

¹⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 528.

¹⁴⁷ Emin, *Duha'l-İslâm*, 3/32.

¹⁴⁸ Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 75.

¹⁴⁹ Osman Aydınlı, “Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (II)”, *Dini Araştırmalar* IV/10 (2001), 43-44.

¹⁵⁰ Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011), “Hik”, 1/359; Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akideti'l-İbâdiyye*, 349.

¹⁵¹ Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye*, 84.

¹⁵² Bârûnî, *Muhtasar târihu'l-İbâdiyye*, 73; Melşûtî, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 190; Hâricîler de Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu ve yaratıldığı görüşünü benimserler. Bk. Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/231.

¹⁵³ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 130.

"İyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'an yaptık."¹⁵⁴ ayetiyle delillendirirler. Üçüncü görüş sahipleri bazı Maşrik İbâdileridir. Onlara göre Kur'an mahlûk değildir.¹⁵⁵

Tuayme'ye göre halku'l-Kur'an konusunda İbâdiyye içerisinde Maşrik İbâdileri olarak da adlandırılanlar arasında Kur'an'ın mahlûk olmadığı inancına sahip kişiler vardı. Maşrik İbâdileri arasında meydana gelen uzun tartışmalardan sonra Kur'an'ın mahlûk olduğu hususunda görüş birliği oluştu. Mağrib İbâdileri ise zaten Kur'an'ın mahlûk olduğu inancı üzereydiler.¹⁵⁶ Bu konuda İbâdiler içerisinde farklı düşünenlerden biri olan ve on altıncı yüzyılda yaşamış İbâdî müellif Kalhâtî'ye göre Kur'an-ı Kerim Allah'ın kelâmıdır, Allah'ın zati sıfatlarındandır ve yaratılmamıştır. Hatta Kalhâtî ilk İbâdilerin bu konuda ittifak halinde olduklarını belirtir.¹⁵⁷ Fığlalı, Kalhâtî'nin bu görüşünün kabul edilemeyeceğini söyler. Çünkü bu görüş her şeyden önce Hâricî geleneğine aykırı bir fikirdir. Ayrıca diğer İbâdî eserler incelenmeden bu görüşü İbâdiler için genellemek doğru değildir. Ona göre belki de eserin telif edildiği dönemde Uman'daki İbâdiyye'nin Ehl-i Sünnet'in etkisiyle böyle bir fikre sahip olması ya da yazarın bizzat kendisinin bu görüşte olması da mümkündür.¹⁵⁸ Eттаfeyyîş bu görüşüyle Kalhâtî'den farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ayrıca halku'l-Kur'an konusu çerçevesinde dile getirilen "Kur'an, Allah'ın kelâmıdır, mahlûk değildir." rivayetinin de İbâdiyye tarafından mevzu hadis olarak kabul edildiğini ifade eder.¹⁵⁹

İbâdiyye Ku'an'ın yaratılmış olduğunu yine Kur'an-ı Kerim'den ayetler ve bu ayetleri te'vil ederek ispatlamaya çalışır. Bu ayetlerden bir kaçını burada ifade etmek istiyoruz. Zuhruf sûresi 43/44. ayette "Şüphesiz bu Kur'an, sana ve kavmine bir öğüt (zikir)." denilmektedir. İbâdilere göre zikir yaratılmıştır. Öyleyse Kur'an da yaratılmıştır. Hûd sûresi 11/1. ayette "Bu Kur'an; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkında haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış bir kitaptır." ayeti Kur'an'ın mürekkebe olduğunun delaletidir. Mürekkebe olmak ise yaratılmış olmak anlamına gelir. Bu konuda delil olarak kullandıkları bir başka ayet olan et-Tevbe sûresi 9/6 da "...Allah'ın kelâmını iştebilmesi için..." ibaresi de onlara göre halku'l-Kur'an meselesine delildir. İbâdiyye, Kur'an'ın münzel (indirilmiş), tenzil (indirilme) ve mec'ul (yaratılmış) sıfatlarına haiz olduğunu hatırlatarak inzal ve tenzil sıfatlarının kadîm, yani ezeli olana hamledilmesinin imkânsız olduğunu, bundan ötürü de Kur'an'ın hâdis olmasının kabulünün kaçınılmaz olduğunu iddia eder. Burada kullandıkları delillerden ifade etmek istediğimiz bir diğer hususta nesh konusudur. Onlara göre nesh, ümmetin icmâsıyla sabittir ve Kur'an'da da mevcuttur. Nesh, belli bir mahalde (zaman diliminde) cari olan bir hükmün kaldırılması ve son bulması durumudur. Mensuh olan bir şeyin kadîm olması düşünülemez. Zira bir şeyin kadîm olduğu sabit olduktan sonra son bulması imkânsızdır¹⁶⁰

İbâdiyye, halku'l-Kur'an konusunda düşüncelerini aklî delillerle güçlendirir. Kur'an; harflerden, seslerden ve hareketlerden oluşur. İçerisinde muhkem-müşâbih, nasih-mensuh ayetler mevcuttur. Tüm bunlar Kur'an'ın mahlûk oluşuna delildir. Ayrıca Kur'an'ın kıdemi dile getirildiğinde bu durum Allah'ın vahdaniyetine aykırı olmaktadır. Çünkü Kur'an'ın kadîm olduğunun kabulü taaddüd-ü kudemâya sebep olur. Aklî delil çerçevesinde dile getirilen bir diğer hüccet de insanın mahlûk olması Kur'an'ın da mahlûk olmasını gerektireceğidir. Eğer Kur'an'ın kıdemi savunulursa aynı şekilde insanın da kadîm olması gerekir.

¹⁵⁴ ez-Zuhruf 43/3.

¹⁵⁵ Komisyon, "Hlk", 1/359; Ca'bîrî, İbâdilerin halku'l-Kur'an meselesinde tek bir görüş etrafında toplanmadıklarını belirtir. Ona göre bu konuda beş farklı görüş vardır. 1. Allah her şeyin yaratıcısıdır. O'nun dışında her şey yaratılmıştır. Kur'an, Allah'ın kelâmı, vahyi, kitabı ve Hz. Muhammed'e inzal ettiği'dir. Bu görüşte olanlar bu konunun detaylarına inmeden konuyu böyle değerlendirirler. 2. Kur'an Allah'ın kelâmı olup onun fiili ve zati sıfatı değildir. 3. Kur'an mahlûk değildir. 4. Kur'an mahlûktur. 5. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususunda görüş belirtmeyip vukuf edenler. Bk. Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 353-354.

¹⁵⁶ Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 100-103; Bâbâammî, halku'l-Kur'an konusunda İbâdiler arasında bir ittifakın olmadığını bazılarının Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul ettiklerini ve bazılarının da bu fikre karşı çıktıklarını söyler. Bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cezayir Metodoloji Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Muhammed Babaammî ile 'İbadi ve İbadilerle İlgili Meseleler' Başlıklı Söyleşi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (19 Haziran 2015), 142.

¹⁵⁷ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/289; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 133; Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 101.

¹⁵⁸ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 131.

¹⁵⁹ Eттаfeyyîş, *Şerhu 'Akîdeti't-tevhîd*, 563.

¹⁶⁰ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 134-135; Ca'bîrî, Kur'an-ı Kerim'in mahlûk oluşunun hem ayetlerle hem de hadislerle temellendirerek bu konuda İbâdilerin görüşlerini açıklar. Geniş bilgi için bk. Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 356-360.

Böyle bir durum ise kesinlikle söz konusu değildir.¹⁶¹ İbâdîler, burada bir kaçını ifade ettiğimiz aklî deliller ile Kur'an'ın mahlûk olduğunu aklen de ispatlamaya çalışırlar.

İbâdîlerin konuya ele alışları ve konu üzerinde ortaya koydukları görüşleri dikkate alındığında, Kur'an'ın mahiyeti üzerinde durdukları ve Kur'an'ın yaratılmış olduğunu delillendirmeye gayret ettikleri fark edilmektedir. Mu'tezile ise Allah'ın zâtı ve sıfatlarından hareketle konuyu delillendirir. Konuyu delillendirme yöntemlerinde farklılık olsa da her iki mezhep halku'l-Kur'an konusunda aynı kanaati taşımaktadır. Bu durumda halku'l-Kur'an meselesinde aralarında etkileşimin var olduğu kanaatini ifade edebiliriz. Bu etkileşimin yönü için ise Mu'tezile'nin etkileyen taraf olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

İbâdîyye'nin teşekkülü ve mezhepleşme süreci kronolojik anlamda Mu'tezile'nin tarih sahnesine çıkışından öncedir. İbâdîler, birçok konuda ortaya koydukları görüşlerini zamanla sistematik hale getirmişler ve kendilerine has düşünceleriyle İslam toplum içerisinde (özelde Basra'da) önemli bir konum elde etmişlerdir. Şehirde İbâdîyye dışında başka mezhepler, fırkalar ve ekolleşme yolunda olan gruplar da bulunmaktaydı. İbâdîler, bu mezhep ve gruplarla ilişkilerini devam ettirmişlerdir. Bu ilişkilerin bir sonucu olarak fikir alışverişinden bahsedileceği gibi düşünce düzeyinde karşılıklı etkileşimin varlığı da söz konusu olmuştur. Bu etkileşimin ve fikir alışverişinin yoğun olduğunu düşündüğümüz mezheplerin başında ise Mu'tezile gelmektedir.

Bir tarafta bedevî hayat anlayışına sahip İbâdîyye ve diğer tarafta mevâlî kesim arasında gittikçe yayılan Mu'tezile mezheplerinin dayandıkları insan kaynakları göz önünde bulundurulduğunda sahip oldukları dinî anlayışları noktasında aralarında herhangi bir etkileşim/ilişki mümkün görünmemektedir. Bedevî yaşamın ve kültürün izleri ister istemez İbâdî düşüncenin şekillenmesinde rol oynadı. Mu'tezile ise tercüme faaliyetlerinin ve müntesiplerinin felsefi eserlere meyletmesi sonucu entelektüel bir kimliğe büründü. Bu gibi önemli farklılıklara rağmen her iki mezhebin Basra'da neşvünema bulması haliyle aynı toplumsal, ekonomik, kültürel ve ilmi ortamlardan etkilenmelerine neden oldu. Ayrıca dönemin siyasi yönetiminin kendilerine yaklaşım şekli ve aralarındaki mevlâlık ilişkisi de birçok konuda benzer düşüncelere sahip olmalarına sebep oldu.

Mezheplerin çeşitli konularda aynı veya birbirine yakın görüşlere sahip olmaları garipsenecek bir durum değildir. Konuları ele alma ve görüş ortaya koymada birbirlerinin yöntem ve usullerinden faydalanmaları da olağan karşılanmaktadır. Nihayetinde aynı şehir ortamında teşekkül eden erken dönem mezheplerden olan İbâdîyye ve Mu'tezile'nin aralarında fikir alışverişinin olması ve karşılıklı etkileşimin meydana gelmesi mümkün görülebilir. Tevhid ilkesi ekseninde sıfatlar, ru'yetullah ve halku'l-Kur'an konularında her iki mezhep arasında fikir alışverişi ve etkileşimin varlığına dair kanaat ortaya konulabilir. Tevhid ve bu konunun alt başlıklarını oluşturan meseleler ekseninde İbâdîyye ve Mu'tezile arasındaki ilişki ve etkileşim için Mu'tezile'nin konuları ele alma yöntemi ve metotlarıyla İbâdî düşünceye etki ettiğini ifade edebiliriz.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Yazar Katkısı:** Sorumlu yazar Mehmet Hanifi Yoldaş tarafından araştırma, literatür tarama, yazım aşamaları gerçekleştirilirken; ikinci yazar Mehmet KUBAT tarafından çerçeve belirleme, revizyon ve yazım aşamaları gerçekleştirilmiştir.

¹⁶¹ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdîyye*, 354-356.

Kaynakça

- Abdüllatif, Ya'kub bin. *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile: Önemli İsimleri, Temel İlkeleri ve Ana Eserleri". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ammara, Muhammed. *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Arslan, Hulusi. *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*. Malatya: Medipres Matbaacılık Yayıncılık, 2012.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Malatya: Medipres, 2012.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Aydınlı, Osman. "'Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (II)". *Dinî Araştırmalar* IV/10 (2001), 37-52.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 39-58.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. ed. Albert Nasri Nader. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed. *Kitabu Usulî'd-din*. thk. Lecnetu İhyau't-Turasu'l-Arabiyye. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1981.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993.
- Bârûnî, Süleymân b. Abdillâh. *Muhtasar târihu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetu'l-Dâmirî Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995.
- Bedevî, Abdurrahmân. *Mezahibü'l-İslamiyyin*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1997.
- Berberi, Muhsin. *İbâdiyye*. Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004.
- Bozkurt, Nahide. "Mihnenin Tarihsel Arka Planı ve Analizi". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Ca'bîrî, Ferhat. *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*. y.y.: Matbaatü'l-Elvânî'l-Hadîs, 1989.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, 1990.
- Ced'an, Fehmi. *el-Mihne: bahs fi cedeliyyeti'd-dini ve's-siyasi fi'l-İslâm*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 200M.S.
- Cehlân, Adûn. *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyîş*. Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2010.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Mutezile ve Akıl Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964), 51-61.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyâsi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener vd. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011.
- Ebu's-Şebâb, Ahmed Avad. *el-Havâric : târihuhum, firakihum, ve akâiduhum*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1990.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ. *Şerhu 'Akîdeti't-tevhîd*. thk. Mustafâ b. en-Nâsır Vinten. Gardaye: Matbaatü'l-Arabiyye, 2001.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih. *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. thk. Abdülhafız Şelebi. Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1983.
- Fiğlalı, Etem Ruhi. "İbâdiyye'nin Siyâsi ve İtikâdî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 323-344.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Halîlî, Ahmed b. Hamd. *el-Hakku'd-damiğ*. y.y., t.y.

- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Harusî, Sâlim b. Hilal. *el-Fikrû's-siyasi inde'l-İbâdiyye ve'z-Zeydiyye*. Kahire: Mektebetu Medbuli, 2006.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed. *el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*. thk. Albert Nasri Nader. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957.
- Hayyun, Reşid. *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*. London: Dârü'l-Hikme, 1997.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996.
- Işık, Kemal. "Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 337-357.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1961.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir. *et-Tebşîr fi'd-dîn ve'temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. ed. Kemâl Yûsuf Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Izmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâtü'l-İslâmiyye*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 2017.
- Kâbîl, Abdülhay Muhammed. *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmıyye*. İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrahim el-Ebyari. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyan*. thk. İsmail Kâşif. Uman: Vizaretu't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Komasyon. *Mu'cemül-muşalaḥâti'l-İbâdiyye: elif-şın*. Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011.
- Kubat, Mehmet. *Malatî ve Kelami Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kubat, Mehmet. "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları". *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (2005), 25-52.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Lewicki, Tadeusz. "İbadiyye". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/2/687-690. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Mehdî, Muhammed Hasan. *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*. Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011.
- Melşûtî, Tebgûrîn b. İsâ b. Dâvûd. *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*. thk. Venîs et-Tâhir Âmir. Maskat: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, 2005.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen b. Alî. *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Hasen Mer'î. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*. Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, ts.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye mezhebun İslâmiyyun mu'tedilun*. Uman: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1979.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b.. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald- Wilzer. Beyrut: Dârü'l-Muntazır, 1988.
- Nâsır, Muhammed Sâlih. *Menhecü'd-da' ve inde'l-İbâdiyye*. Daru'l-Beyda': Daru Nâsir li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013.
- Nefûsî, Ebî Hafs Amrûs b. Feth en-. *Usûlü'd-deynüneti's-sâfiyye*. thk. Hâc Ahmed b. Hamûkrûm. Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1999.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Onat, Hasan - Ateş, Orhan. "Haricilik". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Özler, Mevlüt. "İlahi İsim ve Sıfatlar". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sâmi Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Sâlim, Abdurrahman. *et-Târîhu't-türâsi es-siyâsi li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1989.

- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Seyyâbî, Sâlim b. Hammûd b. Şâmis. *Esdaku'l-menâhici fi temyîzi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*. thk. İsmâîl Kâşif. Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1979.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cezayir Metodoloji Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Muhammed Babaammi ile 'İbadi ve İbadilerle İlgili Meseleler' Başlıklı Söyleşi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (19 Haziran 2015), 129-148.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdulkadir Fâdilî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Tuayme, Sâbir. *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986.
- Veysî, Yâsîn Hüseyin. *Min türâsi'l-İbâdiyyeti'l-'akâidî*. Dımaşk: Daru'l-Firkad, 2010.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah Tartışması". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Ramazan. "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 49-69.
- Yıldız, Harun. "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 257-270.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi. "Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları". Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ziltâf, Ebî Hazer Yağlâ b. *er-Red alâ cemî'i'l-muhalifîn*. thk. Amr Halife Nâmî. Uman: Mektebetü'l-Dâmirî Li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2008.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2022/8/1

ERKEN DÖNEM MUSHAF ARAŞTIRMALARI: YABANCI LİTERATÜR

Early Qur'anic Manuscripts Studies: Foreign Resources

FATİH CANKURT

Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı
Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı, Burdur, Türkiye

Assistant Professor, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, The
Department of Qur'anic Recitation, Burdur, Türkiye

fatihcankurt@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9352-429X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 11 Mayıs 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 16 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Cankurt, Fatih. "Erken Dönem Mushaf Araştırmaları: Yabancı Literatür". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 75-90. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.05>

Cankurt, Fatih. "Early Qur'anic Manuscripts Studies: Foreign Resources". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* (June 2022) 8/1: 75-90.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.05>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Erken Dönem Mushaf Araştırmaları: Yabancı Literatür

Öz

Kadim mushaflar, İslam'ın ilk asırlarındaki yazım birikimini günümüze taşıyan önemli eserlerdir. Kelimelerinin yazılış biçimi, sure başı bilgileri, ayet sayıları, ayet/durak/secde işaretleri, harf noktaları, hareketler, tezhibi vb. birçok noktadan bu mushaflar, hat sanatı, mushaf tarihi, kıraat, resm-i mushaf gibi ilimler için bilgi kaynağı vasfını taşımaktadır. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'in mevsukiyetine delil niteliği taşıyan, günümüze kadar tahrif olmaksızın geldiğini yazılı şekilde ispat eden kaynaklardır. Bu manevî, ilmî ve tarihi önemlerine rağmen erken dönem mushaflara ülkemiz araştırmacıları tarafından yeterince rağbet gösterilmemiştir. Her ne kadar hat sanatı bakımından bazı mushaflara ait incelemelerin varlığı görülse de hususen mushaf tarihi, kıraat ilmi esaslı çalışmaların ülkemizde çok az olduğu esefle ifade edilmelidir. Bu duruma tesir eden birçok faktör zikredilebilir, ancak ilahi kelamın mücessem hali, mushaflar üzerine araştırma yapmanın gereksiz addedilmesi, en müessir sebep olarak ifade edilebilir. Buna karşın doğu bilimciler, yaklaşık iki asırdır erken dönem mushaflar üzerine ehemmiyetle durmuşlar ve halen de bu ilgilerini muhafaza etmektedirler. Bu alanın ardında masumane bir bilimsel araştırma niyeti mi yoksa Kur'ân-ı Kerîm'in ilahi bir kitap olduğuna dair şüphe içeren ön yargıların mı etkisi mi vardır, bunu kesin bir dille ifade etmek mümkün görünmemektedir. Lakin özellikle Batı'nın erken dönem mushaflara fazlaca ilgi göstermesi, araştırmalar için ciddi bütçeler ayırması, alanın lüzumsuz görülmemesi gerektiğine işaret olarak kabul edilebilir. Bu makale, erken dönem mushaflar üzerine yurtdışında, bilhassa Batı'da tamamlanmış araştırmaları konu edinmektedir. Amaç, yapılmış yabancı çalışmaların kemiyeti ve keyfiyeti hakkında genel bir bilgi sunulması, hal-i hazırda alana ilgi duyan araştırmacılara katkı sağlanabilmesidir. Bu maksatla muhtelif ülkelerdeki araştırmacılar tarafından erken dönem mushaflar hakkında, farklı dillerde hazırlanan yabancı çalışmalar, ismen tespit edilmek suretiyle bir katalog hazırlanmıştır. Katalogda ismi yer alan eserlerin öncelikle matbu haline, mümkün olmadığı takdirde ise dijital dosyasına ulaşılmaya çalışılmıştır. Metnine erişilebilen araştırmaların tamamı incelenmiş, tanıtıcı mahiyette özet bilgiler kayıt altına alınmıştır. Tespit edilen yabancı çalışmaların künyeleri bu özet malumatla birlikte, dili ve konusu dikkate alınarak tasnif edilmiş, makaleye dahil edilmiştir. Tamamlanan araştırmanın neticesinde, kadim mushaflarla alakalı kodikolojik, paleografik, ortografik çalışmalar yanında, bir veya birden fazla erken döneme ait mushafı, yazısı, tezhibi, tarihlendirilmesi yönüyle ele alan araştırmaların var olduğu görülmüştür. Birçok erken dönem mushafın yer aldığı müze/koleksiyonlara ait katalogların da içinde yer aldığı toplam 97 çalışmanın, İngilizce, Fransızca başta olmak üzere Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde hazırlandığı tespitine ulaşılmıştır. Metnine ulaşılamadığı için bu makalede yer verilmeyen çok fazla sayıda araştırmanın varlığı da yabancı araştırmacıların bu mushaflara ne derece ehemmiyet atfettiğini ve alanda söz sahibi olduklarını kanıtlamaktadır. Bu durumun evrilmesi, Müslüman kimliğine sahip kimseler olarak bizim inanç kültürümüzde önemli yeri bulunan erken dönem mushaflar konusunda söz sahibi taraf haline gelebilmemiz için, alanın önemsenmesi, çalışılması, çalışmanın teşvik edilmesi gerektiği açıkça görülebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'ân-ı Kerîm, Tefsir, Mushaf Tarihi, Literatür.

