

NEVŞEHİR
HACI BEKTAŞ VELİ
ÜNİVERSİTESİ

JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES



İLAHİYAT FAKÜLTESİ

UMDE
DİNİ
TETKİKLER
DERGİSİ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

UMDE

Dini Tetkikler Dergisi
UMDE Journal of Religious Inquires

e-ISSN: 2667-4939

Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 2 (Aralık/December 2022)

UMDE Dini Tetkikler Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, Türkçe öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram); İngilizce başlık, abstract, keywords (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

UMDE Journal of Religious Inquires, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 150 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları / **SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies
PERİYOT: Yılda 2 Sayı (31 Temmuz & 31 Aralık) / **PERIOD:** Biannually (31 July & 31 December)
YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça / **L. PUBLICATION:** Turkish & English & Arabic

UMDE'nin tüm giderleri Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of UMDE are covered by the Nevşehir Hacı Bektaş Veli University. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal

Yazarlar, UMDE'de yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with UMDE retain the copyright to their work. But the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Umde Dini Tetkikler Dergisi DOAJ ve Ulrich's Periodicals Directory / ProQuest uluslararası indeksleri tarafından taranmaktadır.

Umde Journal of Religious Studies DOAJ and Ulrich's Periodicals Directory | It is indexed by ProQuest international indexes.

Umde Dini Tetkikler Dergisi aşağıdaki dijital platformlarda yer almaktadır.
Umde Journal of Religious Studies is available on the following digital platforms

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources

Zenodo

INTERNET ARCHIVE

Eurasian Scientific Journal Index

İSAM

ASOS INDEKS

RESEARCH BIB: Academic Resource Index

BASE: Bielefeld Academic Search Engine

İdealonline



&



YAYINCI / PUBLISHER

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir, 50300, Türkiye
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, 50300, Türkiye

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Semih AKTEKİN (Rektör/Rector)
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Türkiye
semih.aktekin@gmail.com

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAĞLAM
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Türkiye
mustafasaglam@nevsehir.edu.tr

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Havva ÖZATA
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Türkiye
hozata@nevsehir.edu.tr

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Nevşehir, Türkiye
abdussametozkan@nevsehir.edu.tr

ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Doç. Dr. Ömer ACAR
Ankara University, Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences,
Ankara, Türkiye
oacar@ankara.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Güneş
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
ccemilgunes@hotmail.com

YAZIM EDİTÖRLERİ / SPELLING EDITORS

Arş. Gör. Hilal Büşra Bilge ÖKSÜZ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
hilalbusraoksuz@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Muhammed Sami BAYSAL
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Nevşehir, Türkiye
msamibaysal@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Şüheda ELMAS
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
suhedaelmas@nevsehir.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
İslam Tarihi ve Sanatları (Islamic History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi İdris Söylemez
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
idrissöylemez@nevsehir.edu.tr

Dr. Öğr.Gör. Kadir ERBİL
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
kadirerbil@nevsehir.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
Felsefe ve Din Bilimleri (Philosophy and Religious Sciences)

Doç. Dr. Salih AYDEMİR
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of
Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Ankara, Türkiye
saydemirs@gmail.com

Doç. Dr. Fevzi YİĞİT
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Nevşehir, Türkiye
fevziyigit@nevsehir.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
Temel İslam Bilimleri (Basic Islamic Sciences)

Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin YÜKSEL
Kayseri University, Develi Islamic Science Faculty
Basic Islamic Sciences
Kayseri, Türkiye
mbyuksel@kayseri.edu.tr

Doç. Dr. Hüseyin BAYSA
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences
Kilis, Türkiye
huseyinbaysa@kilis.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GURBET
Nigde Ömer Halisdemir University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences
Nigde, Türkiye
mhmtgrbt@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Meşe
Inonu University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Malatya, Türkiye
ramazan.mese@inonu.edu.tr

Öğr. Gör. Fatıma Ünsal
Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
fatimaunsal@nevsehir.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK
Hitit University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences
Corum, Türkiye
abdullahcolak@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Celal TÜRER
Ankara University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences,
Ankara, Türkiye
cturee@ankara.edu.tr

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER
Erciyes University, Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences,
Kayseri, Türkiye
gorener@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences,
Sivas, Türkiye
doganyusuf58@hotmail.com

Prof. Dr. Mustafa IŞIK

Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
mustafaisik@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Hadiye Ünsal

Ankara Social Sciences University, Faculty Of
Islamic Studies, Basic Islamic Sciences
Ankara, Türkiye
hadiye.unsal@asbu.edu.tr

Asst. Prof. Dr. Mohammad Jaber THALGI

Yarmouk University,
Shari'a and Islamic Studies
Yermuk, Jordan
mohammed.t@yu.edu.jo

Prof. Dr. Şerafettin SEVERCAN

Erciyes University, Faculty of Theology, Islamic
History and Arts,
Kayseri, Türkiye
severcan@erciyes.edu.tr

Doç. Dr. Ali Fuat BAYSAL

Necmettin Erbakan University, Faculty of Fine Arts
and Architecture, Traditional Turkish Arts
Hand-Drawing Art Major
Konya, Türkiye
afbaysal@erbakan.edu.tr

Asst. Prof. Dr. Mohamed Mohamed Abdel Samie
Pharos University, Spanish Department, Faculty of
Languages & Translation
Alexandria, Egypt
abdelsamie77@gmail.com

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ

Inonu University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences,
Malatya, Türkiye
abdurrahman.ates@inonu.edu.tr

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

Hitit University, Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences
Corum, Türkiye
abdullahcolak@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Merter Rahmi TELKENAROĞLU

Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
rahmitelkenaroglu@nevsehir.edu.tr

Prof. Dr. Şerafettin SEVERCAN

Erciyes University, Faculty of Theology, Islamic
History and Arts,
Kayseri, Türkiye
severcan@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Erciyes University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences,
Kayseri, Türkiye
celikc@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Selcuk University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Kalam
Konya, Turkey
huseyin.aydin@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Uludağ University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences
Bursa, Turkey
yasaraydinli@uludag.edu.tr

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

Ankara University, Faculty Of Theology
Philosophy and Religious Sciences,
Ankara, Turkey
eyupsahin@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

Erciyes University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences,
Kayseri, Türkiye
akyureks@erciyes.edu.tr

Doç. Dr. Murat AK

Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu
Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic
Literatüre
Konya/Turkey
muratak57@hotmail.com

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES
Cilt/ Volume: 5, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022): 116-301

İÇİNDEKİLER / CONTENTS ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

- 1. Kelam'da el-Esmâ'ül-Hüsnâ Tartışmaları** 116-144
al-Asmâ al-Husnâ Debates in Islamic Theology
Dr. Öğr. Üyesi Bayram Çınar
- 2. Sinoplu Safâî'nin Manzum İhlâs Sûresi Tefsiri** 145-189
The Poetic Tafsîr of Sûrat al-Ikhlâş of Safâî from Sinop
Dr. Ramazan Çelik
- 3. Şemseddîn-i Sivâsî'nin Mevlîd'inde Hz. Peygamber'in Ontolojik Konumu ve Ahlâkî Yetkinliği** 190-209
The Ontological Position and Moral Competen of the Prophet in Shamsaddîn al-Sivasî's Mavlîd
Dr. Fatih Çınar
- 4. Habâis Kavramı ve Habîs Gıdaları Tespitte Mezheplerin Dikkate Aldığı Kriterler** 210-239
The Concept and Content of Khabâith and the Criteria Considered to Determine Khabîth Foods by Religious Cults
Dr. Hasan Kılıç
- 5. Sûreler Arasındaki Bağlamsal Yönler -Mekkî Sûreler Özelinde-** 240-261
Contextual Aspects Between Surahs -Specific to Meccan Surahs--
Yavuz Tuğberk
- 6. Köpek Öldürme ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Tahlili ve Değerlendirilmesi** 262-279
Analysis and Evaluation of Rumors About Dog Killing
Ömer Ali Özdemir
- 7. أَبُو حَيَّانَ وَشَوَاهِدُهُ الشَّعْرِيَّةُ النَّحْوِيَّةُ فِي الْبَحْرِ الْحَمِيْطِ (سُورَةُ طهَ أَمْوَدَجًا).** 280-301
Ebû Hayyân'nın el-Bahru'l-Muhit'inde Nahivle İlgili Şiirsel Deliller (Taha Suresi Örneği)
Poetic Evidence About Nahiw in Abû Hayyân's al-Bahru al-Muhit (Example of Sûrat Ṭā Hā)
Ahmed İbrahim Elhammud

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022): 116-144

Kelam'da el-Esmâü'l-Hüsnâ Tartışmaları

al-Asmâ al-Husnâ Debates in Islamic Theology

Bayram Çınar

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam

Bilimleri, Kelam Ana Bilim Dalı

Assistant professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Basic Islamic

Sciences, Department of Kalâm

Nevşehir, Türkiye

bayramcinar@nevsehir.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4886-7610>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Eylül/September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Atıf / Citation

Çınar, Bayram. "Kelam'da el-Esmâü'l-Hüsnâ Tartışmaları". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık/December 2022), 116-144. <https://doi.org/10.54122/umde.1173654>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Bayram Çınar).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Varlık formu açısından başkalarından tamamen farklı olan Allah'a ilişkin bilgilerimiz sınırlıdır. Öte yandan Allah, dinin merkezî kutsalıdır. Bu sınırlı bilgi, teolojik olarak bazı sorunlara da neden olur. İslam teolojik geleneğinde Allah'ın isimlerine ilişkin tartışmalar olmuş, söz konusu sorun sebebiyle farklı teolog grupları farklı kamplarda yer almışlardır. Allah'ın isimlerine ilişkin Kur'an ayetleri Müslüman geleneğin şekillenmesinde konuya ilişkin rivayetler ile yer almış, fakat rivayetlerin sınırlayıcı etkisi ayetlerin yönlendirici telkinlerine oranla daha belirgin bir katkı sunmuştur. Allah'ın isimleri konulu bu tartışmalar teolojik olmasından önce bir dil bilim çalışmasıdır. Çünkü bir isimlendirme faaliyeti olan tanrıyı isimlendirme çabası, ilk önce bir varlık-kavram ilişkisidir. Bu yüzden dilcilerin dilin tevkiîliği-kıyasîliği yönündeki tartışması, teologların düşünme egzersizlerinde belirleyici etkiye sahiptir. Filologların temel algıları, konuya ilişkin teolojik yönelimde de belirleyici olmuştur. Çalışmamız Allah'ı isimlendirme tartışmalarının hangi temel varsayımlardan kaynaklandığı, Müslüman kelimcilerin bu tartışmalarda nasıl bir tutum sergiledikleri ve tartışmalardan elde edilen sonuç cümlelerinin neler olduğunu tespit etmekten ibarettir. Alanda bu konuda eksiklik olduğu varsayıldığı için, bu çalışmaya gerek duyulmuş, çalışma boyunca kelimcilerin bu bahiste tutundukları tavra değinilmiş, sonuç olarak paylaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kalam, el-Esmâü'l-Hüsna, Allah'ın isimleri, Marifetullah, Tevkîfi-Kıyasî

Abstract

Our knowledge of God, who is completely different from others in terms of his form of existence, is limited. On the other hand, God is the central sacred figure of religion. This limited knowledge also causes some theological problems. There have been discussions about the names of Allah in the Islamic theological tradition, and different groups of theologians have taken place in different camps. The verses of the Qur'an about the names of Allah took place together with the narrations on the subject in the shaping of the Muslim tradition, but the limiting effect of the narrations made a more significant contribution compared to the guiding suggestions of the verses. A discussion of the names of God is a linguistic study before it is theological. Because naming the god, which is a naming activity, is first of all an entity-concept relationship. Therefore, the linguists' argument that language is "tevkîfi-qiyâsi" has a decisive influence on the theologians' thinking exercises. The basic perceptions of philologists have also been decisive in the theological orientation on the subject. Our study consists of determining from which basic assumptions the discussions of naming Allah originate, what kind of attitude Muslim theologians take in these discussions, and what are the concluding sentences obtained from the discussions.

Keywords: Theology, al-Asmâ al-Husnâ, the Names of Allah, Marifatallah, Tevkîfi-Qiyâsi

Giriş

Kalam geleneğinde el-Esmâü'l-Hüsna (Allah'ın isimleri) bağlamında tartışmalar yapılmıştır. Dil bilginleri bu tartışmalarda kendi birikimlerini aktarmış ve tartışmanın seyrinde belirleyici olmuşlardır. Allah'ın isimlerinin tevkiîliği-kıyasîliği tartışması bu bağlamda gramer bilginleri ve dilcilerin/linguistlerin sağladığı verilerdendir.

Kelimcilerin konuyla ilgili temel tartışma noktalarından biri de ilahın birçok isminin olmasının imkânıdır. Sözü edilen sorun alanı, "İsimlerin çokluğu isimlendirilenin çokluğunu gerektirir mi?" "Böyle bir varsayım, tevhid ilkesi ile tenakuz oluşturur mu?" şeklindedir.

Allah'ın isimlerine ilişkin *tevkîfîlik* iddiası, Allah hakkında sadece dinî naslarda bulunan isimlerin kullanılabileceğini varsayar. Bu görüşe göre Allah'ın isimleri konusunda kıyas ve

ictihad olası görülmediği gibi, naslarda kullanılmayan isimlerin Allah hakkında kullanılması da doğru görülmez. Allah'ın isimlerinin *kıyasî* olduğunu kabul eden yaklaşımlar ise Allah hakkında aklın, O'nun fiil ve sıfatlarından hareketle ürettiği isimlerin Allah hakkında kullanılabileceğini varsayar. Bu görüşe göre Allah'ın isimleri vahiy ile bildirilen isim ve sıfatlar ile sınırlı değildir. Bu görüşü benimseyenler, Allah'ın kendisi için Kur'an'da kullandığı isim ve sıfatların eş anlamlılarının da O'nun hakkında kullanılabileceğini ileri sürerler. Daha esnek görünen bu isimlendirme teorisi, teolojik tehlikeler içerdiği gerekçesi ile Müslüman Kalam geleneğinde temkinle karşılanmıştır.

1. Tartışmanın Kaynağı

Müslüman geleneğinde, Allah'ın isimlerini konu alan bu tartışmanın yapılma gerekçesi, Allah'ın yaratılmış evrenden farklı olması ve muhdes varlığın özelliklerini taşınamamasıdır. Allah'ın yaratılmış evrenden tamamen ayrı olması, O'nun hakkında konuşma imkânını zorlaştırır. Bu neden, tanrıya ilişkin tartışmaları hem arttırmış hem de ona ilişkin bilgi sağlama imkânını kısıtlamıştır.

Bu durum farklı teolojik yaklaşımlarla Allah'a ilişkin bilme alanını genişletme çabasını gündeme getirmiştir. el-Esmâü'l-hüsna tartışması kalamî açıdan öncelikle akıl-nakil tartışmasının bir yansıma alanı olmuştur. İkinci olarak isim-müsemma tartışması ile ilişkili bir tartışma alanıdır. Konuya filolojik temelde tevkifi tavrı takınanlar, Allah'ın isimleri hakkında nassın belirleyici olduğunu ileri sürerlerken, kıyasî tavrı sergileyen âlimler ise aklın iktidar alanından yana tavır takınmış, daha esnek bir duruş sergilemişlerdir.

Müslümanların ilim geleneklerinde de Allah'ın mahiyeti ile zatının aynı olduğu düşünülmüş ve Tanrının evrendeki diğer tüm varlık kategorilerinin dışında ayrı bir kategori olduğu kabul edilmiştir. Mahiyeti hakkında hemen hiçbir şey bilmediğimiz Allah hakkında sahip olduğumuz bilgi, vahiy kaynaklıdır ve Tanrı'nın kendisi, O'nun isimleri, sıfatları ve fiillerinden beslenir.¹

Allah Kur'an'da kimi zaman kendisi hakkında konuşur. Bu metinlerin literal anlam mı taşıdığı yoksa metaforik ve sembolik mi olduğu Müslüman gelenekte tartışmalı olsa bile, bunların tanrı kaynaklı, teosantrik metinler olmaları tartışmanın bu safhasında önemlidir.

¹ Mehmet Dilek, "Hadislerde el-Esmâü'l-Hüsna", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/6 (2003), 77-94.

Çünkü Allah'ın zâtı hakkında doğrudan bilgimiz yoktur; onun hakkındaki bilgilerimiz vahyin bildirdikleri ile sınırlıdır. Bu yönüyle Allah hakkında tasavvur ve düşüncemizin ilk kaynağı, onun kendi kelamıdır. Zira Müslüman geleneğin temel kabulüne göre, Allah ancak kâinat ve insanla olan ilişkisi bakımından tanınabilir ve ona ilişkin bilgimizin temeli de onun kendisini tanıttığı kadardır. Allah'ın isimleri anlamına gelen *el-Esmâü'l-Hüsnâ*, Allah-âlem ilişkisine ışık tutması ve insana Allah'ı tanıtmayı yönüyle olmak üzere iki açıdan teolojik öneme sahiptir.² Bu nedenle, Allah'ın isimlerinin O'nu tanıtmakta rol üstlendikleri düşünülmüştür.³ Öte yandan Kur'an, Allah'a belirli isim ve sıfatlar nispet ederek, O'na nitelemeler yapılabileceği konusunda insana yol göstericilik yapmıştır. Fakat bunun sınırlarını belirlememiştir. Bu yüzden Müslümanlar arasında bu konuda bir uzlaşma olduğundan söz etmeye imkân yoktur. Bu teolojik boşluk nedeniyle konuya ilişkin farklı görüşler dile getirilmiş ve *Allah'ın isimleri, Kur'an'da Allah'ın kendisine nispet ettikleriyle mi sınırlıdır yoksa ona başka isimler de verilebilir mi?* sorusuyla konu, Müslüman bilim adamları arasında tartışılmıştır. Müslüman gelenek erken dönemden itibaren, özellikle kelimelerin tarafından naslarda yer almayan isim ve sıfatların Allah'a nispet edilmesinin mümkün olup olmadığı teolojik ihtilaflara kaynaklık etmiştir.⁴ Bu konu dil bilginlerinin kavramsallaştırdığı terminolojik zeminde, sonraki yüzyıllarda da sürdürülmüştür. Bu bağlamda filologların formüle ettikleri şekliyle Allah'ın isim ve sıfatlarının *kıyasî* mi, *tevkîfî* mi olduğu tartışması, İslam kelam geleneğinde dikkat çekmiş, Müslüman bilginler arasında esmânın kıyasî olduğunu dile getirenler olduğu gibi, Allah'a ilişkin söz konusu bu nispetlerin tevkîfî olduğunu savunanlar da olmuştur.⁵

Temelde bu tartışma teolojik olarak Allah'ı tenzih ve takdis tartışması olsa bile, sürecin ilerleyen safhalarında farklı endişeler tenzih tartışmaları ile eş güdümlü bir biçimde gündem belirlemiştir.⁶ Allah'a ilişkin bu nitelemelerin, O'nun yüceliğini öne çıkaran ifadelerden oluşması gerektiği varsayımıyla, Allah'ın kendisine nispet ettiği bazı isim ve niteliklerden de Müslüman gelenekte kaçınılmıştır.⁷ Bu durum, Allah'a nispet edilen isimlerin doğru olmasına ek olarak övgü içermesi gerektiğine de vurgu yapar.⁸ Müslüman geleneğin bu tavrı, Allah'ın

² Dilek, "Hadislerde el-Esmâü'l-Hüsnâ", 77-94; Orhan Ş. Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfîlik-Kıyasîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.

³ Mevlüt Özler, "İlahî Sıfat ve İsimleri Tespitte Yöntem", *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 65-79.

⁴ Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", TDV *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 11/ 404-418.

⁵ Hamza el-Bekrî, "Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîfîliği veya Kıyasîliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3 (2014), 81-113.

⁶ Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, nşr. Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâr ibn Hazm, 2003), 174-175.

⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 175.

⁸ Emre Köksal, *Kuranda Allah'ın İsimleri-Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

kendisi hakkında kullanmakta sakınca görmediği nispetleri, Müslüman geleneğin O'nun hakkında kullanmada mahzur görmüş olduğunu gösterir. Farklı yaklaşımlarına karşın Müslüman gelenekte Allah'ın isimleri konusunda korunan temel ilke, Allah'a yalnızca güzel isimlerin nispet edilebileceğidir. Bu yaklaşım; "ismin, müsemma üzerinde ekstra bir anlam gerçekliği oluşturamayacağını" varsayarak konuyu sınırlar.

2. Literatürde el-Esmâü'l-Hüsnâ

Müslüman gelenekte Allah'ın isimlerine ilişkin tefsirler yapılmış, konunun önemi *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ* gibi isimlerle literatürde kayıt altına alınmıştır. Öte yandan bu literatür içinde Allah'ın isimlerinin etimolojik kökenleri irdelemiş ve bu isimlerin kökenlerinden bazı sonuçlara ulaşılmak istenmiştir. Bu araştırmalar bir literatür çalışması olarak *İştikâku esmâ'illâh* şeklinde literatüre kaydedilmiştir. Öte yandan *el-Esmâ ve's-sıfât* türü eserler tasnif edilmiş, *Allah'ın isimleri* şerh edilerek, yoruma tabi tutulmuş ve *Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ* türü eserlerle bu isimlere ilişkin bilinenler bir araya getirilmek istenmiştir.

Türk İslam edebiyatının en yaygın biçimlerinden biri de Allah'ı, isim ve sıfatları ile anlatan eserlerdir. Klasik dönemde Allah ile ilgili herhangi bir türde eser yazmayı, eserlerinde O'na bir bölüm ayırmayı kendileri için bir şeref ve dua vesilesi olarak gören şairler ve yazarlar, klasik dönemde besmele, hamdele ve salvele formu üzere eserlerini inşa etmişlerdir. Bunun dışında şairler ve yazarlar Allah'ı tanıtmak, O'nun varlığı ve birliğini ifade etme, O'na yalvarıp yakarma (dua etme) amacıyla da pek çok eser kaleme almışlardır. Özellikle *tevhid*, *münâcât* ve *el-Esmâü'l-Hüsnâ* türünde karşımıza çıkan eserler, manzum ya da mensur olabilmektedir. Söz konusu bu türlerden biri de el-Esmâü'l-Hüsnâ'lardır. Esmâ zikirlerine de kaynaklık eden evrâd-ı şerifler başta olmak üzere tasavvuf ekollerinin konuya ilişkin literatüründe el-Esmâü'l-Hüsnâ'ya özel ilgi duyulmuş, bireysel ve toplu zikir ayinlerinde el-esmâü'l-hüsnâ zikri merkezi bir öneme sahip olmuştur.

Modern dönemlerde Hamza el-Bekrî, konuya ilişkin akademik çalışmasında, teologların el-Esmâü'l-Hüsnâ'ya ilişkin değerlendirmelerini ele alır. O, filologların alana katkılarını göstermeyi va'd ettiği akademik araştırmasında, klasik çalışmalara atıf yaptığı gibi, modern bazı çalışmalara da değinmiştir. Bekrî çalışmasını şekillendirirken literatürü önemli oranda taramış, ulaştığı sonuçları da kamuoyu ile paylaşmıştır.⁹ Bizim çalışmamız ise bir literatür

⁹ el-Bekrî, "Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîflîği veya Kıyasîliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma", 81-113.

taraması değil, konuya ilişkin literatürün değerlendirmesi ile sınırlı bir işlev üstlenir. Çalışmamızın bir diğer amacı ise bu literatürünün sunduğu verilerden ulaşılan teolojik sonuçlardan okurlarını haberdar etmeyi amaçlar.

3. Müslüman Geleneğinde el-Esmâü'l-Hüsna

Kur'an, Allah'ı en doğru biçimde tanımamızı sağlayan isim ve sıfatlar ile O'nu bilmemiz gerektiğini telkin eder.¹⁰ Allah'ın kendisini bilginin nesnesi olarak sunması ve esmâ üzerinden zâtı hakkında bilgi vermesi, O'nu bilmeye ilişkin vahiy kaynaklı bir çağrıdır. Teolojik değeri de olan bu bilme faaliyeti, *marifetullah* kapsamında dini bir anlam kazanır. Allah'a "şey" denilip denilemeyeceği de el-Esmâü'l-Hüsna bağlamında tartışılmıştır.¹¹

İslam geleneğinde el-Esmâü'l-Hüsna'ya duyulan ilginin bir sebebinin, bireyin Allah ile iletişimde özel isminin bilinmesinin yeterli gelemeyeceği, böyle bir iletişim için bundan daha fazlasına ihtiyaç duyulacağı varsayılır. Konuya ilişkin diğer bir neden ise Tanrı hakkında malumat edinmek amacının, O'nun zatına nispet edilen, sıfat ve esmânın incelenmesini gerektirir.¹²

el-Esmâü'l-Hüsna terkibine Kur'an'da dört ayette yer verilir. Bunlardan ilkinde "O, Allah ki; O'ndan başka ilah yoktur. En güzel isimler de (el-Esmâü'l-Hüsna) O'nundur" şeklindeki bir bildirimdir.¹³ Bu ayette bir ve tek olan ilah var olan en güzel isimlerin de kendisine ait olduğunu kullarına ihbar eder. Kulların bu bilgiye sahip olmaları, onları bunun gereğini yapmaya hazırlamayı da taahhüt eder, görünüyor.

Bir başka ayette "En güzel isimler Allah'a aittir. O'na söz konusu bu isimler ile duada bulunun..."¹⁴ şeklindeki bildirimde, takdis ve ubudiyet çağrısı eşlik eder. Sözü edilen bilgilendirmenin gereğinin ne olduğu; icmalen "dua etmek, yakarmak, kullukta bulunmak" şekliyle dile getirilmiştir. Bu ayet, uluhiyette yalnız olan eşi ve benzeri olmayan Allah'ı kulların nasıl anacaklarını, O'na nasıl dua edeceklerini de belirler. Bu yönüyle sınır koyan ölçülendiren bir nitelik arz eder.

¹⁰ el-A'râf 7/180, el-İsrâ 17/110, Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

¹¹ Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018); Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/ 404-418.

¹² Hatice Aynur Şahin, "Kur'an-ı Kerim'de Rahmân ve Rahîm'in Esmâ-i Hüsnâ ile Kullanım Alanları", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 69-94.

¹³ Tâhâ 20/8.

¹⁴ el-A'râf 7/180.

Konuya ilişkin üçüncü ayet metninde; “*De ki: İster O’na, Allah diye yakarın, ister Rahman diye yakarın, hangi ismiyle yakarırsanız yakarın, el-Esmâü’l-Hüsna bütününüyle O’nundur.*” şeklinde telkinde bulunulur.¹⁵ Bu ayet, söz konusu sınırların nasıl olacağına ilişkin bir bilgilendirme ihtiva eder. Bu ölçü tevhid ilkesini ihlal etmeden, güzel olan birden fazla isim ile onu çağırmanın dindarlık açısından sorun oluşturmayacağıdır. Bu ayette kavramların çoklu evreninde, söz konusu kavramların işaret ettiği bir gerçeğe vurgu yapılarak, çoklu evrendeki tek anlamlılığa ilişkin insan hazırlanır. Farklı isimle çağırırsanız bile, O bir ve tektir mesajı bu ayette çok nettir. Bunun şuurunda olup, O’na nispet ettiğiniz şeyin çirkin değil, fakat güzel olduğundan emin olduktan sonra, şanına layık hangi güzel isimle O’na dua ettiğinizin, yalvardığınızın önemi yoktur.

Bir başka ayette; “*O Allah ki, O! Halik, Bâri’, Musavvir’dir. O! Esmâü’l-Hüsna’ya sahip olandır. Göklerde ne var, yerde ne varsa O’nu tespih eder. O, Azîz’dir, Hâkîm’dir*” şeklinde sunulur.¹⁶ Bu ayette Allah’ın güzel isimlerinin insan açısından farkındalık kaynağının, O’nun evreni şekillendiren fiilleri olduğu dikkatlere sunulmuştur. İnsanın Allah’ı niteleyeceği O’na nispet edip, O’na vereceği güzel isimleri nereden derleyeceğine ilişkin de varlıkla ilişkisi önem arz eder. Yarattığı evrende yardımcıya ihtiyaç duymaması sebebiyle *Aziz*, yarattığı evrende gereksizlik bulunmaması, aksine söz konusu bu evrende her şeyin uyumlu bir biçimde olmaları sebebiyle, Allah kendisini *Hakîm* olarak kullarına tanıtıyor. Bu ilişkiler yumağında O, sadece evrendeki fiilleri değil bu fiiller arasındaki ilişkileri de insanın anlam dünyasına sunarak insanın farkına varmasına imkân vermektedir. Zira evrende çelişki olmadığını, orada bir uyum ve nizamın olduğunu görebilen bir göz ancak Allah’ın *hikmet* sahibi olduğunu, O’nun *vahidu’l-kahhâr* olduğunu farkında bir zihin ancak O’nun yegâne izzet sahibi olduğunu idrak eder.