Early Qur'anic Manuscripts Studies: Foreign Resources

Abstract

Ancient mushafs are important works that carry the writing experience of the first centuries of Islam to the present day. Early mushaf manuscripts, the way the words are written, the beginning of the chapter information, the number of verses, the signs of verse/stop/prostration, letter points, movements, illumination etc. From many points, it is a source of information for sciences such as calligraphy, history of mushaf, recitation, resm-i mushaf. At the same time, they are works that prove that the Qur'an has not been harmed, and that it has survived to the present day without any distortion, in written form. Despite these spiritual, scientific and historical importance, the early period mushafs were not sufficiently sought after by the researchers of our country. Although it is seen that there are studies of some mushafs in terms of calligraphy, it should be expressed with regret that there are very few studies based on mushaf history and recitation science in our country. Many factors affecting this situation can be mentioned, but the most effective reason is that it is considered unnecessary to do research on the written form of the divine word, the mushafs. On the other hand, orientalist have focused on the early mushafs for nearly two centuries and they still maintain this interest. It does not seem possible to express clearly whether there is an innocent scientific research intention behind this interest, or whether there is an effect of prejudices containing doubts that the Qur'an is a divine book. However, the fact that the West especially showed great interest in the early period mushafs and allocated serious budgets for research can be considered as a sign that the field should not be seen as unnecessary. This article deals with the researches completed abroad, especially in the West, on the early mushafs. The aim is to provide general information about the abundance of

foreign studies and how they are, and to contribute to researchers who are interested in the field. For this purpose, a catalog was prepared by determining the names of foreign studies prepared in different languages about the early period mushafs by researchers in various countries. First of all, the printed version of the works whose names are included in the catalog, and if it is not possible, the digital file is tried to be reached. All of the studies, the text of which can be accessed, were examined and introductory summary information was recorded. Along with this summary information about them, the tags, language and subject of foreign studies have been classified and included in our article. As a result of the research, it has been seen that besides the codicological, paleographic and orthographic studies related to the ancient mushafs, there are also studies dealing with one or more early period mushafs in terms of their ornaments. It has been determined that a total of 97 works, including catalogs of museums/collections in which many early period mushafs are located, were prepared in German, Arabic and Persian languages, especially in English and French. Considering that there are many more studies that are not included in this article due to the inaccessibility of the text, it turns out that our country is far behind in the field of ancient mushafs. It is our aim at the end of this study that, as people with Muslim identity, our faith should be a means of giving importance to the field, studying and encouraging work so that we can become a dominant party in the early stages of our life.

Keywords: Qur'an Recitation, Qur'an, Tafsir, History of the Mushaf, Literature.

Giriş

İslâm'ın zuhurundan sonraki ilk asırlarda imla edilmiş mushaflar, kıraat-tefsir araştırmacılarını ilgilendiren, ilgilendirmesi gereken önemli çalışma sahalarından biridir. Bu alan, Kur'an-ı Kerim'in günümüze tahrif olmaksızın ulaşmasına kanıt niteliği taşıyan unsurlardan biri olmasının yanında, tarihi, ilmi açıdan birçok önemi haizdir. Bu önemi Batılı araştırmacılar iki asır kadar önce fark etmiş ve ciddi çalışmalar ortaya koymuşlardır. Yapılan araştırmalar bize 19. yüzyılda mushaflara dair çalışmaların başladığını göstermektedir. Buna karşın müslüman ilim adamlarının, hicri 4-5. asırlarda telif edilen Resm-i Mushaf ilmi ile alakalı bazı muhallet eserler dışında, kadim mushaflarla alakalı araştırma yapmaya pek itibar etmedikleri görülmektedir. Bu duruma, müminlerin sahip olması gereken, Allah'tan gelene koşulsuz iman etme anlayışının temel teşkil ettiği söylenebilir. Zira müslüman inancına göre Kur'an-ı Kerim Allah kelamıdır, vahiy meleği Cibril vasıtasıyla Hz. Peygambere inzal edilmiştir, ayetlerinin tahrif edilmesi, ona zarar verilmesi mümkün değildir. Şüphesiz Allah Teâla Kur'an-ı Kerim'i indirip onu koruyacağını bildirdi ise bir müslüman buna koşulsuz inanmalıdır. Ancak bu itikatın ilmi açıdan kadim mushaflar üzerine inceleme yapılmasına mâni olmadığı, olmaması gerektiği hatırd tutulmalıdır.

Modern ilimler açısından bugün Batı'nın tartışmasız bir otorite konumunda olması yadsınamaz bir gerçektir. Bu vaziyetin nedenleri arasında birçok unsur zikredilebilir. Ancak İslam coğrafyasında muhafaza edilmesi gereken erken dönem mushafların birçoğunun bugün Batı ülkelerinin uhdesinde bulunması müslümanlar açısından esef verici bir durumdur. Zira müslüman beldelerde muhafaza edilememiş olmasının yanında bu mushaflar hakkındaki bilgilere de ancak yabancı çalışmalar vesilesiyle ulaşabilmekteyiz. Yabancı araştırmacıların bir kısmı da ellerinde bulunan mushaf nüshalarını, başta imla edildikleri tarihler olmak üzere çok yönden detaylı şekilde incelemekte, bu incelemeler vesilesiyle İslam inancına zarar verme amacına hizmet etmektedirler.

Bu makalede, kadim mushaflar alanında yapılmış Türkçe dışında hazırlanmış çalışmalar konu edinilmektedir. Ülkemizde kadim mushaflar alanında tamamlanmış araştırma yok denecek kadar azdır. Dr. Tayyar Altıkulaç'ın yaptığı mushaf neşir çalışmaları,¹ alanın ilki olması hasebiyle önemli yer teşkil etmektedir. Ayrıca tamamlanmış² ve halen devam eden çalışmalar da bulunmaktadır. Buna karşın yüzlerce yabancı araştırma mevcuttur. Bu çalışmada gözetilen amaç da yurtdışındaki araştırmacıların kadim

¹ Tayyar Altıkulaç, *Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque Nationale, Paris)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011); a.mlf., *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadime* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015); a.mlf., *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011); a.mlf., *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007); a.mlf., *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007); a.mlf., *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyni Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2009); a.mlf., *Mushaf-ı Şerif (Tübingen Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011).

² Fatih Cankurt, *Hz. Ali Mushafı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

mushaflar sahasına ne kadar ehemmiyet vererek çalıştığını ortaya koyabilmek ve alanda araştırma yapılmasına vesile olabilmektir.

Yurtiçi ve yurtdışındaki farklı kütüphanelerin, müzelerin internet sitelerinde künyeleri yer alan eserler dikkate alınarak oluşturulan bu makale hazırlanırken şu esaslar gözetilmiştir:

Çeşitli yollarla künyesine ulaşılan çalışmalar, mutlaka matbu haline veya elektronik dosyasına ulaşılmak suretiyle incelenmiş, makaleye dahil edilmiştir. Bu sebeple sayıları yüzlerle ifade edilebilir olmasına rağmen farklı ülkelerde olmasından dolayı tam metnine erişilemeyen çalışmalara burada yer verilmemiştir.

Çalışmalar öncelikle konularına göre tasnif edilmiş, ayrıca yazıldıkları dile göre de başlıklandırılmıştır.

Çalışmaların künyeleriyle birlikte -bilgi sahibi olunabilmesi adına- özet malumata da yer verilmiştir.

1. Kodikoloji, Paleografi, Ortografi Başlığı Altında Yapılan Çalışmalar

Kodikoloji, el yazması eserlerin yazı dışında kalan unsurlarını (kullanılan kağıt, cilt vb.) inceleyen bilim dalıdır.³ Paleografi, el yazması eserlerdeki yazım şekillerini inceleyen;⁴ ortografi ise imla kuralları ile ilgilenen ilimdir.⁵

Bu kısımda kodikoloji, paleografi, ortografi ilimleri çerçevesinde bulunan ve tam metnine ulaşılabilmemiş yayınlar yer almaktadır. Çalışmalara, yazılmış oldukları diller dikkate alınarak yapılan tasnif dahilinde, haklarındaki özet bilgilerle birlikte yer verilecektir. Başlıkların altındaki maddelerde alfabetik sıra gözetilecektir.

1.1. Almanca

Alman dilinde hazırlanan eserler şu şekildedir:

1. Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie*. Graz-Wien-Köln: Teil (I-II), 1967-1971.

İki ciltten oluşan eserde öncelikle Arap yazısında kullanılan malzemeler ele alınmış, sonrasında yazı tipleri detaylı şekilde incelenmiştir. 2 ciltlik bir çalışmadır.

2. François Déroche- Almut von Gladiss, *Buchkunst zur Ehre Allahs: Der Prachtkoran im Museum für Islamische Kunst*. Potsdam: 1999.

Farklı yazarlar tarafından hazırlanmış çalışmada, mushaf ciltleri, hatları vb. kodikolojik unsurlar, bazı erken dönem mushaflar ve Memlükler gibi belirli dönemlere ait mushaflar incelenmiştir.

1.2. Arapça

Arap dilinde hazırlanmış kitap ve dergiler şu şekildedir:

1. al-Sa`id b. Musa, *Tasfir ve't-Tezhîb'il-Kütüb ve't-Termîm el-Makhtutat*. Rabat: 1994.

Kodikolojik unsurlara geniş biçimde yer verilmiş, çeşitli bölgelerde yapılan tezhip örnekleri gösterilmiştir.

2. Jacques Lemaire, *Medhal ila'l-İlmi'l-Mahtûtât*. çev. Mustafa Tavbî, Marrakesh: 2006.

Kodikolojiye giriş mahiyetinde bilgiler ihtiva etmektedir.

3. Julia Bailey, "el-Seccâd ve'l-Havâşî'l-Müstevhât mine'l-Hattî'l-Kûfî", *Dar al-Hadis*, 31 (2010), 20-26. Kûfî hattın incelendiği bir çalışmadır.

4. Mousavi Jazayeri, *Script and calligraphy: Articles on traditional calligraphy and Modern typography*. Aban Books, Tehran: 2010.

Yazı tipleri hakkında detaylı inceleme içeren 3 ciltlik dergidir. İngilizce, Farsça ve Arapça olmak üzere üç dilde yayımlanmıştır.

5. Muhammad Fifa, "Cemêliyyetü'l-Hattî'l-Kûfî bil-Kayravan", *elHattü'l-Arabi*, Carthage: (2001), 163-173.

³ François Déroche, *Islamic Codicology; An Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script* (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 11.

⁴ Mübahat Kütüköğlü, "Paleografya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/153.

⁵ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'an Tarihi*, çev. Ömer Türker - Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 183.

Kûff hattın incelendiği bir çalışmadır.

6. Kasım es-Semerrâî, "İlmü'l-İktinahü'l-Arabiyyi'l-İslâmî". *Arabic Islamic Palaeography & Codicology*, Riyad: 2001

Kodikoloji, paleografi ile ilgili unsurlar incelenmiş ve bu konularda kaynak olarak başvurulabilecek eserlerin listesine yer verilmiştir.

1.3. Fransızca

Fransız dilinde hazırlanmış kitap ve dergiler şöyledir:

1. François Déroche (ed.), "Les manuscrits du Moyen-Orient. Essais de codicologie et de paléographie". *Actes du Colloque d'Istanbul*, İstanbul: 1986.

Farklı el yazması unsurlar ile birlikte mushaf el yazmalarının tasnifi, yazı biçimleri gibi unsurlar incelenmiştir.

2. Francois Deroche, *Le livre manuscrit arabe, Préludes à une histoire*. BNF, 2005.

Déroche'un Fransa Milli Kütüphanesi'nde yer alan yazma eserlere, (kodikoloji, paleografi) dair verdiği dört konferansın kitaplaştırılmış halidir.

3. Francois Deroche, "L'écriture arabe". Anne-Marie Christin (ed.), *Histoire de l'écriture, De l'idéogramme au multimedia*, Paris: (2001), 218-227.

Dönemler bazında çeşitli sanat eserleri, mushaflar ve Arap yazısının gelişimi özet olarak ele alınmıştır.

4. Valentina Colombo, "Une hypothèse sur le retour de l'alif dans l'écriture higazi". François Déroche & Francis Richard (ed.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris: (1997), 151-159.

Hicazi yazılarda elif harfinin yazım şeklini incelemektedir.

5. Vlad Atanasiu, *De la fréquence des lettres et de son influence en calligraphie arabe*. Paris: 1999.

Mushaf tarihlendirmesinde esas alınan unsurlardan harflerin yazım şekillerinin nasıl yorumlanması gerektiğine dair bilgiler içermektedir.

1.4. İngilizce

İngiliz dilinde hazırlanmış kitaplar şunlardır:

1. Alain George, *The Rise of Islamic Calligraphy*. London: 2010.

Bu kitapta en başından itibaren İslami yazının gelişimi detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

2. Albertine Gaur, *A History of Calligraphy*, London: The British Library, 1994.

Sadece Arapça değil farklı dillerdeki yazı biçimlerinin tarihi incelenmiş, mushaf yazısının tarihi de bazı erken dönem mushaf örnekleri özelinde tetkik edilmiştir.

3. Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, London: 1990.

Kitapta farklı başlıklardaki unsurlar yanında Kur'ânî yazı incelenmekle birlikte özellikle kûff hattı diğer yazı tiplerinden ayırabilmek için ipucu mahiyetinde incelemeler içermektedir.

4. Bernard Quaritch, *The Qur'an and Calligraphy: A Selection of Fine Manuscript Material*. London: 1995.

Arapça yazı tipleri, yazı için kullanılan materyaller incelenmiş, mushaf örneklerine yer verilmiştir.

5. Christiane Gruber, *The Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections*, Indiana University Press, 2009.

İlk dönemlerden itibaren mushaf hattı, cilt vb. unsurların değişimi ve gelişimi incelenmiştir.

6. François Déroche, *Islamic codicology: An introduction to the study of manuscripts in Arabic script*. London: 2006.

Kodikolojiye ait tüm unsurları kapsamlı biçimde ele almaktadır.

7. Huda Smitshuijsen AbiFarès, *Arabic typograph: A comprehensive sourcebook*. London: 2001.

Belirli yazı çeşitleri üzerlerine yapılan değerlendirmelerle Arap yazısının gelişimi ele alınmıştır

8. John F. Healey - G. Rex Smith, *A brief introduction to the Arabic alphabet*. London: 2009.

Arap yazısının İslam öncesi dönemden itibaren gelişime yer verilmiş, kûfî hat gibi yazım şekilleri bazı erken dönem mushaflar üzerinden değerlendirilmiştir.

9. Keith E. Smal, *Textual Criticism and Qur'an Manuscripts*, Lexington Books, 2011.

Erken dönem mushafların tarihlendirilmesinde, ortografik özellikler, yazım hataları, resm-i mushaf vb. konuların dikkate alınmasının gerekli olduğu hususu etraflıca işlenmiştir.

10. Marx, Michael- Jocham, Tobias, "Radiocarbon (14C) Dating of Qur'ân Manuscripts", *Qur'ân Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries*, Brill, 2019.

4 mushaf özelinde Karbon 14 testi ile paleografik karakterlerin birlikte dikkate alınarak yapılacak tarihlendirmenin daha sağlıklı olduğu tezi savunulmaktadır, detaylı, karşılaştırmalı incelemeler mevcuttur.⁶

11. Sheila Blair, *Islamic Calligraphy*. Edinburgh University Press, Edinburgh: 2006.

Arap yazısının gelişimi, harflerin yazılış biçimlerinin değişimi ve bunların tarihlendirmeye etkisi hakkında detaylı incelemelere, erken dönemler ait bazı mushaflarla ilgili bilgilere yer verilmiştir.

12. Stefan F. Moginet, *From Script to Type Writing Arabic*. The American University in Cairo Press, New York: 2009.

Arap yazısının gelişimi ele alınmış, kûfî hat gibi bazı hat çeşitleri hakkında bilgiler verilmiştir.

13. Yasin Hamid Safadi, *Islamic calligraphy*. London: 1978.

Mushaf yazımında kullanılan yazı tipleri incelenmiş, yazı tiplerine emsal niteliğinde örnekler yer verilmiştir.

İngiliz dilinde yayımlanmış makaleler şu şekildedir:

1. Adam Gacek, "Al-Nuwayri's classification of Arabic scripts", *Manuscripts of the Middle East 2* (1987), 126-130.

Nüveyri tarafından tespit edilen Arapça yazım şekillerine ait tasnif sistemini ele almaktadır.

2. Adam Gacek, "Early Qur'anic Fragments". *Fontanus*, 3 (1990), 45-64.

Bazı erken dönem mushaflar, yazı tipleri, noktalamaları gibi unsurlar açısından incelenmiştir.

3. Alain George, *On the rise and meaning of Islamic calligraphy*. Dar al-Hadith, 33 (2011), 10-13.

Arap yazısının İslamiyet ile birlikte gelişimi, gelişimi ele alınmıştır.