Öte yandan Kur’an’da Allah’a verilen isimlerin toplamı yüzü aşkın olmasına rağmen İslam geleneği hadislerde geçen 99 sayısından dolayı genellikle bu isimleri 99 ile sınırlandırmaya çalışmış,¹⁷ Allah vahyinde kendisini nitelediği ve kendisine sıfat/isim olarak verdiği bazı nitelikleri Müslüman gelenek O’na nispet etmekten imtina etmiştir.¹⁸ Allah’a nispet edilen isimlerin 99 ile sınırlandırılması eğilimi, bu yönüyle Kur’an değil, sünnet

¹⁵ el- İsrâ 17/110.

¹⁶ el- Haşr 59/24.

¹⁷ Sıtkı Güllü, “Kur’ân-ı Kerîm’deki Esmâ-i Hüsnâ ve Grupları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 121-148; Ebu İshâk İbrâhîm Zeccâc, *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsna*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Dimeşk- Beyrut: Dârü’l-Me’mûn li’t-türâs, 1979), 26, 27.

¹⁸ Ebu Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, thk. Muhammed Zâhid el- Kevserî (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-turâs, ts.), 15-16.

kaynaklıdır. Rivayetlerin kültür üzerindeki etkisinin sanılandan daha fazla olduğunu düşünmemizi gerektiren bu durum, Esmâ-i Hüsnâ'yı 99 ile sınırlama yönündeki kültürel yönelimde kendisini dışa vurur. Kur'an'daki esnek kullanıma karşın, konuya ilişkin rivayetler algıyı belirleyebilmiştir. Zira Kur'an'da Allah'a daha fazla nitelemeler yapılmış olduğu halde bazı nitelemelerin Allah'a yapılmamasında da muhtemelen söz konusu bu rivayetler belirleyici rol üstlenmiştir.¹⁹

Sözü edilen rivayetler, kaba hatları ile aynı mesajı içeriyor olsa bile gelenekte farklı lafız ve tariklerle aktarılmıştır. "el-Esmâ'ül-Hüsnâ rivayetleri" denilen bu rivayet grubunun bazı varyantlarında, *Allah'ın 99 ismi vardır, bunları sayan veya ezberleyen cennete girer* mesajı ile yetinilmiştir. Ziyadeler ve farklı lafızlarla olsa bile bu rivayetin farklı varyantları Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok hadis kaynağında yer almıştır. Rivayetin bazı varyantlarında ise bu temel mesaj ek olarak Allah'ın isimlerinin bir listesi de verilmiştir. Esmâ'nın listelerini veren rivayetlerin²⁰ sahabe râvisi Ebu Hureyre'dir.²¹

Söz konusu bu rivayet grubunun da temel mesajı, "Allah'ın 99 ismi vardır... Kim bunları sayarsa cennete girer"²² anlamı taşır. Fakat isimleri ihtiva eden rivayetlerde birbirinden farklı rivayetlerde, farklı isimler sayılmıştır.²³ Buna ek olarak, ana mesajı taşıyan cümlede de farklı lafızlar yer almıştır: "Ahsahâ, hafazâha, "hafeze kullehe, ..." Bu ifadeler râviler tarafından metne eklendiği varsayılan ifadelerdir.

Görüldüğü kadarıyla bu eklentiler Esmâ-i Hüsnâ anlayışının kurumsal bir yapıya bürünmesinde belirleyici olmuş, rivayetin bazılarında yer alan isim listelerinin Hz. Peygamber'den olmayıp, râviler tarafından metne eklendiğini, dolayısıyla rivayetin *müdreç* olduğu söylenmiştir.²⁴ Söz konusu rivayetlerde yer aldığı halde Kur'an'da yer almayan, dolayısıyla Allah'ın kendisine nispet etmediği isimlerin olduğu da tespit edilmiştir. Öte yandan

¹⁹ Hümeýra Sevgülü Hacıbrahimoğlu, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâ Yorumu Çerçevesinde Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020), 52.

²⁰ Söz konusu rivayetlerin hangi tarik/varyantlarında isimlerin zikredildiği, hangisinde edilmediği, Dilek'in çalışmasında tespit edilmiştir. Rivayet grubuna ilişkin spekülasyonlar için bk. Dilek, "Hadislerde el-Esmâ'ül-Hüsnâ", 77-94.

²¹ Dilek, "Hadislerde el-Esmâ'ül-Hüsnâ", 77-94; İrfan Eyibil, *Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 100.

²² Muhammed b İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Zuheyr b. Nasr (Dâru't-Tavku'n-Necât, 1422), "Kitabu't-tevhîd", 7392 ; Ebu Abdillâh Muhammed b Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâ'ül-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), "Kitabu'd-duâ", 3860.

²³ İbn Mâce'nin listesinde bulunup Tirmizî'de bulunmayan takribî yirmi sekiz isim ve Hâkim'in rivayetinde yer alıp Tirmizî ve İbn Mâce'de bulunmayan yaklaşık yirmi yedi isim farklılık gösterir. bk. Şahin-Aynur, "Kur'ân-ı Kerîm'de Rahmân ve Rahîm'in Esmâ-i Hüsnâ ile Kullanım Alanları", 69-94.

²⁴ Kadir Paksoy, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 91-111.

Esmâ-i Hüsna'yı sayan rivayetlerin farklı varyantlarında, sayılan isimler arasında farklılıklar olduğu da rivayetin senet ve metin tenkidini yapan çalışmalarca tespit olunmuştur.²⁵

Müslüman geleneğinde el-Esmâü'l-Hüsna şerhlerine kaynaklık eden rivayet, daha çok isim listesi zikreden benzer rivayetler arasında sıhhat açısından daha güçlü olan Tirmizî (öl. 279/892) rivayetini esas alınmıştır. Özellikle İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi bazı şerh dönemi âlimleri, bu rivayetleri cem ve telif etmek yoluna gitmişlerdir. Kur'an'da yer aldığı halde söz konusu rivayetlere girmeyi başaramamış isimlerin, Kur'an'da Allah'a nispet edilmediği halde rivayet (ler)de yer alanları ile yer değiştirerek (rivayete derc ederek), bir uzlaşma zemini arayışında olmuştur. Metinde bütünlük amaçlayan İbn Hacer, teklifini eserinde ortaya da koymuştur.²⁶ O'nun bu önerisi kalamî açıdan el-Esmâü'l-Hüsna'nın Kur'an'da yer alanlarla sınırlandırılması anlamına gelir. Teolojik olarak, zannın (rivayet) terkedilerek kesin bilginin (Kur'an verisi), tercih edilmesi yönünde bir uzlaşma teklifidir ve isabetlidir. Bu önerinin, metinlerin ihtilafı durumunda, metnin Kur'an'a arzı anlamıyla metodolojik önemi olduğu da yadsınamaz. Öte yandan Kur'an'a döndürme teklifinin hadisçi kimliği diğer tüm kimliklerinden daha önde bir âlim tarafından yapılmış olması bu önerinin değerini arttırır.

Konuya ilişkin bilinmesi icap eden diğer bir nokta ise bu rivayetin, kutsî hadis formunun²⁷ da olduğudur.²⁸ Buna göre rivayet, faklı üç formda aktarılmıştır. Bunlar; 1. İsim listesinin yer almadığı rivayetler, 2. İsim listesi içeren rivayetler, 3. Hz. Peygamberin Allah'tan aktardığı kutsî hadis formudur. Farklı formlarda birbirinden değişik isimler içeren rivayetlerin ehl-i hadiste oluşturduğu genel bir kanaat, Allah'ın isimlerinin sayılanlardan çok daha fazla olduğu, el-Esmâü'l-Hüsna'nın Kur'an'da sayılanlardan çok daha fazla olduğudur. Bazı rivayetlerde ise bu konuda bir tahdide gidilemeyeceği, bunların sınırsız olduğu ifade edilmiştir.²⁹ Hadisçiler arasındaki bu yaklaşım farklılığı ve bu tutum serbestisine kaynaklık eden rivayetlerin zengin materyal barındırması ve aktarım formlarındaki bu zenginlik olmalıdır.

²⁵ Paksoy, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", 91-111.

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî li şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru't-Turâs el-'Arabî, 1988), 11/181 vd..

²⁷ Kutsî hadis formu, Rivayeti Allah'a nispet edip "Kâlellahu" şeklinde Hz. Peygamberi rivayetin öznesi olmaktan çıkararak ve sözün aktarıcı râvisi haline getiren rivayet formudur. Kur'an dışı (Gayri metluv) vahiy algısına yaslanan bu anlayışın en güçlü dayanağı hadis literatüründeki kutsî hadis formudur. el-Esmâü'l-Hüsna hadisinin bu formla da aktarıldığı literatürde ifade edilmiştir.

²⁸ İbn Hacer, *el-Emâlî el-mutlakâ*, thk. Abdul-Mecîd İsmâil es-Selefi (Beyrut-Dimâşk-Ammân: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1995), 235.

²⁹ Gelenekte dikkat çekilen rivayetlerden biri, Ahmet b. Hanbel'in de aktardığı, İbn Mesut'tan rivayet edilen hadis başta olmak üzere aynı mesajı veren birçok başka rivayetten söz edilebilir. bk. Dilek, "Hadislerde el-Esmâü'l-Hüsna", 77-94.

³⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsna*.

Tüm bu tartışmaların, konunun teolojik yönü ile olan ilişkisi, hadisçiler tevkiflik-kıyasîlik tartışmalarına iştirak etmemiş olsalar bile, kıyasi bir tutum sergileme eğilimi göstermişlerdir, denilebilir. Özellikle isimleri sınırlama eğilimi göstermeyen âlimlerin yaklaşımları, gelenekte tartışmaya şekil veren filolojik yaklaşımları aşan bir perspektif çizer. Zira söz konusu iki tutumdan daha geniş perspektifi temsil eden kıyasîler, Kur'an'da Allah'a nispet edilen lafızların müştaklarının/türevlerinin de Allah'a nispet edilebileceğini varsayarken, "Allah'ın sınırsız ve sonsuz ismi vardır" algısı, çok daha geniş bir algıyı temsil eder. Gazzâlî (öl. 505/1111) İslam geleneğinin isimleri sınırsıza hamletme yönündeki anlayışa yatkınlığını ifade sadedinde; Esmâu'l-Hüsnâ şerhinde, Allah'ın sonsuz isimleri olduğunu farkında olarak, 99 ismi sayıp onları şerh ettikten sonra, bu eyleminin geleneğin sembolik bir takibi anlamı taşıdığını ifade etmesi, bu yüzdendir.³⁰

Konuya ilişkin rivayet grubunu bir an için görmezden geldiğimizde, sınırsız olan Allah'ın sınırlı ve sonlu nitelik ve isimlerinin olması, makuliyet açısından da sorunlu görünüyor. Fakat Allah'a nispet edilebilecek isimlerin ancak "güzel" vasfını kendinde bulunduran isimlerden oluşabileceği kaydı, isimler evrenindeki muhtemel isimlerden O'na ancak yarısını vermeyi olası kılar. Şârî, Allah-âlem ilişkisi açısından söz konusu yarıdan ayıklayarak, insanın bunlardan ancak 99'u üzerinden Allah'ı bilebileceğini tespit etmiş ve bunu ifade sadedinde 99 olarak bildirmiş de olabilir. Bir başka ifade ile Allah'ın sonsuz sayıda güzel ismi vardır fakat insan sonsuz isimler kümesinden ancak 99 kadarını Allah- âlem ilişkisi açısından farkına varır. Allah'ı 99 kadar ismi ile sınırlı bir biçimde algılayabilir. Diğerlerini ise sınırlı miktardaki idraki ve idrak araçları sebebiyle algılayamayabilir. Bu durum, insanın ancak beş duyusundan biriyle evren ile ilişki kurabilmektedir, altıncı bir duyu aracılığıyla kavrayabileceklerini ise insan kavrayamaz algısıyla benzeştirilebilir. Fakat bu durum; *"evrenin kavranabilir özellikleri insanın kavrayabildikleri ile sınırlıdır"* anlamına gelmez. Aksine insanın kavrama araçları ve kapasitesinin sınırı sebebiyle, evrenin birçok yönünü insan algılayamaz. Kıyasta yaptığımız modelleme, insan Allah ile de 99 isminden biri ile ilişki kurmaktadır, bu Allah'ın isimleri 99 ile sınırlı olduğu anlamına gelmez, fakat insanın ilişki kurabileceği isimlerinin 99 tane olduğu anlamına gelebilir.

Söz konusu hadis metnini yorumlamak adına bu tavrımız fazla abartılı bulunabilir fakat günümüzde yoğun kullanılsa bile bu tutum meşru, teolojik bir tavidir. Bu, "nassın aklı

tahsisini" bizim onayladığımızı gösterir. Evet, bize göre nass akli tahsis eder, aklen muhtemel olan bir seçenek, nass tarafından tahdit ve tahsis edilebilir. Gelenekte sıkça rastlanan bu tavrı uygulayanlardan biri de Gazzâlî'dir. O, bu tahsisi sıfatlar konusunda yapar. Onun tespitine göre Allah duyu verilerine konu olan işitme ve görmeyi kendisine nispet etmiştir. Kıyas yoluyla, tatma, koklamanın da Allah'a nispet edilebilmesinde aklen bir engel yoktur görünür. Fakat nass Allah'a işitme ve görmeyi nispet etmiş, diğerlerini nispet etmemiştir algısıyla, nassın bu nispetle yetinmesini, diğerlerini Allah'a nispet etmemesini bir sınır koyma olarak algılamış, koklama ve tatmayı Allah'a nispet etmemiştir.³¹ Bu bir temkin durumudur. Başkaları da Kur'an'daki kullanımı bir model olarak görerek, madem Allah işitme ve görmeyi kendisine nispet etmiştir, O halde koklama, tatma gibi diğer hisleri de Allah'a nispet etmekte bir beis yoktur, diyebilir. Bu tutumlardan birini doğrulama imkânı olmadığı gibi, diğerini yanlışlama imkânı da yoktur.

Son olarak bazı lafızlar Kur'an içinde hem isim olarak hem de sıfat olarak kullanılmıştır. "Rab" kavramı bunlardandır. "Elhamdulillâhi rabbi'l-âlemîn"³² ile "Rabbi Mûsâ ve Hârûn..."³³ bu kullanımlardan iki tanesidir. İlkinde Rab, sıfat iken, ikinci kullanımda isimdir. Öte yanda, Alîm, Hay, Halim gibi nispetler sıfat kalıbında olmasına karşın isim manalı lafızların Allah'ın esmâsına mı yoksa sıfatlarına mı dâhil oldukları da gelenekte tartışılmıştır. Konunun entelektüel zemindeki sorunlarına ek olarak teolojik açıdan uzmanlık gerektiren yanlarının bulunması, İslam geleneğinde tartışmanın sonuçlanmasını zorlaştıran nedenlerdendir. Gelenek de sorunu tartışma geriliminden çıkarıp, serbest salınımına terk etmiştir. Bu yönüyle rivayetlerde isimlerin 99 olarak belirlenmesi, arta kalan diğerlerinin reddi değil, en meşhur ve en çok bilinenlerinin öne çıkması şeklinde yorumlanmış ve metinler arası uzlaşma zemini tesis edilmeye çalışılmıştır.³⁴

4. el-Esmâü'l-Hüsna Tartışmalarının Filolojik-Felsefi Zemini Ve Teolojik Sonuçları

el-Esmâü'l-Hüsna, teolojik bir kuram olarak Allah'ı tanımayı ve O'nun hakkında konuşabilmeyi konu edinir. Allah'ın kendisi hakkında konuştuğu vahiy metinleri, konuya ilişkin elimizdeki model yapıdır. Bu metinleri ister anlatının tümü olarak düşünün, isterse bir örneklem olarak görün, durum farklılık göstermez. Öte yandan bu sunum sırasında Allah ya

³¹ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Iktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 103.

³² el-Fâtiha 1/2.

³³ el-A'râf 7/122.

³⁴ Özler, "İlahi Sıfat ve İsimleri Tespitte Yöntem", 65-79.

kendisinin ne olduğunu söyleyecektir ya da ne olmadığını. İnsanın idrak zemininde bu iki yolun dışında bilinen diğer yol, üçüncü halin imkân dışı olduğudur.

Allah'ın zatından bahseden ayetler çoğu zaman O'nun sıfatlarını bu anlatıda kullanır. Bu durumun çağrışım yaptığı şey, sıfat-zât ilişkisine ek olarak isim-sıfat arasındaki ilişkidir. Kur'an, Allah'ın zâtından bahsederken, tenzihi merkeze alan biri ispat, diğeri selb olmak üzere iki yöntemle insanı muhatap alır. İspat, Allah'ın ne olduğuna ilişkin pozitif cümle kalıbı, selb ise ne olmadığına ilişkin negatif bir cümle kalıbıdır. Bu tespit Kur'an'ın öğretti aktarma formasyonunu anlamak açısından önemlidir. Mesela Kur'an'da ulûhiyetin tanıtılışında ispat metodu hâkimdir. Yani ulûhiyetin ne olmadığından ziyade ne olduğu anlatılır. Bu açıdan, mevcut olmak yönüyle Allah, evren ile lafzi bir benzerlik gösterir. Fakat iki mevcudun, mevcudiyetlerinin hâdis-kadim olmak açısından farklı olduğu ifade edilir.³⁵ Vücutlarının vacip ve mümkün oluşları itibarıyla tarafların ayrı olmalarına ek olarak, mümkün varlıkların muhdes, zaruri varlığın ise kadim ve ezeli oluşu, bu ayrımlardan sadece iki tanesidir.

Vâcibu'l-Vücûd olan Allah, kendisi ile ilişkili olarak; eş-Şurâ suresi 11. ayette "*leyse kemislihî şey'un ve huve's-Semîu'l-Basîr*" diyerek, kendisi dışındaki evrenle kendi evreni arasına bir ayırım koyar. Bu noktadan sonra âleme ilişkin vahyin kurduğu her cümlenin anlamı, Allah'ın evreninde durumun âlemde olandan daha farklı olduğu anlamındadır. Zira O, hâdis olan evrenden farklıdır. Âlemden ayrı ve ondan farklı olan Allah'ın, âlemine ilişkin yargılar farklılık gösterecektir. Matematiksel olarak bu ilişkide âlem (A) ise tanrısal evren (A') dir. Buna göre içinde yaşadığımız âleme ilişkin kurduğumuz hiçbir cümle tanrısal evren için doğru kabul edilemez. Çünkü söz konusu ayette Allah her açıdan âlemden ayrı ve ona benzemeyen olarak kendini takdim eder.

Sözü edilen bu fark yüzünden, şâhid olunan âleme ilişkin yargıların, Allah'ın evreni olan gâibe delâleti sorunludur. Çünkü tarafların birbirine müteakiliyetleri yoktur. Gâib âlem ile görünen âlem arasındaki bu fark, Allah'a ilişkin yargılarımızda daha temkinli olunması gerektiğini telkin eder. Kelamcılar da aynı temkinin gereği olarak *delâletu's-şâhid ale'l-gâib* bir değerlendirme yöntemi olarak zaman zaman kullanmış olmalarına karşın, şâhidin gâibe delâletini kesinliği açısından sorunlu bulmuşlardır.³⁶

³⁵ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi (İstanbul-Beyrut: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 76.

³⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 76.

Müslüman gelenekte bir bütün olarak el-Esmâü'l-Hüsnânın Allah'a delâlet ettiği düşünölmüş, bu isimlerinin bazılarının Allah'ın zâtına, bazılarının O'nun sıfatlarına; diğere bazılarının da Allah'ın fiillerine delâlet ettiği varsayılmıştır.³⁷ Öte yandan Kur'an'ın indiğı zeminde konuya ilişkin yanlış uygulamaların bu mesajın temel zeminini oluşturduğu varsayılarak, Müslüman geleneğın teolojik yönelimlerinin "ilhâd"³⁸ kavramı ekseninde sapma endişelerince belirlendiğı de hesap dışı tutulmamıştır.³⁹

Son olarak el-Esmâü'l-Hüsnâ'ya ilişkin ayetlerden; Müslüman gelenek, Allah'a nispet edilen isimlerin ondan başkasına nispet edilmemesi gerektiğine, O'na şanına uygun olmayan nispetlerin yapılamayacağına kanidir. Buna ek olarak manası bilinmeyen ya da manasız lafızların ise isim olarak Allah'a nispet edilemeyeceğı düşüncesi ileri sürölmüştür.

5. Tevkîfilik-Kıyasîlik Tartışmasında Kelamcıların Tutumları

el-Esmâü'l-Hüsnâ konusunda Müslüman gelenek;

1. Kur'an'da kullanılan dolayısıyla dinin izin verdiğı isimler,
2. Tenzih ilkesi ile çeliştiğı için, dinin kullanılmasına izin vermediğı dolayısıyla Allah hakkında kullanılmasını yasakladığı isimler,
3. Anlam itibarıyla tenzih ile çelişmeyen, fakat nasslarda Allah'a nispet edilmediğı halde anlamları itibarıyla Allah'ın zâtına nispet edilmesine mani bir durumu olmayan isimler şeklinde bir tasnif yapılır.

el-Esmâü'l-Hüsnâ'nın tevkîfi olduğunu savunan bilginler "Kur'an'da kullanılan dolayısıyla dinin izin verdiğı isimler" konusunda uzlaşa içerisinde olmuş, fakat tasnifin diğere unsurlarını kullanmaktan imtina etmişlerdir. el-Esmâü'l-Hüsnâ'nın kıyasî olduğunu düşünenler ise tenzih ve takdis ilkesi ile çelişmeyen, makul her türlü kullanıma açık olmuş bu yönüyle daha esnek bir görünüm sergilemişlerdir.

Allah'ın isimlerinin tevkîfi mi yoksa kıyasî mi olduğu tartışması, dilin tevkîfi mi yoksa kıyasî mi olduğu tartışmasının bir parçasıdır. Biri ile ilgili olan yargımız öteki açısından da belirleyici olacaktır. Fakat Allah'ın isimlerinin konumu, ana tartışmaya nispetle fer'î bir nitelik arz eder. Bu yüzden ana tartışmada konuya ilişkin temel önermeler ve ulaşılan sonuç, alt başlığa ilişkin tartışmayı da şekillendirecek ve sonuçlandıracaktır. Dilde tevkîfilik, dilin söz

³⁷ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din* (İstanbul: Matbatu'd-devliyye, 1928), 121,122.

³⁸ el-A'râf 7/180.

³⁹ Özler, "İlahi Sifat ve İsimleri Tespitte Yöntem", 65-79.

varlığı bakımından bizzat Allah tarafından Hz. Âdem'e vahiy ile verildiğini varsayar, dilin tanrı kökenli oluşunu savunur. Allah'ın Âdem'e öğrettiği dilin onun çocuklarına intikal ettiğini ifade eden bir anlayışı temsil eder.

Kelamcılar arasında dilin tevkîfî olduğu iddiasını dile getiren ilk kişinin Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) olduğu, Kâdî Abdulcebbâr'a (öl. 415/1025) dayanılarak iddia edilmiştir.⁴⁰ Senaryoya göre Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasında bardağı taşıran damla, Ebu Ali el-Cubbâî'nin (öl. 303/916) esmâ konusundaki kıyasîlik tavrına karşı, Eş'arî'nin tevkîflik tavrıdır bile denilebilir.⁴¹

Koloğlu, Cubbaîlerin kelam sisteminde, Ebu Haşim'in (öl. 321/933) Mu'tezile'nin Basra kolu içinde ara bir tavır takındığının tarihte tespit edildiğini aktarır.⁴² Cubbailer'in konuya yaklaşımlarını bir tezin sınırları içinde oldukça detaylı ele alan Koloğlu, anlatısını zengin kaynaklara dayandırır, Allah'a onların hangi isimleri nispet ettikleri hangilerini de hangi gerekçelerle nispet etmekten kaçındıklarını not eder. Özellikle Ebu Ali'ye ilişkin tespit ettikleri, konuya ilişkin altı çizilmesi icap eden noktalardandır.⁴³ Ona göre; Ebu Ali'nin de temsilcisi olduğu Mu'tezile'nin Basra ekolünün kabul ettiği görüş, isimlerin kıyasî olduğu, bu konuda esas alınacak şey akıl ve kıyastır. Akıl, bir lafzın manasının Allah hakkında sabit olduğunu düşünür. Dolayısıyla aklın karar verdiği şey ile Allah'ı isimlendirmek caizdir. Bu yaklaşıma göre Allah'ın fiillerinden hareketle türetilecek her isim Allah'a ad olarak verilebilir, bu kullanımda nasstan bir delilin bulunması da gerekmez. Aklın gerektirdiği isimlerin Allah'a verilmesinin önündeki yegâne engel makul olmaması ve tenzihe uygun olmamasıdır. Bunun dışında aklın gerektirdiği her isminin Allah'a verilmesi icap eder.⁴⁴ Ebu Ali el-Cubbaî Allah'a kullarının arzularına karşılık veren, isteklerini cevapsız bırakmayan anlamıyla “mutîen li abdihi”, anlamıyla “mutî” olarak isimlendirilebileceğini iddia etmiştir.⁴⁵

Buna karşın Bağdat ekolü *tevkîfî* bir yaklaşımın temsilcisi olmuştur. Onlara göre Allah'ın isimleri konusunda aklın herhangi bir fonksiyonu yoktur. Akıl her ne kadar Allah'a verilen ismin

⁴⁰ Hamdullah Arvas, “Kelâm'da ‘Ta’lîm-i Esmâ’: Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 18/2 (2020), 500-538.

⁴¹ Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelam Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 100, 101.

⁴² Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelam Sistemi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 230.

⁴³ Çalışmada zengin bir kaynakça, esnek bir yorum diline sahip Koloğlu'nun basılı eserini alma fırsatı bulamayanların, ulusal tez ajansı üzerinden çalışmaya ücretsiz ulaşabilmeleri amacıyla, çalışmanın doktora tez versiyonuna da yer verilmiştir. Cubbailer'in konuya ilişkin spekülâtif varsayımları ve teolojik kabulleri için bk. Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelam Sistemi*, 229- 248.

⁴⁴ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Steiner Verlag GmbH, 1980), 524, 525.