4. Alba Fedeli, "Relevance of the oldest Qur'anic manuscripts for the readings mentioned by commentaries". *Manuscripta Orientalia*, 15/1 (2009), 3-10.

Tâhâ suresinin ayetleri, bazı erken dönem mushaflardaki yazılışlar dikkate alınarak okunuşları açısından incelenmiştir.

5. Anastasia Grib, "Towards the Analysis of the Early Monumental Qur'anic Scripts: Attribution of the Qur'anic Folios from the Archive of E.E. Herzfeld (Department of Islamic Art, Metropolitan Museum of Art)". *Manuscripta Orientalia*, 14/2 (2008), 36-50.

Kûfî hatta sahip bazı mushaflar kûfî hat çeşitlerine göre incelemeye tabi tutulmuştur, farklı isimler tarafından tespiti yapılan yazı tiplerine ve bu konudaki mevcut bilgilere yer verilmiştir.

6. Arthur Jeffery- I. Mendelsohn, "The Orthography of the Samarqand Qur'ân Codex". *Journal of the American Oriental Society*, 62/3 (1942), 175-195.

Semerikand Kuran kodeksi yazı şekli, ortografik unsurları açısından incelenmiştir.

7. Efim A. Rezvan, "The Data-Base On Early Qur'an MSS: New Approach To The Text History Reconstruction", A. Ubaydli & A. Brockett (Org.), Proceedings Of The 3rd International Conference And Exhibition On Multi-Lingual Computing (Arabic And Roman Script)", (1992), The Documentation Unit, The Centre For Middle Eastern And Islamic Studies: University of Durham, p. 3. 3. 4.

Erken dönem mushaflarda kullanılan yazı biçimleri, harekelemeler, tezhipleri, sûre başları gibi hususlar incelenmiştir.

⁶ Detaylı inceleme için bk. Esra Gözeler, "Andreas Kaplony - Michael Marx (ed.), Qur'ân Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th - 10th Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur'ân, Leiden & Boston: Brill, 2019", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2021), 601-612.

8. Efim A. Rezvan, "The Qur'ân: Between Textus Receptus And Critical Edition", J. Hamesse (ed.), *Les Problèmes Posés Par L'Édition Critique Des Textes Anciens Et Médiévaux*, (1992), 300.

Erken dönem mushafların tarihlendirmesinde kullanılan metin tahlili yöntemi yanında bilgisayar kritiği yönteminin karşılaştırılması yapılmış, bilgisayar üzerinden yapılan kritiğin daha etkili olduğu savunulmuştur.

9. Estelle Whelan, "Writing the Word of God: Some Early Qur'an Manuscripts and Their Milieux, Part I". *Ars Orientalis*, (1990), 113-147.

Erken dönem mushaflar ve yazı tipleri incelenmiştir, Déroche tarafından belirlenen yazı tiplerine ait gruplara yer verilmiştir

10. François Déroche, "Manuscripts of the Qur'an". Jane Dammen-McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*. 3 (2003), 254-275.

İslamın ilk asırlarından başlamak üzere belirli dönemler özelinde yazı çeşitleri ve tezhip unsurlarına yer verilmiştir.

11. Hans-Casper Graf von Bothmer, "Masterworks of Islamic Book Art: Koranic Calligraphy and Illumination in the Manuscripts found in the Great Mosque in Sanaa", Werner Daum (ed.), *Yemen; 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix*, Innsbruck: (1988).

Mushaf süslemeleri ve hatları hakkında bilgiler verilmiş, San'a'da bulunan mushaflar üzerinde yapılan incelemelere yer verilmiştir.

12. Huda Smitshuijsen AbiFarès, *Typographic matchmaking*. Amsterdam: 2007.

Kitapta farklı dillerdeki yazı çeşitleri de bulunmakla birlikte kûfî yazı da dahil bazı Arapça hat çeşitlerinin mukayeseli çalışması yapılmıştır.

13. Iraj Afshar, "Inscriptions on the covers of Islamic manuscripts. An introductory study". *Manuscripta Orientalia*, 10/1 (2004), 42-51.

İslam kültürüne ait yazma eserler, mushafların ciltleri, yazı tipleri gibi kodikolojik unsurlara ait kısa ve temel bilgiler içermektedir.

14. Nabia Abbott, "The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development, with a Full Description of the Kur'an Manuscripts in the Oriental Institute", *The University of Chicago Press*, Chicago: 1939.

Arap yazısının gelişimi, erken dönem mushaflardaki örnekler de dikkate alınarak ele alınmıştır.

15. Nico van den Boogert, "Some notes on Maghribi script", *Manuscripts of the Middle East*, 4, (1989), 30-43.

Mağribî yazı ve çeşitleri hakkında bilgiler mevcuttur.

16. Theodor Dunkelgrün, "From Tunis to Leiden across Renaissance Europe, The curious career of a maghribi Qur'an", *Omslag*, 3 (2009), 7-8.

Tunus'ta bulunan Mağribî yazıya sahip bir mushafa ait incelemedir.

17. Ursula Dreiholz, "Some aspects of early Islamic bookbindings from the Great Mosque of Sana'a, Yemen". François Déroche -Francis Richard (ed.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris: (1997), 16-34.

Cilt vs. gibi kodikolojik unsurlar, San'a'da bulunan mushaflar dikkate alınarak ele alınmıştır.

18. Yasin Dutton, "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts", *Journal of Qur'anic Studies*, 1/1 (1999), 115-140.

Erken dönem mushaflarda kullanılan farklı renklerdeki noktalar ve noktadaki bu renk farklılıkların sebepleri incelenmiştir.

19. Yasin Dutton, "An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating, *Journal of Qur'anic Studies*", 9/2 (2007), 57-87.

Emevî dönemine ait olarak nitelendirilen ve karbon testi yapılan bir mushafa ait parçalar ile aynı mushafa ait olduğu düşünülen farklı folyolar, ayet numaraları, sayfa yapısı vd. hususlar noktasından tetkik

edilmiştir. Bu vesileyle farklı mushaf nüshalarını tarihlendirmede referans olabilecek ölçüler tespit edilmeye çalışılmıştır.

2. Erken Dönem Mushaf'lara Yönelik Yapılan İncelemeler

Dünyanın çeşitli yerlerindeki koleksiyonlarda bulunan erken dönem mushaf'lara yazı şekilleri, tezhibi, satır sayıları, yatay-dikey konumda olmaları gibi yönleriyle incelenmiş, bu veriler dikkate alınarak mushaf'lara tarihlendirilmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu kısımda, farklı koleksiyonlarda yer alan mushaf'lara üzerine yapılmış incelemelerin künyeleri, haklarındaki özet inceleme notlarıyla birlikte zikredilecektir. Önceki kısımda olduğu gibi çalışmanın yayımlandığı dil ve yazar ismi dikkate alınacak ve alfabetik sıra gözetilerek ilgili araştırmalara yer verilecektir.

2.1. Almanca

1. Hans-Casper Graf von Bothmer, "Architekturbilder im Koran Eine Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen", *Bruckmanns Pantheon*, 45 (1987), 4-20.

Yemen'de bulunan, Emevî dönemine ait bazı sanat eserleri ile birlikte mushaf nüshaları hakkında bilgiler içermektedir.

2.2. Farsça

1. Rasool Ja'farian- Nader Mottalebi Kashani (ed.) *Pust Niwisht-hayi Qur'ani-yi Yazd. Bazmanda az Hudud-i Sudda-yi Siwum wa Chaharom-i Higri Qamari (Yaft shuda dar Yazd). Bi Ihtimam-i Rasul Ga'fariyan-Nadir Muttalabi Kashani*. Tehran-Qom: 2014.

Yezd (İran) şehrinde bulunan h. 3, 4. asırlara ait mushaf'lara ilgili incelemelerdir.

2.3. Fransızca

1. Efim A. Rezman, "Les premiers Corans", *Manuscrits İslamiques de la Filiale de Saint-Petersbourg del'Institut d'Etudes orientales, Academie des Sciences de Russie*, ed. Yuri A. Petrosyan, Milan, 1994.

Mushaf'larda kullanılan yazı çeşitleri vb. hususlarda verilen özet bilgilerin akabinde bazı mushaf görüntülerine yer verilerek bu mushaf'lara hakkında bilgiler zikredilmiştir.

2. François Déroche, *La Transmission écrite du Coran dans les Débuts de l'islam: Le codex Parisino petropolitanus*, Leiden: Brill, 2009.

Parisino Petropolitanus ismiyle anılan kodeksindeki mushaf yazmalarını tüm unsurlarıyla ele almaktadır.

3. François Déroche, "Les manuscrits arabes datés du IIIe/IXe siècle", *Revue des Études Islamiques*, 55-57 (1987-1989), 343-379.

Hicri 3/M. 9. asra ait Arapça el yazmaları ve mushaf'lara isim ve yer bilgilerine değinilmiştir

4. Luitgard Mols, "Passie voor Perfectie. Islamitische kunst uit de Khalili Collecties". *De Nieuwe Kerk*, Amsterdam: 2010.

Khalili koleksiyonunda bulunan çok erken dönemlere ait mushaf'lara ile birlikte farklı dönemlere ait mushaf görüntülerine ve haklarındaki bilgilere yer verilmiştir.

2.4. İngilizce

Kitaplar;

1. Alba Fedeli, *Early Qur'anic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham*, 2014.

Başta Birmingham Üniversitesi koleksiyonu olmak üzere farklı koleksiyonlarda bulunan erken dönem mushaf'lara üzerine ortografik, paleografik ve kıraat yönünden incelemeler yapılmıştır, doktora tezidir.

2. Anthony Welch- Stuart Gary Welch, *Arts of the Islamic Book: The Collection of Prince Sadruddin Aga Khan*. London: University Press, 1982.

Çeşitli beldelerdeki bulunan bazı mushaf'lara yanında erken dönem bazı mushaf'lara hakkında bilgiler verilmiştir.

3. David James, *Qur'ans of the Mamluks*, London: Alexandria Press, 1988.

Özellikle Memlûk dönemi mushaflarını konu edinmekle birlikte bunu yanında erken dönem bazı mushaflar yazı ve tezhip noktasından incelenmiştir.

4. David James, "The Arab Book: An exhibition of Arabic manuscripts from the Chester Beatty Library, Dublin, at the Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg". *On the occasion of the Euro-Arab dialogue Cultural Symposium*, 1983.

Chester Beatty kütüphanesinde bulunan Arapça el yazmaları kısmındaki bazı erken dönem mushaflara ait incelemeler yer almaktadır.

5. David James, "Qur'ans and Bindings from the Chester Beatty Library". *A Facsimile Exhibition, World of Islam Festival Trust, London*, 1980.

Chester Beatty kütüphanesinde bulunan sonraki dönemlere ait mushaflar yanında erken dönem mushaflar da incelenmiştir.

6. François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, Leiden: Brill, 2014.

Kur'an'ın hicâzî yazı türüyle yazılmış mushaflarla aktarılması gibi başlıca konuları ele almakta, erken dönemlere ait Parisino Petropolitanus mushaf yazması hakkında inceleme içermektedir.

7. François Déroche, *The Abbasid Tradition. Qur'ans of the 8th to the 10th centuries AD: The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art*. London: Oxford University Press, 1992.

Déroche tarafından teşekkül ettirilen yazı stillerine göre tarihlendirme şekline detaylı şekilde yer verilmiş, farklı koleksiyonlarda bulunan hicri ilk üç asra ait mushaf görüntülerine yer verilmiştir.

8. Geoffrey Roper (ed.), *World Survey of Islamic Manuscripts*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1994.

Farklı beldelerde bulunan İslami el yazmaları yanı sıra bazı erken dönem mushaflara dair bilgiler de mevcuttur. 4 ciltlik kitap serisidir.

9. Marilyn Jenkins (ed.), *Islamic Art in the Kuwait National Museum*. London: The as-Sabah Collection, 1983.

Kuveyt milli müzesinde bulunan İslami sanat eserleri ve ilk asırlara ait mushaflar hakkında bilgiler yer almaktadır.

10. John Michael Rogers, *The arts of Islam: Masterpieces from the Khalili collection*. London: Thames & Hudson, 2010.

Khalili koleksiyonunda bulunan oldukça erken dönemlere ait mushaflar ile birlikte farklı dönemlerde imla edilmiş mushaf görüntülerine ve haklarındaki bilgilere, çeşitli sanat eserlerine yer verilmiştir.

11. Muhammad Mustafa al-Azami, *The History of the Qur'anic Text*. Riyadh: 2011.

Kuran tarihi, erken dönem mushaflara ait özellikler, tarihlendirilmeleri gibi konular işlenmiştir, Türkçe tercümesi mevcuttur.⁷

12. Otto Loth, *A catalogue of the Arabic manuscripts in the Library of the India Office*. London: 1877.

Kûfî hatlı bazı mushaflara ait bilgiler mevcuttur.

13. Philip K. Hitti- Nabih Amin Faris -Butrus 'Abd-al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*. Princeton: Princeton University Press, 1938.

Arap el yazmaları kısmında yer alan farklı eserler ile birlikte kûfî hat ile farklı hatlarda imla edilmiş mushaflara yer verilmiştir.

14. *The Spirit Illuminated: An Exhibition of Qur'an Illumination Prints, Clare College Chapel*, Cambridge: 2005.

Kahirede bulunan milli kütüphanedeki mushaflar yazı ve tezhip açısından incelenmiştir.

Makaleler;

⁷ el-A'zamî, *Kur'an Tarihi*.

1. Alba Fedeli "A non-palimpsest and the corrections in Qur'anic manuscripts". *Manuscripta Orientalia*, 11/1, 2005, 20-27.

Bazı erken dönem mushaflar palimpsest⁸ açısından incelemeye tabi tutulmuştur.

2. Adolf Grohmann, "The problem of dating early Qur'ans", *Der Islam*, 33 (1958), 213-231.

Erken dönem mushaflara tarih tayin edilmesi meselesi örneklerle ele alınmıştır.

3. Alain George, "The Geometry of Early Qur'anic Manuscripts", *Journal of Qur'anic Studies*, 9/1 (2008), 78-110.

Farklı yerlerde bulunan erken dönem mushaflar yazı şekilleri, satır genişlikleri, metin kısımlarının sayfaya oranları gibi hususlar yönünden incelenmiştir.

4. Alain George, "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans", *Journal of Qur'anic Studies* 17/2 (2015), 75-102.

Erken dönem bazı mushaflar hakkında harekeleme şekilleri gibi detaylı incelemeler içermektedir.

5. Alphonse Mingana, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the John Rylands Library*. Manchester University Press, Manchester: 1934.

Manchester ve John Rylands kütüphanelerinde bulunan Hristiyan el yazmaları da dahil, bazı küffî hatlı, farklı yazı tiplerine ait mushaflar hakkında bilgilere yer verilmiştir.

6. David Storm Rice, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript*, Paris: 1983.

İbn'ül-Bevvab (ö. 413/1022) mushafı hakkında incelemidir.

7. Efim A. Rezvan, "On The Dating Of An "Uthmanic Qur'an" From St. Petersburg", *Manuscripta Orientalia*, 6/3 (2000), 19-22.

Taşkent'te bulunan Hz. Osman'a nispet edilen Mushaf'a tatbik edilen metin tahlili ve karbon testi aracılığıyla yapılan tarihlendirme hakkında bilgi verilmiştir.

8. Efim Rezvan, "The Qur'an and Power in Russia I: Manuscript". *Manuscripta Orientalia*, 14/2 (2008), 21-27.

Rusya'da bulunan mushaflar üzerine yapılan çalışmalar hakkında özet bilgiler verilmektedir.

9. Efim Rezvan, "Mingana folios, When and why". *Manuscripta Orientalia*, 11/4 (2005), 3-9.

Mingana nüshaları hakkında özet bilgilere yer verilmiştir.

10. Efim A. Rezvan- N.S. Kondibaev, "New tool for analysis of handwritten script". *Manuscripta Orientalia*, 2/3 (1996), 43-53.

El yazmaları ile ilgili yeni bir yöntem olarak sunulan bilgisayar analizi hakkında bilgi verilmiştir.

11. Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an". *Journal of the American Oriental Society*, 118/1 (1997), 1-14.

Emevi dönemi ve sonrasında imla edilmiş olan mushaflar hakkında incelemidir.

12. François Déroche, "The Qur'an of Amagur", *Manuscripts of the Middle East*, 5 (1990-1991), 59-66.

İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde bulunan birkaç mushaf sayfası, yazı karakteri ve tezhip unsurları dikkate alınarak tarih tespiti yapılmaya çalışılmıştır.

13. Keith Small- E. Puin, "Unesco CD of San'a' MSS, part 3: Qur'an Palimpsests, and Unique Qur'an Illustrations". *Manuscripta Orientalia*, 13/2 (2007), 59-71.

Sana'da bulunan mushaf folyoları hakkında incelemidir.

14. Jan Just Witkam, "Manuscripts & Manuscripts". *Manuscripts of the Middle East* 4, 1989, 155-180.

Sana'da bulunan erken dönem mushaflar hakkında incelemidir.

15. Keith E. Small, "Review. Unesco CD of San'a' MSS, part 2: Qur'an MSS Content in Sura Order". *Manuscripta Orientalia*, 13/1 (2007), 62-72.

Sana'da bulunan mushaf nüshaları hakkında incelemidir.

⁸ "Parşömen yapraklarının mürekkeplerinin kazınması veya suyla silinmesi ve üzerine yeni yazı yazılmasıyla meydana gelen kitaplara palimpsest denilmektedir": Banu Apaydın, "Palimpsest Kavramı ve Mekansal Dönüşüm", *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 9/2 (2019), 90-103.

16. Keith E. Small, "Review of Unesco CD of San`a' MSS: Qur'an MSS Contents". *Manuscripta Orientalia*, 12/2 (2006), 65-72.

Sana'da bulunan mushaf folyoları hakkında incelemidir.

17. Maryam Rezvan, "Early Qur'anic manuscript from the collections of St. Petersburg Kunstkamera". *Manuscripta Orientalia*, 10/3 (2004), 59-65.

Rusya'da bulunan erken dönem bir mushaf hakkında incelemidir.

18. Maryam Rezvan, "New folios from "Uthmanic Qur'an: Library of Administration for Muslim Affairs of the Republic of Uzbekistan". *Manuscripta Orientalia*, 10/1 (2004), 32-41.

Özbekistan'da bulunan hicazî yazılı, Hz. Osman'a nispet edilen bir mushafa ait incelemidir.

3. Erken Dönem Mushafların Yer Aldığı Kataloglar

Çeşitli bölgelerde bulunan erken dönem mushaflar hakkında yapılan incelemeleri içeren çalışmalara önceki kısımda yer vermiştik. Bu kısımda da kadim mushaflara ait bilgi ihtiva eden kataloglara yer verilecekti. Önceki kısımda yer alan çalışmalarda, ilgili mushaf hakkında detaylı inceleme, yorumlama, tarihlendirme vs. malumat bulunmaktaydı. Bu başlık altındaki kataloglarda ise ilgili mushaf hakkında özet tanıtıcı bilgiler yer almaktadır.

3.1. Arapça

1. *Fihristü'l-Kütübi'l-Arabiyye el-Mahfûza bil-Kutubkhana al-hidiviyya*. Kahire: 1883- 1893.