⁴⁵ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk* thk. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1995), 183.

manasının uygun olup olmadığına delalet etse bile, nassın ispat etmediği bir ismin Allah hakkında kullanılması bu ekolde caiz değildir. Bu hususta kıyasın da yapılamayacağı kanaatindedirler.⁴⁶ Arif ismini, Âlim ismi ile sinonim kabul ettikleri halde, Allah kendisine Âlim ismini nispet etmiş, fakat Arif ismini ise nispet etmemiştir. Kıyası isimlendirmede makul kabul etmedikleri için onlara göre Allah'a Arif ismi nispet edilemez. Oysa Arif'i nispet etmek de makul olmasına rağmen, hakkında nas olmadığı için onlar bu ismi Allah'a nispet etmemişlerdir. Âlim anlamına gelen âkîl ve fehim için de durum farklı olmamıştır. Onlar "Âlim" ismini Allah'a nispet etmiş olmalarına karşın, diğer ikisinin nassda Allah'a nispet edildiklerine ilişkin delil olmadığı gerekçesiyle, onlar bunu reddetmişlerdir.⁴⁷

Bu ekolün son büyük imamı Kâdî Abdulcebbâr, Basra ekolüne mensuptur dolayısıyla yaklaşımı da kıyasî kurama uygundur. Abdulkerim Osman'ın, *Nazariyyetü't-teklif* adlı çalışmasında tespit ettiği üzere; Kâdî, esmâ tespitinde kıyasidir. Dolayısıyla, isimlendirmede nassın delâletini değil aklın delâletini ölçü alır. Onun değerlendirmesinde nass ise kendisine kıyas yapılandır.⁴⁸

Gazzâlî'ye göre "isim müsemmaya delâlet eden lafızdır" ifadesiyle, isimden beklenen şeyin isimlendirilene delâlet etmesi olduğunu söyler. Ona göre sıfat, varlığa delâlet etmek dışında, nitelediği varlığa ilişkin detaya da kaynaklık etmektedir. Bu yüzden Gazzâlî, Allah'a nispet edilen isimler ve sıfatlar arasında bir ayrım yapmayı önerir.⁴⁹ Bu varsayımın gereği olarak "Zeyd" ismini taşıyan biri, illa bu kavramın taşıdığı anlamları kendinde bulundurması ve taşıması gerekmez. Bu kişiden Zeyd kavramının taşıdığı anlamı bir haslet olarak kendisinde bulundurması da beklenmez. Ancak, bir kişiyi belirli sıfatlarla nitelendirdiğimizde "kısa boylu", "şişman", "esmer tenli" vb. söz konusu şahsı sıfatlandırmış oluruz. İsimlendirmenin aksine söz konusu niteliklerin, bu sıfatları kendisine yüklediğimiz kişi tarafından taşınmasını bekleriz, tavrı takınır.⁵⁰

Allah'a nispet edilen niteliklerin O'nun kutsiyetine yakışan, tenzihe zarar vermeyen nitelikler olmasına⁵¹ ek olarak, onun hakkında gerçeği ifade etmesi gerektiği konusunda

⁴⁶ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn*, 525.

⁴⁷ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn*, 525.

⁴⁸ el-Hamedânî Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî (Kâhire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 20/2, 186, vd.

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 173.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 173.

⁵¹ el-Mustehzî, el-Mâkir, gibi nispetler, Allah'ın kendisine nispet ettiği fiillerden istidlal edilerek nass kaynaklı olmasına karşın, Allah'a nispet edilemezler. Buradaki ölçü tazimi ve takdisi ihlal eden nispetlerin bir ilke olarak Allah'a yapılamayacağıdır. Bu yorum Taftâzânî'ye nispet edilmiş ve ondan aktarılmıştır. bk. Özler, "İlahi Sıfat ve İsimleri Tespitte Yöntem" 65-79.

Müslüman gelenek dikkatli davranmıştır.⁵² Fakat isimler için bu durumun her zaman aynı kesinlikte olduğu şüphelidir.⁵³

Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlara ilişkin olarak Eş'arî gelenek tevkîfîlik temelinde tavır takınılır.⁵⁴ Söz konusu ekolün bu yöndeki söylemi literatür tarafından kaydedilmiştir. Fakat onların konuya ilişkin geniş uzlaşi zeminlerine karşın ihtilaf ettikleri alanlar da yok değildir. Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) daha esnek tavrı, konuya ilişkin literatüre yansıdığı kadarıyla ulema tarafından bilinir. Öte yandan Gazzâlî, teolojik bir tavır olarak, lafzın delalet ettiği mana Allah hakkında sabit ise yani kullanılan vasıf Allah'ın şanına uygun, zatında bir noksanlık meydana getirmiyorsa övgü içeriyorsa, bu lafızla Allah'ı vafsetmek, bu kullanıma ilişkin nass ister bulunsun isterse bulunmasın, caizdir, görüşünü savunur. Kıyasîlik hissi uyandıran bu ifadeler, Gazzâlî'nin kıyasî olduğunu değil, icmâyı delil olarak kullandığını ortaya koyar.⁵⁵

Mu'tezile⁵⁶ ve Kerrâmiyye'nin Allah'a nispet edilen isim ve sıfatların kıyasî olduğu görüşünü savunduklarını ise Eş'arî bir kelamcı olan Cürcânî (öl. 816/1413) aktarır.⁵⁷ O bu aktarımda kendisinin durduğu yerin tevkîfîlik olduğuna da eş zamanlı olarak vurgu yapar. Râzî ise isimlerin çokluğunun müsemmanın teklîğine gölge düşüremeyeceği açısından konuyu ele alır.⁵⁸ O da tevkîfî bir tavır takınılır. Eş'ari ekol genel hatları ile Allah'ın isimleri konusunda nassın Allah'a nispet ettikleri ile yetinme eğilimi gösterir. Bu onların tevkîfî olduklarına ilişkin bir değerlendirmeye kaynaklık eder.

Fıkhi olarak Mâlikî, akaîdde ise Eş'arî olan Bâkılânî, tevkîfîlik ile kıyasîlik arasında bir uzlaşi arayışındadır. O, aklın delalet ettiği isim ve sıfatın Allah'a nispet edilebilmesi için, sözü edilen sıfat ve ismin "O'nun kutsiyetine zarar vermemesini, Allah'ın ulûhiyetine yakışmayan bir anlam çağrıştırmaması" gerektiğini ileri sürerek sanki akla bir sorumluluk yüklemiş görünür.⁵⁹ O bu vurgusuyla ekolün genel söyleminden de ayrılmış ve gelenekçe yadırganmıştır.

⁵² Özler, "İlahi Sıfat ve İsimleri Tespitte Yöntem" 65-79; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 174, 175.

⁵³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173- 175.

⁵⁴ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe (Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955), 25, 26; İbn Fûrek, *Mucerredü ma'kâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1425), 42.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 231-236

⁵⁶ Muhtemelen Basra kolu kastedilerek böyle bir iddiada bulunulmuştur. Zira Bağdat ekolünün tevkîfî bir tavır takındığı tespit edilmiş ve çalışmamızın kendi bütünlüğünde literatüre atıfla ifade edilmiştir.

⁵⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/366; el-Bekrî, "Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîfîliği veya Kıyasîliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma", 81-113.

⁵⁸ Fahu'd-din er-Râzî, *Levâmu'l-beyyinât fi şerhi Esmâillehi ve sıfat* (Kahire: El-Matbâtu's-Şerefiyye, 1323), 25.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173.

Ona göre söz konusu özellikleri taşıyan her isim ve sıfatın vahiy ile bildirilmiş olması ile bildirilmemiş olması arasında bir fark görülmeksizin Allah'a nispetinde mahzur görülmemiştir.

Bu yöntemin bir gereği olarak Allah hakkında *Âlim* denilmesi şer'in delâleti ile onaylandığı halde; O'na *Ârif* denilmesi bir öğrenme faaliyeti ve olgunlaşma ifade ettiği için onay görmemiştir. Bu ilim ile marifet arasındaki farktan kaynaklanmış, marifetin sonradan edinilmesi O'na *Ârif* denilmesinin mahzurlu görülmesine; dolayısıyla tecviz edilmemesine neden olmuştur.⁶⁰ Aynı tavır hem Bağdât Mu'tezile'sinin hem de Eş'arî ekolün ortak tavrı olması teolojik tutum birliği açısından önemlidir.

Eş'arî gelenek, Allah'a nispet edilecek isim ve sıfatların tevkîfî olduğu, kıyasî olmadığı konusunda bir çerçeve belirlemiş olsa bile Bâkkılânî gibi bazı kelamcılar kıyasî değerlendirmeyi de tamamen dışlamayan bir yaklaşım içinde bulunmuşlardır.⁶¹ Onlara göre yaygın olan anlayışa göre tevkîfî olarak Allah'a 99 isim nispet edilmiştir.⁶² Gazzâlî, Eş'arî gelenekte Allah'a nispet edilecek isimler konusundaki genel kanaatin, tevkîfîlik olduğunu ifade ederken kendisinin de bu geleneğin takipçilerinden olduğunu ima eder.⁶³

Mâtürîdî'nin Allah'ın isimleri hususunda tevkîfîliği benimsediği varsayılır. *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde, doksan ilâhî ismin izahına yer verdiği ve bunların naslarda yer alan isimler olduğu tespit edilmiştir.⁶⁴ Mâtürîdî ekole mensup âlimlerden Ebu İshâk es-Saffâr'ın esmâ-i ilâhiyye konusundaki tavrı da bu yöndedir. Ona göre kavramlar dilde vazolundukları mânalar üzere yorumlanırlar. Bu yüzden kavramların etimolojik kökenlerine odaklanan bir yaklaşım göstermiş ve Mâtürîdî ekolün de tevkîfî anlayıştan yana bir tutum sergilediğini ortaya koymuştur. Saffâr'ın tefsir yönteminin Allah'ın isimlerini merkeze alan bir yaklaşım olduğu da ifade edildiği için, onun ekol içindeki tavrı özel bir önem kazanmıştır.⁶⁵ Tevkîfîlik yönünde daha katı bir tavır sergilemiş olsalar bile, bu durum Mâtürîdî ekolün kıyasî anlayışa tümüyle kapalı olduğu anlamına gelmez. Öte yandan bu ifade ekol içinde homojen bir yapının var olduğu anlamına da gelmez.

⁶⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 3/366; Eş'arî, *Makalatu'l-İslamiyyîn*, 525.

⁶¹ Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfîlik-Kıyasîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", 231-251.

⁶² Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 3/366, 368.

⁶³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 173.

⁶⁴ Hümeýra Sevgülü Hacıbrahimoğlu, *Ebû İshak es-Saffârın Esmâ-i Hüsnâ Yorumu Çerçevesinde Kelâmî Görüşleri*, 51.

⁶⁵ Sevgülü Hacıbrahimoğlu, *Ebû İshak es-Saffârın Esmâ-i Hüsnâ yorumu çerçevesinde kelâmî görüşleri*, 341-374.

Söz konusu ekolün önemli bilginlerinden Neseffî'ye (öl. 508/1115) göre, İsimlendirmeler hususunda doğru olan tavır, şeriatın bildirdiği ile yetinmektir. Zira aklın imkânına göre hareket edilirse Allah'a nispet edeceğimiz lafızlar çoğalacaktır. Çünkü makuller alanı nassın alanından daha geniştir. Oysa biz akıl açısından makul olanların hiçbirini Allah'a isim olarak vermiyoruz. Çünkü akla göre hareket etmemizi gerektiren ne Kur'an'da ne sünnette nass olmadığı gibi konuya ilişkin icmâ'da bir delil de yoktur. O halde, bu konuda akla göre hareket etmekten sakınarak, Aklın onayladığı isimleri Allah'a nispet etmekten kaçınmak gerekir telkini yapar.⁶⁶ Görüldüğü kadarıyla bir sıhhat ölçüsü olarak değil fakat bir veri tespiti olarak denilebilir ki Allah'ın isimleri ile alakalı Mâtûrîdî âlimler benzerlerine nispetle tevkîflik sınırlarına daha fazla riayet ediyor görünürler.

İslam geleneğinde Esmâ-i İlahiye'nin tevkîfliği ve kıyasîliği dışında, esmânın tasnif ve değerlendirmesinde de ekoller arasında bir etkileşimin olduğu söylenebilir.⁶⁷ Bazı tasniflerin farklı ekoller tarafından modellendiği ve bilginin farklı ekoller arasında nasıl yayıldığını görmemize imkân verdiği de bu bağlamda söylenebilir.⁶⁸ Halîmî'nin (öl. 403/1012) çalışmalarında tabiatın Allah'tan bağımsız bir şekilde kendi varlığını idame ettirdiği iddiasındaki tabiatçı filozofları tenkit etmek amacıyla esmayı araçsallaştırmakta olduğu söylenmiştir.⁶⁹

Esmâ ve sıfatın tevkîfî olduğunu savunan dilciler arasında Allah'a nispet edilen lafızların câmid özel isimler olduğu ve bunların müştaklarına ayrılmayacaklarını söyleyenler olmuştur. Onlardan bir kısmı, *Cevvâd'* isminin Allah'a nispetini onaylamış olmalarına karşın, aynı anlamı ifade eden, *Sehi* kavramının Allah'a nispetini ise şeriatın bu yönde bir kullanımı olmadığı gerekçesi ile reddederler.⁷⁰

Allah isminin kökenine ve bunların müştak olup olamadığına ilişkin, özellikle gramer bilginlerinin farklı değerlendirmeleri olmuştur.⁷¹ Bu değerlendirmeler teologların konuyu tartışma biçimlerini ve argümanlarını da belirleyen bir nitelik arz etmiştir. Çünkü dildeki

⁶⁶ Ebu Muîn Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usulî'd-din*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/171-176.

⁶⁷ Ebu Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*, nşr. Hilmi M. Fûde (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399), 1/188-210.

⁶⁸ el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*, 1/188-210.

⁶⁹ Hacıbrahimoglu, "Mâtûrîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı", 341-374.

⁷⁰ el-Bekrî, "Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîfliği veya Kıyasîliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma", 81-113.

⁷¹ İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 33-64; Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 27- 65.

kullanım teologların iddialarına kaynaklık etmektedir.⁷² Fakat bazı durumlarda ise dilciler teologların algılarından faydalanmışlardır. Bu bağlamda Zeccâc, *rahman* ve *rahim* isimlerine ilişkin müfessirlerin algılarını kendi algısına zemin ve olarak kullanır.⁷³

Teolojik bir algıya kaynak olarak “Allah, yüce sıfatlar ile muttasıftır”⁷⁴ şeklinde kendine ilişkin bildirimde bulunmaktadır. Bu ifade hem Allah’ın çok sayıda sıfat ve isminin olduğunu ifade eder ki bu durum O’na farklı nispetlerin yapılmasını olası kılmıştır. Kur’an buna ek olarak, “İster *Allah* diye O’nu anın, isterse *Rahman* diye tesbih edin, hangisiyle O’na yakarırsanız yakarın, biliniz ki en güzel isimler O’nundur”⁷⁵ anlamındaki ayet İslam kültür geleneğinde bir müsemmaya birden fazla ismin nispet edilebileceği yönünde bir anlayışın gelişmesine imkân vermiş ve söz konusu algı ise soruna ilişkin felsefi spekülasyon yapma olanağı sağlamıştır.

Sonuç olarak Müslüman geleneğin isimler konusunda tevkîfliğini dışa vurur bir surette; kıyasîlik (Basra) Mutezilesi ve Kerrâmiye tarafından benimsendiği varsayılmıştır. Öte yandan Hanbelî âlim Ebu Yâlâ el-Ferrâ’ ve Eş’arî âlim Bâkılânî’ hakkında kıyasîdir şeklinde yaygın bir kanaat vardır.⁷⁶ Fakat ekolünden kısmen farklı olsa bile Bakılânî’nin kıyasî olduğunu söylemek oldukça zordur.

6.Tevkîfilik-Kıyasîlik Tartışmasının Kaynak ve Nedenleri

İslam düşünce tarihinde Allah’ın isim ve sıfatlarının tevkîfliği-kıyasîliği tartışmaları çoğu zaman Allah hakkında konuşmak ve Allah’a dua etme ile bağlantılı gündeme gelmiştir. İslam âlimlerinin konuya ilişkin en temel sorunlarından biri; Kur’an’ın, Allah’a nispet ettiği isim ve sıfatların O’na nispet edileceklerin tümü olup olmadığına ilişkin bir tartışmadır. Buna göre Kur’an’ın ortaya koyduğu şey, bir model olarak anlaşılmalı ve O’na nispet edilmek istenen diğer isimlerin de Kur’an’ın ortaya koyduğu modele kıyas edilerek, alanda bir genişlemeye mi gidilmelidir? Yoksa Kur’an, Allah’a nispet edilebileceklerin tümünü mü ifade etmektedir. O’nun ortaya koyduğu model bu konudaki nihai sonu ifade eder deyip durmak mı icap eder (?) konusunda tereddütleri ortaya çıkarmıştır. İki bakış açısı arasındaki gerilim Müslüman geleneğin isimler konusundaki tutumunu şekillendirmiştir. Şayet Kur’an’da Allah’a nispet edilen isim ve sıfatlar, O’na nispet edileceklerin tümünü ifade ediyor deniliyorsa buna bir

⁷² Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”, 33-64.

⁷³ Zeccâc, *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ*, 28.

⁷⁴ en-Nahl 16/60; er-Rûm 30/27.

⁷⁵ el-İsra 17/110.

⁷⁶ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelam Sistemi*, 234.

eklemede bulunma imkân ve ihtimali yoktur. Bu durumda yapılabilecek olan; Kur'an'da ifade edileni olduğu hal üzere onaylamaktır. Çünkü zâtı hakkında bilgimiz olmayan Allah'a dair, vahiy kaynaklı bilgiler ile sınırlı bir dağarcığa sahibiz. Bu yönüyle Allah hakkında tasavvur ve düşüncemizin ilk kaynağı, O'nun kendi kelamı olan Kur'an'dır. Çünkü konuya ilişkin Müslüman gelenekteki temel kabul; Allah'ın zâtını, kendi lisanı ile en doğru bir şekilde tavsif ettiği'dir. Allah'ın beşere kendisini tanıttığı vahiy, akla kaynaklık ederek, ona ihtiyaç duyduğu yol ve yöntemi bir bütün olarak insana öğretmiştir. Zira teolojik olarak vahyin olası kılmadığı bir yol ile Allah hakkında konuşmak bir sorundur ve bu sorunun en sağlıklı çözümü, Allah'ı, kendisini sunduğu şekilde bilmektir. Bunun dışındaki her varsayımın ise eksik ve kusurlu olması muhtemeldir. Vahiy; Allah'ı eşsiz, mutlak, benzersiz, yüce zât olarak nitelemiştir. Allah'ın, zâtı itibarıyla, insan anlayışını aştığı, dolayısıyla O'nun mahiyetinin insan tarafından kavranamayacağı teolojik bir ilke olarak İslam dindarlığında kabul edilmiştir. Buna göre Allah'a ait isimler ve sıfatlar beşerin zihin dünyasında bir Allah tasavvuruna zemin teşkil eder. Allah'ın âlem için ne ifade ettiğinin izdüşümlerini birey ancak Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiilleri vasıtasıyla bilir.

Konuya ilişkin diğer bir temel ilke ise Allah'ın kemâl sıfatlar ile muttasif olduğudur.⁷⁷ Bu farkındalık evrendeki kusurlu algıları ve varlıktaki eksiklikleri Allah üzerinden değil, çevresel faktörler üzerinden yoruma imkân vermesi içindir. Felsefi bir kabul olarak bu Allah'a kötüyü, kusurluyu, eksiği nispet etmeyi engelleyecek teolojik bir bariyerdir. Bu bağlamda İslam geleneğinin Allah hakkındaki en temel kabullerinden biri; *Allah'ın kavranamayacağını farkına varmak, insanın buna güç yetiremeyeceğini bilmektir.*⁷⁸ İnsan açısından bir bilinmez olan Allah'ın hakkında bilgi vermediği, bir şeyi Allah hakkında varsaymak ve O'nun hakkında bilmediği şeyleri onaylamak ya da reddetmek, "bilmediği şeyin ardına düşmek" olarak dinen onaylanmamıştır.⁷⁹ Bu durumda yapılması gereken O'nun kendisi hakkında söyledikleri ile yetinmek, daha fazlasını söylemeye yeltenmektense kaçınmaktır. Zira Kur'an "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur" buyurur.⁸⁰ Söz konusu ayet, sadece ahlakî bir ilke, değil bir sorumluluk anlayışı ortaya koyar.

⁷⁷ Şadi Eren, "Kur'an'da Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın Güzel İsimlerine Mazhariyet", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 1-14.

⁷⁸ Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609.

⁷⁹ el-A'râf 7/33.

⁸⁰ el-İsrâ 17/36.

Kur'an'da Allah hakkında kullanılan *el-Esmâ'ül-Hüsna*, Allah'ın varlıklar âlemi ile ilişkisini ortaya koyduğu varsayılır. Fakat Müslüman geleneğe isimlerinin sayısı konusunda ortak bir görüş bulunmamaktadır. Özellikle bazı rivayetlerde bunların sayısının sonsuz olduğu da söylenmiştir.⁸¹ Fakat bu konuda en yaygın görüş, O'nun 99 ismi olduğudur. Öte yandan İslam âlimleri, Allah'a ait isim ve sıfatlar hakkında farklı yorumlar ve sınıflamalar yapılmıştır. Fakat Allah'ın zâtı İslam düşünce tarihinde tartışmaya konu edilmemiştir. Allah'ın mukaddes isimlerinden, beşer olan sair varlıklar için isimler türetmek ve onlar için kullanmak da İslam geleneğinde onaylanmamıştır. Allah'a nisbet edilen isimler kul anlamındaki *abd* nispeti ile birlikte ancak Allah dışındaki sair mahlûkata nispet edilebilir. Abdu's-Samed, Abdu'l-Kâdir, Abdu'r-Rezzâk vb. gibi kullanımların daha uygun olduğu düşünülmüştür.⁸² Allah'ın isimlerini sair yaratılmışların niteliklerine benzetmek; Allah'ın isim ve sıfatlarını yaratılmışların özellikleri ile ifade etmeye kalkışmak da İslam geleneğinde mahzurlu görülmüş ve tartışmalara konu olmuştur. Mâturîdî, lafızlardaki benzerliğin bir benzeşmeye kaynaklık edemeyeceğini, asıl olanın mana ve mahiyet olduğu vurgusuyla Allah ile sair varlıklar arasındaki benzerlik varsayımını reddeder.⁸³ Ona göre Allah'a nispet edilen tüm isimlerin ve sıfatların kaynağı vahiydir. Allah kendini, zâtına nispet ettiği isimlerle gerçek manada isimlendirmiş, varlığını nitelediği sıfatlarla da hakikaten vasıflandırmıştır.⁸⁴ “Sair şeylere benzemeyen “Şey” olan Allah, Müslüman geleneğin Allah'a ilişkin temel kabulleri arasındadır. Bu teolojik sunumda hem Allah'ın varlığı ispat edilirken hem de sair varlığa benzememesi yönüyle tenzih edilir.⁸⁵

Gelinen noktada İsrâ suresi 110. Ayette ifade edilen “O'na ister *Allah* diye yakarın ister *Rahman* diye yakarın. Hangisiyle yakarırsanız yakarın, en güzel isimler O'nundur.” anlayışı İslam kültür geleneğinde bir müsemmaya birden fazla isim ve nispetin verilmesi imkânını vermiştir. Aynı ayet O'na nispet edilen isimlerin belirli standartları taşıması gerektiğini de temin etmiş olur. En güzel isimlerin Allah'a ait olduğu ifadesi estetik bir kaygıdan ziyade tenzihe dayalı bir kaygıyı dile getirmeyi amaçlar görünür. Söz konusu isimler kuramı, insana ilahî isim ve sıfatlar vasıtasıyla, hayatın her evresinde Allah ile irtibat kurma imkânı da verir. İnsanın, Allah-âlem ilişkisini anlamasında el-Esmâ'ül-Hüsna'nın önemli işlevi, evrenin bir

⁸¹ Dilek, “Hadislerde el-Esmâ'ül-Hüsna”, 77-94.

⁸² Eren, “Kur'an'da Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın Güzel İsimlerine Mazhariyet”, 1-14.

⁸³ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 89-91.

⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 108,109.

⁸⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 89.

parçası olan insanın Allah-insan ilişkisini algılamasında da önemli bir görev üstlenir. İnsanlık el-Esmâü'l-Hüsna bağı sayesinde, pagan geleneğinde ancak ayrı ayrı tanrılar üzerinden sağlanan olanakları, söz konusu nispetler sayesinde Allah ile sağlayabilecek bir imkâna kavuşur.

Marifetullah konusunda da el-Esmâü'l-Hüsna, insan için mümkün olan en yüksek imkânı sunar.⁸⁶ Zira insanın Allah'a ilişkin isim-sıfat ve fiillerden başka direkt bilgi edinme imkânı da yoktur. Ve bu bilgilerin kaynağı peygamberin temsil ettiği vahiy yoluyladır. Vahyin batini de olabilen farklı yorumları, Müslüman gelenekte konuya ilişkin panteist bakış açılarını da ortaya çıkarmıştır. Allah'a nispet edilen isimler tarihin bir diliminden sonra gelenekte farklı yorum ve tahlillere tabi tutulmak istenmiştir.⁸⁷ Osmanlı coğrafyasında da izlerine rastlanılan vahdet-i vücudçu anlayış, esmâ algısında da bir değişimi tetiklemiştir.⁸⁸ Buna göre mutlaklığı açısından Allah'a herhangi bir nispetin yapılamayacağı, fakat Allah'ın evrenle ilişkisinin anlamlandırılabilmesi için ona isim ve sıfatlar nispet edilmesi gerektiği iddia edilmiştir.⁸⁹ Söz konusu nispetlerde, evrenin Allah'ın eseri olduğu varsayılmıştır.

Osmanlı tarihi ve coğrafyasına mensup bir âlim olan Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) de Allah'ın isimlerini konu edinen bir çalışma yapar.⁹⁰ O, kendisinden önce yazmış literatürün değerlendirmesini yaparak geleneği aktarır.⁹¹ *Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye* isimli çalışmasında Kemalpaşazâde; *bir ismin Allah için kullanılması şeriatın iznine bağlıdır* anlayışına tevkîfilik, *bir ismin Allah için kullanılmasında şeriatın izni gerekmiyor, aklen kıyaslar yaparak fiillerden ve sıfatlardan türetilen bir ismin de Allah için kullanılabilmesi mümkündür* yaklaşımını ise kıyasîlik olarak adlandırır. O, bu sunumu ile dil teorisinin teolojik zeminde nasıl işlerlik kazandığına ilişkin de yol gösterici olur. Bir teolog olarak, Kemalpaşazâde bu veriyi İbn Hâcib adlı bir dil bilgininden aldığını da ifade eder. Buna göre, şayet dil Allah tarafından vaz' edilmiş ise Allah'a nispet edilecek isimler ile ilgili şer'in izni gerekmez, fakat dili vaz' eden insan ise Allah'a nispet edilecek lafızlarda şer'in kullanımına dönülmesi gerektiğini söyler. Onun varsayımına göre bu filolojik tartışmada bireyin durduğu yer neresiyse, esmâ tartışmasında teolojik olarak insanın durduğu yerin de bununla bağlantılı olarak aynı olması gerektiğini

⁸⁶ Paksoy, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", 91-111.

⁸⁷ Mehmet Altın, *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili Ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi* (Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 112- 250.

⁸⁸ Betül Güçlü, "Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda ilâhî İsimlerin Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 127-141.

⁸⁹ Güçlü, "Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda ilâhî İsimlerin Rolü", 127-141.

⁹⁰ İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye*", ed. Hamza Bekri, 5/473- 509", *Mecmû'u Resâil-i-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ* (İstanbul: Dâru'l-lubâb li'd-dirâsât ve't-turâs, 2018).

⁹¹ İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye*", 5/473- 509.

varsayar.⁹² Bu tespit Allah'a nispet edilen isimlerin belirlenmesinde insanın pozisyonunu, belirlemede anahtar konuma sahiptir. Aksi durumda insanın haddini aşmasına, kendini teolojik olarak tehlikeye atmasına engel oluşturacak bir bariyer yoktur. İslam geleneğinde olumsuz anlam ifade eden lafızları Allah'a nispet etmenin olası olmadığı, bunun Allah'a ancak mecazen nispet edilebileceği varsayılır.⁹³ “Bu bağlamda Allah'a isim olan lafzın, doğru olan bir mefhum için söylenmesi değil, Allah'ın zatına söz konusu lafzın nispet edilmesinin imkânıdır. Rivayetlerde ise Allah için kullanılan 99 ismin Allah'ın zâtına itlak olduğu ve bunda gelenekçe bir problem bulunmadığı, fakat Kur'an'da Allah için kullanılan her ismin O'nun zâtına itlak olunmadığı, bu yüzden de Kur'an'da Allah'ın kendisine nispet ettiği bazı lafızların O'na nispet edilmesinin sorunlu olduğu düşünülür. Zira Kur'an'da Allah'a nispet edilen *müstehzi*, *mâkir*, vb. ifadeler, Allah'a nispet edilmiş olsa bile, ifade ettiği mananın tenzih ve takdise uygun olmaması yüzünden onun zatı için söylenemeyeceği düşünülmüştür.”⁹⁴

Yabancı bir dildeki bazı kavramları etimolojik kökeni ve anlamı itibarıyla Allah lafzının eş anlamlısı olarak kabul edilmesi, uygulamada farklı sorunlar doğurabileceği varsayımıyla gelenekte temkinle karşılanmıştır. Fakat genel bir kültürel tavır olarak aynı dildeki eş anlamlı ifadelerin birbiri yerine kullanılması onaylanmıştır. Lakin bir başka dildeki sinonimlerin birbiri yerine kullanılması Müslüman gelenek tarafından onaylanmaz.⁹⁵ Allah'a başka dillerde nispet edilen lafızların kıyasîlik zemininden beslendiği, konuya ilişkin spekülasyonların ise konuya yeni girdiler sağlama çabasının ürünü olduğu düşünülür.⁹⁶

İslam geleneğinde kullanılan fakat ayet ve hadislerde geçmediği için tevkîfî olmadığı dolayısıyla, Allah'a kıyasî bir yolla nispet edilen “*Vâcibu'l-vücûd*” ve “*Sâniu'l-âlem*” gibi ifadelerin ise Allah hakkında uygun bulunarak kullanılabileceği düşünülür. Allah'ın vasıflandırılmasında şeriatin Allah'a nispet edip etmediğine bakılmaksızın, Allah'ın bu nispetle vasıflandırılabilmesi, fakat bunların Allah'a isim olarak verilemeyeceği varsayılır.⁹⁷ Tüm

⁹² İbn Kemâl, “*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye*, 5/494; Kemalpaşazâde'nin bu çalışmada ele aldığı kaynakları, sürdürdüğü teolojik tartışmaları tespit eden bir çalışma için bk. Özkan Tekin, “Allah'ın İsimlerinin Tevkîfîliği Ve Kemalpaşazâde'nin Tartışmadaki Konumu”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2022), 261-277.

⁹³ Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sifât*. thk. Sa'd b. Necdet Ömer (Beyrut: Muessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 2013), 608.

⁹⁴ İbn Kemâl, “*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye*, 5/ 493, 494.

⁹⁵ İbn Kemâl, “*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye*, 5/ 501.

⁹⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsna*, 175, 176; İbn Kemâl, “*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye*, 5/ 501, 502.

⁹⁷ İbn Kemâl, “*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye*, 5/ 502.

bunların bir gereği olarak Allah'a "*Vâcibü'l-vücûd*" ve "*Sâniü'l-âlem*" nispeti yapılabilir; fakat "*Ya Vâcib el-vücûd*" ve "*Ya Sâni el-âlem*" şeklinde dua ve nida aracı ise yapılamaz.⁹⁸

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve ekolünün, *tevkîf* görüşünü telkin ve terviç ettikleri, gelenekte dile getirilmiştir. İhtiyatı telkin eden bu yaklaşım, konuya ilişkin bir tutunma alanını ifade eder. İslam geleneği diğer ekoller de Allah'ın isimleri konulu bu tartışmayı farklı argümanlar üzerinden sürdürmüş, fakat spekülâtüf tüm bu tartışmalar, rivayetler kümesinin sağladığı verilerin gölgesinde kalmıştır. Zira Müslüman geleneğin temel yaklaşımını söz konusu rivayetler belirlemiştir. Tartışmaya katılmış tüm âlimler, güvenli limanda kalmak, risk almamak yönünde genel bir temayül göstermişlerdir.⁹⁹

Esmâ-i hüsnâ hakkında yazılan şerhler, zihinlerinde nassın belirlediği bir şablon olan ve bunların sayılı olduğu ve sayısının belli olduğunu düşünen akımların temsilcileri tarafından yazılmıştır. İlahi isimlerin kıyasî olduğunu düşünen, dolayısıyla zihinlerinde belirlenmiş bir tablo olmayan âlim grupları ise vahye konu olan isimlerin örneklem ve bir model olduğunu düşündükleri için, el- esmâü'l-Hüsnâ'yı sayan bir eser vücuda getirmemişlerdir.

Allah'ın isimlerinin şerî olduğu, dolayısıyla; bu isimlerin konuldukları / vaz' oldukları hal üzere onaylanması gerektiğini, bunda bir iştikaka gidilemeyeceğini söyleyenler olduğu gibi, iştikak yapmakta ölçünün, söz konusu ismin zâtta bir kusur ya da eksiklik doğurup doğurmaması olduğu yorumunda bulunan âlim grupları da bulunmuştur. Bu noktadaki teolojik kıstas, *iştikakın cevazı değil, isim ve manada bir eksiklik algısının oluşup oluşmadığıdır*. Allah'a yabancı dillerde yapılan nispetin ifade ettiği anlamın teolojik değeri, bu konudaki tartışmaların geleneğe yansımış bir diğeridir. Bu tartışma esmâyla eş anlamlı yabancı ifadelerin de Allah'a nispet edilip edilmemesinin imkânını da ele alır. Müslüman gelenek bu konuda da bir uzlaşma sağlamış görüntüsü vermez.

Sonuç

Allah'ın isimlerinin teolojik anlamı nedir? İslam teolojik geleneğinde el-Esmâü'l-Hüsnâ'yı tartışılır kılan nedenler nelerdir? konulu bu çalışmada, Müslüman gelenek inanca mesnet ararken, söz konusu inancın kitaptan ve sünnetten bir kaynağının olması gerektiği yönündeki temel tezi, konuya ilişkin sorunun kendisini oluşturmuştur. Kur'an'da el- Esmâü'l-

⁹⁸ İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye*", 5/ 502.

⁹⁹ İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiye*", 5/ 505- 509.

Hüsna'ya ilişkin verilen pasajlara ek olarak konuya ilişkin rivayetlerin sağladığı bilgilerin örtüştürülmesi çabası, gelenekte farklı sorunları gündeme getirmiştir. Rivayetlerin sunduğu veriler, ayetlerin imkân tanıdığı yorumlar, âlim gruplarının yönelimlerinde belirleyici olmuştur. Fakat bir bütün olarak geleneğin şekillenmesinde önemli oranda rivayetlerdeki ziyadelerin de belirleyici olduğu görülür. el-Esmâü'l-Hüsna listelerinin hazırlanarak bu isimlerin yorumlanmasında, “kim onların *“tümünü sayar, hıfzeder, ezberlerse...”* gibi ziyadelerin kültürün şekillenmesinde etkisi olduğu söylenebilir.

Allah'ın isimlerinin ezberden ya da değil sayılmasının cennete gitmekte bir araç olarak görülmesi, zikir meclislerinde esmâ zikrini öne çıkarmıştır denilebilir. Farklı ayet grupları ile birlikte düşününce el-Esmâü'l-Hüsna ile ilgili ayetler, söz konusu *esmâ* zikrine kaynaklık eder. Fakat bu isimleri kendinde bulunduran rivayetler, bu zikrin içeriğinin belirlenmesinde başat rol üstlenmiştir denilebilir. Zira söz konusu bu rivayetler olmasaydı, muhtemeldir ki Allah'ın isimleri anlayışlarımız bugünkünden farklı olacaktı.

Kelamcılar, Allah'ın isimlerinin tevkifi olduğunu, fakat sıfatlar için bunun söylenemeyeceği kanısındadırlar. Öte yandan isim müsemmanın aynı mıdır, gayrı mıdır? tartışmasına kelam literatüründe değinilir. Müslüman gelenek ismin birçok olabileceği, fakat müsemmanın (isimlendirilenin) bir olduğu yönünde tevhitçi bir tavır takınır. Bu yaklaşım Allah'a birden fazla ismin nispet edilmesine olanak veren teolojik algıdır. Tevhit ilkesi ile paralel bu yorum, kelamcılar nezdinde genel bir kabul görmüştür. Allah hakkında “şey” denilip denilemeyeceği de kelam geleneğinde Allah'ın isimleri bağlamında tartışılmıştır.

Buna ek olarak dilin kökeni tartışmasına da el-Esmâü'l-Hüsna ile bağlantılı olarak Müslüman gelenekte ilgi duyulmuştur. Bu yönüyle Müslüman gelenekte tartışma filolojik değil teolojiktir. Yani sözü edilen bu filolojik tartışmalar Müslüman dil bilginlerini bu düşünce ufkuna taşımış değildir. Aksine “Allah, Âdem'e isimleri öğretti” teolojik postulatı, Müslüman gelenekte bu anlayışın oluşmasına öncülük etmiştir. Allah'a nispet edilen isimlerin kök kavramlardan türeyip türemediği tartışması, kavramların müştaklarına yönelerek etimolojik çalışmaların yapılması, konuya ilişkin teolojik belirleyiciliğin, tartışmada gramatik belirleyicilikten daha ağır bastığını ima eder.

Müslüman geleneğin varsayımına göre; Allah'a, Kur'an'da nispet edilen lafızların asıl olduğu ve dinde korunması gerektiği dile getirilir. Fakat Allah'ın ulûhiyetine zarar vermeyen ve

Kur'an'da bulunmayan bazı lafızların da O'na nispet edilmesinde çok büyük bir mahzur görülmediği söylenebilir. Müslüman geleneğin bu konudaki esnekliği, göreceli olarak ihtilaf halindeki rivayetlerin sağladığı bir esneklik alanıdır. Kur'an dışı bazı lafızlar ise nitelik olarak Allah'a nispet edilebilir olmalarına karşın, Allah'a isim olarak verilemeyeceği de konu eksenindeki temkinli bir tavır olarak Müslüman gelenekte ortaya konulmuştur. Müslüman gelenekte bu konuda ortaya konulan ikinci bariyer ise "Allah'ın kendisine Kur'an'da nispet etmediği lafızlar, ona nispet edilse bile bunlarla O'na dua edilemeyeceği" yönündeki kanaattir.

el-Esmâü'l-Hüsna'ya ilişkin olarak "yüzden bir eksik" gibi bir vurgunun yapılması 99 sayısını belirgin hale getirme amacı taşıdığı da varsayılmıştır. Arapçada noktaların kullanılmadığı bir dönemin var olduğu hesaba katılınca, yüz eksi bir vurgusunun 99'un 77 ile karışma ihtimaline karşı bir önlem olduğu da düşünülebilir. 99 ile 77'nin benzer şekilde yazılması sebebiyle, sayının 77 değil, 99 olduğunu vurgulamak maksadıyla bu kaydın râviler tarafından metne eklenmiş olduğu düşünülmüştür. Konuya ilişkin bir diğer spekülasyon da hadisteki 99 sayısının sınırlandırıcı değil, "kesretten kinaye" olduğunu söyleyenler de olmuştur. Kelamcıların konuya yaklaşımı ise, sayısının kaç olduğundan ziyade isimlere ilişkin temel hareket noktasının naklî mi yoksa akli mi olduğudur. Konuya ilişkin bir sürü başka spekülasyon yapılmış, hatta esmânın sayısının aslında yüz olduğu da söylenmiştir. Namaz tesbihatının 99 rivayeti üzerinden şekillenmiş olması, gelenek üzerindeki rivayet baskısının hangi noktaya ulaştığını ortaya koyar. "Yaşayan sünnet" algısı üzerinden Müslüman gelenek, halk düzeyinde Allah'ın isimlerinin 99 olduğu yönünde ciddi bir uzlaşma sağlamış, gelenek bu uzlaşmayı tesbihat şekliyle kurumsal bir noktaya da taşımıştır. Esmâ konusunda *halk icmâsı* yapılması, bu anlamıyla önemlidir.

Son olarak; Allah'ın Kur'an'da kendisine nispet ettiği bazı lafızların ona nispet edilmemesi de Müslüman gelenekçe gündeme getirilmiştir. Buna göre; "Allah, ilah olarak kendisine "el-mustehzî, el- mâkir, hâdî'..." nispet etmiştir. Fakat "kul olarak sen O'na sadece güzel isimler nispet etmek ve onlarla O'nu çağırarak zorundasın. Bu yüzden tevhit tenzih ve takdise ilişkin sakıncalı durumlar doğuracak kullanımlardan Allah Kur'an'da kullanmış olsa bile uzak durmalısın" varsayımıyla bazı lafızların ona nispet edilmemesi gerektiği temkinin gereği olarak Müslüman gelenekte telkin edilir.

Kaynakça / Reference

- Akdemir, Furat. "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609.
- Altın, Mehmet. *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi*. Van: Van Yüzüncü yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Arvas, Hamdullah. "Kelâm'da 'Ta'lîm-i Esmâ': Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 18/2 (2020), 500-538.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-Emâlî el-mutlakâ* thk. Abdu'l-Mecîd İsmâil es-Selefi. Beyrut-Dimâşk-Ammân: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1995.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî li şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru't-Turâs el-'Arabî, 1988.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l- fırak* thk. Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1995.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usulû'd-din*. İstanbul: Matbaatu'd-devliyye, 1928.
- Bekrî, Hamza. "Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîfliği veya Kıyâsîliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3 (2014), 81-113.
- Beyhâkî, Ebu Hüseyin b. Ali. *el-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Muhammed Zâhid el- Kevserî. Kahire: Mektebetu'l- Ezheriyye li't-turâs, ts.
- Buhârî, Muhammed b İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Zuheyr b. Nasr 9 Cilt. Dâru't-Tavku'n-Necât, 1422.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker 3 Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Dilek, Mehmet. "Hadislerde el-Esmâü'l-Hüsna". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/6 (2003), 77-94.
- Eren, Şadi. "Kur'an'da Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın Güzel İsimlerine Mazhariyet". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 1-14.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makalatu'l-İslamiyyîn*. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Steiner Verlag GmbH, 1980.
- Eyibil, İrfan. *Abdülkâhir El-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l-itikad*. çev. Osman Demir. Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna*. nşr. Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâr ibn Hazm, 2003.

- Güçlü, Betül. "Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 127-141.
- Gülle, Sıtkı. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Esmâ-i Hüsnâ ve Grupları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 121-148.
- Hacıbrahimoglu, Hümeýra Sevgülü. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı". *ULUM* 3/2 (2020), 341-374.
- Hacıbrahimoglu, Hümeýra Sevgülü. *Ebû İshak es-Saffârın Esmâ-i Hüsnâ Yorumu Çerçevesinde Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Halîmî, Ebu Abdullah. *el-Minhâc fî şu 'abi'l-îmân*. nşr. Hilmî M. Fûde. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed. "Risâle fî beyânî enne Esmâillehi tevkîfiyetun. ed. Hamza Bekrî vd. 5/473- 509". *Mecmû'u resâilî'l-'allâme İbn Kemâl Pâşâ*. İstanbul: Dâru'l-lübâb li'd-dirâsât ve't-türâs, 2018.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b Yezid el-Kazvini. *es-Sunen*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî 2 Cilt. Dâr İhyâî Kutubu'l-Arabiyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, el-Hamedânî. *el-Muğnî*. thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Cubbâilerin Kelâm Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Koloğlu, Orhan Ş. "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.
- Köksal, Emre. *Kuranda Allah'ın İsimleri-Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelâm Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme*. Ankara: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İsam Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Daru Sadr-Mektebetü'l-İrşad, 2010.
- Nesefî, Ebu Muîn. *Tabsiratü'l-edille fi usulî'd-din*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özler, Mevlüt. "İlahi Sifat ve İsimleri Tespitte Yöntem". *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 65-79.
- Paksoy, Kadir. "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 91-111.

Râzî, Fahru'd-din. *Levâmu'l-Beyyinât fi Şerhi Esmâillehi ve Sıfat*. Kahire: El-Matbâtu's-Şerefiyye, 1323.

Şahin-Aynur, Hatice. "Kur'ân-ı Kerîm'de Rahmân ve Rahîm'in Esmâ-i Hüsnâ ile Kullanım Alanları". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 69-94.

Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.

Tekin, Özkan. "Allah'ın İsimlerinin Tevkîfilîği ve Kemalpaşazâde'nin Tartışmadaki Konumu". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2022), 261-277.

Yıldız, İbrahim. "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 33-64.

Zeccâc, Ebu İshâk İbrâhîm. *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. Dimeşk-Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1979.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022): 145-189

Sinoplu Safâî'nin Manzum İhlâs Sûresi Tefsiri

The Poetic Tafsîr of Sûrat al-Ikhlâş of Safâî from Sinop

Ramazan Çelik

Dr., Erzincan Anadolu Lisesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni
Dr., Erzincan Anatolian High School Turkish Language and Literature Teacher
Erzincan, Türkiye

ramazancelik129@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0048-0126>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Kasım/November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Atıf / Citation

Çelik, Ramazan. "Sinoplu Safâî'nin Manzum İhlâs Sûresi Tefsiri". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık/December 2022), 145-189. <https://doi.org/10.54122/umde.1205946>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ramazan Çelik).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Kur'ân- Kerîm, klasik Türk edebiyatının temel kaynağı olduğu için birçok edebî türün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Şairler sûre, âyet ve kıssalardan ilham alarak çeşitli eserler kaleme almıştır. Fakat *Kur'ân* sûrelerinin doğrudan edebî metne dönüştürülmesi hususunda temkinli davranılmıştır. Bununla beraber, özellikle mutasavvıf kimliği olan bazı şairler; *Yâsin*, *Mülk*, *İhlâs* gibi sûreleri nazmen tefsir etmiştir. Sinoplu Safâî Efendi bu şairlerdendir. XV. yüzyılın ilk çeyreği ile XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış Safâî; denizcilik, gemicilik gibi faaliyetlerin yanında ilim, şiir ve tasavvuf âleminde de maruf bir kimliğe sahiptir. *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'sinde bazı dinî konuları ve peygamber mucizelerini anlatmakla beraber *İhlâs* sûresinin manzum tefsirine de yer vermiştir. *Tefsir-nâme* olarak nitelenebilecek metinde sûrenin âyet, cümle ve kelimeleri sade bir üslupla izah edilmiştir. Sûrenin sebep-i nüzûlü üzerinde durulmuş, çeşitli sahâbe ve âlimlerin görüşlerine yer verilmiştir. *İhlâs* sûresinin fazileti hakkında Buhârî, Müslim, Tirmizî gibi imamlardan hadisler nakledilmiştir. Bu çalışmada, edebiyatımızdaki manzum tefsir geleneği hakkında bilgi verilmiş, Safâî'nin hayatı ve eserleri üzerinde durulmuş ve elli sekiz beyitlik bölümü sadece *Mu'cizât-ı Ahmediyye* mesnevîsinde bulunan *İhlâs* sûresinin manzum tefsiri, şekil ve muhteva özellikleri bakımından incelenip tefsir metninin çeviri yazısına yer verilmiştir. Bu vesile ile edebiyatımızda bilinen manzum tefsir örneklerine bir yenisi daha ilave edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Edebiyatı, Manzum tefsir, Safâî, Mu'cizât-ı Ahmediyye, Mesnevî, İhlâs sûresi.

Abstract

The Qur'ân, which is the main source of classical Turkish literature, has been instrumental in the emergence of many literary genres. Poets have written various works inspired by suras, verses and stories. However, it has been cautious about converting the *Qur'ân* sûrahs directly into literary texts. However, some poets especially with sufi identity; he interpreted sûrahs such as *Sûrat al-Yâsîn*, *Sûrat al-Mulk* and *Sûrat al-Ikhlâş* in verse. Safâî from Sinop is one of these poets. Safâî who lived in the first quarter of the fifteenth century and the first quarter of the sixteenth century; In addition to activities such as maritime and shipping, it also has a well-known identity in the world of science, poetry and mysticism. In his *Mu'cizât-ı Ahmediyye*, he explained some religious subjects and the miracles of the prophets, and also included the verse interpretation of the chapter of *Sûrat al-Ikhlâş*. In the text, which can be described as tafsîr-nâme, the verses, sentences and words of the sûrah are explained in a simple style. The reason for the revelation of the sûrah is emphasized, and the views of various companions and scholars are included. Hadiths from imams such as Bukhari, Muslim and Tirmidhi were narrated about the virtue of *Sûrat al-Ikhlâş*. In this study, information about the tradition of verse tafsîr in our literature is given, Safâî's life and works are emphasized, and the verse commentary of the *Sûrat al-Ikhlâş* whose fifty-eight couplets is only found in the *Mu'cizât-ı Ahmediyye* masnavî, is examined in terms of its form and content features, and the translation of the tafsîr text is included. On this occasion, a new one has been added to the examples of verse tafsîr known in our literature.

Keywords: Islamic Literature, Poetic tafsîr, Safâî, Mu'cizât-ı Ahmediyye, Masnavî, Sûrat al-Ikhlâş.

Giriş

Klasik Türk edebiyatının en önemli kaynağı *Kur'ân-ı Kerîm*'dir. Şairler, şiirlerinde *Kur'ân* âyetlerini genellikle iktibas, telmih ya da mazmun yoluyla ele almışlardır. Besmele-nâme, Halil-nâme, Süleyman-nâme, Yusuf u Züleyha mesnevîleri, Hızır-nâme gibi metinler ise *Kur'ân-ı Kerîm* kıssaları esas alınmak suretiyle yazılan edebî mahsullerdir.¹

¹ Edebiyatımızda *Kur'ân-ı Kerîm*'den mülhem yazılan edebî türler hakkında şu çalışmaya bakılabilir: Hakan Yekbaş, "Divan Şiirinde Kur'ân", *İstem* 16 (2010), 199- 232.

Dinî muhtevalı edebiyat metinlerinde *Kur'ân'ı Kerîm*'den birçok bakımdan istifade edilmekle beraber âyet ve sûrelerin doğrudan edebî metne dönüştürülmesi hususunda temkinli davranılmıştır. Vahiy yoluyla gelen âyetlerin anlamına şiirdeki vezin, kafiye vb. kalıplar içinde hâlele gelebileceği düşüncesi şairlerin bu konuda hassasiyet göstermelerine sebep olmuştur.² Bunda *Yâsin* sûresindeki “*Biz, o Peygamber'e şiir öğretmedik. Bu, ona yaraşmaz da. O (na verdiğimiz) ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır.*”³ âyetinin de etkili olduğu düşünülebilir. Ancak özellikle tasavvuf cereyanlarının etkisindeki bazı şairler, gerek *Kur'ân* sûrelerinin geneli hakkında gerek belli sûrelerin tefsiri mahiyetinde manzum eserler yazmışlardır. Bu hususta Amil Çelebioğlu *Türk Edebiyatında Manzum Dînî Eserler* adlı çalışmasında şu değerlendirmeyi yapar: “*Kur'ân-ı Kerîm'le alâkalı pek çok şiirler ve muhtelif manzum eserler mevcuttur. Tam manzum bir Kur'ân-ı Kerîm tercüme veya tefsiri var mıdır bilmiyoruz. Daha çok bâzı âyet ve sûrelerin tercüme ve tefsirleri mevcuttur. Dînî olsun olmasın birçok eserde bir münasebetle âyet ve sûrelerin manzum tercüme veya tefsirlerine her zaman için tesadüf etmek mümkündür.*”⁴

Kimi şairler, *Kur'ân*'daki sûrelerin isim ve muhtevalarıyla ilgili kısa bilgiler veren manzum metinler kaleme almış,⁵ kimileri bazı sûre ya da âyetlerin mealini manzum bir şekilde yazmıştır.⁶ Sınırlı sayıda birtakım şair ise sûreleri nazmen tefsir etme yoluna gitmiştir. Bu vesile ile *tefsir-nâme* diye de adlandırılabilir bir tür ortaya çıkmıştır.⁷ Hatiboğlu'nun (XV. yy.) *Letâyifnâme*'si,⁸ Sinoplu Safâî'nin (XVI. yy.) manzum *İhlâs* sûresi tefsiri, Livâî'nin (XVI. yy.) *Nebe, Mülk* ve *Yâsin* sûreleri tefsirleri,⁹ Merdümî Abdüsselâm

² Münire Kevser Baş, “Son Dönem Çağatay Şairi Baba Rahim Meşreb'in Manzum Fâtiha Tefsiri”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 13/7 (2013), 132.

³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2011), Yâsin 36/69.

⁴ Amil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 354.

⁵ Bkz. Ali Akpınar, “Kur'ân Surelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2009), 9-13; Alim Yıldız, “Şakir Ahmed Paşa'nın ‘Tertîb-i Neefs’ Mesnevîsi”, *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2008), 179-223; Yunus Kaplan, “Kur'ân Surelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek: Dâî ve Süverî'l-Kur'ân'ı”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 2/1 (2016), 1-14; İdris Söylemez, “Kur'ân Sûrelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek: Şeyhulislâm Yahyâ Efendi'nin Tertîb-i süverî'l- Kur'ân'ı”, *Universal Journal of Theology* 4/1 (2019), 1-14; İdris Söylemez, “Kur'ân Sûrelerinin İsmi İhtiva Eden Manzûm Bir Örnek: 16. Yüzyıl Şairlerinden Rumelili Bir Şair Mücellî ve Süverî'l-Kur'an Manzûmesi”, *Social Sciences Studies Journal* 5/46 (2019), 5579-5587; Mustafa Özkat, “Elbistanlı Ahmed Hayâtî Efendi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Sûrelerle İlgili Eseri: Risâle fi 'Adedi's-Süverî'l-Kur'âniyye”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 4 (1) (2021), 35-84.

⁶ Bkz. Alim Yıldız, “Prof. Dr. Nusret Çam'ın ‘Şiir Diliyle Kur'ân-ı Kerim Meâlî’ Münasebetiyle Kur'ân'ın Şiirle Meâlî Üzerine”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* C. II (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 87-103.

⁷ Bünyamin Taş, “Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsir”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 37 (2015), 101.

⁸ Bkz. Birgül Özel, *Letayif-Name* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Veysi Sevinçli, *Letayifname (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Hanifi Vural, *Letayif-Name (giriş-transkripsiyonlu metin-gramatikal dizin)* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).

⁹ Livâî'nin tefsirleri için bkz. Ahmet Sevgi, “Livâî'nin Manzûm Amme (Nebe Sûresi) Tefsiri”, *Selçuk Üniversitesi/Seljuk University Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters*, 29 (2013), 1-20; Ahmet Sevgi, “Livâî'nin Manzûm Tebâreke (Mülk Sûresi) Tefsiri”, *Selçuk Üniversitesi/Seljuk University Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters*, 31 (2014), 1-96; Ahmet Sevgi, “Livâî'nin Manzûm Yasin Tefsiri”, *Selçuk Üniversitesi/Seljuk University Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters*, 33 (2015), 1-86.

Çelebi'nin (XVI. yy.) kırk hadislere benzer şekilde yazdığı manzum kırk âyet tefsirini barındıran *Tuhfetü'l-İslâm*'ı,¹⁰ Hüseyin b. Ahmed Sirozî'nin (XVI. yy.) *Yâsin* sûresini tefsir ettiği *Câmi' u'n-Nesâyih* ve *İhlâs* sûresini tefsir ettiği *Câmi' u'l-Envâr 'alâ-Tefsîri'l-İhlâs*'ı,¹¹ Revâhî'nin (XVI. yy.) manzum kırk âyet tefsiri *Tenvîrî'l-Ebsâr*'ı,¹² Şehsüvaroğlu Ali'nin (XVII. yy.) manzum *Yâsin* sûresini barındıran *Riyâzü'l-Gufrân*'ı,¹³ Nâlî Mehmed Efendi'nin (XVII. yy.) seçtiği bazı âyetleri tefsir ettiği *Miftâh-ı Heft-Kan* adlı mesnevîsi,¹⁴ Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey'in (XVII. yy.) yine kırk âyeti nazmen tefsir ettiği *Nazmü'l-Mübîn fi'l-Âyâtî'l-Erba'în*'i,¹⁵ Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın (XVII. yy.) muhtelif âyetlerin tefsirini ihtiva eden *Bâğ-ı Behişt*'i¹⁶ edebiyatımızda bu türün bilinen örneklerinden bazılarıdır.

Bu çalışmada, Safâyî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra *Mu'cizât-ı Ahmediyye* şinde bulunan *İhlâs* sûresinin manzum tefsiri; dil ve anlatım özellikleri, şekil ve muhteva hususiyetleri bakımından incelenip tefsir metnine yer verilecektir.