Kahire Khedival kütüphanesinde bulunan Kûfi hatlı bazı mushaflar da dahil farklı türde yazma eserler hakkında bilgiler ihtiva etmektedir. 9 cilttir.

2. *Ma`rad al-Mushafi'l-Şerîf: Ta'ifa Muhtâra min Navâdir va'n-Nafâis al-Mesahif ve's-Sahâif el-Kur'aniyya*, Jeddah: 1991.

Bazı erken dönem mushafların da yer aldığı katalogdur.

3. Salâhe'd-Dîn el-Müneccid, *el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye fi Filistin*. Darü'l-Kütübi'l-Cedîd, Beyrut: 1982.

Bazı kadim mushaf bilgilerinin de bulunduğu Filistin'deki eserlere ait katalogdur.

3.2. Fransızca

4. *Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits, Catalogue des Manuscrits Arabes, Aux origines de la calligraphie coranique*, Bibliothèque Nationale, Paris: 1983.

Ayet sonu işaretleme şekilleri, tahmis, taşir işaretleri, yazı stilleri Déroche tarafından tespit edilen tasnife göre ele alınmış, tarihlendirme konusu işlenmiş, Déroche ait gruplara uyum sağlayan hangi mushaflar var ve bunlar hakkındaki teknik bilgilerin neler olduğuna yer verilmiştir, farklı koleksiyonlarda bulunan mushaflara ait bilgiler de mevcuttur.

3.3. İngilizce

1. Arthur J. Arberry, *The Koran illuminated: A Handlist of the Korans in the Chester Beatty Library*. Hodges, Figgis & Co. Ltd., Dublin: 1967.

Chester Beatty Library'de bulunan ilk dönem kûfi hatlı mushaflar da dahil olmak üzere farklı coğrafyalara ait mushaflara ait bilgiler yer almaktadır.

2. Catherine Ansorge (ed.), *Islamic manuscripts from Cambridge University Library*. Cambridge: 2011.

Cambridge Üniversitesi kütüphanesinde bulunan el yazmaları arasında yer alan mushaf nüshaları hakkında bilgiler mevcuttur.

3. Marcus Fraser- Will Kwiatkowski, *Islamic calligraphy: Museum für Islamische Kunst-Berlin*. London: 2006.

Berlin İslam Eserleri Müzesi'nde bulunan farklı yazı tiplerine sahip mushaflara ait katalog çalışmasıdır.

4. Georges Vajda, *Album de paléographie arabe, Adrien-Maisonneuve*, Paris: 1958.

Erken dönem bazı mushafların görüntülerini içermektedir.

5. Martin Lings- Yasin Hamid Safadi, *Catalogue of an exhibition of Qur'an manuscripts at the British Library*. London: The World of Islam Publishing Company, 1976.

British Library'de bulunan mushaf lar, erken dönemlerden başlamak üzere dönem tasnifi yapılarak kataloglanmıştır.

6. Shaukat Ali Khan, *Catalogue of the Arabic manuscripts: Qur'anic Sciences and Science of Tradition*, 2008.

İlk asırlara ait birkaç mushafa ait bilgilerin de bulunduğu katalogdur.

7. *Masterpieces of Islamic Art from the Aga Khan Museum Collection*, The Aga Khan Trust for Culture, Geneva: 2007;

The Path of Princes: Masterpieces of Islamic Art from the Aga Khan Museum Collection, Geneva: Calouste Gulbenkian Foundation, Lisbon: 2008;

The Worlds of Islam in the Aga Khan Museum Collection, Geneva, Fundación 'la Caixa', Madrid: 2009;

Treasures of the Aga Khan Museum: Masterpieces of Islamic Art, Geneva, Berlin: 2010;

Treasures of the Aga Khan Museum: Arts of the Book & Calligraphy, Geneva, Sakip Sabanci University & Museum, Istanbul: 2010.

Toronto'da bulunan Aga Khan müze koleksiyonundaki farklı türdeki İslami eserler yanında erken dönem mushaf görüntüleri ve bilgilerine yer verilmiştir.

8. Hurouf The Art of the Word. Doha, 16 December 2010; **Arts of the Islamic World: London, 6 October 2010**; A princely collection: Treasures from the Islamic World, London, 5 October 2010; **Arts of the Islamic World, London, 14 April 2010**; Arts of the Islamic World including fine carpets and textiles, London, 1 April 2009; **Modern and Calligraphic Arab and Iranian Art, London, 23 October 2008**; Arts of the Islamic World including fine carpets and textiles, London, 8 October 2008; Arts of the Islamic World. London, 18 April 2007; **Arts of the Islamic World, London: 11 October 2006**; The Tipu Sultan Collection, London: 25 May 2005; **Arts of the Islamic World, London: 27 April 2005**; Arts of the Islamic World including 20th century Middle Eastern painting. London: 3 May 2001; **Arts of the Islamic World, London: 13 April 2000**; Arts of the Islamic World, London: 14 October 1999; **Persian Art from the Aryeh Family Collection, London: 13 October 1999**; Arts of the Islamic World, London: 22 April 1999; **Arts of the Islamic World, London: 15 October 1998**; Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 15 October 1997; **Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 23 April 1997**; Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 16 October 1996; **Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 24 April 1996**; Persian and Indian Manuscripts and Miniatures from the collection formed by the British Rail Pension Fund, London: 23 April 1996; **Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 18 October 1995**; Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 26 April 1995; **Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 19 October 1994**; Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 22 October 1993; **Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 28 April 1993**; Islamic and Indian Art. Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 22-23 October 1992; **Islamic and Indian Art. Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 30 April 1992**; Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 11 October 1991; **Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 26 April 1991**; Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 12 October 1990; **Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 10 April 1989**; Fine Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 22-23 May 1986; **Fine Oriental Manuscripts and Miniatures, London: November 21-22, 1985**; Fine Oriental Manuscripts and Miniatures including Property from the Eastate of King Umberto II of Italy, London: Monday 15th October 1984; **Catalogue of Fine Oriental Manuscripts, London: 26th April 1982**; Catalogue of Important Oriental Manuscripts and Miniatures. The Property of the Hagop Kevorkian Fund. Sotheby Parke Bernet & Co, London: 3rd April 1978; **Catalogue of Oriental Manuscripts, Indian and Persian Miniatures from the celebrated collection formed by Sir Thomas Phillipps Bt. (1792-1872). The Property of the Trustees of the Robinson Trust. Bibliotheca Phillippica. Medieval and Oriental Manuscripts. New Series. Ninth Part. Day of Sale: Wednesday**

27th November 1974; Catalogue of fine Western & Oriental Manuscripts and Miniatures, London: 5th July 1965.

Sotheby's müzayede katalogları: dünyanın farklı ülkelerinde bulunan İslami eserler yanında çok değerli ilk dönem mushaflar ve bunlara ait bilgiler yer almaktadır.

Sonuç

Erken dönem mushaflar üzerine yapılan inceleme neticesinde, yabancı çalışmalarda en fazla eserin kodikoloji, paleografi ve ortografi konu başlığı altında olduğu görülmüştür. Bu kısımda yer alan toplam 46 yayının dili İngilizce, Arapça, Fransızca ve Almancadır. İngiliz dilinde 13 çalışma kitap olarak neşredilmiş, 20 çalışma ise çeşitli dergilerde makale olarak yayımlanmıştır. Arap dilinde 3 kitap ve 3 makale mevcuttur ki bu makalelerden birisi hem Farsça hem de İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Fransızca 3 kitap mevcut iken 2 makale hazırlanmış, Alman dilinde de 2 kitap neşri yapılmıştır.

"Erken Dönem Mushaflara Yönelik Yapılan İncelemeler" kısmında İngiliz dilinde 13 kitap ve 19 makale, Fransızca 3 kitap 1 makale, Almanca ve Farsça 1'er kitap olmak üzere toplam 39 eser vardır.

"Erken Dönem Mushafların Yer Verildiği Kataloglar" kısmında ise 8 İngilizce, 3 Arapça, 1 Farsça olarak toplamda 12 yayın bulunmaktadır.

İlk kısımdaki çalışmalarda Arap yazısının İslam öncesi ve sonrasındaki gelişimi yanında paleografi konuları üzerine yoğun bir şekilde durulduğu görülmektedir. Bununla beraber mushaf ciltlerinin, yazı için kullanılan malzemenin incelendiği kodikolojik çalışmalar, mushaflardaki imla özelliklerinin, sûre başı gibi hususların ele alındığı ortografik çalışmalar da azımsanmayacak derecede çoktur. Buradaki her bir müstakil çalışma tek bir konu üzerinde kaleme alınmış değildir; 3 konuyu da bir arada ele alan araştırmalar mevcuttur. Örneğin, paleografi çerçevesinde değerlendirilen bazı çalışmaların başında, birbiri ile alakası olması hasebiyle, Arap yazısına giriş mahiyetinde geniş bilgiler verildiği görülmektedir.

Arap dilinin tarihi ve hat sanatı hakkında ülkemizde derinlemesine araştırmaların mevcut olduğu bilinmektedir. Ancak, paleografi, ortografi gibi konularda hemen hiçbir çalışmanın bulunmadığı gerçeğinin zikredilmesi yerinde olacaktır ki bu ülkemiz adına önemli bir eksiktir. Zira bugün kadim mushaflar için yaş tespiti yapılırken Karbon 14 testi kullanılsa da paleografik, ortografik incelemeler yerini ciddiyle korumaktadır. Bu konuda da Fransız araştırmacı Françoise Deroche otorite addedilmekte, hemen tüm araştırmacılar tarafından referans alınmaktadır.

Mushaf incelemeleri ile alakalı eserlerin yer aldığı ikinci kısımda, koleksiyonlar özelinde yapılan araştırmaların öne çıktığı görülmektedir. Bu çalışmalarda dünyanın farklı bölgelerinde yer alan müze, kütüphanelerde sergilenen, muhafaza edilen mushaflar özellikle imlası, tarihi açısından tetkik edilmiş, haklarında teknik bilgiler verilmiştir. Türkiye'de bulunan Türk ve İslam Eserleri Müzesi koleksiyonları da incelemeye dahil edilen müzeler arasındadır. Koleksiyon çalışmalarının yanında belirli dönemler esas alınarak incelemeye tabi tutan eserler de mevcuttur. Bu kısımdaki bazı araştırmalarda ise; bilgisayar tekniği ile tarihlendirme, ortografi, paleografi, palimpsest, kûfi hat gibi konular özelinde farklı bölgelere, koleksiyonlara ait mushaflar incelenmiş, bu çerçevede değerlendirmeler yapılmıştır.

Makalenin son kısmında ise belirli koleksiyonlardaki erken dönem mushaflar ve haklarındaki kısa bilgiler zikredilmektedir. Bu kısımda dikkat çeken önemli bir husus şudur; Sotheby's isimli müzayede platformu tarafından yayımlanan kataloglarda, onlarca mushaf hakkındaki teknik bilgiler yanında, ciddi miktarlarda satış rakamlarına yer verilmiştir. Her birinin İslam coğrafyasında imla edildiğini bildiğimiz mushafların müzayedelere satış konusu olması esef verici olmakla birlikte, İslam âlemi olarak bu mirasa sahip çıkma noktasındaki sorumluluğumuzu yerine getiremediğimiz de ispatı niteliğindedir.

Bu çalışmada künyeleriyle birlikte özet bilgilerine yer verilen toplam 97 çalışmanın, erken dönem mushaflar alanındaki araştırmalardan sadece bir kısmı olduğu ifade edilmelidir. Zira giriş kısmında da zikredildiği üzere burada yalnızca matbu veya elektronik ortamda metinlerine ulaşabildiğimiz eserlere yer

verilebilmiştir. Bunların dışında künyesine ulaşıldığı halde tam metnine ulaşılamayan, bu sebeple de makaleye dahil edilmeyen onlarca çalışma mevcuttur.

Elde edilen veriler çok açık bir şekilde göstermektedir ki özellikle Batılı araştırmacılar kadim tarihimize ait mushaflar konusunda ciddi emekler sarf etmiştir. Halen de bu çabalar Corpus Coranicum gibi önemli projeler vesilesiyle devam ettirilmektedir. Batı’da birçok kütüphanede, müzede onlarca mushaf muhafaza edilmekte, incelenmekte ve bu incelemeyi ekseriyetle müslüman araştırmacılar yerine yine gayr-ı müslim çevreler yapmaktadır. Bu alandaki çalışmaların mushaf tarihi, kıraat tarihi gibi birçok ilim dalında yeni bilgilere ulaşmanın kapısını açabileceği hususu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sebeple başta ülkemizde bulunan kadim mushaflar olmak üzere inancımıza, kültürümüze ilmi gayretler ile sahip çıkmalı, bu alanda söz sahibi olabilmeliyiz.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque Nationale, Paris)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadîme*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Ali’ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San’a Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Osman’a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: H. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Osman’a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü’l-Hüseyni Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Tübingen Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Apaydın, Banu. “Palimpsest Kavramı ve Mekansal Dönüşüm”. *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 9/2 (2019), 90-103.
- A’zamî, Muhammed Mustafa. *Kur’an Tarihi*. çev. Ömer Türker - Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Cankurt, Fatih. *H. Ali Mushafi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Déroche, François. *Islamic Codicology; An introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006.
- Gözeler, Esra. "Andreas Kaplony - Michael Marx (ed.). Qur’ân Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th – 10th Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur’âns. Leiden & Boston: Brill, 2019". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2021), 601-612.
- Kütüköğlu, Mübahat S. “Paleografya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Ek:

Konu ile Alakalı Başvurulabilecek Bazı Müze, Kütüphane Ve Koleksiyonlara Ait İnternet Adresleri

- Orient-Digital. Erişim 25 Nisan 2022. <http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/content/index.xml>
- University of Birmingham. Erişim 25 Nisan 2022. http://epapers.bham.ac.uk/view/series/Mingana_Collection.html
- Institute of Oriental Studies. Erişim 25 Nisan 2022. <http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=content&task=view&id=1220>
- The Beinecke Library. Erişim 25 Nisan 2022. <https://beinecke.library.yale.edu/digital-collections/digital-collections-beinecke-library>
- Corpus Coranicum. Erişim 25 Nisan 2022. <https://corpuscoranicum.de/>
- Cambridge University Library. Erişim 25 Nisan 2022. <https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/islamic/1>
- Saint John's University. Erişim 25 Nisan 2022. <https://hmml.org/collections/islamic/>
- Brown University Library. Erişim 25 Nisan 2022. <https://library.brown.edu/quran/>
- McGill Library. Erişim 25 Nisan 2022. <https://libraryguides.mcgill.ca/Islamicmanuscripts/resources>
- Quran Manuscript Studies Blog. Erişim 25 Nisan 2022. <https://quranmss.com/>
- Chester Beatty's Digital Collections. Erişim 25 Nisan 2022. <https://viewer.cbl.ie/viewer/>
- British Library. Erişim 25 Nisan 2022. <https://www.bl.uk/collection-guides/arabic-manuscripts>
- Bibliothèque nationale de France. Erişim 25 Nisan 2022. <https://www.bnf.fr/en>
- Institute for Advanced Study. Erişim 25 Nisan 2022. https://www.ias.edu/digital-scholarship/zaydi_manuscript_tradition
- Leipzig University Library. Erişim 25 Nisan 2022. https://www.islamic-manuscripts.net/search_form_islamhs_simple.xed?XSL.lastPage.SESSION=/search_form_islamhs_simple.xed
- University of Michigan Library. Erişim 25 Nisan 2022. <https://www.lib.umich.edu/collections/collecting-areas/special-collections-and-archives/islamic-manuscripts>

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2022/8/1

EBU MANSÛR ES-SEÂLİBÎ VE MEN ĞÂBE ‘ANHÛ’L-MUṬRİB ADLI ESERİ

Abū Maṣṣūr Al-Tha‘ālibī and His Man Ğhābe ‘Anhu’l-Muṭrib Named Book

Sabriye MOHAMMADI (Sorumlu Yazar)

Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Master Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya, Türkiye

sabriyemohammadi@outlook.com

ORCID ID: 0000-0002-5430-7089

Mohammad MOHAMMADI

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

PhD Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya, Türkiye

mh_darzabi@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4726-4719

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 11 Mayıs 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Mohammadi, Sabriye – Mohammadi, Mohammad. “Ebu Mansûr Es-Seâlibî ve Men Ğâbe ‘anhû’l-Muṭrib Adli Eseri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 91-108. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.06>

Mohammadi, Sabriye – Mohammadi, Mohammad. “Abū Maṣṣūr Al-Tha‘ālibī And His Man Ğhābe ‘Anhu’l-Muṭrib Named Book”, *The Journal of Near East University Islamic Research Center* (June 2022) 8/1: 91-108.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.1.06>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM’e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Ebu Mansûr es-Seâlibî ve Men Ğâbe ‘anhü’l-Muṭrib Adlı Eseri

Öz

Edebiyatçıların ya da sanatçıların bilgilendirme, eğitime, biriktirme, saklama gibi farklı gayeler doğrultusunda, alanlarındaki diğer temsilcilerin ürünlerden oluşturduğu seçkilere antoloji adı verilmektedir. Nitekim bu terim de daha çok edebiyat ve özellikle de şiir alanıyla ilişkilendirilmiştir. Gerek Türk edebiyatından gerek Arap edebiyatından yazarlar şiir antolojileri oluşturmuşlardır. Mecmua kelimesi de aynı anlama geliyor olup, her ikisi de toplamak ya da toplanılan gibi anlamlara gelmektedir. Antolojiler için Arap edebiyatında mecmua kelimesi kullanılmaktadır. Ebû Mansûr es-Seâlibî de Arap edebiyatında bu türde eser ortaya koyan bir edebiyatçı olarak karşımıza çıkmaktadır. Seâlibî Arap dili literatüründe oldukça önemli bir yere sahiptir. Nitekim yaşadığı dönemde dahi önemi fark edilmiş olup şöhreti hem Doğu’da hem de Batı’da yayılmıştır. Seâlibî, İslam’ın altın çağlarından kabul edilen bir dönem içerisinde yaşamıştır. Tam olarak yaşadığı dönem ise 4. yüzyılın ortaları ile 5. yüzyılın ilk çeyreğine tekabül etmektedir. İçinde büyüdüğü bu çağ, onun ilmi ve edebî kişiliğine oldukça olumlu katkılar sağlamıştır. Seâlibî, telif ettiği eserlerin sayısının çokluğu, içeriğinin verimliliği ve konularının kapsamlı olması sebebiyle, vefatından sonra da ilim ehlinin dikkatini celbetmeyi başarmıştır ve özellikle Arap dili alanında adından sıkça söz ettirmiştir. Nitekim Seâlibî yalnızca Arap diliyle ilgilenmekle ve derinliklerine vakıf olmakla kalmamış; tenkit ilmi, tarih ilmi gibi alanlara hâkimiyetiyle de öne çıkmıştır. Bu alanlarda da öne çıkan eserler telif etmiştir. Seâlibî’nin *Yetîmetü’l-dehr*, *Fıḫu’l-luġa* ve *Sırru’l-‘arabiye* ile *Âdâbu’l-mulûk* isimli eserlerini, onun eserlerinin en meşhurları arasında saymak mümkündür. Ancak tüm müspet durumlara rağmen Seâlibî’nin hayatına dair, hakkında doyurucu miktarda bilgi bulunmamak birlikte var olan bilgiler de kendini tekrarlar mahiyetindedir. Bu çalışmada Seâlibî’nin *Aḫsenü’l-meḫâsin* olarak bilinen *Aḫsenü mâ semî’tü* adlı şiir antolojisi eserine bir zeyil olan ve yine bir şiir antolojisi olan *Men Ğâbe ‘anhü’l-muṭrib* adlı eserinin tahlil edilmesi hedeflenmektedir. Seâlibî, bu eserinde İbn M’utez’den (ö. 296/908) Mütenebbî’ye (ö. 354/965), Ebu’l-Feth el Bustî’den (ö. 400/1010), Me’mûn’a (ö. 218/833) Sâhib b. ‘Abbâd’dan (ö. 385/995), el-Kindî’ye (ö. 252/866 [?]) yüzlerce şairden topladığı şiirleri derlemiştir. Eserin mukaddimesinde belirttiği üzere, bunu yaparken de şiirlerin lafız ve mana bakımından en güzel, en üstün olanlarını seçmeyi hedeflemiştir. Nitekim bu da Seâlibî’nin münekkit yönüne bir atıftır. Ayrıca eser her ne kadar bir şiir antolojisi olarak değerlendirilse de içerisinde nesre dair alıntılar da barındırmaktadır. Ayırdığı toplam altmış kadar başlıktan beş tanesi yalnızca nesre dairdir. Araştırma; giriş ve sonuç bölümleri hariç iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde Seâlibî’nin hayatı ve eserleri, ikinci bölümünde ise çalışmanın asıl konusunu teşkil eden *Men Ğâbe ‘anhü’l-muṭrib* adlı eseri şekil ve muhteva bakımından incelenmiş, eserde tarafından ele alınan şiirler edebî sanatları bakımından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Seâlibî, Men Gabe ‘anhü’l-muṭrib, Şiir Mecmuası, Antoloji.

Abū Maṣṣūr Al-Tha‘ālibī and His Man Ğhābe ‘Anhu’l-Muṭrib Named Book

Abstract

Anthologies are the selections created by other representatives of their fields, in line with different purposes such as informing, educating, collecting, and storage authors or artists. As a matter of fact, this term has been associated with literature and especially poetry. Authors from both Turkish and Arabic literature have created poetry anthologies. The word "mecmua" also means the same, both of which mean to gather or to be gathered. The word mecmua is used in Arabic literature for anthologies. Abū Maṣṣūr al-Tha‘ālibī appears before us as a man of letters in Arabic literature who produced works of this type. Tha‘ālibī has a very important place in the Arabic language literature. As a matter of fact, even during his lifetime, his importance was noticed and his fame spread both in the East and in the West. Sealibi lived in a period that is accepted as the golden age of Islam. The period in which he lived exactly corresponds to the middle of the 4th century and the first quarter of the 5th century. This age, in which he grew up, made quite positive contributions to his scientific and literary personality. Due to the large number of the works, he wrote, the efficiency of the content and the comprehensiveness of the subjects, Tha‘ālibī managed to attract the attention of scholars after his death, and he has made a name for himself especially in the field of Arabic language. As a matter of fact, Tha‘ālibī was not only interested in the Arabic language and had a deep knowledge of it; He also came to the fore with his dominance in fields such as the science of criticism and the science of history. He has also accommodated works in these fields. It is possible to count Tha‘ālibī’s works named *Yatimatu’l-Dahr*, *Fıḫ al-luġa* and *Sırru’l-‘Arabiyyah* and *Adab al-mulûk* among the most famous of his works. However, despite all the positive circumstances, there is no satisfactory amount of information about Tha‘ālibī’s life, and the existing information is also self-repetitive. In this study, it is aimed to analyze Tha‘ālibī’s work named *Man Ğhābe ‘anhü’l-Muṭrib*, which is an addendum to his poetry anthology called *Aḫsanu mā Sam’itu*, also known as *Aḫsanu’l-Mahāsin*. In this work, Tha‘ālibī writes from Ibn al-Mu’tazz (d. 296/908) to al-

Mutanabbî (d. 354/965), from Abu 'l-Fatḥ al-Bustî (d. 400/1010), to al-Ma'mûn (d. 218/833) from Şâhib b. 'Abbâd (d. 385/995) to al-Kindî (d. 252/866 [?]) he compiled the poems he collected from hundreds of poets. As he stated in the introduction of the work, while doing this, he aimed to choose the most beautiful and superior poems in terms of wording and meaning. As a matter of fact, this is a reference to the critic of Tha'âlibî. In addition, although the work is considered as a poetry anthology, it also contains quotations about prose. Five of the sixty or so titles he allocated are only about prose. Research; It consists of two parts, excluding the introduction and conclusion parts. In the first part, Tha'âlibî's life and works, in the second part, his work named *Man Ğhâbe 'anhu'l-Mutrib*, which is the main subject of the study, has been examined in terms of form and content, and the poems handled by him in the work have been evaluated in terms of their literary arts.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Tha'âlibî, Man Ğhâbe 'anhu'l-Mutrib, Poetry Magazine, Anthology.

Giriş

Bu araştırmanın konusunu, ana minvalde Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin hayatı ve onun bir şiir mecmuası olan *Men Ğâbe 'anhu'l-Mutrib* eserinin tahkiki oluşturmaktadır. Alt başlıklarda ise Seâlibî'nin biyografisi, telif ettiği eserleri, hocaları, öğrencileri, ilmi şahsiyeti ile söz konusu eserinin adı, Seâlibî'ye aidiyeti, yöntemi, muhtevası ve eserde kullanılan edebî sanatlar incelenecektir.

Böyle bir çalışma yapılmasının amacı ise başta Seâlibî'nin telif ettiği sayısız eserle Arapça literatürde önemli bir alan kaplamasıyla dikkat çekmesinin yanında, *Men Ğâbe 'anhu'l-Mutrib* adlı eserinin daha önce gerek yüzeysel gerekse detaylı bir incelemeye tabi tutulmamış olmasıdır. Bu çalışmanın genelde Arap diline ve Arap şiirine, özelde Seâlibî'ye dair yapılan araştırmalarda 21 yy. modern literatürüne bilimsel açıdan bir nebze katkıda bulunması amaçlanmaktadır.

Bu çalışmanın şekillenmesi sürecinde veri toplama, sınıflandırma ve değerlendirme metodu uygulanmıştır.

Seâlibî'nin hayatına geçmeden önce, yazarın yaşadığı dönemin siyasî, iktisadi, sosyal ve ilmi durumuna kısaca bir göz atmak yerinde olacaktır. Bu konuya başlarken de iktisadî, sosyal ve ilmi durumların üçüne de etki eden bir âmil olarak siyasî durumdan bahsedilmelidir. Yazarımızın doğduğu döneme tekabül eden 10. yüzyılın son çeyreğinde, İslâm dünyasının büyük bir kısmında hüküm süren devlet, Abâsî Devleti idi. Ne var ki 11. yüzyılın ilk çeyreğinde Abbasî devleti gücünü yitirmeye, topraklarını kaybetmeye başladı. Aslında başlı başına bu durum dahi Seâlibî'nin yaşadığı dönemin siyasal açıdan çalkantılı ve zor dönemler olduğunun ipucunu vermektedir.

Tarihte, Abbasîlerin yönteminin otorite ve hakimiyetini, Türk ve Fars asıllı komutanlara kaptırdığı malumdur. Özellikle 862'de Halife Müsta'în-billâh (ö. 252/866) ile başlayan ve sonrasında yıkılışına kadar devam eden dört asırlık dönemde, çoğu zaman halifelerin yetkisi olmamış, acem unsurlar (Arap olmayan) tarafından azledilmeleri işten bile olmamış ve yine onlar tarafından idam dahi edilebilmişlerdir.¹ Nitekim, a'cemîler tarafından öldürülen ilk Abbâsî halifesi, Mütevekkil-'Alellâh'tır (ö. 247/861).² Sonrasında, hilafetteki bu zayıflık diğer makamların da gücünü yitirmesine sebep olmuş ve vezirlik gibi çoğu önemli makam sadece isimden ibaret kalmıştır.³

Daha da kötü bir gelişme olarak, yazarımızın doğum tarihinden 16 yıl kadar öncesinde yani 945 yılında başkent Bağdat'a İran asıllı ve Şiî olan Büveyhiler hükmetmeye başlamıştı.⁴ Bu da demek oluyor ki, Abbasîler merkezi otoriteyi artık neredeyse tamamen yitirmişti.

Abbâsî Devleti her ne kadar hakimiyeti boyunca istikrarlı ve müreffeh bir iktisat götüysen de siyasî karışıklıklar, kaçınılmaz olarak ekonomik durumuna da etki etmiştir. Vergiler adaletli dağıtılmamış; zengin giderek zenginleşmiş, fakir ise giderek daha da fakirleşmiştir. Toplumda yozlaşmalar artmış, rüşvet gibi İslâm'da oldukça çirkin görülen davranışlar yaygınlık kazanmıştır. Haraç, zekât, cizye, öşür gibi vergiler

¹ Ebu Mansur es-Seâlibî, *Men Ğâbe anhu'l-Mutrib*, thk. en-Nebevî Abdulvâhid Ş'elân (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1984), 12 (Tahkik edenin notu).

² Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellâh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/212.

³ Ebu Mansur es-Seâlibî, *Men Ğâbe Anhu'l-Mutrib*, 15 (Tahkik edenin notu).

⁴ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/35.

toplanma amacını yitirmiş ve artık sadece hazinenin ihtiyacı gözetilir olmuştur. Bu sebepten zenginlerin çoğu mallarını gizlemek için toprağa gömmüşlerdir.⁵

Ekonomideki bozulma, toplumun da bozulmasına neden olmuştur. Vergilerin adaletli dağıtılmaması, halkta tasavvuf, yol kesicilik gibi birbirine zıt iki durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁶ İlk olarak tasavvufa değinilecek olursa, yine halkın yaşadığı fakirlik, insanları zühd ve verâya yönlendirmiştir. Nitekim tasavvufun temel kaynakları sayılan eserlerin yazıldığı dönem de yine Abbâsîler dönemine tekabül etmektedir.⁷ Yol kesicilik olgusu ise yine malî yetersizliklerle mücadele eden kimselerin başvurduğu diğer bir yoldur. Bu kimseler insanların yollarını keserek, belli bir miktar para talep ediyorlar ve eğer alamazlarsa bu insanların evlerine hücum ediyorlardı.⁸ Bahsedilen tüm bu hususlar bize, dönemin içtimâî yapısı hakkında da ipucu vermekte yeterlidir. Ayrıca belirtilmelidir ki şairler de toplumdaki bu ahlakî çöküşü şiirlerine konu edinmişlerdir.⁹

Pek tabii dönemin ilim adamları da bu sorunlarla karşı karşıya gelmişlerdir. Masraflarını karşılayamadıkları için farklı işlerde çalışmak zorunda kalmışlardır. Örneğin, yazarımız Seâlibî sonraki başlıkta zikredileceği üzere kürkçülük işiyle meşgul olurken, çağdaşı Şafîî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) de hamallık yapmıştır.¹⁰

Tüm bu olumsuzlukların yanında, bu dönem ilmi açıdan oldukça parlak ve verimli geçmiştir. Bağdat halifeliğinin zayıflığı, ilmî alana olumsuz bir etkide bulunmamıştır. Farklı milletlerin bu dönemde tercüme edilen eserlerinin oluşturduğu büyük ilmî servet, Müslümanların hizmetine sunulmuştur. Aslında bu tarihi olgu da bize, siyasetin ilmi hayata çok ciddi bir etkisinin olmadığını gösteriyor. Siyasî durumun çok kötü olduğu bir zamanda bile ilim, farklı dallardan çiçek açabiliyor.¹¹

İşte yazarımız böyle bir siyasî, iktisadî, sosyal ve ilmî bir ortamda yetişmiştir.

1. Ebû Mansûr es-Seâlibî Hakkında

1.1. Hayatı

Döneminde çok sayıda eser telif eden yazar ve edebiyatçılardan olmasına rağmen, biyografisine dair bilinenler oldukça azdır ki bu durum, biyografi yazarları tarafından hayret verici bir ikilem olarak görülmüştür.¹²

Tam adı Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâ'îl es-Seâlibî en-Nîsâbûrî'dir. 350 (m. 961) yılında fikri ilerlemenin zirvede olduğu bir dönemde Nîşâbur'da doğmuştur. Künyesi Arapçada tilki manasına gelen “الثعلب” kelimesinden bir ism-i mensubdur. Kendisinin yahut dedesinin tilki derisinden elde edilmiş kürkler dikmeleri sebebiyle böyle bir künyeye sahiptir.¹³ Arap ya da Fars asıllı olduğu düşünülmektedir. İlk tahsilini yine doğduğu şehir olan Nîşâbur'da almıştır. Gençlik yıllarında tilki kürkçülüğünün yanında, Nîşâbur'da bazı ailelerin çocuklarına eğitim verdiği de bilinmektedir. Ancak kürkçülük ile çok uzun yıllar meşgul olmadığı tahmin edilmektedir.¹⁴ Zira beşinci bölümde daha detaylı değinileceği üzere, eserlerinin sayısının çokluğu da bunu kanıtlar niteliktedir.

Devrin hükümdar, emir, vezir gibi saray eşrafiyla alakası kuvvetli olmuştur. Pek tabii olarak bu durum kendisine himaye ve maddi destek kabilinden bazı avantajlar sağlamış ve ilmi sahada şöhreti

⁵ Ebu Mansur es-Seâlibî, *Men Gâbe anhu'l-Mutrib*, 18 (Tahkik edenin notu).

⁶ Eserde bu kelime için “الثعلب” kelimesi kullanılmaktadır. Sözlüklerde bu kelime *kurnazlık, düzenbazlık, beceriklilik* gibi anlamlara gelse de eserde vârid olduğu bölümün devamında söz konusu kelimenin *yol kesicilik* anlamında kullanıldığı açıktır. Bk. Se'âlibî, *Men Gâbe anhu'l-Mutrib*, 20 (Tahkik edenin notu).

⁷ Yıldız, “Abbâsîler,” 1/43.

⁸ Ahmet Emin, *Zuhru'l-İslam* (Kahire: Hindawi, 2013), 272.

⁹ Ebu Mansur es-Seâlibî, *Men Gâbe anhu'l-Mutrib*, 20 (Tahkik edenin notu).

¹⁰ Ebu Mansur es-Seâlibî, *Men Gâbe anhu'l-Mutrib*, 21 (Tahkik edenin notu).

¹¹ Emin, *Zuhru'l-İslam*, 84.

¹² Mongi Busnina (ed.), *Mevsû'atu 'Alâmi'l-'Ulema ve'l-Udebâi'l-Arab ve'l-Muslimin* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 4/817.

¹³ Tefik Rüştü Topuzoğlu, “Seâlibî, Ebu Mansur,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/236.

¹⁴ Hasan Gündoğdu, *Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî'nin Sirru'l-'Arabîyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006, 2.

ziyadesiyle duyulur olmuştur. Eserlerinin pek çoğunu devlet adamlarına ithaf etmiştir.¹⁵ Bu devlet adamlarının başında ise Ebu'l-Fadl el-Mîkâlî (ö. [?]) gelmektedir ki kendisi Nişabur ve yakın bölgelerinde valilik yapmış ve ardından Gazneliler Devleti'nde kâtip ve vezirlik görevlerinde de bulunmuş olmakla beraber¹⁶ iyi bir edip ve şairdir. el-Mîkâlî, Seâlibî'nin hâmilîğini yapmıştır. Seâlibî onun hakkında şu şiiri söylemiştir:¹⁷

أَخِّ لِي أَمَّا الْوَدُّ مِنْهُ فَرَأَيْدُ وَأَلْفَاظُهُ بَيْنَ الْحَدِيثِ فَرَأَيْدُ
إِذَا غَابَ يَوْمًا لَمْ يَنْبِ وَإِنْ شَهِدَ ارْتَاخَتْ إِلَيْهِ

Benim bir kardeşim var; ona olan sevgimin eşi benzeri yoktur. Onun konuştuğundaki sözlerinin de eşi benzeri yoktur.

Bir gün ortalıkta gözükmezse, gören kimse bunu kabul ed(e)mez. Ortaya çıktığında ise görenler rahata erer.

382'de (m. 992) Nişabur'daki askerî karışıklık yüzünden Buhara'ya gitmek zorunda kalmıştır ancak burada beklediği desteği bulamayınca, doğduğu şehre geri dönmüştür. Burada Bedüzzamân el-Hemedânî ile karşılaşmıştır. Ziyarî emiri Kabûs b. Veşmgîr'in kendisini Cürcan'a daveti üzerine bir süre de Cürcan'da bulunmuştur. Sonrasında tekrar memleketi Nişabur'a dönmüştür. 400 (m. 1010) yılında burada oluşan kuraklık sebebiyle de İsferyân'e, oradan da iki yıl sonra Cürcan'a gitmiş ve Ebû Saîd Muhammed'in sarayında kalmıştır.¹⁸ Daha sonra Hârizmşahlardan olan Ebü'l-Abbas II. Me'mûn kendisini Gürgeç'e çağırmıştır ve Harizm saraylarında müreffeh bir hayat sürmüştür. Burada Bîrûnî, İbn Sîna gibi ilim adamlarıyla görüşmüştür. Buradaki ikameti sırasında bir dönem Gazne'ye geçmiş ve Sultan Mahmut'un sarayında misafir olmuştur. Burada kaldığı 5 yıl süresince İranlı şair Firdevsî ve ikinci kez Bîrûnî ile görüşmeler yapmıştır. Yine bu 5 yıllık dönemde yazdığı eserleri bir kısmını Sultan Gazneli Mahmut ve onun Horasan Valisi olan kardeşi Ebu'l-Muzaffer Nasr b. Sebük Tegin'e ithaf etti.¹⁹ Şu husus da belirtilmelidir ki, Seâlibî yalnızca doğudaki ediplerin değil, batıdaki ediplerin de dikkatini celbetmiş ve onların hâmilîğine nâil olmuştur.²⁰

Doğu'da Horasan, Mâverâ, Harezmi, Buhara gibi pek çok bölgeye ziyaret etmekle beraber Arap Yarımadası, İran, İspanya gibi yerlere yolculuk etmiştir.²¹

Vefat tarihi konusunda tarihçiler arasında h. 429 ve h. 430 yılları arasında ihtilaf vardır. Ancak 'Ali b. Hasan el-Bâharzî'nin (ö. 467/1075) verdiği bilgiye göre vefatının 429 (m. 1038) olması, el-Bâharzî'nin, Seâlibî'nin en önemli öğrencilerinden biri olması hasebiyle yüksek ihtimal dahilindedir.²² İbn Kunfüz (ö. 810/1407)²³ ve Ömer Rıza Kehhâle (1905-1987)²⁴ 429 yılında vefat ettiğini söylerken; et-Tayyip Bâ Mahreme (ö. 947/1540)²⁵, İbn Nâsiri'd-Dîn el-'İrkisûsî (ö. 842)²⁶ ve Şemsu'd-Dîn ez-Zehabî (ö. 748/1348)²⁷ 430 yılında vefat ettiğini aktaranlardandır. Yazar, 79 yıllık ömrünü ilim tahsili; tarih, edebiyat, tenkit gibi muhtelif alanlarda telifât ve farklı coğrafyalara seyahatle geçmiştir.