1. Safâyî'nin Hayatı ve Eserleri

Safâyî, XV. yüzyılın ilk çeyreği ile XVI. yüzyılın ilk çeyreği arasında yaşamış Sinoplu bir şairdir. *Şeyh Safâyî Efendi*, *Safâyî Dede* gibi isimlerle bilinmektedir. Asıl adı Mustafa'dır. Tezkirelerde, Safâyî hakkında, birbiriyle çelişen kimi muhtelif bilgilere yer verilir. Sinoplu oluşu, gemicilikte ihtisas sahibi olması, İskender Paşa'nın inşa ettiği bir zaviyede ilim ve irfanla meşgul olması ve şairliği onun hakkında genellikle ittifakla verilen malumdur. Anadolu sahasındaki ilk tezkire olan Sehî Bey'in *Heşt Bihîşt*'inde belirtildiğine göre düzenli bir ilim hayatı olmuştur. Her ilimde cevaba hazır olmakla beraber özellikle gemicilikte üstad-ı kâmil bir şahsiyettir. Zamanında bütün reislerin şeyhi olmuştur. Kaside ve gazelde çok başarılıdır. Yüz on yaşında vefat etmiştir.¹⁷ Sehî Bey, Safâyî'nin doğum ve ölüm yılları hakkında bilgi vermemiştir. Âşık Çelebi, Safâyî'nin Sinoplu olduğunu, İskender Paşa'ya intisap ettiğini, gemi ilminde mahir olduğunu, bahçesinin ilim erbabının ve şairlerin

¹⁰ Bkz. Ahmet Sevgi, *Merdümî-Tuhfetü'l-İslâm (Kırk Âyet ve Kırk Hadis Tercümesi)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1993).

¹¹ Bkz. Mesut Bayram Düzenli, *Hüseyin b. Ahmed Sirozî'nin Câmiü'l-Envâr 'Alâ Tefsîri'l-İhlâs adlı eseri (1b-192b, İnceleme-metin)* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

¹² Bkz. Nevzat Barutçu, *Revâhî'nin Tenvîrî'l-Ebsâr isimli Eserinin İncelemesi* (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹³ Bkz. Bünyamin Köse, *Şeyhî Ali Şehsüvaroğlu (Şeyhi Efendi) ve Riyâzü'l-Gufrân (Tefsir-i Yâsin-i Şerîf) Adlı Mazum Eserin Tenkitli Metni*, (Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005)

¹⁴ Bkz. Hatice Savaş, *Nâlî Mehmed'in "Miftâh-ı Heft-Kan"ı* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

¹⁵ Bkz. Uğur Boran, *Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Manzum-Mensur Kırk Ayet Tefsiri: En-Nazmu'l-Mübîn fi'l-âyâtî'l-erba'în (Metin-İnceleme)* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹⁶ Bkz. Bünyamin Taş, *Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas 'Bâğ-ı Behişt'i (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

¹⁷ Sehî Beg, *Heşt Bihîşt*, haz. Haluk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan ve Turgut Karabey (Ankara: KTB Yayınları, 2017), 91.

toplama yeri olduğunu söyler. Halk içinde daha o dönemde şöhret sahibi olduğunu belirtir. Yavuz Sultan Selim'in saltanatından evvel ya da saltanatının ilk yıllarında vefat ettiğini ifade eder.¹⁸ Kınalızâde de onun ilim tahsiline başladıktan sonra İskender Paşa'ya intisap ettiğini ifade edip ilim yolunda birçok meşakkate giriftar olduğunu söyler.¹⁹ İskender Paşa'nın inşa ettirdiği bir zaviyede hizmet ettiği Riyâzî tarafından da söylenir.²⁰ *Künhü'l-Ahbâr*'da ise Safâî'nin Sultan II. Bayezid namına bir divan tertip ettiği ifade edilir.²¹ Latîfî, Safâî'nin bazı müsbet vasıflarının yanında menfi özellikleri olduğunu da söyler. Zevk ve eğlenceye düşkün bir şahsiyet olduğunu, Farsçada ve aruz ilminde irfan ehli olduğunu, insanlardaki hezl ve hicv düşkünlüğünden dolayı onun da meşhur olmak için hezeliyat ile meşgul olduğunu beyan eder.²² Esrar Dede onu Mevlevî şairlerden sayar ve *Safâî Dede* diye tesmiye eder. İlim öğrenirken İskender Paşa'nın hizmetine intisab edip kitabet hizmetiyle iştiğal ettiğini yazar. Ayrıca Şeyh Vefâ'nın sohbetlerine katılmış ve onun müridi olmuştur. Bunu şiirlerinde de açık bir şekilde belirtir. Zeyniyye tarikatına²³ mensup olduğu da rivayet edilir.²⁴ Şairin 940/1533-34 yılında, Kanuni Devri'nde vefat ettiğini söyler.²⁵ İskender Paşa'dan sonra Semâî Mehmed Dede'nin müridi olduğu ve 927/1521 yılında vefat ettiği de onun hakkında verilen bilgiler arasındadır.²⁶ Safâî'nin muhtelif kaynaklarda isim ve sayıları birbiriyle örtüşmeyen eserlerine rastlanmaktadır. Bu eserler şunlardır:

1.1. Divân: Latîfî ve Gelibolulu Âli, Safâî'nin mürettep bir divanı olduğunu ve bunu Sultan II. Bayezid'e sunduğunu ifade etmişlerse de bu eser şimdilik elde değildir.

1.2. Gazavât-ı Bahriyye: II. Bayezid Dönemi kaptanlarından Kemal Reis'in deniz savaşlarını anlattığı on bin beyitlik mesnevîdir.

1.3. Fetih-nâme-i İnebahtı ve Moton: Safâî'nin bizzat katıldığı İnebahtı ve Moton seferlerinin anlatıldığı, mesnevî nazım şekliyle yazılmış bir eserdir. Eserin bilinen tek

¹⁸ Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: KTB Yayınları, 2018), 564.

¹⁹ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. Aysun Sungurhan Eydurhan (Ankara: KTB Yayınları, 2009), 2.

²⁰ Riyâzî Muhammed Efendi, *Riyâzü's-Şu'ara (Tezkiretü's-Şu'ara)*, haz. Namık Açıköz (Ankara: KTB Yayınları, 2017), 206.

²¹ Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, haz. Mustafa İsen (Ankara: KTB Yayınları, 2017), 76.

²² Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: KTB Yayınları, 2018), 328-29.

²³ Zeyniyye, XV. yy.ın başlarında Herat'ta kurulmuş; Horasan, Hindistan, Hicaz, Suriye, Anadolu, Rumeli, Mısır gibi yerlerde yayılmış olan bir tarikattir. Silsilesi, Veysel Karani üzerinden Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye ulaşır. Safâî'nin şeyhi Şeyh Vefâ olarak bilinen Muslihuddin Mustafa da bu tarikatın halifelerindendir. Tarikat, XVI. yy.dan itibaren etkinliğini kaybetmiştir. Reşat Öngören, "Zeyniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/ 367.

²⁴ Bilal Alpaydın, *Safâî-Şerhi'l-İslâmî'n-Nürânî (İnceleme-Metin)* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 13-16.

²⁵ Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç (Ankara: KTB Yayınları, 2018), 174-75.

²⁶ Yunus Kaplan, "Safâî, Şeyh Safâî Efendi", *Teis* (Erişim 12 Temmuz 2021).

nüshası, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde Revan 1271 numarasıyla kayıtlıdır. 131 varaklı eser, yaklaşık 3500 beyittir.

1.4. Terceme-i Vesâyâ-yı Şeyh Vefâ: Eser Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Yazmalarında 02154-001 numarası ile kayıtlıdır. 65 varaklı, 1043 beyitlik bir eserdir. Eser, Şeyh Vefa'nın nasihatlerinin, Safâyî tarafından derlenerek nazmen anlatılması neticesinde vücuda gelmiştir.

1.5. Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî: Mesnevî nazım şekliyle yazılmış, 260 varaklı, 7599 beyitlik eserdir. Bosna-Hersek'te, Saraybosna Gazi Hüsrev Beg Kütüphanesi'nde R-491 numarası ile kayıtlıdır.

1.6. Mu'cizât-ı Ahmediyye: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesinde 004688 demirbaş numarası ile kayıtlı, 263 varaklık bir eserdir. Yaklaşık 7600 beyittir. Mesnevî nazım biçimiyle yazılmış olmakla birlikte eserde gazel, kaside, terci-i bend gibi nazım şekilleri de mevcuttur. Eserde, Hz. Âdem'den Hz. İsmâil'e kadar peygamberlerin hayatları ile mucizeleri, muhtelif dinî konular, bazı sûrelerin tefsir ve şerhleri yer almaktadır.²⁷

2. Manzum İhlâs Sûresi Tefsiri

Safâyî'nin *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'sinde muhtelif dinî konularla birlikte *İhlâs* sûresinin manzum tefsirine de yer verilmiştir. 247 beyitlik bölüm, mesnevî nazım şekliyle yazılmıştır. Tefsir-nâme olarak nitelenebilecek manzume, didaktik bir mahiyet taşır. Bu bölümde manzume; muhteva, şekil, dil ve anlatım özellikleri bakımından incelenecektir.

2.1. Muhteva Özellikleri

Safâyî'nin manzum *İhlâs* sûresi tefsirinin muhteva olarak üç bölüme ayrıldığı söylenebilir. İlk bölümde sûrenin nüzûl sebebi açıklanıp tefsirine yer verilir (b. 1-83).

84 *Direm bu sûre fâzlında mevârid*
Ehâdis-i Nebî'de oldı vârid

beytiyle başlayan ikinci bölümde ise sûrenin faziletine dair Buhârî, Müslim, Tirmizî, Dârimî gibi kaynaklardan; çeşitli sahâbe, tâbiîn ve hadis âlimlerinden rivayetler aktarılır (b. 84-240). Niyaz-nâme olarak telakki edilebilecek üçüncü bölümde ise şairin bu sûre hürmetine Allah'tan bağışlanma talebine yer verilir (241-247).

²⁷ Eserin bir başka versiyonu, Bosnahersek'teki bir nüsha üzerinden doktora tezi olarak çalışılmıştır. Alpaydın, *Safâyî-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*. Fakat *Mu'cizât-ı Ahmediyye* ile teze konu olan nüsha mukayese edildiğinde başta eser isimleri olmak üzere bazı farklılıklar görülmektedir. Kaynaklarda ismine rastlanmayan *Mu'cizât-ı Ahmediyye* hakkında, tarafımızca müstakil bir çalışma hazırlanmaktadır.

Safâî, *sebeb-i telif* olarak da addedilebilecek bir beyitte *İhlâs* sûresinin dinin esaslarını şamil bir sûre olduğunu, sûrenin hakikatlerini anlamanın, tende canı taze tutmaya vesile olduğunu söyler:

51 *İşit bu sûre remzinüñ beyânın
Kişinüñ taze tutar tende cânın*

Metnin başında sûrenin Mekke ya da Medine'de nüzûl ettiği;²⁸ dört âyet, on beş kelime ve kırk dokuz harften oluştuğu mensur bir şekilde belirtilir. Manzume Allah'a şükür ile (hamdele) başlar. İlk beyitte hem lafzullah hem de "her cihetle ve bütün hâllerde medhe ve hamde layık olan Cenab-ı Hak" manasında *Mahmud* ismi birlikte kullanılır. Allah bu âlemi cömertliğiyle vücuda getirmiştir. Cenab-ı Hak, kullarına karşı ihsan ve inayet sahibidir. *Kul hüvallâhu ehad* (De ki O, Allah'tır, bir tektir.) diye buyurmuştur. Gerçekte tek olan, eşi ve benzeri olmayan Allah'tır. Zatı kusur ve noksanlardan münezzehtir. *Allâhu's-samed* dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.) Sûrenin başındaki *kul* (De ki) tabirinden hareketle Cenab-ı Hakk, bu sûre vasıtasıyla Resûlünden (sav) kendi vasıflarını insanlara anlatmasını emreder (b. 1-4).

Bölümün 5-14. beyitleri arasında sûrenin nüzûl sebebi üzerinde durulur. Buna göre Kureyş kabilesinden bazıları, Hz. Peygamber'e (sav) gelip insanları nasıl bir dine ve ilaha davet ettiğini sorar. "Bizi neye davet edersin? Nasıl bir Rabb'e taparsın? Taptığın ilahın vasıflarını beyan et. O; tunçtan mı, bakırdan mı, altından mı yoksa gümüşten bir ilah mıdır? Bizim ilahlarımız demirden, taştan ya da uzuvları ağaçtan yontulmuş ilahlardır. Sen de ilahını bize tanıt." derler. Resûlullah (sav), *İhlâs* sûresindeki âyetleri şerh ederek şu sözlerle cevap verir: "Benim taptığım Rabb *Samed* dir.²⁹ Hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Gerçekten o Allah tektir. Mutlak birlik ona aittir, ikincisi eşi benzeri yoktur. Rabb'imın zâtının sıfatları çoktur. Mutlak *Ferd* dir, nazîri, şerîki, yardımcısı, yol göstereni olmaz. Tavsif ediciler vasıflarını anlatamaz, ariflerin ilmi onu tarif etmeye kifayet etmez. Cehd ve gayretle ululuk vasıflarına ulaşamaz. Müşahedeyle o görülemez. Hak Teâlâ yemeden, içmeden münezzehtir; hiçbir mahlûku ayırt etmeden hepsinin rızkını o verir."

²⁸ *İhlâs* sûresinin Mekke ya da Medine'de nazil olduğu hakkında muhtelif âlim ve müfessirler farklı görüşler beyan etmiştir. Kimi âlimler önce Mekke'de sonra da ikinci defa olarak Medine'de nüzûl ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayıdır ki metinde "*Mekki'dür Medeni hem*" ifadesini kullanılmıştır. Sûrenin nüzûlü hakkında ayrıntı için bkz. Emin Işık, "İhlâs Sûresi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 537.

²⁹ Esmâü'l-Hüsnâ'nın meallerinde şu kaynaktan istifade edilmiştir: İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealti, 2010).

Bölümün 15. beytinden itibaren *Samed* isminin anlamı hakkındaki çeşitli görüşlere yer verilir. Süddî (öl. 127/745), İkrime (öl. 13/634) ve Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) *Samed* de hiçbir boşluk olmadığını, onun her şeyi ihata ettiğini söyler. Katâde b. Nu'mân'dan (öl. 23/643) yapılan bir rivayete göre Hz. Âdem ilk yaratıldığında, daha salsal (balçık) iken melun şeytan yanına gelir. Hz. Âdem'i yerde, cansız bir surette görür. Ani bir şekilde Hz. Âdem'in ağzından girip dübüründen çıkar. Hz. Âdem'in vücudunun boş olduğunu görür. Bunun üzerine, meleklere Hz. Âdem'den korkmamalarını, Allah'ın *Samed* olduğunu, Âdem'in ise içi boş bir varlık olduğunu söyler (b. 15-20).

İbn Abbas'tan (öl. 68/687-88) yapılan bir rivayete göre *Samed* olan Allah'a açlık gibi yaratılmışlara mahsus sıfatların isnad edilemeyeceği, ihtiyaçlarını karşılamada bütün mahlûkatın ona muhtaç olduğu belirtilir. Tüm mevcudat ona dua ve iltica eder, Allah hiçbir mahlûku ihsanından mahrum bırakmaz. Esas ismi Şakîk b. Seleme olan Kûfeli mutasavvıf ve hadis âlimi Ebû Vâil (öl. 82/701) *Samed*'in efendiliğin nihayetinde bir mertebe olduğunu belirtmiştir. Katâde; *Samed*'in ebedi, ölümsüz ve şifa veren, iyileştirici gibi anlamları da bulunduğunu nakletmiştir. Âlimlerin şeyhi olan Hz. Hasan (öl. 49/669) hakikatte *Samed*'in manasının daim, Hz. Ali (öl. 40/661) de *Samed*'in hiçbir şeyden korku çekmeyen, kimseden herhangi bir şey beklemeyen anlamlarını ihtiva ettiğini söylemişlerdir. Tâbiîn'in ileri gelenlerinden Muhammed Kâ'b'ın (öl. 108/726 [?]) oğlu, *Samed*'in izah edilemez bir isim olduğunu, onun hakkında söylenenlerin hep tefsirden ibaret manalar taşıdığını beyan eder³⁰ (b. 21-29).

30. beyitten itibaren sûrenin 3. âyetinin tefsirine başlanır. *Samed* olan Allah'ın doğurmamış (lem yelid) ve doğmamış (velem yûled) olduğunu ve bu manaları izah etmeye akıl ve fikirlerin yetişmesinin imkânı olmadığı ifade edilir. Allah'a eş, benzer olması mümkün değildir. Doğmuş olanlar muhdestir, sonradan yaratılmıştır. Cenab-ı Allah bu gibi avarız ve nekaisten pak ve münezzehtir. Muhdes olmak, yokluk ve karanlığa mahkûmiyet yaratılmışlara mahsustur. Mahlûkatın vasıflarını Cenab-ı Hakk'a isnad etmek caiz değildir. Allah'ın zatı kadîmdir, evveli yoktur. Hâşâ, yaratıcıya bir cisim isnad etmek, parçalardan terekküp etmiş olduğunu ve bu her bir cüzün de ilah olmaklığı fikrini kabul etmek lazım gelir. Bu ise bir hezeyandır, kesinlikle fesadı ifade eden bir düşünce tarzıdır. Âlemde iki ilah olması

³⁰ Fahreddin Râzi'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı Arapça eserindeki *İhlâs* sûresi tefsirini *Hülâsatü'l-İhlâs* adıyla özetleyerek tercüme eden Muallim Nâci, *Samed* ismi ile alakalı 26 zatin muhtelif görüşüne yer vermiştir. Ayrıntı için bkz. Ali Öztürk, "Muallim Nâci (1849-1893)'nin 'Hülâsatü'l-İhlâs' isimli İhlâs Sûresi Tefsiri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 7/ 2, (2012), 109-140.

hâlinde arz ve semavat fesada uğrar. Allah'ın sıfatları kâmil olmasa zıtlarla mevsuf olması icap eder. Nişanları sonradan yaratılmış mahlûkata benzer. Bu, Zât-ı Kibriya için muhaldir (b. 30-40).

Bölümün 41. beytinden itibaren sûrenin 4. âyeti şerh edilmeye başlanır. Buna göre Allah'ın misli, naziri, ortağı, vekili, veziri yoktur. O, münezzeh zâttır. Bütün mahlûkatın hayat kaynağı, ebedi ve hakiki hayat sahibi (Hayy); ezelî ve ebedî ilim sahibi (Alîm); gücü her şeye yeten, kuvvet ve kudretine nihayet olmayan (Kadîr); dilediği ve irade ettiği her şeyi yapan (Mürîd); kullarının isyan ve küfranını gördüğü hâlde onları hemen cezalandırmayandır (Halîm). Allah'ın ululuğunda ve mülkünde asla muarızı yoktur. Allah tektir, şeriki yoktur; Yahudilerin Hz. Üzeyir'i, Hristiyanların da Hz. İsa'yı³¹ ibnillah (Allah'ın oğlu) olarak telakki etmeleri batıl ve yalandır. Cenab-ı Hakk'ın sırlarına akıllar erişemez, o her ne isterse fiilinde ihtiyar sahibidir, istediği her şeyi yapar. İrade sahibi odur, onun icraatları için nasıl-niçin gibi suallerin manası olamaz. Arşı ve kürsiyi kolaylıkla yaratmak, gökleri direksiz durdurmak ona çok kolaydır (b. 41-48).

Manzumenin 49-51. beyitlerinde sûre hakkında genel bir değerlendirme yapılır. Şair, *İhlâs* sûresi hakkı için Allah'ın kendisine kerem kılmasını niyaz eder. Biz kulların Allah'ın lütfuna muhtaç olduğumuzu beyan eder. Bu sûrenin dinin esasına şamil bir sûre olduğu ve sûrenin ince nüktelerini anlamının canı tazelediği ifade edilir. Sûrenin ilk âyetindeki *hüvallâh* (O Allah'tır.) ifadesi, Allah'ın birliğine sadık bir işarettir. O bütün eşyanın, varlıkların yaratıcısıdır. Allah, her şeyi bilen ilim sahibi ve her şeye gücü yeten kudret sahibidir. Her türlü iradeye sahip, her sözü duyup her sesi işiten, bütün kâinatı mükemmel bir şekilde gören, her türlü övgü ve senaya layık olandır. Bu vasıfların haricindeki bütün kâmil vasıflar da Cenab-ı Allah'a mahsustur. Her şey zıddıyla bilinir fakat Allah kâmil-i mutlak olduğu için onun zıddı olamaz. Zıddıyla bilinmek masivaya mahsustur. O, kemalatıyla vasıflandırılmıştır. Kadîm olan Allah'ın zıtlıkla vasfolunması muhaldir. *Ehad* ismi vahdaniyet ile vasfolunur. Birlik, teklik onun gereğidir; şerik kabul etmez. *Samed* ismine göre Allah hiçbir şeye ihtiyaç hissetmez fakat bütün eşya ona muhtaçtır. Sonsuz zenginlik sahibi olan *Ganî*'dir o hem de bütün mahlûkatın rızkını veren *Rezza'k*'tır. Açlık ve muhtaçlık ona arız olamaz:

66 *Ġanî'dür Râzık oldur aç olmaz*
Bes ol bir kimseye muhtâc olmaz

³¹ Hz. İsa'nın edebî yansımaları için bkz. Seydi Kiraz, "Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi: Hz. İsa", *EKEV Akademi Dergisi* 18/60, (2014), 261-280.

Bütün eşyanın yaratıcısı *Hâlık* olan Allah'tır. *Lem yelid* (Doğurmamıştır.) sözü buna delildir. Bu söz aynı zamanda Allah'ın herhangi bir mahlûka benzemediğine işaret eder. *Velem yûled* (Doğurulmamıştır.) ise âlem ve içindeki mevcudatın sonradan husule geldiğini, ortaya çıktığını (hudus) ifade eder. Fakat Allah'ın varlığının hiçbir şekilde evveliyeti yoktur (Kıdem) (b. 68-71).

Âyette zikredilen *lehü küfüven ehad* (Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.) ifadesi ise Allah'ın benzerlerinin olmadığını isbat eder. Bu âyette benzerlerini nefy etmekle onun benzersizliği isbatlanır. Sonradan meydana gelenler hâdistir, başlangıcı olmayıp ezeli (kadîm) olana denk olamaz. Kâfirlerin kelamı Allah'a şirk koşturmadır (b. 72-81). Bu sûre onların batıl itikatlarını ortadan kaldırır:

82 *Bu sûre küllisini def' ider tîz*
Sa'na takrîrini hoş söyledük biz

Manzumenin 84. beytinden itibaren *İhlâs* sûresinin faziletlerine dair hadisler ve bazı sözler rivayet edilmeye başlanır. Hz. Ali'den yapılan bir rivayete göre sabah namazını müteakiben *İhlâs* sûresini on bir defa okuyan kimse, gün boyunca günahlardan uzak durur. Şeytan onunla ne kadar uğraşırsa uğraşsın ona zarar vermeye imkân bulamaz³²(b. 85-87).

“Hâdimü'n-Nebî” olarak bilinen Hz. Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-12) yapılan rivayete göre Hz. Peygamber (sav) bir gün sahâbelere, niçin *Kur'ân*'ı her gece okumadıklarını sorar. Sahâbeler “Ya Resûlullah, bir insan buna nasıl takat getirir?” diye cevap verir. Hz. Peygamber (sav) *İhlâs* sûresini üç kez okuyanın *Kur'ân*'ın tamamını okumuş olacağını, bir defa okuyanın ise *Kur'ân*'ın üçte birini okumuş olacağını beyan eder³³(b. 88-95).

92 *O kıymış oldu Kur'ân'ı ol âgâh*
O kursa üç kez ol hoş kul hüva'llâh

95 *O kıyan bir kez İhlâş'ı be-ğâyet*
O kıdı şûls-i Kur'ân'ı temâmet

Buhârî'nin *Sahîh*'inde Ebû Saîd el-Hudrî'den (öl. 74/693-94) yapılan bir rivayete göre bir adam başka bir kişinin sürekli olarak *İhlâs* sûresini okuduğunu işitir. Bu durumu Hz. Peygamber'e (sav) sorar. Resûlullah (sav) o adama “Nefsim kudretinde olan Allah hakkı için *İhlâs* sûresini tekrar tekrar okumak *Kur'ân*'ın üçte birini okumaya bedeldir.” diye cevap

³² Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyub b. ed-Dureys el-Becelî, *Fezâilü'l-Kur'an*, thk. Urve Bedir (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 115-118.

³³ el-Becelî, *Fezâilü'l-Kur'an*, 115.

verir.³⁴ Yine şöyle devam eder: “Sizden biriniz bir gecede *Kur’ân*’ın üçte birini okumaktan niçin acizdir?” Sahâbeler bunun kendileri için büyük bir meşakkat olacağını bu duruma takat getiremeyeceklerini söyleyince Hz. Peygamber (sav) “Toplanın, dinleyin ki size anlatabayım. *Kur’ân*’ın üçte birini okuyayım.” der. Sahâbeler toplanır. Hz. Peygamber (sav) o sırada dışarı çıkıp geri döner. İçeriye *İhlâs* sûresini okuyarak girer. Sahâbeler yeni bir vahiy geldiğini düşünür. Resûlullah (sav) “Ey Müslümanlar, size *Kur’ân*’ın üçte birini okuyayım mı? Bu sûre-i ekber (*İhlâs* sûresi) hakikaten *Kur’ân*’ın üçte biridir.”³⁵ (b. 96-112).

Bazı âlimler, *İhlâs* sûresinin *Kur’ân*’ın üçte biri olmasına sûre içinde *Samed* isminin geçmesini sebep olarak belirtmişlerdir. *Kur’ân-ı Kerîm*’de bu sûreden başka bir yerde *Samed* ismi geçmez. Tefsir âlimleri bu duruma farklı bir izahat daha getirmiştir. Buna göre *Kur’ân*’ın birinci bölümü ahkâm (hükümler), ikinci bölümü va’d (iyilik) ve va’id (kötülük ve ceza), üçüncü bölümü ise Allah’ın isim ve sıfatlarıdır. İşte *İhlâs* sûresinde bu üçüncü bölümdeki isim ve sıfatlar zikredilmektedir³⁶(b. 113-121).

Ebü’-d-Derdâ’dan (öl. 32/652 [?]) yapılan bir rivayete göre Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “Allah *Kur’ân*’ı cüzlere ayırdı. Onun bir cüzü *kul hüvallâhu ehaddır*.”³⁷ *Sahîh-i Müslim*’den yapılan bir başka nakil ise Hz. Âişe’denir (öl. 58/678). Buna göre Hz. Peygamber (sav) bir adamı imamlık yapması için seferdeki sahâbelerin yanına gönderir. Bu adam namazın son rekâtında sürekli *İhlâs* sûresini okur. Sahâbe seferden döndüğünde bunu Hz. Peygamber’e (sav) haber verir. Hz. Peygamber (sav) bunun sebebini adama sormalarını ister. Adam, bu sûrede Cenab-ı Hak’ın sıfatları zikredildiğinden dolayı sûreyi okumayı sevdiğini söyler. Adamın bu sözünü Hz. Peygamber’e (sav) iletirler. Hz. Peygamber (sav) “Ona benden haber verin ki şüphesiz Hak Teâlâ onu sever.” buyurmuştur³⁸ (b. 122-142).

Hz. Enes’den yapılan bir rivayete göre Ensar’dan bir kişi Kuba Mescidi’nde ashaba imamlık yapmaktaydı. Bu zat namazda önce *İhlâs* sûresini sonra diğer sûreleri okurdu. Sahâbeler, ona *İhlâs* sûresini diğer sûrelere temel yaparak okumayı nereden ders aldığını sordular. “Dilersen onu terk edip başka sûre oku.” dediler. O zat onları terk etse de bu âdetini

³⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah (sallallâhu aleyhi ve sellem) ve Sünenihî ve Eyyâmihî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâb-ı Fezâilü'l-Kur'ân", 13.

³⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâb-ı Fezâilü'l-Kur'ân", 11 (No. 2896); el-Becelî, *Fezâilü'l-Kur'an*, 112; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân Dârimî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâb-ı Fezâilü'l-Kur'ân", 24 (No. 3434).

³⁶ Konu hakkında ayrıntı için bkz. Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latîfî'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Kâmil Miras, (Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi, 1980), 11/ 235.

³⁷ Dârimî, "Kitâb-ı Fezâilü'l-Kur'ân", 24 (No. 3431).

³⁸ Müslim, Ebû'l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Camiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salâtu'l-Musâfirin", 45.

terk etmeyeceğini söyledi. Bu durumu Hz. Peygamber'e (sav) bildirdiler. Resûlullah (sav) o zata bunun sebebini sordu. O da "Ya Resûlullah, gönüm bunu (*ihlâs* sûresini) can ile tasdik edip sever." dedi. Resûl-i Ekrem (sav) ona "Bu sevgin seni cennete götürür." buyurdu³⁹(b. 144-163).