1.2. Hocaları ve Öğrencileri

Tüm hayat hikâyesinde olduğu gibi Seâlibî'nin hocaları ve öğrencilerine dair de kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak yine de birkaç isimden bahsedebiliriz. Seâlibî gençliğinde ünlü Arap edip ve şairi Ebû Bekir el-Hârizmî'den (ö. 383/993) edebiyat dersi almıştır. İsmi zikredilmeyen bir başka hocadan

¹⁵ Topuzoğlu, "Seâlibî, Ebu Mansur," 36/236.

¹⁶ Nurullah Yılmaz, "Emîr Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî ve Edebî Çalışmaları," *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 3/2 (2020), 310.

¹⁷ Ebu Mansur es-Seâlibî, *Men Gâbe anhu'l-Muṭrib*, 44.

¹⁸ Topuzoğlu, "Seâlibî, Ebu Mansur," 36/236.

¹⁹ Topuzoğlu, "Seâlibî, Ebu Mansur," 36/236.

²⁰ Ebu Mansur es-Seâlibî, *Men Gâbe anhu'l-Muṭrib*, 40 (Tahkik edenin notu).

²¹ Solmaz Hüseynova, "Ebu Mansur es-Sealibi Edebiyatşünas, Dilçi ve Tarihçi Kimi," *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* 24 (2015), 107.

²² Topuzoğlu, "Seâlibî, Ebu Mansur," 36/236.

²³ İbn Kunfüz, *el-Vefeyât*, thk. Âdil Nuveyhid (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1984), 238.

²⁴ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn* (Beirut: Dâru İhyâu't-Turâs el-'Arabî, 1957), 6/189.

²⁵ Abdullah et-Tayyip Bâ Mahreme, *Kilâdetu'n-Nahr fî Vefeyâti 'Ayâni'd-Dehr* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 3/391.

²⁶ İbn Nâsiri'd-Dîn ed-Dîmaşkı, *Tevdîhu'l-Müştebih*, thk. Muhammed Na'im el-'İrkisûsî (Beirut: Muessetu'r-Risâle, 1993), 2/52.

²⁷ Şemsu'd-Dîn ez-Zehabi, *Siyeru 'Alâmi'l-'Ulema*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beirut: Muessetu'r-Risâle, 1985), 17/438.

da şiir ve Arapça öğrenmiştir.²⁸ Hocaları arasında cebir ilminin kurucusu kabul edilen ünlü matematikçi Muhammed b. Mûsâ el-Harizmî zikredilse de²⁹ vefat tarihi 232 (m. 847) olması hasebiyle mümkün gözükmemektedir. Zira Seâlibî 350 (m. 961) yılında doğmuştur. Künyeleri aynı olması sebebiyle Ebû Bekir el-Hârizmî ile karıştırılmış olması muhtemeldir.

Hocaları arasında Muhammed b. Yahya el-Cürçânî (ö. 398/1007), Kâdî 'Abdu'l-Cebbâr olarak bilinen 'Abdu'l-Cebbâr b. 'Ahmed b. Abdi'l-Cebbâr el-Hemedânî (ö. 415/2015), el-Bustî (ö. 388/998), ez-Z'aferânî de zikredilmektedir.³⁰

Öğrencileri arasında ise *Dümyetu'l-Kasr* isimli eserin sahibi, el-Bâharzî lakaplı Ebu'l-Kâsım (Ebu'l-Hasen) 'Alî b. el-Hasen b. 'Alî b. Ebi't-Tayyib (ö. 467/1075) en meşhurdur. el-Bâharzî, Horasan bölgesinde yetişmiş önemli bir şair ve Şafîî fıkıh âlimidir.³¹ Başka isimler de Seâlibî'nin öğrencileri arasında zikredilse de bu bilgilerin yeterli tutarlılıkta olmadığı rahatlıkla söylenebilir.³²

1.3. İlmi Şahsiyeti

Seâlibî küçük yaşlardan itibaren ilme çok kuvvetli bir tutkuyla bağlanmıştır. Arapçayı, İran ve Orta Asya halklarının edebiyat ve tarihini çok iyi bir şekilde öğrenmiştir.³³ Farsçayı da iyi seviyede bilmesine rağmen, eserlerini Arapça telif etmekteydi.³⁴ Sahip olduğu büyük şöhreti hayatta iken kazanmış, eserleri büyük bir kitle tarafından takip ve takdir edilir olmuştur.

Edebiyat, nazım ve nesir konularında bilgindir. Belâgat tarihi açısından önemli bir olgu olarak, Seâlibî'nin beyân ilmini, meânî ilminden ayıran ilk kişi olduğu kabul edilir. Ayrıca Seâlibî, dil konusundaki üstün yeteneği ve derin bilgisi sebebiyle "Nişabur'un Câhiz'i" unvanına sahiptir. es-Safedî'nin (ö. 764/1363) naklettiğine göre "Döneminin Câhiz'i" olarak da lakaplandırılmıştır.³⁵ Meşhur ez-Zehîra adlı eserin sahibi, Endülüslü tarihçi İbn Bessam (ö. 542/1147), Seâlibî'nin şöhretinin Batı'da da yayıldığı ve hatta bir darbimesel hâline geldiğini söylemiştir.³⁶

Seâlibî'nin edebiyatçılığı hakkında, el-Hâkim Ebû S'ad 'Abdirrahman b. Muhammed b. Dost en-Neysabûrî (ö. 431) şöyle bir şiir söylemiştir:³⁷

كَانَ أَبُو مَنْصُورٍ	عَ فِي الْأَدَابِ مِنْ ثَعْلَبٍ
لَيْتَ الرَّدَى قَدَّمَنِي	لَكِنَّهُ أَرُوغٌ مِنْ ثَعْلَبٍ
يَطْعَنُ مِنْ شَاءٍ مِنْ	تِ كَطْعَنِ الرَّوْحِ بِالثَعْلَبِ

Ebû Mansûr es-Seâlibî edebiyatta, bir tilkiden daha mahirdi.

Keşke ölüm bana ondan önce gelseydi; ancak o, tilkiden bile kurnazdı.

Mızrağın tilkiyi yaralaması gibi o da insanlardan istediği kimseyi ölümle yaralıyordu.

Seâlibî, edebiyatla meşhur olsa da tenkit ilmiyle de meşgul olmuştur. Ancak kendisini bir münekkit olarak nitelemek de zordur. Nitekim Seâlibî bir şiiri inceler ya da tercih ederken tenkit ilminin gerektirdiği objektiviteden uzak kalmış ve yalnızca şahsî zevkine göre uygulamada bulunmuştur.³⁸

Seâlibî edebiyat ve tenkit alanlarının dışında, hakkındaki kaynaklarda geçtiği üzere, ahbar ilmi diye geçen tarih ilmiyle de meşgul olmuştur.³⁹

²⁸ Topuzoğlu, "Seâlibî, Ebu Mansur."

²⁹ Gündoğdu, *Ebû Mansur Abdulmelik b. Muhammed es-Seâlibî'nin Sirru'l-'Arabîyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, 4.

³⁰ Abdulrahim Şerif, *es-Seâlibî'nin Fikhü'l-Luğa ve es-Süyûtî'nin el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'uhâ Eserlerinin Karşılaştırılması* (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 48.

³¹ Şemsu'd-Dîn ez-Zehabi, *Siyeru 'Alâmi'l-'Ulema*, 18/363.

³² Şerif, *es-Seâlibî'nin Fikhü'l-Luğa ve es-Süyûtî'nin el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'uhâ Eserlerinin Karşılaştırılması*, 48.

³³ Hüseynova, "Ebu Mensur es-Seâlibî Edebiyatşünas, Dilçi ve Tarihçi Kimi," 107.

³⁴ Topuzoğlu, "Seâlibî, Ebu Mansur," 36/236.

³⁵ Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâs, 2000), 19/130.

³⁶ Topuzoğlu, "Seâlibî, Ebu Mansur," 36/237.

³⁷ Ali b. Hasan el-Bâharzî, *Dümyetu'l-Kasr* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1414), 2/972.

³⁸ İhsan Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî Inde'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1983), 374.

³⁹ Hayruddîn ez-Zirkilî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/163.

1.4. Eserleri

Seâlibî Arap-İslam literatür tarihinde çok eser telif eden yazarlardan birisidir. Farklı alimler Seâlibî'nin eserlerinin farklı sayıda olduğunu kaydetmektedirler. es-Safedî (ö. 764/1363), eserlerinin sayısının 88 olduğunu aktarmaktadır. Bu eserlerden kiminin hacmi oldukça büyük, kimisi de risâle hacmindedir. Kayıp olarak nitelendirilen ve günümüze ulaşmayan eserlerinin sayısı oldukça fazladır.⁴⁰

1.4.1. Yetîmetü'd-Dehr

Eserin tam adı *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-'Asr*'dır. Belli bir dönemde yaşayan şair ve edebiyatçıların hayatını ele alan ilk eserlerden kabul edilmektedir. Yazar, bu eserde yalnızca hicrî 5. asırda yaşamış ediplerin biyografilerine yer vermektedir. Bu açıdan Seâlibî bu üslupta biyografi yazma geleneği başlatan bir yazar olarak görülmektedir. Örneğin Endülüslü edebiyat tarihçisi İbn Bessâm eş-Şenterîni de kendisinden etkilenerek *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra* isimli eserini bu üslupta yazmıştır.⁴¹ Seâlibî'nin öğrencisi el-Bâharzî de bu esere *Dumyetu'l-Kasr* isiminde bir zeyil yazmıştır.⁴²

Eser, söz konusu edebiyatçıların yaşadığı bölgelere göre dört bölüme ayrılmıştır. Bazı biyografiler için yüz küsur sayfa ayrılmış iken bazıları için yalnızca birkaç satır ayrılmıştır.⁴³

Bâ Mahreme (ö. 972/1565) bu eseri, es-Seâlibî'nin eserlerinin en büyüğü ve en güzeli olarak nitelendirmiş ve bu eserle ilgili pek çok beyit yazmış olan,⁴⁴ İbn Kalâkıs olarak da bilinen Ebu'l-Futûh el-İskederî'den şu şiiri aktarmıştır:⁴⁵

أبيات أشعار اليتيمة أبقار أفكار قديمة
ماتوا وعاشت فلذاك سميت اليتيمة

Yetîme'nin şiirlerinin beyitleri, eski fikirlerin çocuklarıdır.

Yetîme o (fikirler) öldükten sonra yaşadı (yazıldı) ve bunun için "Yetîme" diye isimlendirildi.

İbn Kalâkıs'tan bir başka şiir:

حفظ اليتيمة كل من في شرقها والمغرب
فشدوت من عجب كم لليتيمة من أب

Doğu'da da Batı'da da herkes, yetimi (el-Yetîme kitabını) korudu (ezberledi).

Ben de yetimin (el-Yetîme kitabının) ne kadar çok babası olduğuna şaşkınlıktan şarkılar söyledim.

Şevkî Dayf ise bu eserin Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'nin *Kitâbu'l-Eğânî*'si ile aynı derecede görmektedir.⁴⁶

1.4.2. Fıkhu'l-Luğa ve Sırru'l-'Arabiye

Birden fazla konuyu ele alan lügat türü bu eser filoloji alanında telif edilmiş ilk eserlerden biridir. Dilin müfredatını anlamlarına göre tasnif ettiği için, mana sözlüklerine benzemektedir. Başlıca iki kısımdan oluşan eserin birinci bölümü 30 ana bölümden oluşmaktadır. İkinci bölümde ise Arapçanın inceliklerini incelemiştir. Eserde sözcüklerin asıl manaları dışında, herkes tarafından kolayca fark edilemeyecek ince farklılıkları gördüğü fer'î manalarını da vermiştir.⁴⁷ Seâlibî bu eserini daha önce de adı zikredilen, hâmîsi vezir Ebu'l-Fadl el-Mîkâlî'ye ithafen yazmıştır.⁴⁸

⁴⁰ Ebu Mansur es-Seâlibî, *Men Gâbe anhu'l-Muṭrib*, 56 (Tahkik edenin notu).

⁴¹ Hüseyin Yazıcı, "İbn Bessâm eş-Şenterîni," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/376.

⁴² Mehmet Talu, "Bâharzî, Ali. Hasan," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/474.

⁴³ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 531.

⁴⁴ Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 19/130.

⁴⁵ Bâ Mahreme, *Kılâdetu'n-Nahr fî Vefeyâti 'Ayâni'd-Dehr*, 3/375.

⁴⁶ Hüseyinova, "Ebu Mensur es-Sealibi Edebiyatşünas, Dilçi ve Tarixçi Kimi," 107.

⁴⁷ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi*, 235.

⁴⁸ Şerif, *es-Seâlibî'nin Fikhü'l-Luğa ve es-Süyûti'nin el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'uhâ Eserlerinin Karşılaştırılması*, 50.

1.4.3. Ahsenu mâ Sem'itu (Ahsenu'l-Mehâsin)

Söz konusu eser, bu çalışmanın temasını oluşturan *Men Ğabe 'anhu'l-Mutrib* adlı eserin ikinci zeyli olduğu eserdir. Dolayısıyla bu eserin, çalışmanın ikinci bölümünde, "Zeyli olduğu *Ahsenu mâ Sem'itu* adlı eser" başlığı altında detaylı bir şekilde incelenmesi daha yerinde olacaktır.⁴⁹

1.4.4. Simâru'l-Kulûb

Eserin tam adı *Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb*'tur. Seâlibî bu eserinde söz ve deyimleri, nispet edildikleri varlıklara göre ayırmış; her biri için ayrı ayrı açıklamalar getirmiştir. Eğer varsa şiirlerden istişhad etmiş ve bunları şevâhid olarak ayrıca getirmiştir.⁵⁰

1.4.5. Letâifu'z-Zurefâ min Tabakâti'l-Fudalâ

Seâlibî bu eserinde birçok edebiyat ve tarih kitabından; ilginç, hoş, ve zarif şiir ve nesirler derlemiştir. On iki bölüme ayırdığı eserin her bir bölümünü önemli şahsiyetlerin şiir ve nesirlerine ayırmış ve *Letâifu's-Sahâbe ve't-Tâbi'in*, *Letâifu'l-Mulûki'l-Mutekaddimîn*, *Letâifu'l-Buleğâ ve'l-Udebâ* gibi başlıklar vermiştir.⁵¹

1.4.6. et-Temsîl ve'l-Muhâdara

Bu eserde Kur'an'dan, hadisten, halifelerin, şairlerin ve ediplerin sözlerinden mesel haline gelmiş olanlar konu edinilmektedir. Eser başlıca dört bölümden oluşur. Seâlibî bu eserini Ziyârî emiri Kâbûs b. Veşmgîr adına kaleme almıştır.⁵² Abdu'l-Fettâh Muhammed el- Huluvv (1937-1994) tarafından tahkik edilmiştir. *Mü'nisü'l-Vahîd ve Nüzhetü'l-Müstefîd fi'l-Muhâdarât* isimli eseri de aynı konuya sahiptir.⁵³

1.4.7. Hâssu'l- Hâs

Önemli bir edebiyat kaynağı olan muhâdarât türündeki bu eser, şiir ve nesir örnekleri bakımından oldukça zengindir. Başlıca sekiz bölümden oluşmakla beraber, bir şiir ve nesir mecmuası olarak nitelendirilmektedir.⁵⁴

1.4.8. en-Nihâye fi Fenni'l-Kinâye fi'l-Hikem ve'l-Munâzara

el-Kinâye ve't-T'arîd ve'l-Kinâye, *el-Kinâyât ve't-T'arîd* ve *el-Kinâye fi'l-Kinâye* adlarıyla da bilinir. Belagata dair muhtasar bir eserdir. Birçok defa yayınlanmıştır.⁵⁵

1.4.9. Sihru'l-Belâğa fi Sirri'l-Berâ'a

Yaygın olarak *Sihru'l-Belâğâ* olarak bilinir ancak tam adı *Sihru'l-Belâğa fi Sirri'l-Berâ'a*'dır. Bu eserden seçmeler *Erba'u Resâil* içinde ve *Muhtâr min Sihri'l-Belâğa* adıyla müstakil olarak neşredilmiştir.⁵⁶

1.4.10. Âdâbu'l-Mulûk

Eserin tam adı *Âdâbu'l-Mulûki'l-Harzemşâhî*'dir. Seâlibî bu eserini, sarayında büyük bir ilgi ve itibar gördüğü II. Me'mûn'a takdim etmiştir.⁵⁷

1.4.11. Diğer Eserleri

Ravdatu'l-Fedâha, *el-Ehâsin min Bedâ'î'l-Buleğâ*, *el-Edeb min mâ li'n-Nâsi fîhi Erab*, *Efrâdi'l-Me'ânî*, *el-Emsâl ve't-Teşbihât*, *Unsi's-Şu'arâ*, *Behceti'l-Muştâk*, *Tabakâtu'l-Mulûk*, *Tercemetü'l-Kitâb fi Âdâbi's-Sâhib*, *et-Tuffâha*, *el-Selc ve'l-Matar*, *el-Maksûr ve'l-Memdûd*, *Nesîmu's-Seher*, *el-Mübhic*, *Mü'nisü'l-Vahîd ve Nüzhetü'l-Müstefîd fi'l-Muhâdarât*, *Letâifu'l-Me'ârif*, *el-Letâif ve'z-Zerâif fi Medhi Mehâsini'l-Eşyâ' ve Ezdâdihâ*, *Berdü'l-Ekbâd fi'l-'Adâd*, *el-Ferâid ve'l-Kalâid*, *el-Lutf ve'l-Letâif*, *el-Îcâzü'l-Îcâz*, *Dürerü'l-Hikem*, *Tahsînu'l-Sabîh Tahbîsu'l-Hasen*, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, *el-Enîs fi Gazli't-Tecnîs*, *Ecnâsü't-Tecnîs*, *Nesrü'n-Nazm ve Hallü'l-İkd*, *Gurerü Ahbâri Mulûki'l-Furs ve Siyerihim*, *Gurerü'l-Belâğa fi'l-'Alâm*, *Gurerü'l-Medâhik*, *el-Gilmân*, *el-İktibâs mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, *Lubâbu'l-Âdâb*, *el-Müntehal*, *Mir'âtü'l-Mürûât* ve *'Amâlü'l-Hasenât*, *Hasâisu'l-*

⁴⁹ Bk. Başlık: 2.3. Zeyli olduğu "*Ahsenu mâ Sem'itu*" adlı eser.

⁵⁰ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi*, 24.

⁵¹ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi*, 25.

⁵² Ahmet Güner, "*Kâbûs b. Veşmgîr*," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/44.

⁵³ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi*, 50.

⁵⁴ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi*, 24.

⁵⁵ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi*, 24.

⁵⁶ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi*, 146.

⁵⁷ Ahmet Taşağıl, "*Me'mûnîler*," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/105.

Luga, eş-Şekvâ ve’l-İtâb, eş-Ş’ir ve’s-Şu’arâ ve Envâ’u İktibâsâtihim min Elfâzi’l-Kur’ân ve Me’ânih, Ebu’t-Tayyip el-Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ ‘aleyh, et-Tevfik li’t-Telfik, Tuhfetu’l-Vuzerâ, el-Yevâkît fî B’adi’l-mevâkît fî Medhi’s-Şey’i ve Zemmih, Mekârimu’l-Ahlak, Mâ Cerâ beyne Seyfi’d-Devle ve’l-Mütenebbî, Ehâsinü Kelâmi’n-Nebî ve’s-Sahâbe ve’t-Tabi’în ve Mulûki’l-Câhiliyye ve Mülûki’l-İslâm ve’l-Vuzerâ ve’l-Küttâb ve’l-Buleğâ ve’l-Hukemâ ve’l-‘Ulemâ’, Dîvân⁵⁸

2. Men Ğâbe ‘anhü’l-muṭrib Adlı Eseri Hakkında

2.1. Eserin Adı

Eserin tam adı *Men Ğâbe ‘anhü’l-muṭrib* olup, Türkçe karşılığının “*Şarkıcının Kaybettiği Kimse*” şeklinde olması mümkündür. Yazar, kitabın adıyla ne kastettiğini mukaddimede şöyle açıklamaktadır:

Bu kitap, en üstün vasıflara sahip lafızların güzelliğini, anlamların muhteşemliğini, ağaçların nuruna benzeyen vasıfların zarıflığını, seher vaktinin soluğunu, kuşların şarkısını, ceylanların boynunu, güvercinlerin gerdanlığını, gümüş atmacanın göğsünü, yeşil tavus kuşlarının kanatlarını, bahçelerin hoşluğunu, zayıf gören gözün efsununu, sakın gönüllerin hareketini, gizli özlemlerin saçılmasını içerir. Şarapsız sarhoş eder, zevk olmadan coşturur, saba yelinin dalı sarstığı gibi, katrenin ıslattığı serçenin dala konduğu gibi sarsar. Nesri, gül nesri (saçılması); nazmı, gerdanlık nazmı (dizilmesi) gibidir. Ben bu kitabı konularına göre, mûd’isinin zikriyle vasıflandırdığı 7 bâba ayırdım.⁵⁹

2.2. Eserin Nüshaları

Eserin, Seâlibî’ye aidiyeti konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. Orijinal nüshası İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi’nin Lâleli Bölümünde nr. 1946’da bulunmaktadır.⁶⁰

Eser h. 1302 yılında Tuhfetu’l-Behiyye içerisinde İstanbul’da, h. 1405 yılında Nebevî Abdülvâhid Ş’alân tarafından Kahire’de, m. 1987 yılında Abdülmûin el-Mellûhî tarafından Dımaşk’ta, m. 1987 yılında Yûnus A. es-Sâmerrâî tarafından Beyrut’ta neşredilmiştir. Ayrıca eser, Osman Reşer tarafından Almancaya tercüme edilmiştir.

2.3. Zeyli olduğu *Ahsenu mâ Semî’tu* Adlı Eser

Sözlükte “kuyruk, elbisenin eteği, ek, bir şeyin alt kısmı” gibi anlamlara gelen *zeyil* kelimesi, İslâmî literatürde bir kitaba yazılan ek mânasındadır. Batı literatüründeki karşılığı *supplement, appendice, excursus* kelimeleridir.⁶¹

Seâlibî’nin bu eseri, çalışmamızın konusu olan *Men Ğâbe ‘anhu’l-Muṭrib* adlı eserin zeyli olduğu eserdir. Eser Türkçede *Duyduklarımın En Güzeli* anlamına gelmektedir. Diğer ismi *el-Leâlî ve’d-Durer’* dir. Konularına göre düzenlenmiş bir şiir mecmuasıdır. 22 bölüme ayrılan bu eserde; birinci bölümde ilahiyat, ikinci bölümde peygamberlerin hayatları hakkında bilgi ve geriye kalan yirmi bölümde de mulûkiyyât, ihvâniyyât, edebiyât ve hamriyyât gibi konulardan yine sübjektif bir üslupla, kendi beğendiği şiirleri seçmiştir. Muhammed Efendi Sâdık Anber’in şerhiyle h. 1324 yılında Kahire’de basılmıştır. Ayrıca 1989 yılında Abdulfettâh Temmâm ve Seyyid Âsım tarafından Beyrut’ta, 1990 yılında Abdülemîr Muhennâ tarafından yine Beyrut’ta ve 1992 yılında Muhammed İbrâhîm Selîm tarafından Kahire’de neşredilmiştir. Almanca’ya tercümesi Osman Reşer tarafından yapılmıştır.⁶²

2.4. Eserin Yöntemi

Eser, bir şiir antolojisidir. Konularına göre ayrılmış 7 babdan oluşmaktadır ve bu bâbların her birinin altındaki alt başlıklar toplam 60 tanedir. Nitekim bu alt başlıkların tamamı bir sonraki bölümde zikredilmiştir. Alt başlıklardan 55 tanesi şiir, 5 tanesi nesre dairdir. Eserde İbn M’utez’den (ö. 296/908) Mütenebbî’ye (ö. 354/965), Ebu’l-Feth el Bustî’den (ö. 400/1010), Me’mûn’a (ö. 218/833) Sâhib b. ‘Abbâd’dan (ö. 385/995), el-Kindî’ye (ö. 252/866 [?]) toplamda 481 farklı müelliften şiir ve nesir

⁵⁸ Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, 19/131.

⁵⁹ Ebu Mansur es-Seâlibî, *Men Ğâbe anhu’l-Muṭrib*, 3.

⁶⁰ Topuzoğlu, “*Seâlibî, Ebu Mansur*,” 36/237.

⁶¹ İsmail Durmuş, “*Zeyil*,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/339.

⁶² Demiryak, *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi*, 112.

aktarılmıştır. Ancak çoğunlukla çağdaşlarından alıntı yaptığını söylemeden geçmemek gerekir. Yazar, kendi teliflerinden de toplam 49 şiirden beyitler kullanmıştır.

Eserin girişinde, Seâlibî'nin kitabı tanıtan teşbih ve betimlemelerde bulunduğu, bir paragraflık bir mukaddimesi vardır. Buranın devamında da kısaca bâblardan bahsedilmiş ve mukaddime oldukça özet bir şekilde tamamlanmıştır.

Şiirler aktarılırken “من أحسن من قيل فيه قول فلان” yani “falan şairin sözü bu konuda söylenenlerin en güzellerinden”, “قد أحسن فلان في قوله” yani “falan şair şu sözünü güzel söylemiştir”, “قال فلان” yani “falan şair şöyle demiştir”, “أحسن ما سمعت في ...” yani “... konusunda duyduklarımın en güzeli”, “قد أحسن وأطرب فلان” yani “... falan şair güzel söyledi ve coşturdu”, “وقد أبدع فلان وأطرب حيث قال” yani “falan şair şiiri söylediğinde şöyle harikalar yaratmış ve coşturmuştur”, “أطرب وملح فلان حيث قال” yani “falan şair, şöyle söylediğinde coşturdu ve şık yapmış oldu”, “من بدائع مطربات فلان” yani “falan şairin şarkılarının en iyilerinden” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Kendi şiirlerinden bahsettiği beyitleri zikrederken ise “قال مؤلف الكتاب” yani, “kitabın yazarı şöyle dedi” diyerek aktarımda bulunmuştur.⁶³

Seâlibî'nin bu eserdeki yönteminin daha iyi anlaşılması açısından, aşağıda eserden örnekler ele alınacaktır.

Örnek 1:

وقد أحسن وأطرب ابن المعتز (في قوله)⁶⁴

مُخَضَّرَةٌ وَاكْتَسَى بِالنُّورِ عَارِيَهَا	أَمَّا تَرَى الْأَرْضَ قَدْ أَعْطَتْكَ
وَلِلرِّيَاضِ إِيْتِسَامٌ فِي نَوَاحِيهَا	فَلِلسَّمَاءِ بُكَاءٌ فِي حَدَائِقِهَا

İbn M'utez şöyle güzel söylemiş ve coşturmuştur:

Toprağın sana, yeşermiş ve çıplaklığını nur ile örttüğü çiçeğini verdiğini bilmiyor musun?

Gökyüzüne, çiçeklerin bahçelerinde ağlamak, ravzalara ise her bir köşesinde gülmek düşer.

Örnek 2:

وقد أبدع السرى وأطرب حيث قال⁶⁵

وَعَالَ شَهْرَ الصَّيَامِ	جَاءَكَ شَهْرٌ
قَوْمٌ هُمْ إِنْ رَأَوْهُ إِهْلَالٌ	أَمَّا رَأَيْتَ الْهِلَالَ
فُضَّ عَنِ الصَّائِمِينَ	كَأَنَّهُ قَبْدٌ فَضَّةٌ

es-Serî şiiri söylediğinde şöyle harikalar yaratmış ve coşturmuştur:

Mutluluk ayı Şevval sana geldi ve cânî, oruç ayını ortadan kaldırdı.

Hilali görürsek diye, onu gözetleyen kavmi görmedin mi? O sanki gümüşten bir zincirdir, kibirlensinler diye oruç tutanlardan çözülmüş bir sıkıntıdır.

Örnek 3:

وقال مؤلف الكتاب⁶⁶

وَحَبَدًا فِي التِّمَارِ	يَا حَبَدًا
وَيِي إِنْتِبَاهِي	تُفَاحَةٌ فِي

⁶³ Bu paragrafta kullanılan “فلان” yani “falan kimse, falan şair” tabirleri makale yazarları tarafından eklenmiştir.

⁶⁴ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 28

⁶⁵ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 99

⁶⁶ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 76

Bu kitabın yazarı dedi ki:

Vah ki, onun güzelliği ve kokusu ne kadar güzeldir! Meyveler içerisinde (sadece) onu toplamak ne kadar güzeldir!

Uyku(m)da bir elma, bana rastlar (onu rüyamda görürüm); uyanıklığımda ise onu ister olurum!

Ayrıca belirtilmelidir ki şair bu eserindeki şiirleri seçerken tamamen subjektif zevkine dayanarak seçmiş ve eserine dahil etmiştir. Nitekim hem zeyli olduğu *Ahsenu mâ Semi'tu* adlı eserin adından hem de şiirleri aktarırken kullandığı ifadelerden bunu anlamamız mümkündür.

2.5. Eserin Muhtevası

Daha önce de zikredildiği üzere, eser temelde 7 bâbdan oluşmaktadır. Bu bâblar sırasıyla: Belâgat, yazı ve bu ikisiyle ilişkili şeyler hakkında; bahar, etkileri ve diğer dört mevsim hakkında; geceler, günler, onların vakitleri ve ulvî etkileri hakkında; gazel ve gazelle ilgili şeyler hakkında; hamriyyât ve onunla alakalı şeyler hakkında; hamriyyât ve onunla alakalı şeyler hakkında; ihvâniyyât, medh ve buna dahil edilen diğer şeyler hakkında; farklı tasniflerde sanatlar bölümleridir.

Şimdi bu başlık altında, söz konusu bâbların alt başlıkları sıralanacaktır.

1. Bâb: “Belâgat, yazı ve bu ikisiyle ilişkili şeyler”

Belâgatın, güzel yazının ve bunu izleyenlerin vasfı hakkında bölüm, bunlara dair nazım şeklindeki bölüm, belîğ kitapların vasfı ve konularının güzelliği hakkında nesir şeklindeki bölüm, bunlara dair nazım şeklindeki bölüm, şiirin vasfı hakkında nesir şeklindeki bölüm, bunlara dair nazım şeklindeki bölüm

2. Bâb: “Bahar, etkileri ve diğer dört mevsim”

Bahara övgü ve onun iyilik ve güzelliklerinin nesir şeklinde anlatıldığı bölüm; bunlara dair nazım şeklindeki bölüm, baharın güzelliklerinin, bahara yakışan şeylerin ve kardeşlik ile mutluluğun güzelliklerinin teşbihi hakkında bölüm, meltem rüzgarının nazım şekilde anlatıldığı bölüm, bahçelerin tasvirlerinde belîğ lafızların şarkılarından bir bölüm; şairler hakkında betimlemelerin şarkılarının anlatıldığı bir bölüm; yağmurun, bulutların, gök gürültüsü ve şimşegin öncülleri hakkında bir bölüm; bulutlar ve yağmur hakkında nazım ve nesir şeklindeki bölüm; yağmur suyunu içmek hakkındaki bölüm; baharın etkileri ve çiçekleri hakkındaki bölüm; yaz mevsimi ve belagat sahiplerinin sıcağı tasviri bölüm; güz günleri hakkındaki bölüm; en güzel kokulu güz meyvelerinden olan turuncgiller ve narenciyeler hakkındaki bölüm; elma hakkında bölüm; kış, onun etkileri ve soğuk ile kara galip gelmek hakkındaki bölüm

3. Bâb: “Geceler, günler, onların vakitleri ve ulvî etkileri”

İyi, kısa, hamdedilen ve şükredilen gecelerin anılmasından mutlu edenler ile ilgili bölüm, gecelerin uzunluğu ile ilgili bölüm, gece ve yıldızların tasviri ile ilgili bölüm, ay, dolunay ve hilal ile ilgili bölüm, sabah ile ilgili bölüm, güneş ile ilgili bölüm, kara bulutlu günler ve yağmur ile ilgili bölüm, kara bulutlu günler ve kardeşleri ziyaret sırasında yağın yağmur hakkındaki bölüm, diğer ziyaretler ile ilgili bölüm, dönemin belagatçılarının geçen günlere acınmalarının en güzelleriyle ilgili bölüm, bunlara uygun olan nazım şeklindeki bölüm

4. Bâb: “Gazel ve gazelle ilgili şeyler”

Gazel ve ona benzeyenler, saç hakkındaki bölüm, gözlerle ilgili bölüm, ön dişlerle ilgili bölüm, bir ve iki beyitte bütün vasıflar ve diğer bütün teşbihlerle ilgili bölüm, göğüs betimi hakkındaki bölüm, kadınların vasıfları konusunda belagatçıların lafızlarının en güzelleriyle ilgili bölüm, mert kimsenin vasıfları konusunda belagatçıların lafızlarının en güzelleriyle ilgili bölüm, farklı durum, fiil ve vasıflardaki delikanlılara kur yapmakla ilgili bölüm; zülûf, bıyık, favori ve yanakla ilgili bölüm

5. Bâb: “Hamriyyât ve onunla alakalı şeyler”

Kırmızı (üzümden elde edilen) şaraba övgü bölümü, şarabın vasfı hakkında bölüm, can kulağıyla dinleyene övgüyle ilgili bölüm, içki arkadaşının vasıflarıyla ilgili bölüm, mey ile zamanı yenmek ve üzüntüleri defetmek ile ilgili bölüm, diğer türler ile ilgili bölüm, sâkî ile ilgili bölüm, pişirilmiş şarap hakkındaki bölüm

6. Bâb: “İhvâniyyât, medh ve buna dahil edilen diğer şeyler”

Kardeşliğin ve arkadaşlığın değerinden ve konumlarının güzelliklerinden mutlu edenler ile ilgili bölüm, bununla ilgili nazım şeklindeki bölüm, özlemle ilgili bölüm, arkadaşı kaybetmek hakkında bölüm, azarlama ve ziyaret etmekle ilgili bölüm

7. Bâb: “Farklı tasniflerde sanatlar”

Gençlik ve gençlerle ilgili bölüm, hükümdarların ve seçkin beylerin sözlerinden nesir şeklindeki bölüm, coşturan medihlerle ilgili bölüm, zanaat ehlinde bir kişiyi övmekle ilgili bölüm, kitabı en güzel şaridlerle ve kaside beyitleriyle bitirdiğimiz bölüm

2.6. Eserdeki Şiirlerde Beyân ve Bedî’ Sanatlarının Kullanımı

Bu başlık altında eserdeki şiirlerde sıkça kullanılan bazı edebî sanatlarla ilgili birkaç örnek verilecektir.

2.6.1. Teşbih

Teşbih, Arapça kökenli bir kelime olup Türkçe’ye de aynı şekilde geçtiği anlamına göre, aralarında bir veya birden fazla özellikte benzerlik bulunan iki varlığın birbirine benzetilmesi anlamına gelmektedir⁶⁷ ve şiir denilince belki en çok kullanılan edebî sanatlardan birisidir. Gerek Türk Edebiyatından gerek Arap Edebiyatından örnekler incelendiğinde bu durum hemen fark edilecektir. Bunun sebebi, şiir sanatının ihtiyaç duyduğu letafet ve zerafetin en kolay bu yolla ortaya çıkmasıdır ki teşbih sanatıyla kapalı olan mana açığa çıkar, uzak olan yakınlaşır, kapalı olan açılır. Ayrıca şair, bir varlığa vermek istediği özelliği doğrudan söylediğinde aynı tesiri elde edemez. Ancak söz konusu vasıf, o vasıfça daha üstün bir varlıktan örnek verildiğinde anlatımın tesiri katbekat artacaktır. Seâlibî’nin eserinden bazı teşbih örnekleri:

Örnek 1: ⁶⁸

أَنْظُرُ إِلَى أَثَرِ الْمِدَادِ كَبَنْفَسِحِ الرَّوْضِ

Onun yanağındaki mürekkep izlerine bak! Tıpkı güllerle lekelenmiş bahçelerin menekşesi gibi...

es-Saneberî’den (ö. 334/945-946) alıntılanan bu şiirde; hattatın yanağındaki mürekkep izi, bahçelerdeki menekşeye benzetilmiştir. Teşbihin unsurları olarak müşebbeh (benzeyen), yanak; müşebbeh bih (benzetilen), menekşe; vechu’ş-şebeh (benzeme yönü), iz; teşbih edatı ise “ك” harf-i ceridir.

Örnek 2: ⁶⁹

شَهْرٌ لَهُ بِنَسِيمِهِ صِفَةٌ تُحَاكِي جَنَّةَ الرَّضْوَانِ

O (Nisan) ay(ı) ki onun esintisi ve yumuşaklığı, Rıdvan cennetini andıran vasıftır.

Muhammed b. Süleymân el-Mahzûmî’den (ö. 369) alıntılanan bu şiirde; Nisan ayının o yumuşak esintisi Rıdvan cennetlerine benzetilmiştir. Teşbihin unsurları olarak müşebbeh, Nisan ayı; müşebbeh bih, Rıdvan cennetleri; vechu’ş-şebeh, rüzgârın yumuşak esintisi vasfı; teşbih edatı ise “نحاي” fiil-i muzârîsidir.

Örnek 3:

بِاللَّهِ لَفْظُكَ هَذَا سَأَلَ مِنْ أُمَّ قَدْ صَبَّبْتَ عَلَيَّ أَفْوَاهَنَا

Vallâhi senin bu sözün baldan akmıştır. Yoksa ağzımıza bal mı döktün?

Ebû İshak es-Sâbî’nin (ö. 384/994) Büveyhî veziri el-Mühellebî’ye (ö. 352/963) yazdığı bir şiirden alıntılanmış bir beyittir. Müşebbeh, el-Muhellebî’nin sözleri; müşebbeh bih, baldır. Vechu’ş-şebeh ve teşbih edatı zikredilmemiştir.

⁶⁷ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 434.

⁶⁸ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 9

⁶⁹ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 28

2.6.2. İstiâre

Temelde, teşbihe çok benzeyen bir edebi sanattır. Teşbihin unsurlarından olan teşbih edatı ve vechu’ş-şebehe ilave olarak yine teşbihin unsurlarından olan müşebbeh ve müşebbeh bihten birisinin söylenmediği edebi sanat türüdür.⁷⁰

Örnek 1: ⁷¹

وَقَهْمَةٌ رَعْدٌ فِي السَّمَاءِ وَفِي الْأَرْضِ إِبْرِيْقُ الْمِدَامِ يُقَهِّمُهُ

Çınlayan şimşek gökyüzünde, mey ibriği yeryüzünde kakkaha atıyor.