H. Enes, "Hz. Resûl ile bir tarafa yöneldik, bir adamın *ihlâs* sûresini okuduğunu işitti. Hz. Peygamber (sav) 'Vacip oldu.' buyurdu. 'Ne vacip oldu?' dedim. 'Cennet.' buyurdular." şeklinde başka bir rivayet nakleder⁴⁰(b. 164-167):

167 *Nebî didi ki vâcib oldu gâyet*
Didüm ne vâcib oldu didi cennet

Sahîh-i Tirmizî'den yapılan bir rivayete göre Hz. Peygamber (sav) bir keresinde *ihlâs* sûresini iki yüz kez okuyan kişinin elli yıllık günahının Allah tarafından bağışlanacağını söyler. Bir başka sefer de "Bir kişi yatağında sağ tarafına yatıp *ihlâs* sûresini yüz defa okursa Allah kıyamet günü ona fazlından cenneti verir." buyurmuştur.⁴¹ Bir başka rivayet de *ihlâs* sûresini elli defa okuyanın elli yıllık günahlarının mahvolacağı hadisidir.⁴² Dârimî'nin (öl. 255/869) *Müsned*'inde Medine'nin meşhur yedi fıkıh âliminden ve tâbiînin ileri gelenlerinden Saîd ibn Müseyyeb'den (öl. 94/713) nakledilen bir hadiste ise "Kim *ihlâs*'ı on defa okursa Allah ona cennette bir kasır inşa eder. Yirmi defa okuyana iki kasır, otuz kere okursa üç kasır verilir." şeklinde buyrulmuştur. Hz. Ömer (öl. 23/644) bu hadisi işitince "Yâ Resûlullah! Bizim kusurumuz çoktur." demiş, Hz. Peygamber (sav) de "Allah'ın fazlı bundan daha geniştir." buyurmuştur⁴³(b. 168-186).

Tâbiînde Zühre ibn Ma'bed'in (öl. 135/752[?]) rivayetine göre Resûlullah (sav) ona "Hasta olan bir kişi *ihlâs* sûresini okumaya devam eder ve o hastalık neticesinde vefat ederse ona kabir azabı olmaz. Kıyamet günü melekler onu elleri üzerinde taşırlar, sıratı kolaylıkla geçirirler ve o kişi mesut bir şekilde cennete girer."⁴⁴ şeklinde buyurmuştur (b. 186-192).

Yine Resûlullah'ın (sav) şöyle buyurduğu nakledilir: "Dünyada ne zaman ki çan sesi işitilir Cenab-ı Hak bu duruma gazab eder. Melekler hızlıca yere inerler, yerin aktarını tutup durmadan *ihlâs* okurlar. Bunu okudukça gazapları sakinleşir."⁴⁵ Başka bir nakil şöyledir:

³⁹ Tirmizî, "Kitâb-ı Fezâilü'l-Kur'ân", 11 (No. 2901); el-Becelî, *Fezâilü'l-Kur'an*, 120.

⁴⁰ Tirmizî, "Kitâb-ı Fezâilü'l-Kur'ân", 11 (No. 2897).

⁴¹ Tirmizî, "Kitâb-ı Fezâilü'l-Kur'ân", 11 (No. 2898).

⁴² Dârimî, "Kitâb-ı Fezâilü'l-Kur'ân", 24 (No. 3441).

⁴³ Dârimî, "Kitâb-ı Fezâilü'l-Kur'ân", 24 (No. 3432).

⁴⁴ el-Hallal, Ebu Muhammed b. Hasan b. Ali el-Bağdadi, *Fedailu Süreti'l-ihlâs*, thk. Muhammed b. Rızk et-Tarhunî, Kahire, 1412/ 1991, 1/ 69.

⁴⁵ Hallal, *Fedailu Süreti'l-ihlâs*, 1/ 94.

“Cuma günü mescide giren bir kimse Allah’a niyazda bulunup dört rekât namaz kılıp her rekâtın başında *Fatihâ*’dan sonra elli defa *İhlâs* sûresini okusun. Bu şekilde tamamı iki yüz olur. O kişiye cennet menzilleri görünür.”⁴⁶(b. 193-196).

Başka bir rivayete göre *İhlâs* sûresini bir kez okuyanın vakti mübarek olur, iki kez okuyanın kendisine ve ailesine (ehline) mübarek olur, üç kez okuyanın komşularına mübarek olur. On iki kez okuyanın cennette on iki kasrı olur, yüz kez okuyanın elli yıllık günahı bağışlanır. Eğer dört yüz kere okursa Allah onun yüz yıllık günahını temizler. Eğer bin kez okursa ölmeden önce cennetteki mekânını görür⁴⁷(b. 198-213):

213 *Mekânın[ı] görür cennetde tâ ol*
Görür yâhud anuñcün merd-i maqbûl

Bir kişi Hz. Peygamber’in (sav) yanına gelip fakirliğinden dolayı şekva etmiş. Resûlullah (sav) ona evine girdiğinde selam vermeyi, salâvat getirmeyi ve *İhlâs* sûresini okumayı tavsiye eder. Böylece “Ġanî eyler seni bî-şübhe Allâh” der. Adam bu nasihate uyar, Allah da onun rızkını genişletir⁴⁸(b. 214-221).

Hz. Enes, Tebük Seferi sırasında güneşin çok parlak bir şekilde doğduğunu söyler. Böyle bir doğuşu daha önce görmediğini nakleder. O sırada Hz. Cebrâîl gelir ve Hz. Muhammed Mustafa (sav) Cebrâîl’e “Güneşin bembeyaz doğuşunu daha önce biz böyle görmedik. Nurunun ışığı çok parlak.” buyurur. Hz. Cebrâîl, “Ey yüceltilmiş Muhammed, onun aslı şudur ki Muâviye adlı sahâben Medine’de vefat etti. Allah, onun namazını kılmak için yetmiş bin melek gönderdi ve âlem nurla dolup aydınlandı.” der. Hz. Muhammed (sav), Cebrâîl’e bu izzetin sebebini sorar. Cebrâîl, o sahâbenin yürürken, yatarken, otururken, gece gündüz *İhlâs* sûresini okuduğunu ve bunu sürekli tekrar ettiğini söyler. Sonra Cebrâîl, Hz. Peygamber’e (sav) o sahâbenin cenaze namazını kılma isteğini sorar. Ve şöyle der:

238 *‘Urûk-ı arzı ben kabz ideyin tâ*
Namâzın sen de anuñ kılasın hâ

Hz. Peygamber (sav) bunu kabul eder, sahâbenin cenaze namazını kılar ve tekrar Tebük’e döner. Bu durumdan bütün sahâbeler haberdar olur⁴⁹(b. 222-240).

⁴⁶ Cemaluddîn el-Ermeyûnî’nin (öl. 958/1551) *İhlâs* sûresinin faziletlerine dair kaleme aldığı “Erba’üne Hadîsen fî Fadâilü Sûreti’l-İhlâs” adlı eserde bu hadis, Hz. Ömer’den nakledilmiştir. Fakat hadis kaynaklarında bu rivayete rastlanmamıştır. Rıdvan Kalaç, “el-Ermeyûnî (öl.958/1551) ve İhlâs Sûresi’nin Faziletine Dair Kırk Hadisi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (IOSR)* 10/4 (2018), 1294.

⁴⁷ Hallal, *Fedailü Sûreti’l-İhlâs*, 1/ 40.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsîri*, trc. Bekir Karlığa - Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2018), 15/ 8756-8757.

⁴⁹ el-Becelî, *Fezâilü’l-Kur’an*, 117; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsîri*, 15/ 8746.

Safâyî, tefsirin son bölümü olan 241-247 beyitlerinde dua eder. *İhlâs* sûresi ve Allah'ın salih kulları hakkı için âlimler güruhuna yakın olmayı ister. Günahlarının bağışlanmasını talep edip Allah'ın gazabından rahmetine iltica eder.

2.2. Dil ve Anlatım Özellikleri

Safâyî'nin *Mu'cizât-ı Ahmedîyye*'sinde, *İhlâs* sûresi sade bir üslupla nazmen tefsir edilmiştir. Mesnevî nazım şekliyle yazılan bölümde aruzun *mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ fe'ûlün* vezni kullanılmıştır. Şairin, aruzu başarılı bir şekilde kullandığı söylenebilir. Beyitlerde kimi âyetlerin bazı bölümleri iktibas edilmiş bazılarının ise meali verilmiştir. Sûredeki âyetlerin kelime kelime açıklandığı, hadis-i şeriflere yer verildiği, çeşitli râvîlerden rivayetler nakledildiği ve bazı hikâyeler anlatıldığı görülmektedir. Genel olarak yalın bir üslup tercih edilmiş olmakla beraber kimi beyitlerde sanatlı benzetmelere de başvurulmuştur. Hz. Peygamber'in (sav) vasıflarından bahsedilen şu beyit buna örnektir:

171 *Buyurur yine ol dîn-âfitâbı*
Cemâl-i nûr-ı 'âlem mâhitâbı

Manzumede sahâbe ve İslam âlimlerinden rivayetler nakledilerek anlatım zenginleştirilir. Şair bunu yaparken sohbet ve tahkiye üslubuna başvurur. Muhatabına “*Güzel aña rivâyet bunda çokdur*” gibi tabirler ve çeşitli hitaplarla seslenir: *i merd-i zâhid, yâ nâs, i yâr, i bürâder, i merd-i dîndâr, yâ mümecced*. Anlatımda Arapça ve Farsça kimi terkiplere de yer verilmiştir: *kemâ-hû, 'aleyhi'l-la'ne, ber-kemâl, muhtâcun-ileyh, mâ-mezâ, çûn-ü-çerâ, yevmü'l-cum'a, çâr rek'at*.

Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini yansıtan bazı kelime ve ekler kullanılmıştır: *toğrı, girçek, gice, turmaz, givürür, olıcağ, şoruncağ, yatıban, veriben*. Metnin dil ve anlatımında arkaik kelimeler de dikkat çekmektedir: *gökçek (güzel), oñat (doğru, iyi), aña (ona), kanı (hani), çeri (asker), kaçan (ne zaman ki), yigirmi (yirmi)*. Birinci tekil şahıs ekinin *-in* ekiyle yazıldığı görülmektedir: *ğabz ideyin*.

Metnin imlasında dikkate değer bir husus da bazı kelimelerde *zel(ّ)* harfleri *dal(ّ)* ile *dal(ّ)* harfleri ise *zel(ّ)* ile yazılmıştır:

164 *Bu söz kim cāna nef'i sermedīdür*
Kitābı içre râvī Tirmidīdür

45 **Huzā** dir kim Yahūdi'yle Naşārā
Yalan sözdür 'Üzeyir'le Mesīhā

2.3. Nüsha Tavsifi

I. Sinoplu Safâî'nin manzum *İhlâs* sûresi tefsiri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesinde 004688 demirbaş numarası ile kayıtlı, *Mu'cizât-ı Ahmediyye* adlı eserin 5a-13a varakları arasındadır. Beyit sayısı 247'dir. Tefsirin ilk 58 beyti sadece bu nüshada mevcuttur. Metnin etrafı çift kırmızı cetvelle çerçevenilmiş, konu başlıkları, ayetler ve hadisler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nohudi renkte filigransız kâğıt kullanılmıştır. Harekeli nesih hatla yazılmış, 15 satırdır. D nüshası olarak adlandırılmıştır.⁵⁰

II. Tefsirin eksik bir nüshası, Bosna-Hersek'te Saraybosna Gazi Hüsrev Kütüphanesi Türkçe Yazmalarında, R-491 numarasıyla sehven "Divan" diye kaydedilmiş *Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî* adlı eserin 5a-11a varakları arasındadır. Tefsirin baştaki 58 beyti eksiktir. Eserde manzume 189 beyittir. Harekeli nesih hatla yazılmış metin 15 satırlıdır. B nüshası olarak adlandırılmıştır.⁵¹ Her iki nüshanın müstensihisi ve istinsah yılı belli değildir.

3. Metin

[D 5a]⁵² Sûre-i esâsdur uşûl-i dîne şâmildür Mekki'dür Medeni hem dinildi dört âyet on beş kelime kırk üç harfdür

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fe'ülün

1. Bi-ḥamdi'llāh ol Allāh u Maḥmūd
İdüp bu 'ālemi cūdile mevcūd

Bize iḥsānı tam itdi ol āgāh
Buyurdı Ḥazret-i Ḥaḫḫ *ḫul hüva'llāh*⁵³

Buyuran Ḥaḫḫ durur gerçek *eḥaddür*
Münezzeh zāt ü *allāhu's-şamed*⁵⁴dür

Ki dir küffāra di sen yā Muḥammed
Buyurdum vaşfum it sen yā Muḥammed

⁵⁰ Safâî. *Mu'cizât-ı Ahmediyye*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 004688), 5a-13a.

⁵¹ Alpaydın, *Safâî-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*, 446-464.

⁵² Metnin kuruluşunda D nüshası esas alınmıştır.

⁵³ "De ki: O, Allah'tır." el-İhlâs 112/1.

⁵⁴ "Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.)" el-İhlâs 112/2.

5. Sebep ne aşlını añla bu işüñ
Resül'e geldi ba'zısı Kıreyş'üñ
- Didiler sen neye da'vet idersin
Bize Rabb'üñi vaşf it kim taparsın
- Şufur mı yā nüḥās veyā zeheb mi
Gümişden düzdi anı kimse Rab mi
- Bizüm rabler demürdür yā ḥacerdür
Kamu 'uzvı yonulmuş yā şecerdür
- Didi Rabb'üm ki tapmışam Şamed'dür
Ki ḥaqqā ol *hüva'llāhu eḥad*⁵⁵[dür]

10. Eḥad'dür muṭlaḳ añā şāni yoḳdur
Şifāt-ı zātınuñ gerçi ki çoḳdur

Bes ol Ferd oldı muṭlaḳ yoḳ nazīri
Şerīki vü mu'ini vü müşīri

Aña vaşfı irişmez vāşifınuñ
Aña 'ilmi yetişmez 'ārifınuñ

[D 5b] Uludur vāşıl olımaz mücāhid
Kemā-hū añlamaz anı müşāhid

Şamed'dür Ḥaqq Te'ālā yimez içmez
Virür rızqın cemi'-i şey'i seçmez

⁵⁵ “O, Allah'tır, bir tektir.” el-ihlās 112/1.

15. Süddî vü 'İkrime soñra Mücâhid
Ne dimişler işit i merd-i zâhid

Şamed oldur ki anuñ cevfi yoğdur
Güzel aña rivâyet bunda çoğdur

Çatâde didi kim İblîs-i mel'un
Göriben Âdem'i bî-cân ü meskûn

Meger şalşal olup düşmiş yaturdı
'Aleyhi'l-la'ne anı böyle gördi

Gelüp def'i anuñ ağızına girdi
Dübürden çıkdı aña kim ne dirdi
20. Didi kim yâ melâ'ik olmañ aḥvef
Şamed'dür Haḫḫ Te'âlâ bu mücevvef

Size gökcek ḫaber söylendi yâ nâs
Rivâyet böyle kıldı İbn 'Abbâs

Şamed oldur ki dinilmez aña ac
Ḥavâyicde ḫalâyıḫ aña muḫtâc

Tazarru' aña eylerler dilekde
Çomaz maḫrûm bir şaḫşı emekde

Ebû Vâil ider gökcek rivâyet
Şamed seyyid nihâyetde siyâdet
25. Çatâde dir Şamed Bâķî vü Şâfî
Didiler ba'zılar ma'nâsı kâfî

Ḥasan didi ki oldur şeyḥ ‘ālim
Ḥaḳīqatde Şamed ma ‘nāsı dā’im

‘Alī ibn Ebī Ṭālib dimişdür
Ki ol ğāyetde gökcek söylemişdür

[D 6a] Şamed fevķinde şeyden ķorķı çekmez
Şu kim taḥtındadır hīç andan ummaz

Muḥammed Ka ‘b’uñ oğlı söyler enseb
Şamed’den soñrağı tefsīr dūr[ür] hep

30. Şamed’dür *lemyelid*⁵⁶ efķār irişmez
*Velem yūled*⁵⁷ aña āķıl girişmez

Ṭoğurmaz kimseden toğmaz budur ḥaķ
Aña şey cins ü nidd olmaz muḥaķķaķ

Olur mevlūd olan muḥdes muḥaķķaķ
‘Adem ṫārı olur cisme muşaddaķ

Degül cāyız aña evşāf-ı maḥlūk
Ḳadīm oldur vücūdı evveli yoķ

Eger cismi ola olur mürekkeb
Ola her cüz kemāliyle müretteb

35. Gelür her cüz ilāh olmaķ çü lāzım
Bu sözüñ bes fesādı oldı cāzım

⁵⁶ “O’ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir).” el-ihlās 112/3.

⁵⁷ “Kendisi de doğmamıştır (Kimsenin çocuğu değildir).” el-ihlās 112/3.

Nitekim oldu bil bu tavr-ı 'ādî
İlâheyn olsa olurdu fesâdı

İlâheyn olıcağ fikr eyle oñat
Olur fâsid bu arzıla semāvāt

Şifâtı ber-kemâl olmasa kâmil
Olur ezdâdıla mevşûf âkıl

Simâtı muhdeşât olur bu hâli
Biligör bu muhâli olma hâlî

40. Aña mişl ü şerîk olmaz Ehad hiç
Beyân itdüm bilürseñiz eger giç

Velem nef' ü yekün menfî me'a's-sâk
Lehü küfven ehad⁵⁸ hem menfidür bağ

Dimekdür mişli yoğdur hem nazîri
Şerîki hem müşîri hem vezîri

- [D 6b] Münezzeh zâtdur Hayy u 'Alîm ol
Çadîr ü hem Mürîd ü hem Halîm ol

Mu'arız yoğ bilüñ ikrâr idüñ siz
Ululuğında vü mülkinde hergiz

45. Huzâ dir kim Yahüdi'yle Naşarâ
Yalan sözdür 'Üzeyir'le Mesîhâ

⁵⁸ “Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.” el-ihlâs 112/4.

Ḥaḳ'uñ esrārına irişmez efkār
Ne kim isterse fā'ıldür o muḥtār

Mürīd oldur aña çün-ü-çerā yok
Anuñ ef'āline hiç ümtirā yok

Düzetti 'arşı kürsī ol emeksüz
Yaratdı gökleri yeri direksüz

Bizüz yā Rabbi lüḥfuñ müsteḥaḳḳı
Kerem ḳıl sūre-i iḥlās ḥaḳḳı

50. Esās oldı bu sūre ism-i 'āḳıl
Uşul-i dīne çün kim oldı şāmil

İşit bu sūre remzinüñ beyānın
Kişinüñ tāze tutar tende cānın

*Hüva'llāhu*⁵⁹ işāret oldı şādık
Bes oldur cümle-i eşyāyı ḥālık

Bunuñ ḥayyında vaşf itmek görindi
Ki oldur 'Ālim ü Ḳādir bilindi

Ki ḥalk elbette istid'ā ider baḳ
Ki 'ilm ü ḳudret ola tā muḥaḳḳaḳ

55. Bes anda oldıḡıçün ḡāyet aḥkām
Hem anuñ intizāmı olmaḡın tām

⁵⁹ “O, Allah'tır.” el-İhlās 112/1.

Çü bunda vaşf olundı kim Mürîd ol
Semî' ü hem Başîr ü hem Mecîd ol

Bulardan ğayrı hem kâmil şifâtı
Kemâlâtıla mevşûf oldı zâtı

[D 7a] Kemâlâtla ger olma[zi]se mevşûf
Olur ezdâdıla elbette ma' rûf⁶⁰

[B 5a] Pes imdi bu emârât-ı ħadesdür
Bu tavra vaşf olunmağ bes ' abesdür

60. Qadîmüñ añladuñ bes vaşf-ı ħâlin
Bu ezdâdıla vaşf olmağ⁶¹ muħâlin

Eħad didügi qavlin bil muħaqqaq
Ki vaħdâniyyetile vaşf olur Ħaq

Şerîkin nefy ider vardur tecerrüd
Ki zîrâ anda vardur bes teferrüd

Şamed didügi qavlin añla aħsen
Bu resme vaşfın itmekdür işit sen

Degül illâ ki ol her⁶² şey'e maqbûl
Degül illâ ki muħtâcun-ileyh ol

65. Bu vaqtin añla kim ħoş olmaz illâ
Ki muħtâcun-ileyhi cümle eşyâ

⁶⁰ Tefsirin buraya kadarki kısmı, sadece çalışmamıza konu olan *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'de mevcuttur. Bundan sonraki bölüm Bosna-Hersek'teki bir kütüphanede kayıtlı olan ve B nüshası olarak adlandırdığımız *Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî*'de de bulunmaktadır. Bu bakımdan bundan sonraki beyitler mezkûr metinle tenkitli çalışılmıştır.

⁶¹ B: itmeñ

⁶² B: Bu kelime yok.

Ġanī'dür Rāzık oldur aç olmaz
Bes ol bir⁶³ kimseye muhtāc olmaz

Bu sözlerden bilindi kim dinilmiş
Bu mevcūdāt hep aña yönelmiş

Bilürseñ *lemyelid*⁶⁴ didügi kavlin
İrişdi bil saña luḫfıla ṭavlin

Dimekdür Ḥālık ol mecmū'-ı eṣyā
Anuñ nefy oldı cinsi vü şibh ḫattā

70. *Velem yūled*⁶⁵ didügi Ḥaḫḫ-ı muṭlak
Ḥudūsuñ nefyidür aña muḫaḫḫak

Dimekdür hey gerekdür aña ḫatı
Ḳıdemdür evveliyetdür şıfātı

*Leḫü küfven eḫad*⁶⁶ didügi āyet
Ne dimekdür işit bi'llāhi ḡāyet

[D 7b] Anı fikr eyle hā zıkr eyle yā hū
Mümāsıl nefyinüñ işbātıdur bu

[B 5b] Ne zu'm itmiş su'āl itmiş idenler
Ḳoyup ṭoḡrı sözi egri gidenler

75. Egerçi nefyi küfvin eylemekdür
Anuñ māsīde mişli yok dimekdür

⁶³ B: hiç

⁶⁴ "O'ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir)." el-ihlâs 112/3.

⁶⁵ "Kendisi de doğmamıştır (Kimsenin çocuğu değildir)." el-ihlâs 112/3.

⁶⁶ "Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir." el-ihlâs 112/4.

Delâlet eylemez ma'nâsı gökçek
Ki menfi ola hâl içinde girçek

Murâdın diñle gâyet aña i yâr
Ki hâl içindedür da'vâ-yı küffâr

Ne hayrân oldu gör azgunlığında
Bu zu'mı eyleyen i Hızır-ı zinde

Ki zîrâ mişli yok çün mâ-mezâda
Bu hâl içinde yok i şâh-zâde

80. Ki zîrâ hâdis_olanlar muhakkak
Çadîmüñ küfvi olmaz bes budur hak

Kelâmı kâfirüñ el-hâşılı bil
İrer işrâke hem teşbîh ü ta'tîl

Bu sûre küllisini def' ider tîz
Saña taqrîrini hoş söyledük biz

Be-gâyet hübdur bu sözde ma'nâ
İşit kim nâfi' itsen Hak Te'âlâ

Direm bu sûre fazlında mevârid
Ehâdis-i Nebî'de oldu vârid

85. 'Alî'dendür rivâyet eyle taşdîk
Okıyan sûre-i İhlâs'ı taḥkîk

Çılup şubḥı okıyan kimse on bir
Güneh ulaşmaya ol gün aña dir

Žarar irgürmege olmaz bes imkân
Ne deñlü ictihād eylerse şeytân

[D 8a] İşit hoş bir hadīsi müctebādan
Enes eyler rivāyet Muřtafā'dan

[B 6a] Nedür ‘aczi biriñüz sağ u ger şol
Okımaz bir gice *Qur’ân*’ı hep ol

90. Didiler yā Resūlu’llāh kaçan
Buña tākāt getirür bes bir insān

Cevābın böyle virüp virdi şadı
Cemī’i işde gönüller muradı

Okımış oldu *Qur’ân*’ı ol āgāh
Oķursa üç kez ol hoş *kul hüva’llāh*⁶⁷

Rivāyet böyle itdi bil sahābī
Olur hoş haste gönüller cevābı

Buyurdu Hāk Resūlu’llāh’ı taķķīķ
Ki taşdıķ it vire Hāk saña tevfiķ

95. Okıyan bir kez İhlāş’ı be-ğāyet
Okıdı sūls-i *Qur’ân*’ı temāmet

Hāber virür Sa’īd atası Huzrī
Sebātın dir *Şahīh*’inde Buḥārī

⁶⁷ “De ki: O, Allah’tır.” el-ihlās 112/1.

İşitdi bir recül bir şahş-ı maqbûl
Oğurdı *kul hüva'llāhu ehad*⁶⁸ ol

İder tırmaz anı her lahza tekrār
Şabāhı oldı Resûl'e geldi ol yār

Resûl'e bir bir anuñ zıkrin itdi
Anı kim anda gördi hem işitdi

100. Resûlu'llāh didi anuñ katında
Anuñ haqqı ki nefsum kudretinde

Oğursa n'ola ol İhlâş'ı tekrār
Olur çün sül̄s-i *Qur'an*'a berāber

Nebī aşhāba didi oldı fāyız
Niçün sizden biriñüz ola 'āciz

[D 8b] Dürişüp sül̄s-i *Qur'an*'ı budur haq
Oğıya bir gice içre muhaqqak

[B 6b] Ki bunlar üzre oldı ol meşakkat
Didiler eyle qanı bizde tākāt

105. Di *Allāhu ehad*⁶⁹ ışkıla i cān
Hem *Allāhu's-şamed*⁷⁰dür sül̄s-i *Qur'an*

Nebī dir dirilüñ diñleñ ki diyem
Size tā sül̄s-i *Qur'an*'ı oğıyam

⁶⁸ “De ki: O, Allah'tır, bir tektir.” el-İhlâs 112/1.

⁶⁹ “Allah'tır, bir tektir.” el-İhlâs 112/1.

⁷⁰ “Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.)” el-İhlâs 112/2.

Dirildi şol ki dirildi vü geldi
Nebiyü'r-rahme ol dem taşra çıkdı

Dirilmiş çünki ol aşhābı gördi
*Hüva'llāhu ehad*⁷¹ okıdı girdi

Didiler ba'zumuz ba'za aradan
Haber gelmiş yine gökçek semādan

110. Bizüm gönlümüze rahmet bırağdı
Cihet budur Nebī kim girdi çıkdı

Didi kim ben didüm size Müsülmān
Okıyayum mı size şüls-i *Qur'ān*

Evet āgāh oluñ bu sūre ekber
Haķıķat şüls-i *Qur'ān*'dur berāber

İşit kim ba'zı 'ālimler dimişler
Gül-āb içüp ne şekkerler yimişler

Didiler añla hoş sen i bürāder
Niçündür şüls-i *Qur'ān*'a berāber

115. Bu ecl içündür ol hā añla zinhār
Ki bu sūre içinde *eş-şamed* var

Muħaķķaķ şān budur kim mişli olmaz
Bunuñ ğayrı sūre içinde gelmez

⁷¹ “O, Allah'tır, bir tektir.” el-ihlās 112/1.

Bu ma' nāya eger oldıñsa⁷² mālîk
Eḥad ismin[i] añla sen ke-zālik

[D 9a] Getürüp ehl-i tefsîr añla bürhân
Didiler niçe eşlâş indi *Ḳur'ân*

[B 7a] Ki bir şülsj anuñ aḥkâmdur hoş
İkinci şülsj va'd u hem va'id uş

120. Üçünci şülsj bilüp bul necâtı
Ḥaḳ'uñ esmâsı oldı hem şifâtı

Velîkin diyelüm⁷³ irerse tevfiḳ
Şaḥîḥ-i Müslim içre geldi taḥḳîḳ

Nebî'den geldi zibâdur be-ğāyet
Ebü'd-Derdâ anı ider⁷⁴ rivāyet

Didi ol Ḥaḳ Resûl'i sen ol āgāh
Ki itdi tecziye *Ḳur'ân*'ı Allāh

Üç eczâ oldı añlarsañ mededdür
Ki bir cüz *ḳul hüva'llāhu eḥad*⁷⁵dür

125. Saña çün bu ḥadîş_eylendi tavzîḥ
Bu naşdur bil ki hoş tevşîḥ ü taşrîḥ

Bu ma'nādan durur i merd-i üstād
Ḥaḳîḳat sûre-i İhlâş dur[ur] ad

⁷² B: oldıysa

⁷³ B: diyeyim

⁷⁴ B: ider anı

⁷⁵ "De ki: O, Allah'tır, bir tektir." el-İhlâs 112/1.

Bu sözden añla hoş⁷⁶ i merd-i dīndār
Delīl uş ‘ilm-i tevḥīde şeref var

Niçün olmaya böyle bu kemā-hū
Bu sırrı i muvaḥḥid añla yā hū

Olur ‘ilme şeref elbette maḳsūm
Ḥaḳīkatde şerīf olduḳda ma‘lūm

130. Gelür hem ‘ilme alçaqlıḳ budur ḫaḳ
Eger ma‘lūmı anuñ olsa alçaḳ

Bu ‘ilmüñ olmaḡın ma‘lūm zātı
Húva’llāh oldu anuñ hem⁷⁷ şifātı

Daḫı şoldur ki dimek aña cāyız
Daḫı şol derdimüñ⁷⁸ olmadı fāyız

[D 9b] Nedür zannuñ ki rütbeta şeref var
Maḫallinüñ celālinde hem i yār

[B 7b] İşit kim olasın ‘ālemde ‘ālim
Ne buyurdı *Şahīḥ* içre Müslim

135. Rivāyet ‘Āyişe eyler muḫaḳḳaḳ
Resūl-i müctebādan kim odur⁷⁹ ḫaḳ

Çeriye bir recül gönderdi maḳbūl
İmāmet itse aşḫāba ḳaçan ol

⁷⁶ B: gel

⁷⁷ B: hem anuñ

⁷⁸ B: şoldur dimek

⁷⁹ B: urur

Oğurdı *kul hûva'llāhu ehad*⁸⁰ hoş
Şalâtı eyle hatm eylerdi tut gûş

Şahâbe vaqti kim döndi seferden
Resûl'e söylediler bu haberden

'Ayân oldu ki ol ne tavra gitdi
Nebî didi ki şoruñ niçün itdi

140. Şoruncağ⁸¹ didi anuñ çün iderdüm
Şifât-ı Hâk'dur oğımağ severdüm

Çün anlar aldılar bu resme ikrâr
Cevâbından Nebî oldu haberdâr

Didi virüñ haber siz benden aña
Sever bî-şübhe anı Hâk Te'âlâ

Țutarsañ gûş-ı cānı baña key hûb
Haber virem saña gâyetde maħbûb

Haberden hişşe al itsem hikâyet
Enes'den eylerem anı rivâyet

145. Didi bil bir recûl kim ne işiydi
Evet Enşâr'dan bir hûb kişiydi

İderdi cümle aşhâba temâmet
Țubâ'nuñ mescidinde ol imâmet

⁸⁰ “De ki: O, Allah'tır, bir tektir.” el-İhlâs 112/1.

⁸¹ B: Şoricek

Çağan bu⁸² sūre okımağ dilerdi
Şalâtı içre işit kim n'iderdi

[D 10a] Okurdu sūre-i İhlâş'ı evvel
Ne işler bil işit sen ol mufađđal

[B 8a] Çün İhlâş'ı tamām eylerdi kordı
Pes andan sūre-i uđrā okurdu

150. İder bu fi'li her rek'atda kâyim
Aña aşğâb söylerlerdi dâ'im

Ki sen bu sūreyi çünkim okursın
Şanursın iktifâ itmez bilürsın

İdersin sūre-i uđrāya bünyād
Saña bu resme mi bildürdi üstād

Dilerseñ ihtiyār it çekme korkı
Anı terk eyle ğayrı sūre okı

Didi terk itmezem 'ömrümde hem ben
İmāmet anı kim sevse idem ben

155. Sizi terk eylerem oluñ selāmet
Bu fi'lümde görürsüz ger kerāhet

Anı bes cümlesi efđal görürdi
Gerihisindi imām olmağa ğayrı

⁸² B: bir

Tevak্কuf itdiler bu işde maṭlûb
Nebiyu'llâh geldi anlara ḥûb

Nebî'ye virdiler bu işden aḥbâr
Nebî çün oldu anlardan ḥaberdâr

Nebî didi aña kim yâ fülân sen
Bu işüñ vir cevâbın baña aḥsen

160. Ne men' itdi senüñ yoluñı urdı
Anı kim saña aḥḥâbuñ buyurdı

Ne ḥaml itdi becid bu sûreyi sen
Oḡursın külli rek' atda mu' ayyen

Didi kim yâ Resûlu'llâh taḥḡik
Sever göñlüm idüp cānile taḡdik

[D 10b] Didi aña Resûlu'llâh-ı ekrem
Seni ḥubbuñ givürür cennete hem

[B 8b] Bu söz kim cāna nef' i sermedidür
Kitābı içre râvî Tirmidî'dür

165. Enes'den bu rivāyetden ḥaber vir
Resûlile yöneldük bir yaña dir

İşitdi bir recülden şöyle maḥbûb
Oḡurdu *ḡul hüva'llāhu eḡad*⁸³ ḥûb

⁸³ “De ki: O, Allah'tır, bir tektir.” el-İhlâs 112/1.

Nebî didi ki vâcib oldı gâyet
Didüm ne vâcib oldı didi cennet

Rivāyet itdi bunı Tirmidî hem
Şahîh oldı didi Allāhu a‘lem

Nebî didi ki hoşdur mişli olmaz
Oқыya *kul hüva’llāh*⁸⁴ iki yüz kez

170. Zünübın elli yıllık maḥv ider Hāk
Meger deyni ola anuñ muḥaḳḳaḳ

Buyurur yine ol dīn-āfitābı
Cemāl-i nūr-ı ‘ālem māhitābı

Firāşında kim uyumaḳ dilerse
Yemīni üzre yatıban uyısa

Eger yüz kez oқursa *kul hüva’llāh*⁸⁵
Қıyāmetde diye fazlından Allāh

Veriben cennete gör zevḳ u şādī
Yemīnüñ üzre gir sen yā ‘ibādī

175. İdüpdür hoş bunı Allāhu a‘lem
Şahîh’inde rivāyet Tirmidî hem

Nebıyyü’r-raḥme buyurmışdur ol şāh
Oқыyan elli kerre *kul hüva’llāh*⁸⁶

⁸⁴ “De ki: O, Allah’tır.” el-ihlās 112/1.

⁸⁵ “De ki: O, Allah’tır.” el-ihlās 112/1.

⁸⁶ “De ki: O, Allah’tır.” el-ihlās 112/1.

Günâhı elli yıllık ma'v olur hep
Sa'âdetler olur aña müretteb

[D 11a] İşit sen bir hadîsi hoş müretteb
Rivâyet kıldı Sa'd ibn Müseyyeb

Nebiyü'r-raḥme dimiş aña taḥkîk

[B 9a] Tereddüd çekme hâ ḥüb eyle taşdik⁸⁷

180. Kim İhlâş'ı oğursa 'aşr-i merrât
Yapar cennetde Ḥaḳ bir kaçrı oñat

Okıyan kimseye yigirmi İhlâş
Yapar kaçreyñ cennetde aña ḥâş

Otuz kerre oğursa anı her kim
Yapar üç kaçrı tâ Allāhu 'Ālim

Dimiş çün server-i aḥbâb u aşḥâb
İşitmiş pes 'Ömer ol ibn Ḥaṭṭâb

Dimiş kim yâ Resûl-i cümle maḥlûk
Çuşûrumuz olurmuş bes⁸⁸ bizüm çok

185. Resûlu'llāh aña dimiş ki isma'
Olur bundan da faẓlu'llāh evsa'

Kitâbın oğısın çutsın yedinde
Ki râvî Dârimi'dür *Müsned*inde

⁸⁷ B: Beytin mısraları yer değıştirmiş.

⁸⁸ B: Bu kelime yok.

İşit bir hoş kelām olursın es‘ad
Rivāyet Zühre eyler ibn Ma‘bed

Aña ġāyib degülde cümle aḥvāl
Uluyıdı katı ol merd-i abdāl

Resūlu’llāh aña dimiş ol āgāh
Marīziken oḡıyan *ḡul hüva’llāh*⁸⁹

190. Öle olmaya çün ol ḡasta zinde
‘Azāb olmaz aña ḡabri içinde

Ḳıyāmetde anı i merd-i sālīk
Götürür elleri üzre melā’ik

Geçürürler şırātı aña āsān
Girür ol cennete ḡandān u şādān

[D 11b] Nebī bir söz dimiş ma‘ḡūl u maḡsūs
Ḳaçan kim çalalar dünyāda nāḡūs

[B 9b] Ġāzab eyler katı ġāyetde Raḡmān
Melā’ik yire inerler şitābān

195. Ṭutarlar yirüñ aḡṭārın ol āgāh
Oḡurlar ṭurmadın hā *ḡul hüva’llāh*⁹⁰

Bu resmile geçerler bu sebebden
Oḡurlar sākin olınca ġāzabdan

⁸⁹ “De ki: O, Allah’tır.” el-ihlās 112/1.

⁹⁰ “De ki: O, Allah’tır.” el-ihlās 112/1.

Olur⁹¹ bil hâtıruñ hayrıla âbâd
Rivâyet Hâfız itdi Bü'n-na'ım ad

Ne buyurdu işit ol şâh-ı ebrâr
Sa'âdet saña olursañ haberdâr

Kaçan bir şahşa yevmü'l-cum'a irse
Mesâcidden biri içine girse

200. İderse anda Hallâk'a niyâzı
Kılıban çâr rek'at bir namâzı

Şürü' itdükçe her rek'atda her gâh
Okusun Fâtiha *el-ğamduli'llâh*⁹²

Okusun elli kerre *ğul hüva'llâh*⁹³
Çamusı iki yüz olur ol âgâh

Görinür aña cennetde menâzil
Anuñçün yâ görür bir merd-i kâmil

İşit kim olasın gâyetde hurrem
Ne buyurdu yine ol şâh-ı âlem

205. Okuyan kimse bir kez *ğul hüva'llâh*⁹⁴
Mübârek ola okudukça her gâh

İki kez okuyan anı mükerrem
Mübârekdür aña vü ehline hem

⁹¹ B: ola

⁹² "Hamd, Allah'a mahsustur." el-Fâtiha 1/1.

⁹³ "De ki: O, Allah'tır." el-ihlâs 112/1.

⁹⁴ "De ki: O, Allah'tır." el-ihlâs 112/1.

Şu kim üç kerre oğur anı tekrār
Mübārek aña hep cīrānına yār

[D 12a] On iki kez oğuyan aña hāli
On iki ғаşrı var cennetde ‘ālī

[B 10a] Eger yüz kez oğursa ol muğakğak
Günāhın elli yıllık mağv ider Hāğ

210. Evet ған itdügi var ise yunmaz
Aña emvāl-i nāsı hiç qoymaz

Eger dört yüz oğursa bil bu rāhı⁹⁵
Yuyar yüz yıllık itdügi günāhı

Eger biñ kez oğur hūb aña hikmet
Aña ölmezden öñ olur bu hālet

Mekānın[1] görür cennetde tā ol
Görür yāhud anuñçün merd-i mağbūl

Ne buyurmuş işit ol cān-ı mevcūd
Resūl-i murtażā mağbūb u mevdūd

215. Qılup şekvā dimiş bir kimse nişe
Fağīrem yā Nebī dıyqı'l-ma ‘işe

Dimiş ol dem aña ol hayr-ı mevcūd
Tutar şākir seni Allāh u Mağmūd

⁹⁵ B: Eger dört yüz kez oğursa bu rāhı

Kaçan kim sen eve girseñ tamâmı
Görürseñ anda kimse vir selâmı

Eger bir kimsenüñ olmaz şebâtı
Benüm üstüme göndersen şalâtı

Okı fi'l-ḥāl bir kez *kul hüva'llāh*⁹⁶
Ġanī eyler seni bī-şübhe Allāh

220. İdüp ol kimse eyle ḥüb ḥātır
Ḥuzā kıldı anuñ rızkıñı vāfir

Tetebbu' itdi olup göñli ḥurrem
İfāza eyledi cīrānına hem

İşit gel bir ḥaber ḥüb ol ki meşķür
Enes'den bu ḥikāyet oldı meşķūr

[D 12b] Egerçi kim Enes eyler ḥikāyet
Nebiyyü'r-raḥmeden eyler rivāyet

[B 10b] Enes dir kim koşulduķ Muşţafā'ya
Tebük'e bile gitdüķ çün ğazāya

225. Güneş bir gün ṭulū' itdi çü beyzā
Şu'ā' ü nūrı var ğāyetde zībā

Ki hergiz anı eyle görmemişdüķ
Geçen günlerde aña irmemişdüķ

⁹⁶ “De ki: O, Allah'tır.” el-ihlâs 112/1.

Hemān Cibrīl geldi Muşafā'ya
Resūlu'llāh-ı şıdk-ı pür-şafāya

Didi Cibrīl'e evvel böyle hergiz
Ṭulū'-ı şemsi beyzā görmedük biz

Şu'ā'-ı nūrı gāyetde mücellā
Anı görmiş degüldük böyle eclā

230. Didi kim yā aḥī bil yā Muḥammed
Budur aşlını añla yā mümecced

Yetüp şol bir şahābeñ oldı lebsī
Mu'āviye adı ammā ki leysī

Medīne içre bil ol yārūñ öldi
Anuñçün böyle 'ālem rüşen oldı

Namāzın kıлмаğıçun ol sen āgāh
Ki yetmiş biñ melek gönderdi Allāh

Didi Cibrīl'e bu 'izzet nedendür
Baña luţfuñla bildürseñ ḥasendür

235. Oқurdı *ḳul ḥüva'llāhu*⁹⁷ yürürken
Gice gündüzde yaturken ṭururken

Ki ṭurmazdı anı eylerdi tekrār
Severdi çün kılurdu anı iksār

⁹⁷ “De ki: O, Allah'tır.” el-ihlās 112/1.

Didi kim yâ Resûlu'llâh gâyet
Saña var mı aña varmağa hâcet

[D 13a] 'Urûk-ı arzı ben kabz ideyin⁹⁸ tâ
Namâzın sen de anuñ kılasın hâ

[B 11a] Belî didi aña ol cân hayâtı
Varıban aña çün kıldı şalâtı

240. Yine geldi Tebük'e rûh-ı ahbâb
Haberdâr oldılar mecmû'-ı aşhâb

İlâhî sûre-i İhlâş hâkķı
Ki yüce hazretüñde hâş hâkķı

Likâñıla mükerremler hâkķıçün
Şuhûdî olan âdemler hâkķıçün

Şevâbın senden umanlar hâkķıçün
Senüñ emrüñde dimezler çerâ çün

Çarîñ it bizi hizb-i 'âlimîne
Senüñ eclüñçün olan 'âmilîne

245. Bize vir fazl u luţfuñdan şevâbı
Kerem kııl kıılma cürm içün 'ikâbı

Çuluñ ef'âli sehvile haţâdur
Kerîmüñ şuğlı 'afvıla 'aţâdur

⁹⁸ B: idiben

Bu nefis-i şūm elinden dād u feryād
 Huzāyā kıl bizi ahruñdan āzād

Sonuç

Klasik Türk edebiyatının temel kaynağı olan *Kur'ân-ı Kerîm*, şairlere kudsi bir ilham kaynağı olmuştur. *Kur'ân*'daki sûreler, âyetler, kıssalar, kelime ve cümleler şairler için üstün bir edebî değer ifade etmiştir. Bununla beraber *Kur'ân*'ın manzum tefsiri konusuna ihtiyatla yaklaşmıştır. Vahiyle gelen âyetlerin şiir formuna sıkıştırılmasının mahzurları bu hassasiyette etkili olmuş olabilir. Fakat özellikle tasavvuf çevrelerinde yetişmiş kimi şairler, bazı sûreleri nazmen şerh ve tefsir etme yoluna gitmiştir. Bu manada *Kur'ân*'ın tamamı olmasa da *Yâsin*, *Tebâreke*, *Fâtîha* ve *İhlâs* sûreleri hakkında manzum tefsir-nâmeler yazılmıştır. Gemici, mutasavvıf, şair gibi vasıfları olan Sinoplu Safâî de manzum tefsir yazar şairlerdendir. *Mu'cizât-ı Ahmediyye* adlı eserinde, 247 beyitlik bir *İhlâs* sûresi tefsiri bulunmaktadır.

Bu manzumenin daha önce tek nüshası tespit edilerek çalışıldığı, manzumede bazı beyitlerin eksik olduğu görülmüştür. Tespit edilen bu yeni nüsha ile 58 beyitlik eksik bölüm tamamlanmış ve manzumenin tam metni ortaya çıkarılmıştır. Bu yeni nüsha ile diğer araştırmacının çalıştığı nüsha arasındaki farklılıklar metinde gösterilmiştir.

Safâî'nin tefsir-nâmesinin başında *İhlâs* sûresinin mahiyeti, harf, kelime ve âyet sayısı hakkında iki satırlık genel bilgi verilmiştir. İlk 4 beyit konuya giriş mahiyetindedir. 5-14. beyitler arasında sûrenin sebab-i nüzûlü hakkında bilgi verilmiş, 15-30. beyitler arasında *Samed* isminin anlamına dair rivayetler nakledilmiştir. 30-84. beyitler arasında sûrenin âyet ve kelimeleri şerh edilmiştir. 85. beyitten itibaren 240. beyte kadar *İhlâs* sûresinin faziletine dair birçok hadis rivayet edilmiş ve kıssalar anlatılmıştır. Her bir hadisin kaynağı ya da râvîsi zikredilmiştir. Sûre hakkında "Kur'an'ın üçte birine denktir." manasındaki hadisin gerekçeleri üzerinde durulmuş, bu hususta çeşitli görüşlere yer verilmiştir. Bölüm, 241-247. beyitleri arasında, şairin *İhlâs* sûresi hürmetine yaptığı dua ile bitirilmiştir. Tefsirin şerh ve izahında Hz. Ali, Hz. Hasan, İkrime, Katâde b. Nu'mân, İbn Abbas gibi sahâbelerin ve Ebû Vâil, Muhammed b. Kâ'b, Süddî, Mücâhid b. Cebr gibi tâbiîn görüşlerine; Buhârî, Müslim, Tirmizî, Dârimî gibi hadis kitaplarına; Enes b. Mâlik, Saîd el-Hudrî, Ebü'd-Derdâ, Hz. Âişe gibi

sahâbelerin nakillerine yer verilmiştir. Eserde nazmen anlatılan rivayetlerin kaynakları belirtilmiş, tefsir sağlam temeller üzerine dayandırılmaya çalışılmıştır.

Safâî'nin *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'sindeki *İhlâs* sûresi ile ilgili manzumesi, *Kur'ân* tefsir ve şerhi gibi ilmî ve ciddi bir konunun, edebî bir üslupla ve manzum bir şekilde işlenebileceğinin güzel bir numunesidir. Eser, klasik edebiyat geleneğimizde, şairlerin kaleminden öğretici metinlerin de mesnevî nazım şekliyle ve ustalıkla anlatılabildiğinin mücessem bir örneğidir. Bu makalede Safâî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş; tamamı sadece *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'de bulunan manzum *İhlâs* sûresi tefsiri şekil, dil özellikleri ve muhteva bakımından incelenerek tefsirin çevri yazısı verilmiştir. Çalışma ile edebiyatımızda sınırlı sayıda görülen manzum tefsirin bilinen örneklerine bir yenisini daha ilave edilerek kültür hazinemize katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Kaynakça / Reference

- Akpınar, Ali. “Kur’ân Surelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1 (2009), 5-18. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4284/255110>
- Alpaydın, Bilal. *Safâyî-Şerhi’l-İslâmî’n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealti, 2010.
- Barutçu, Nevzat. *Revâhî’nin Tenvîrî’l-ebâr İsimli Eserinin İncelemesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Baş, Münire Kevser. “Son Dönem Çağatay Şairi Baba Rahim Meşreb’in Manzum Fâtîha Tefsiri”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 13/7 (2013), 131-157. http://isamveri.org/pdfdrg/D03402/2013_7_13/2013_7_13_BASMK.pdf
- Becelî, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyub b. ed-Dureys. *Fezâilü’l-Kur’an*. thk. Urve Bedir. Dımaşk/Suriye: Dâru’l-Fikr, 1987.
- Boran, Uğur. *Okçuzâde Mehmed Şâhî’nin Manzum-Mensur Kırk Ayet Tefsiri: en-Nazmu’l-Mübîn fi’l-âyâtî’l-erba’în (Metin-İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmiu’l-müsnedu’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Rasûlillah (sallallâhu aleyhi ve sellem) ve sünenihî ve eyyâmihî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çelebioğlu, Âmil. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Düzenli, Mesut Bayram. *Hüseyn b. Ahmed Sirôzî’nin Câmiü’l-Envâr ‘Alâ Tefsîri’l-İhlâs adlı eseri (1b-192b, İnceleme-metin)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Esrâr Dede. *Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevleviyye*. Haz. İlhan Genç. Ankara: KTB Yayınları, 2018.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. *Künhü’l-ahbâr’ın tezkire Kısmı*. Haz. Mustafa İsen. Ankara: KTB Yayınları, 2017.
- Hallâl, Ebu Muhammed b. Hasan b. Ali el-Bağdadi. *Fedailu Sureti’l-İhlâs*. thk. Muhammed b. Rızk et-Tarhuni, Kahire, 1412/1991.
- Işık, Emin. “İhlâs Sûresi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/ 537-538 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Kesîr. *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsîri*. Trc. Bekir Karlığa-Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2018.
- Kalaç, Rıdvan. “el-Ermeyûnî (öl.958/1551) ve İhlâs Sûresi’nin Faziletine Dair Kırk Hadisi”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 10/4 (2018), 1276-1305. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat/issue/40690/470841>

- Kaplan, Yunus. "Kur'ân Surelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek: Dâ'î ve Suveri'l-Kur'ân'ı". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 2/1 (2016), 1-14. <http://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/181224>
- Kaplan, Yunus. "Safâyî, Şeyh Safâyî Efendi". *Teis*. Erişim 12 Temmuz 2021. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/safayi-seyh-safayi-efendi>
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-Şu'arâ*. Haz. Aysun Sungurhan Eydurhan. Ankara: KTB Yayınları, 2009.
- Kiraz, Seydi. "Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi: Hz.İsa" *EKEV Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 261-280. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2567496>
- Köse, Bünyamin. *Şeyhî Ali Şehsuvaroğlu (Şeyhi Efendi) ve Riyâzü'l-Gufrân (Tefsir-i Yâsin-i Şerîf) Adlı Mazum Eserin Tenkitli Metni*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Latîfî. *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. Haz. Rıdvan Canım. Ankara: KTB Yayınları, 2018.
- Müslim, Ebû'l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Camiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Öngören, Reşat. "Zeyniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/ 367-71. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özel, Birgül. *Letayif-Name*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Özkat, Mustafa. "Elbistanlı Ahmed Hayâtî Efendi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Sûrelerle İlgili Eseri: Risâle fî 'Adedi's-Süveri'l-Kur'âniyye", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal of Old Turkish Literature Researches]* 4 (1) (2021), 35-84. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1542355>
- Öztürk, Ali. "Muallim Nâci (1849-1893)'nin 'Hülâsatü'l-İhlâs' İsimli İhlâs Sûresi Tefsiri", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/ 2 (2012),109-140. http://isamveri.org/pdfdrg/D02917/2012_2/2012_2_OZTURKA.pdf
- Riyâzî Muhammed Efendi. *Riyâzü's-Şuara (Tezkiretü's-Şuara)*. haz. Namık Açıkgöz. Ankara: KTB Yayınları, 2017.
- Safâî. *Mu'cizât-ı Ahmediyye*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 004688, 5a-13a.
- Savaş, Hatice. *Nali Mehmed'in "Miftah-ı Heft-Kan"ı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Sehî Beg, *Heşt Bihişt*. Haz. Haluk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan ve Turgut Karabey. Ankara: KTB Yayınları, 2017.