Seâlibî'nin kendi şiirinden yaptığı bir alıntıdır. Burada teşbih edatı, vechu’ş-şebeh ve müşebbeh bih olan insan zikredilmemiştir. Bu beyitteki istiâre türü, benzetilene ait bir özellik zikredildiği için istiâre-i muraşşahadır.

2.6.3. Mecâz-ı Mürsel

Hakiki anlamın dışında kullanılan ve alakası benzerlik dışında bir şey olan lafızdır.⁷²

Örnek 1: ⁷³

مَا تَرَى نِعْمَةَ السَّمَاءِ ضٍ وَشُكْرَ الرَّيَاضِ لِلْأَمْطَارِ

Göğün yeryüzüne olan nimetini ve bahçenin yağmura olan şükrünü görmüyor musun?

Burada göğün nimetinden kastedilen, nimetlerin sebebi olan yağmurdur. Yağmur ve nimetlerden sayılan bitkilerin arasında bir benzerlik türünden bir alaka bulunmamaktadır. Sonuç söylenip, sebep kastedilmiştir ki bu da mecâz-i mürselin müsebbebiyet türündendir.

2.6.4. Cinâs

Bir edebiyat terimi olarak cinas, manaları farklı, yazılış ve okunuşları aynı ya da benzer olan iki ya da daha fazla kelimenin -nazım veya nesir fark etmeksizin- bir arada kullanılması sanatıdır.⁷⁴

Örnek 1: ⁷⁵

يَا مَنْ تُدَكِّرُنِي سَمَائِلُهُ رِيحَ الشَّمَالِ تَنْفَسْتُ

Ey özellikleri bana hatırlatılan kişi! Kuzey rüzgârı büyüleyici bir şekilde soluyor...

Bu beyit Zafer b. ‘Abdillâh el-Kâdî’den (ö. [?]) aktarılmıştır. “سَمَائِلُ” kelimesi *karakter, özellik, yaratılış* anlamlarına gelmektedir.⁷⁶ “شَمَالٌ” kelimesi ise Kuzey anlamında gelmektedir. İki kelime de “شَمَلٌ” kökünden türese de anlamları birbirinden tamamen farklıdır. Bu örnek cinâs-ı iştikâk türündendir.

Örnek 2: ⁷⁷

كَسَوْنَ عَيْبًا لِبَاسٍ وَأُضْحَى لَيْبِدٌ لَدَيْهِ بَلِيدًا

Kadınlar, bir köleye köle kıyafetleri giydirdiler ve Lebîd bir ahmağa dönüştü.

Ebû Sa’îd er-Rüstemî’den (ö. [?]) alıntılanan şiirde “لبيد” özel ismi ile *ahmak, budala, bihaber* ⁷⁸ gibi anlamlara gelen “بليد” kelimeleri arasında cinâs bulunmaktadır. Farklı kökten türemelerine rağmen, aynı 4 harfin farklı kombinasyonlarından oluşmuş iki kelimedir. Cinâsın bu türüne cinâs-ı muhâlif ismi verilmektedir.

⁷⁰ Muhammet Tasa vd., *Anlatımlı Belâgat*, ed. Tacettin Uzun (Konya: Sebat Yayınevi, 2017), 124.

⁷¹ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 31

⁷² Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 291.

⁷³ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 27

⁷⁴ Tasa vd., *Anlatımlı Belâgat*, 144.

⁷⁵ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 14

⁷⁶ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu’cemu’l-Luga el-‘Arabiyye el-Mu’âsıra* (Kahire: Âlimu’l-Kutub, 2008), 2/236; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 11/365.

⁷⁷ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 21

⁷⁸ Ömer, *Mu’cemu’l-Luga el-‘Arabiyye el-Mu’âsıra*, 1/238.

Örnek 3: ⁷⁹

دَهَبٌ حَيْثُمَا حَيْثُ دُرًّا وَفِضَّةٌ فِي

Nereye gitsek altın var, nereye dönsek inci, uzayda gümüş...

Mu'avvic er-Rakkî'den (ö. 307) aktarılmıştır. Cinâsa 3 örnek barındıran muhteşem bir beyittir. Altın anlamına gelen "دَهَبٌ" ismi ile gitmek anlamına gelen "حَيْثُ" fiili arasında, inci anlamına gelen "دُرٌّ" ismi ile dönmek anlamına gelen "دَارٌ" fiili arasında ve gümüş anlamına "فِضَّةٌ" ismi ile uzay anlamına gelen "فَضَاءٌ" kelimeleri arasında cinas bulunmaktadır. Bunlardan ilki aynı kökten olup cinâs-ı iştikâk, diğer ikisi farklı kökten olup cinâs-ı muzâri türündendir.

2.6.5. Tasrî'

Beyitteki ilk şatırın sonuyla, ikinci şatırın sonunun aynı kafiye üzerine olması sanattır.⁸⁰

Örnek 1: ⁸¹

إِنِّي أَرَى الْفَاطِكَةَ عَطَلْتُ الْكَافُورَ وَالْدُرَّ

Ben senin sözlerini keskin buluyorum. Öyle ki sözlerin(in keskinliği), kâfûr ve siklameni(n kokusunun) dahi kesmiştir.

Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Hâmid el-Hâmid'den (ö. 405) aktarılan bu beyitte "العُرُّ" ve "الدُّرُّ" kelimeleri üzerinden tasrî' sanatı uygulanmıştır.

Örnek 2: ⁸²

تَرَى وَرْدَ وَجَنَّتِهِ وَرَيْحَانَ شَارِبِهِ

Yanığının gülünün kırmızılığı ve bıyığının reyhanın yeşilliğini görüyorsun!

es-Serî'den (ö. 362/973 [?]) aktarılan bir beyittir. Aynı kafiyeyle sahip "أَحْمَرٌ" ve "أَخْضَرٌ" kelimeleri üzerinden tasrî' sanatı uygulanmıştır.

2.6.6. Tevriye

Tevriye sözlükte bir sözü veya haberi gizleyip, bunun yerine başka bir söz veya haberi zikretmek anlamına gelir. Terim olarak ise konuşmacının biri sözden ilk anda anlaşılan, yakın ama kastedilmeyen; diğeri de açık olmayan, uzak ancak kastedilen ili manalı bir lafzın zikredilmesi sanattır.⁸³

Örnek 1: ⁸⁴

فَمِنْ شَجَرٍ رَدَّ الرَّبِيعِ عَلَيْهِ كَمَا نَشَرَّتْ وَشِيًّا

Sonbahar, senin süslü bir ispiyon yaydığı gibi, bir ağaçtan kıyafetinin tekrar üzerine giydi.

Bu beyt, el-Buhturî'den (ö. 284) alıntılanmıştır. Şiirde geçen "وَشِيًّا" kelimesinin yakın manası *süs, bezeme, nakış*, uzak manası ise *ispiyon, gammadıcılık*. Şayet "وَشِيًّا" kelimesinden sonra "مَنْعَمٌ" kelimesi zikredilmeseydi, tevriye sanatı meydana gelmezdi. Burada kelimenin uzak manası kastedilerek tevriye sanatı uygulanmıştır.

2.6.7. Tıbak

Tıbak sözlükte uymak, uygun olmak, uyum içinde olmak anlamındadır. Belâgat terimi olarak ise zıt anlamlı kelimelerinin aynı cümle yahut da beyit içinde kullanılması sanattır. Yine şiirlerde sıklıkla kullanılan bir güzelleştiricidir.

⁷⁹ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 30

⁸⁰ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 390.

⁸¹ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 16

⁸² Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 157

⁸³ Tasa vd., *Anlatımlı Belâgat*, 154.

⁸⁴ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 26

Örnek 1: ⁸⁵

لَمَّا أَتَانِي كِتَابٌ مِنْكَ عَنْ كُلِّ حُسْنٍ وَفَضْلِ غَيْرِ
حَكَتْ مَعَانِيهِ فِي أَثْنَاءِ أَتَارَكَ الْبَيْضَ فِي أَحْوَالِي

Bana senden gülümseyen bir kitap geldiğinde, bütün iyilik ve fazilet sınırsız olur.

Satırları arasındaki anlamları, benim kara ahvâlimdeki senin beyaz izlerini anlatır.

Ebu'l-Feth el-Bustî'den (ö. 400/1010) alıntılanmıştır. İkinci beyitteki beyaz ve siyah, yani “البيض” ve “السود” kelimeleri arasında tıbak sanatı uygulanmıştır.

Örnek 2: ⁸⁶

يَبْكِي لِضُحْكَ نَوْهَرٍ ضَحِكًا تَوَلَّدَ عَنْ بُكَاءِ

O, onların ışığını güldürmek için ağlıyor. Nitekim bulutların ağlamasından doğan nice gülüş(ler) vardır...

Bu beyt Sa'îd b. Hamîd'den (ö. 250) alıntı yapılmıştır. Gülmek ve ağlamak, yani “يَبْكِي” ve “لِضُحْكَ” kelimeleri arasında tıbak sanatı uygulanmıştır.

2.6.8. Reddu'l-'Acuz 'Ala's-Sadr

İki şatırdan oluşan beytin birinci şatırına sadr, ikinci şatırına acuz ismi verilir.⁸⁷ Bir edebî sanat olarak ise şiirde acuzun, nesirde de bir cümlemin veya bir ibarenin, sonunda yer alan bir ibarenin; lafız ve manaları aynı yahut lafızları aynı manaları farklı veya da aynı kökten türeyen bir ifadeyle önceden tekrarlamasıdır.⁸⁸ *Tasdîr*, *teş'ib* gibi isimlerle de bilinir.

Örnek 1: ⁸⁹

فَالْحُسْنُ يَنْشُرُهُ وَالْكَفُّ يَطْوِيهِ يُطْوِي وَلَيْسَ بِمُطْوِيٍّ

Kitap kapanır ancak kitabın faziletleri kapanmaz. İyilik onu yayar, ancak alıkonmak onu kapatır.

Kitapların faziletleri hakkında yazılmış olan bu beyit, el-Merîm'den (ö.383) alıntılanmıştır. Acuzun sonunda geçen ve kitap kapanır anlamındaki “يَطْوِيهِ” fiili, sadrın başına kitap kapatılır anlamındaki “يُطْوِي” fiil-i meçhulu ile döndürülmüştür.

Örnek 2: ⁹⁰

تَنْزَهُ سَمْعِي مَا أَرَادَ وَقَلْبِي مَعَ الْإِخْوَانِ لَا

Kulağım, gözüm ve kalbim istediği yerde dolaştı da kardeşlerle bir gezintiye çıkmadı.

Seâlibî bu beyti Nisabur'da gezinti hakkında yazdığı bir şiirden alıntılanmıştır. Acuzun sonunda geçen ve gezintiye çıkmamak, dolaşmamak anlamındaki “تَنْزَهُ” fiili, sadrın başına aynı fiilin olumlu olan ve dolaşmak, gezmek anlamındaki “تَنْزَهُ” fiil-i mâzîsi ile döndürülmüştür.

2.6.9. Mübâlağa

Bir vasıf, fiil veya durumu; gerçekleşmesi zor ve hatta imkânsız dereceye çıkararak ifade etme sanatıdır.⁹¹

بِنَفْسِي مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ فَأَهْدِي لِي الدُّنْيَا مَعَ الدِّينِ فِي

Kim bana kitabımı hediye ederse, bana bir sandık içinde dünyayı hediye etmiş olur.

⁸⁵ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 19

⁸⁶ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 25

⁸⁷ Mücahit Küçüksarı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrâhîm es-Sefercelânî ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2017), 224.

⁸⁸ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 363.

⁸⁹ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 18

⁹⁰ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 31

⁹¹ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 307.

Ebu'l-Feth el-Bustî'den (ö. 400/1010) alıntılanmış bir beyittir. Dünyanın bir sandık içinde hediye edilmesi aklen mantıksızdır. Bu sebepten bu da gulûv türünden bir mübalağadır. Şair burada hediye olarak bir kitap aldığı taktirde duyacağı büyük mutluluğu ifade etmek için mübalağa sanatından yardım almıştır.

2.6.10. Murâ'âtu'n-Nazîr

Aralarında zıtlık dışında anlam yönünden ilişki bulunan iki veya daha fazla kelimeyi bir ifadede toplamaktır. *Tenâsüb*, *tevfik*, *telfik te'lîf*, *i'tilaf* gibi isimlerle de bilinir.⁹² Daha önce ele alınan, ifadeler arasında zıtlık esasına dayanan tîbâk sanatının zıttı kabul edilebilir. Yine şiirde sıklıkla kullanılan edebi sanatlardan birisidir.

Örnek 1:⁹³

إِنْ كَانَ فِي الصَّيْفِ فَالْأَرْضُ مُسْتَوْقَدٌ وَالْجَوُّ نَوْرٌ

Eğer yazın meyve varsa; yeryüzü ocak, hava ise tandırdır.

Bu beyit Muhammed b. Süleymân es-S'alûkî'den (ö. 369) alıntılanmış bir beyittir. Ocak anlamındaki "مُسْتَوْقَدٌ" kelimesi ile tandır anlamındaki "نَوْرٌ" kelimeleri arasında murâ'âtu'n-nazîr sanatı uygulanmıştır.

Örnek 2:⁹⁴

فَالْأَرْضُ بِأَقْوَتَةِ الْجَوِّ وَالنَّبْتُ فَيُرْوَجُ الْمَاءُ بَلُورٌ

Toprak safir, hava inci, bitki örtüsü turkuaz ve su kristaldir.

Örnek 1'de zikredilen es-S'alûkî'nin şiirinin devamından bir beyittir. Burada iki murâ'âtu'n-nazîr sanatı iç içe geçmiş vaziyettedir. Toprak anlamındaki "الأرض" kelimesi, hava anlamındaki "الجو" kelimesi, bitki anlamındaki "النبت" kelimesi ve su anlamındaki "الماء" kelimeleri ile yakut anlamındaki "بأقوتة", inci anlamındaki "بلور", turkuaz taşı anlamındaki "فَيُرْوَجُ" ile kristal anlamındaki "بلور" kelimeleri arasında murâ'âtu'n-nazîr sanatı uygulanmıştır.

Sonuç

Ebû Mansûr es-Seâlibî Arap İslam Edebiyatında önemli bir yere sahip olan, son derece üretken bir müelliftir. Ülkemizde özellikle *Yetîmetü'd-Dehr*, *Fıkhü'l-Luğa* ve *Sırru'l-'Arabiye* ile *Âdâbu'l-Mulûk* adlı eserleriyle ünlenmiştir. Gerek hayattayken gerekse de vefatından sonra ve dahi günümüzde sahip olduğu büyük ününe, eserlerin sayısının çokluğuna ve bu eserlerin bazılarının büyük tesirlere sahip eserler olmasına rağmen hayatı hakkında bilgi çok sınırlıdır.

Biyografisine dair bu menfî durum bir kenara, Ebû Mansûr es-Seâlibî yazdığı eserler ile derinlemesine incelenmesi gereken bir yazardır. Bu çalışmada incelenmiş olan *Men Gâbe 'anhu'l-Mutrib* eseri ile bu eserin zeyli olduğu *Ahsenu mâ Semî'tu* adlı şiir antolojisi eserleri, özellikle tenkit ilmi açısından incelemeye değerdir. Nitekim tenkit ilmine dair eserlerde ismi bir münekkit olarak pek zikredilmese de şair ve tarihçi kimliklerinin yanı sıra Seâlibî bir münekkittir. Bu eserinde, seçtiği şiirlere dair detaylı bir tenkitte bulunmasa da söz konusu şiirleri tercih ederken sübjektif bir yola başvurmuştur ve bunu da eserinde sıklıkla dile getirmiştir.

Seâlibî, özellikle çağdaşlarının yazdığı eserleri büyük bir incelikte gözden geçirmiş; bu eserlerde en güzel bulduğu, edebi sanatlarla bezenmiş şiirleri toplamış ve bunları konuları göre ayırarak 7 babda tasnif etmiştir. Her bâbın altında nazım ve nesir olarak ayrı ayrı başlıklar vermiş ve toplam 60 adet alt başlık oluşturmuş. Alıntı yaptığı şairlerin sayısının çokluğu, eserin ne kadar büyük bir inayetle telif edildiğine dair bir ipucu vermektedir.

⁹² Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 302.

⁹³ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 29

⁹⁴ Bk. es-Seâlibî a.g.e. s. 29

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Yazar Katkısı:** Sorumlu yazar Sabriye Mohammadi tarafından araştırma, literatür tarama, çerçeve belirleme, revizyon aşamaları gerçekleştirilirken, ikinci yazar Mohammad Mohammadi tarafından yazım ve revizyon aşamaları gerçekleştirilmiştir.

Kaynakça

- Abbâs, İhsan. *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi Inde'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sekâfe, 4. Baskı, 1983.
- Bâ Mahreme, et-Tayyib. *Kilâdetu'n-Nahr fî Vefeyâti 'Ayâni'd-Dehr*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Bâharzî, Ali b. Hasan. *Dumyetu'l-Kasr*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1414.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Busnina, Mongi. *Mevsû'atu 'Alâmi'l-Ulema ve'l-Udebâi'l-Arab ve'l-Muslimin*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Lüteratür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Dımaşkî, İbn Nâsiri'd-dîn. *Tevdîhu'l-Müştebih*. thk. Muhammed Na'im el-'Irkisûsî. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1993.
- Durmuş, İsmail. "Zeyil." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/339–342. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Emin, Ahmet. *Zuhru'l-İslam*. Kahire: Hindawi, 2013.
- Gündoğdu, Hasan. "Ebû Mansur Abdulmelik b. Muhammed es-Seâlibî'nin Sirru'l-'Arabiyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği". Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Güner, Ahmet. "Kâbûs b. Veşmgîr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/43–44. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hüseynova, Solmaz. "Ebu Mensur es-Sealibi Edebiyatşünas, Dilçi ve Tarixçi Kimi." *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* 24 (2015), 107–112.
- İbn Kunfûz. *el-Vefeyât*. thk. Âdil Nuveyhid. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 4. Baskı, 1984.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 4. Baskı, 1414.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Muellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs el-'Arabî, 1957.
- Kırkpınar, Mahmut. "Mütevekkil-Alellah." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/212–214. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Küçüksarı, Mücahit. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrâhîm es-Sefercelânî ve Şiirleri*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2017.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-Luga el-'Arabiyye el-Mu'âsıra*. Kahire: Âlimu'l-Kutub, 2008.
- Safedî, Abdillâh. *el-Vâfi Bi'l-Vefeyât*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Seâlibî, Ebu Mansur. *Men Gâbe Anhu'l-Mutrib*. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1984.
- Şerif, Abdulrahim. "es-Se'âlibî'nin Fikhü'l-Luğa ve es-Süyûtî'nin el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'uhâ Eserlerinin Karşılaştırılması". Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Talu, Mehmet. "Bâharzî, Ali. Hasan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/474. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Tasa, Muhammet vd. *Anlatımlı Belâgat*. ed. Tacettin Uzun. Konya: Sebat Yayınevi, 3. Baskı, 2017.
- Taşagül, Ahmet. "Me'mûnîler." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/105. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Seâlibî, Ebu Mansur." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/236–239. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Bessâm eş-Şenterînî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/376. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/31–48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yılmaz, Nurullah. "Emîr Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî ve Edebî Çalışmaları." *Istanbul Journal of Arabic Studies (İSTANBULJAS)* 3/2 (2020), 297–312.

Zehebi, Şemsu'd-dîn. *Siyeru 'Alâmi'l-'Ulema*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 3. Baskı, 1985.

Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002.