- Sevgi, Ahmet. “Livâyî'nin Manzûm Amme (Nebe Sûresi) Tefsiri”. *Selçuk Üniversitesi/Seljuk University Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters* 29 (2013), 1-20. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/151617>
- Sevgi, Ahmet. “Livâyî'nin Manzûm Tebâreke (Mülk Sûresi) Tefsîri”. *Selçuk Üniversitesi/Seljuk University Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters* 31 (2014), 1-96. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/151653>
- Sevgi, Ahmet. “Livâyî'nin Manzûm Yasin Tefsiri”. *Selçuk Üniversitesi/Seljuk University Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters* 33 (2015), 1-86. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/151716>
- Sevgi, Ahmet. *Merdümî-Tuhfetü'l-İslâm (Kırk Âyet ve Kırk Hadis Tercümesi)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1993.
- Sevinçli, Veysi. *Letayifname (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*. Haz. Filiz Kılıç. Ankara: KTB Yayınları, 2018.
- Söylemez, İdris. “Kur'an Sûrelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek: Şeyhulislâm Yahyâ Efendi'nin Tertib-i süveri'l- Kur'an'ı”. *Universal Journal of Theology* 4/1 (2019), 1-14. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/809445>
- Söylemez, İdris. “Kur'an Sûrelerinin İsmi İhtiva Eden Manzûm Bir Örnek: 16. Yüzyıl Şairlerinden Rumelili Bir Şair Mücellî ve Süveri'l-Kur'an Manzûmesi”. *Social Sciences Studies Journal* 5/46 (2019), 5579-5587.
- Taş, Bünyamin. “Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsir”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 37 (2015), 101-121. http://isamveri.org/pdfdrg/D03989/2015_37/2015_37_TASB.pdf
- Taş, Bünyamin. *Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas 'Bâğ-i Behişt'i (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Serve. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Vural, Hanifi. *Letayif-Name (giriş-transkripsiyonlu metin-gramatikal dizin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Yekbaş, Hakan. “Divan Şiirinde Kur'an”. *İstem* 16 (2010), 199-232. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/260859>
- Yıldız, Alim. “Prof. Dr. Nusret Çam'ın 'Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meâli' Münasebetiyle Kur'an'ın Şiirle Meâli Üzerine”. *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, 87-103. https://www.academia.edu/41643660/Prof_Dr_Nusret_%C3%87am%C4%B1n_%C5%9Eiir_Diliyle_Kuran_%C4%B1_Kerim_Meali_M%C3%BCnasebetiyle
- Yıldız, Alim. “Şakir Ahmed Paşa'nın 'Tertîb-i Nefis' Mesnevîsi”, *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2008), 179-223. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/221512>

Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîfi'z-Zebîdî. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. trc. Kâmil Miras. Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi, 1980

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022): 190-209

Şemseddîn-i Sivâsî'nin Mevlîd'inde Hz. Peygamber'in Ontolojik Konumu ve Ahlâkî Yetkinliği
The Ontological Position and Moral Competen of the Prophet in Shamsaddîn al-Sivasi's Mavlîd

Fatih Çınar

Dr., Sivas Müftülüğü il Vâizi
Dr., Provincial Preacher of Sivas Mufti Office
Sivas, Türkiye

cinar.fatih.58@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8192-1714>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim/October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Atıf / Citation

Çınar, Fatih. "Şemseddîn-i Sivâsî'nin Mevlîd'inde Hz. Peygamber'in Ontolojik Konumu ve Ahlâkî Yetkinliği".
UMDE Dini Tetkikler Dergisi 5/2 (Aralık/December 2022),190-209. <https://doi.org/10.54122/umde.1188150>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatih Çınar).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Türk-İslâm geleneği içerisinde Hz. Peygamber'in ontolojik konumu, ahlâkî değeri ve ona duyulan sevgiyi ifade etmesi bakımından mevlîd geleneği büyük bir öneme sahiptir. Anadolu'da, bilhassa Sivas ve civarında yüzyıllardır okuna gelen mevlîd türü eserlerin başında Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîd'i* gelmektedir. Sivâsî, bu eserinde, vahdet-i vücûd düşüncesi bağlamında Hz. Peygamber'in ontolojik konumunu ve ahlâkî yetkinliğini konu edinmiştir. Şemseddîn Efendi, nûr-i Muhammedî, e'âl, sîfât ve Zât tecellîleri, Hakk'ın zuhuru, insana verdiği değer, mârifet telakkisi, Hz. Peygamber'in mucizeleri, onun nurunun her an zuhur ettiği yönündeki söylemi, nefis mertebelerini kat etmede Hz. Peygamber'in nûru ile seyrin önemine dair vurguları, mirâcın manevî boyutuyla ilgili aktardıkları, fenâ, bekâ, cem', fark, aşk, şevk gibi kavramlar çerçevesindeki değerlendirmeleriyle Hz. Peygamber'in ontolojik bakımdan konumuna ve Hak katındaki değerine dair fikirlerini serdetmiştir. Sivâsî, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in değerine işaret eden bazı âyetleri aktarması, Hz. Peygamber'in sünnetine ittibânın önemini sıklıkla vurgulaması, iffetli, sadık, cömert ve güler yüzlü, dünya için kızmayan, sabırlı, özü kabul eden, boş konuşmayan, az yiyen, hastayı ziyaret eden, alçak gönüllü, yetime sahip çıkan, az uyuyan, hilm, hayâ sahibi ve mütevekkil, ibadete düşkün ve savaş hukukuna riâyetkâr olması gibi sıraladığı ahlâk-ı Nebî tasvirleri ile onun insan-ı kâmil noktasında yetkin ahlâk sahibi oluşuyla ilgili düşüncelerini aktarmıştır. Makalede, Sivâsî'nin Hz. Peygamber'in rûhî ve fizikî yönleri arasında kurduğu denge göz önünde bulundurularak, Kur'ân ahlâkını temsil konumunda olan Hz. Peygamber'e dâir değerlendirmeleri, *Mevlîd* adlı eseri bağlamında ele alınmıştır. Sivâsî'nin Hz. Peygamber'e dair ontolojik ve ahlâkî değerlendirmelerinde vahdet-i vücûd düşüncesinin temsilcileri ve mevlîd müellifleri içerisinde etkilendiği bazı isimler üzerinde de durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hz. Peygamber, Şemseddîn-i Sivâsî, Mevlîd, Ontoloji, Ahlâk

Abstract

In the Turkish-Islamic tradition, tradition of mawlid has a great importance in terms of expressing the ontological position of the Prophet, his moral value and the love for him. Shamsaddîn al- Sivâsî's *Mawlid* is at the forefront of the mawlid type works that have been read for centuries in Anatolia, especially in Sivas and its environs. In this work, Sivâsî, in the context of the idea of unity of existence, it deals with the ontological position and moral competence of the Prophet. Sivâsî, deals with the concept as, nur al-Muhammadi, af'al, manifestations of adjectives and essence, the appearance of God, the value he gives to human beings, His understanding of ingenuity, miracles of the Prophet, his discourse that his light appears at every moment, the Prophet's emphasis on the importance of navigating with his light, his evaluations about the spiritual dimension of ascension and his evaluations within the framework of concepts such as fanâ, baqa, jam', farq, love, enthusiasm. He has revealed his ideas about the ontological position of the Prophet and his value in the eyes of God. Sivâsî, in the Qur'an, some verses pointing to the value of the Prophet, he frequently emphasizes the importance of following the Sunnah of the Prophet, is chaste, loyal, generous and smiling, does not get angry for the world, is patient, accepts apologies, does not talk nonsense, eats little, visits the sick, is humble, takes care of orphans, He conveyed his thoughts about the Prophet's morality as a perfect human being, with descriptions of the Prophet, such as sleeping, being prudent, possessing modesty and being resigned, fond of worship and obeying the law of war. In the article, Sivâsî's considering the balance that the Prophet established between his spiritual and physical aspects, his evaluations of the Prophet are discussed in the context of his work called Mawlid. Sivâsî's ontological and moral evaluations of the Prophet, some names that were influenced by the representatives of the idea of unity of existence and mawlid authors were also emphasized.

Keywords: Mysticism, Prophet Muhammed, Shamsaddîn al-Sivâsî, Mawlid, Ontology, Ethics

Giriş

Hız. Peygamber'e duyulan sevginin edebiyata yansıyan bir türü olarak mevlîd, Türk-İslâm geleneği içerisinde, kullanılan vezin, usûl, içerik ve fikrî boyuttaki tesiriyle geniş halk kitleleri tarafından benimsenmiştir. Anadolu coğrafyasında yüzlerce mevlîd yazılmış, sadece

Hız. Peygamber'in doğum gününde değil, düğün, cenâze, sünnet ve diğler özel günlerde de bu mevlîdler okuna gelmiştir. Bu çalışmada, mevlîd müellifleri arasında dikkat çekici bir konuma sahip olan Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîdü'n-Nebî* adlı eserinde Hz. Peygamber'in ontolojik konumu ve ahlâkî yetkinliğine dâir düşünceleri konu edinilmiştir. Ayrıca Sivâsî'nin *Mevlîd'i* ile diğler bazı mevlîd müelliflerinin eserlerini telif süreçleri, vezinleri, işlenen konularla ilgili bazı değlerlendirmeler de yapılmıştır.

1. Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîd'i*

Mevlîdü'n-Nebî adlı eser, Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun müessisi olan Şemseddîn-i Sivâsî'nin (öl. 1006/1597) en meşhur ve yaygın eserlerinden biridir.¹ Yeğeni ve damadı Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ fî menâkibiş-Şeyh Şemseddîn Ebi's-senâ* adlı eserinde bu eserin yazım süreciyle ilgili detaylı bilgiler nakletmiştir. Recep Efendi'nin anlattığına göre Sivâsî, Hz. Peygamber'e özel bir hizmette bulunmayı arzulamış, çevresindeki mevlîd kitaplarının çokluğundan dolayı mevlîd yazma noktasında bir tereddüt yaşamıştır. Bir gün mevlîd yazmak niyetiyle eline kâğıt ve kalem alan Sivâsî, Hz. Peygamber'den izin alıp almadığını soran bir sesle irkilmış, bunun üzerine kâğıt ve kalem elinden düşmüştür. O, Hz.

¹ Sivâsî'nin hayatı, eserleri, ailesi, tarikatı ve tesiri için bk. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ fî menâkibiş-Şeyh Şemsüddîn Ebi's-Senâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, 694/2), 51a; Harîrî-zâde Mehmed Kemâleddin Efendi, *Tıbyanü'l-vesâilî'l-hakâik fî beyânî selâsîlî't-tarâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, 430-432), 2/209b; Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, (Sivas: Kâmil Matbaası, 1948) 11; Mehmed Nazmî Efendi, *Hediyetü'l-ihvân (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat)*, nşr. Osman Türer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 315; Mustafa Safâî, *Nuhbetü'l-âsâr min fevâidü'l-eş'âr (Tezkire-i Safâî)*, nşr. Pervin Çapan (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005) 564; Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Mecelletü'n-nisâb* (Ankara: Kültür Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, 2000), 278a; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî yahud tezkire-i meşâhir-i Osmâniyye*, nşr. Ali Aktan vd. (İstanbul: Sebil Yaynevi, 1996), 4/97; Necdet Ayhan, *Tokat Zileli Muharrem Efendi'nin Künûzü'l-evliyâ ve rumûzü'l-asfiyâ Adlı Eserinin İncelenmesi ve Değlerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2014), 41-42; Cihat Zorlu, *Ebu'l-Leys Muharrem Bin Muhammed ez-Zil'înin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh Tasavvuf İlişkisi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 15-30; Kadir Özköse, "Zileli Muharrem Efendi'nin Tasavvufî Düşüncesi", *Tarih ve Kültürüyle II. Zile Sempozyumu*, ed. Mehmet Yardımcı (İzmir: Zile Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 338-343; M. Rahmi Telkenaroğlu, "Zileli Muharrem Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-2/701-702; Mahmut Çavuş, *Arakiyeci-zâde Ahmed b. Ali et-Tokâdî ve Şifâü's-Şafiyesinin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 25-37, 175; Mehmed Tâhir, *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, nşr. Tüccâr-zâde İbrahim Hilmi (İstanbul: Kütüphâne-i İslâm, 1318), 7-8; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ* (İstanbul: Dâru'l-hilâfeti'l-âliyye, 1317), 91; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000) 1/95; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3/474; Abdi-zâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327-1330), 1/342; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 108; *Salname-i Vilayeti Sivas 1308* (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1891), 200; Mahmûd Cemâleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, nşr. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 562. Joseph V. Hammer *Osmanlı Tarihi* (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları, 2014), 2/212; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran, 1306), 4/2799; İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal, *Son Asır Türk Şâirleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 3/1743-1744; Hakkı Acun, "Sivas ve Çevresi Tarihi Eserlerinin Listesi ve Turistik Değlerleri", *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 188; Abdülbâki Gölpinarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: İnkılap Yayınları, ts.), 213; Nurhan Atasoy, "Osmanlı Dönemi Tarikat Kıyafetleri ve Cihazları", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 198; Sâdik Vıcdânî, *Tomâr-ı Turîk-ı Aliyye (Tarikatlar ve Silsileleri)*, nşr. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995), 250; Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 561; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennehâ, 1941), 1/729; 2/1001, 1123; Mehmed Tâhir, *Ahlak Kitaplarımız* (İstanbul: Necmi İstikbâl Matbaası, 1325), 12; Abdülbâki Gölpinarlı, "Şemsiyye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970), 11/423; Hasan Aksoy, *Şemseddîn-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Mevlîd'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1983), 3-12, Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/524-525; A. Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 138; Fatih Çınar, *Şemseddîn-i Sivâsî ve Tasavvufî Görüşleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 1-421.

Peygamber'e salat ve selam getirmeye ve ağlamaya başlamış, Hz. Peygamber'in ruhâniyetine teveccühle bir anda kendisini mânâ âleminde bulduğunu ve bu âlemde sahâbe-i kirâmın birçoğunu müşâhede ettiğini nakletmiştir. Sivâsî, Hz. Ali'yi görünce hüznünün gittiğini, onun kucağında, görenleri kendisine hayran bırakan bir çocuk ile kendisine geldiğini, Hz. Ali'nin bu çocuğu Hz. Peygamber'in emriyle kendisine verilmesini söylediğini, İmâm-ı Ali'nin o çocuğun yüzüne bakarak Kur'ânî hakikatleri okumasını tavsiye ettiğini, bu istiğrak halinin ardından kendisine geldiğinde kendisini hikmet ve marifet nurları içerisinde bulunduğunu ve bu manevî zevkle mevlîdini kaleme aldığını anlatmıştır.²

Sivâsî'nin *Mevlîd'i*, arûz vezninin remel bahsinde "*Fâilâtün/Fâilâtün/Fâilün*" kalıbında yazılmıştır. Eser, 1217 beyittir.³ Sivâsî, eserin telîf tarihine ilişkin şu beyitlerde bilgi vermiştir:

"*Cümle karnı seyr idüp nûr-i Nebî/ Geldi zâ târihi hem seksen yedi.*"⁴

"*Nûh sad u heştâd u heştî târihin/ Gurreinde hem rebû'l-evvelîn.*"⁵

İlk beyitte esere 987/1579 yılında başladığı, ikinci beyitte ise 988/1580 yılında tamamlandığı ifade edilmiştir.⁶

Sivâsî'nin *Mevlîd'i*, Süleymân Çelebî'nin (öl. 825/1422) *Mevlîd'i* ile bazı benzerlikler gösterse de bu iki *Mevlîd* arasında büyük ölçüde farklar söz konusudur. Söz gelimi Süleyman Çelebî'nin *Mevlîd'i*nde yer alan hicret, nasihat, Peygamber'in hastalığını beyan, Hz. Peygamber'in vefatı gibi kısımlar Sivâsî'nin *Mevlîd'i*nde bulunmamaktadır.⁷ Sivâsî'nin bu eseri, Süleymân Çelebî'nin eserinden daha uzundur, vezin, tertib ve mânâ bütünlüğü açısından Çelebî'nin *Mevlîd'i*nden çok farklıdır.⁸ "*Fî tevhidî'l-ef'âl*" bölümü ile başlayan Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîd'i*nde, "*Kaside fî medhi'n-Nebiyi ve ashâbihî*", "*Sebeb-i telif*", "*Ahlâk-ı Nebî*", "*Âgâz-ı kitâb*", "*Faslun fî sîret-i nûrihî (sav)*", "*Hikâyet-i münâsib-i hâl li- Abdillâhi'bni Abdilmuttalib*", "*Fasl fî teşerrüfi'l-vâlidihî bi-nûri'n-Nebî (sav)*", "*Hikâyet-i dîger fî fazli'n-Nebî (sav)*", "*Faslun fî himmetihî hakkı ümmetihî (sav)*", "*Faslun fî irhâsâtihî Hz. Resûlillâh (sav) fî hikâyeti'l-mübeyyen*", "*Faslun fî rızâihî (sav)*", "*Faslun fî kemâlâtı Resûlillâh (sav)*", "*Faslun fî seyri Hz. Resûlillâh ilâş-Şâm*", "*Faslun fî ahvâlihî kable'n-*

² Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 3a-3b.

³ Meral Ünal, *Mevlîd'in* 1195 beyit olduğunu söylemiştir. Meral Ünal, *es-Sivasi-Şemsettin Ahmet b. Muhammed b. Arif Ez-Zili'nin Mevlidi'n-Nebi İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 4; Rifat Kütük, *Türk Edebiyatında Mevlid ve Muslihî'nin Gül-Efşân İsimli Mevlidi* (Erzurum: Ertual Akademi Yayıncılık, 2018), 64-65.

⁴ Sivâsî, *Mevlîd*, 104.

⁵ Sivâsî, *Mevlîd*, 166.

⁶ Sivâsî, *Mevlîd*, 24.

⁷ Aksoy, "Şemseddîn Sivâsî, Hayatı, Eserleri, Mevlid'i", 157-158.

⁸ Sivâsî, *Mevlîd*, 26.

nübivveti ve bedeihâ (sav), “*Faslun fî mevlûdî'l-mâneviyyi ve zuhuri nûrihî fî ümmetihî bi-hasebi'l-istidât ilâ yevmi'l-tenâd*”, “*Kâle'n-Nebiyü (sav) lâ tezâlû tâifetün min ümmetî zâhirîne ale'l-hakkı ilâ kıyâmi's-sâati*”, “*Münâcât-ı kâziye'l-hâcât*”, “*Kasîde fî medhihi'l-kerîm ya'nî Resûlullâh (sav)*”, “*Faslun fî mi'râci Resûl (sav)*”, “*Fî mi'râc*”, “*Faslun fî seyrihî mine's-Sidreti ilâ mâşâallâh*”, “*Faslun fî esrâri'z-zâhiri leyleti'l-mi'râc (sav)*”, “*Faslun fî bişâreti min bişârâti'l-mi'râci'n-Nebî (sav)*”, “*Faslun fî mucizâti'l-bâhireti (sav)*”, “*Faslun fî inşikâki'l-kameri bi-duâihî ve işârâtihi Resûl (sav)*”, “*Faslun fî icâbeti's-şecereti li-dâvetihî*”, “*Faslun fî hanîni'l-cez'i bi-firâkihî ve teskînihî bi-va'dihî*”, “*Faslun fî tekellümi'z-zîbi'l-murâi ve tergîbi'l-İslâm*”, “*Faslun fî mucizâtihi'l-müteferrikati*”, “*Faslun fî hâtimetri'l-kitâb*” ve “*Duâyı Pâdişâh-ı âlem-penâh*” bölümleri yer almaktadır.⁹ Sivâsî'nin *Mevlîd*i daha çok Orta ve Doğu Anadolu'da tanınmış ve mevlîdlerde okuna gelmiştir.¹⁰ Bu özelliklerinin yanı sıra Sivâsî'nin *Mevlîd*i, ontolojik bakımdan Hz. Peygamber'in konumu ve ahlâkî yetkinliğine dair yoğun bilgi içermektedir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in bu yönlerine dair Sivâsî'nin *Mevlîd*'inde dile getirdiği düşünceleri ele alınmıştır.

2. Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîd*'inde Ontolojik Açından Hz. Peygamber: Nûr-i Muhammedî Düşüncesi ve Kâmil İnsan Modeli Olarak Hz. Peygamber

Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîd*'inde işlenen konuları, Hz. Peygamber'in yaratılış hiyerarşisindeki konumu ve onun ahlâkî yetkinliği olarak iki ana başlık altında toplanabilir. Sivâsî, nûr-i Muhammedî ve insan-ı kâmil düşüncesi ile Hz. Peygamber'in ontolojik konumunu döngüsel (nüüzül ve urûc) bir bakış açısı olan vahdet-i vücûd telakkîsi bağlamında ele alır. *Mevlîd*'in başında vahdet-i vücûd düşüncesinin mevzuu olan Hak, meselesi olan kesret-vahdet ve bu düşüncenin ilkesi olan Hakk'ın âlemlerle münâsebetini ifade eden esmâ, sıfât ve ef'âl tecellîleri üzerinde durur.¹¹ Sivâsî öncelikle, “*Kün*” emri ile âlemi varlık sahnesine çıkararak ve varlık âleminin onunla varlık seyrinde sürekli bulunduğunu söyleyerek ilm-i ilâhînin konusu olan Hakk'a işaret eder.¹² Hemen ardından;

⁹ Sivâsî, *Mevlîd*, 31-167.

¹⁰ Aksoy, *Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Mevlîdî, Tenkitli Neşir*, 3-12.

¹¹ İlm-i ilâhî olarak adlandırılan metafizik düşüncenin mevzu, mebâdî ve mesâil ile ilgili olarak Abdullah Kartal'ın şu makalesine bakılabilir: Abdullah Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'i ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2, (2015), 149-175.

¹² Sivâsî, şu beyitlerde ilm-i ilâhînin konusu olan Hakk'a dâir anlatılarını dile getirmiştir:

“*Ey Hüdvendâ tûvânâ pâdişâh / Yerde gökte Senden özge yok ilâh*

Yoğiken eşyâyı îcâd eyledin / “Kün” dedin vîrâmî âbâd eyledin

Sakf-ı merfûu yarattın bî-sütûn / Döşedin altına arzı fevk-ı nûn

Zîr ü bâlâ çün bezendi bî-kusur / Birisine dön dedin birine dūr

Döndü gök emrinle tuttu yer karâr / Pes hüvveydâ oldu leyl ile nehâr.” Şemseddin Sivâsî, *Mevlîd*, haz. Hasan Aksoy (Sivas Belediyesi Yayınları, İstanbul 2015), 29.

*“Çün bu kesret âlemi buldu vücûd/ Vahdet-i Zâtına oldular şühûd
Şâhid iken sana eşyâ her ne var/ Bu acebdir kim oluptur perdedâr
Fi’line ekvân-ı kıldın hoş nikâb/ Nitekim evsâfına fi’lin hicâb*

Perdedir hurşîd-i Zât’ına sıfât/ Nicesi derk ede ayn-i mümkinât” ifadeleriyle Hakk’ın mümkünlerin aynına tecellisiyle fiil ve sıfâtlarına eşyayı perde kılması başlıklarında, ilm-i ilâhînin meselesi olan kesret ve vahdet konusunu işler.¹³ O, “*Fî Tevhîdi’l-ef’âl*” şeklinde açtığı başlıktaki “*Cümle eşyâdan zuhûr eden kemâl/ Hep senindir ey Hüdâ-yı zü’l-Celâl*” beytiyle bu defa Hakk’ın fiilindeki birliği ifade ile yine kesret-vahdet konusunun temel başlıklarından bir diğerini dile getirir.¹⁴

Şemseddîn Efendi, bu anlatıları ile Hakk’ın zuhûru, insanın değeri ve nûr-i Muhammedî düşüncesi üzerinden mârifet telakkîsini temellendirmeyi amaçlamıştır. Sivâsî, bu temellendirmesinin üzerine, Hakk’ın lâ taayyün mertebesindeki yokluğunu ve Zât-ı Mutlak’ın kâinatın hulâsası olan nûr-i Muhammedî’ye tecellîsi ile eşyanın taayyününün başladığını ifade eder.¹⁵ Şemseddîn Efendi, Hakk’ın nûr-i Muhammedî’yi var edip ona tecellîsi ve sonraki mertebelerdeki tecellîlerini, nihâyetinde kâinatın hulâsası olan insanı varlık sahnesine çıkarmasını dile getirerek Hz. Peygamber’in ontolojik bakımından varlık âleminin temeli olduğu görüşünü dile getirir.¹⁶ O, Hz. Peygamber’in rûhunun Hakk’a ayna olması ve taayyün-i evvel mertebesi olan nûr-i Muhammedî’nin eşyanın temeli oluşunu detaylı bir şekilde şöyle izah eder:

*“Rûh-i pâk-i Ahmedî mir’ât ola/ Mazhariyette bu hem bi’z-Zât ola
Buna mazhar ola ayn-ı mümkinât/ Biline “el-Hakku minnî” nükât
Ahmed’in nûrunu evvel kıldı var/ Zât-ı nûrundan okurdu Girdigâr*

¹³ Sivâsî, *Mevlîd*, 29-30.

¹⁴ Sivâsî, *Mevlîd*, 31.

¹⁵ Şemseddîn-i Sivâsî, şu beyitlerde Hakk’ın mutlak gayb oluşunu ve bu mertebede mutlak bilinemezliğini dile getirmiştir:

*“Vahdet-i mahzında iken ol ilâh/ Yoğidi bu fevk u taht u kûh u gâh
Bahr-i vahdetteydi ol dürr-i yetîm/ Yoğidi kesretten âvâz ey selî
Vahdet-i Zât’ında idi hep şuûn/ Dahî munzam olmamıştı kâf u nûn
Yoğidi evsâf-ı esmâdan nişân/ dinleğil ânın zuhûrundan beyân.”* Sivâsî, *Mevlîd*, 48.

Sivâsî, *Mevlîd*’inin bir başka yerinde Hakk’ın lâ taayyün mertebesinde “*Zât-ı Mutlak*” oluşuna dâir şu aktarımda bulunmuştur:

*Sıyyemâ mahbûbu için lâ-yezel/ Cins ü emsâlden münezzeh zü’l-Celâl
Fevk u tahtten hem muarrâ Zât-ı pâk/ Vahdet-i Zât’ında gark eflâk-i hâk.”* Sivâsî, *Mevlîd*, 129.

¹⁶ O, bu konuda şu ifadelere yer vermiştir:

*“Ol şuuim birbirin izhâr ede/ Vahdetine her biri ikrâr ede
Düzüle bu sâfilât ü âliyât/ Hâsıl ola cümle emr-i mümkinât
Yaşana dükkân ü bâzâr açıla/ Her taraf bir nev’a Gülzâr açıla
Sonradan gele bu şehrin hocası/ Ya’ni insân-ı mükerrerrem nicesi.”* Sivâsî, *Mevlîd*, 49.

Çünkü nûr-i Ahmedî buldu vücûd/ Etti ol dem Rabbisine sücûd

Rûh-i Ahmed'den de rûh-i enbiyâ/ Yaradıldı cümleten ziyâ

Enbiyâ ervâhı çün buldu zuhûr/ Evliyâ ervâhı andan aldı nûr

Evliyâ rûhundan oldu mü'minûn/ Böyle zâhir oldu sırr-ı kâf u nûn.”¹⁷

Şemseddîn-i Sivâsî, Hz. Peygamber'in nurunun Hz. Âdem'e, ondan eşi Hz. Havvâ'ya, ondan da Hz. Şîs'e intikâlini aktardıktan sonra bu nurun kimde ortaya çıkmışsa onu şâh konumuna yükselttiğini ifade eder ve son olarak Hz. Peygamber'in babası Hz. Abdullah'ın alnında parlayan bu nûr nedeniyle onu görenlerin Hz. Abdullah'a âşık olduklarını söyler.¹⁸ Hz. Âmine'nin Hz. Abdullah'tan bu nûru alıp kendinde farklı şeylerin olduğunu fark ettiğini, onun hamilelik sürecinde yaşadığı çeşitli olağanüstü olayları, ardından doğum esnasında yaşadığı hâdiseleri ve çevredekilerin Hz. Peygamber'in nübüvvet mührüne şâhit oluşlarını nakleder.¹⁹ Sivâsî'nin bu anlatımları, Hz. Peygamber'in bütün ilimlerin mahzeni²⁰ ve mebde-i halk olması,²¹ mazhar-ı Hak olan konumu,²² her an Hz. Peygamber'in nurunun zuhur edip kıyâmete kadar devam etmesi,²³ bu nurun her dönemde bir kâmilden zuhur etmesi,²⁴ her şeyde ve her yerde görünenin Habîb'in nuru olması hususlarını dile getirmek için takip ettiği bir yoldur.²⁵

¹⁷ Şemseddîn Efendi, nûr-i Muhammedî'den zuhûr ettiğini söylediği varlık seyrinin devamını mü'minlerin ruhundan âşiyânın, ondan kâfirlerin, kâfirlerden münâfıkların yaratıldığını, ardından insan ruhundan meleklerin, onların ruhlarından cinlerin, mü'min cinlerin ruhlarından şeytanların, bundan sonra nebât ve madenlerin var edilmesi şeklinde sıralamıştır. Sivâsî, *Mevlîd*, 50-51. Sivâsî'nin dile getirdiği bu düşünce, İbnü'l-Arabî'nin konuya dair kabulünü yansıtmaktadır. İbn Arabî, *Ankâu muğrib fî hatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-mağrib*, tah. Abdülbâkî Miftâh (Dimeşk: Dârü Ninova, 2016), 202.

¹⁸ Sivâsî, *Mevlîd*, 52-54. Sivâsî'nin dile getirdiği bu husus, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin sıklıkla dile getirdikleri bir kabuldür. Michel Chodkiewicz, *Velayet Mührü: İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet* (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 83-101; Claude Addas, *Ehl-i Beyt-i Muhammedî* (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 70-75.

¹⁹ Sivâsî, *Mevlîd*, 58-59.

²⁰ “Kim bilesiz kimdir ol sultân-ı dîn/ Cümle ilmin mahzeni ol hân-ı dîn” beytinde Sivâsî, bu düşüncesini dile getirmiştir. Sivâsî, *Mevlîd*, 60.

²¹ “Yokdurur halkımda andan muhterem/ Mebde-i halkımdır ol kân-ı kerem” ifadesiyle Sivâsî, Hz. Peygamber'in bu konumuna işaret etmiştir. Sivâsî, *Mevlîd*, 63. Sivâsî, bir başka yerde de aynı hususa şu şekilde değinmiştir:

“Mebde-i kevneyn olan budur tamâm/ İbtidâdan tâ bulunca ihtidâm

Âleme bu nûr ile verdim ziyâ/ Pes nûr ile bulan bulur behâ.” Sivâsî, *Mevlîd*, 52-53.

²² Sivâsî'nin, “Mazhar-ı Hak'tır o tufî-nâzenin/ Âna hâdim ola Cibrîl-i emîn” beytinde bu görüşünü dillendirdiği görülmektedir. Sivâsî, *Mevlîd*, 69.

²³ “Dembedem doğmaktadır sırr-ı Resûl/ Âni kat' oldu sanır her bir füzûl

Tâ kıyâmet bâkîdir ol mevlîdi/ Duyusarsın oldun-ise mühtedi” beyitlerinde (Sivâsî, *Mevlîd*, 97) ve “Dembedem mevlidedir ehl-i safâ/ Her zamân doğmaktadır nûr-i Mustafâ” mısralarında bu kabullerine işaret eder. Sivâsî, *Mevlîd*, 98.

²⁴ Sivâsî, nûr-i Muhammedî'nin bazen Şiblî, bazen Mansûr, bazen Cüneyd, bazen Tayfûr, bazen Numan bazen de İdrîs olarak zuhur edişini şu beyitlerde dile getirmiştir:

“Her zamân bir merd-i kâmilden zuhûr/ Eyleyip bir âhara ubûr

Gâhî Şiblî'den gehi Mansûr'dan/ Gâh Cüneyd'den geldi geh Tayfûr

Gâhî Nu'mân'dan gehî İdrîs'den/ Gâhî bâtdan gehî tedristen

Cümlesinden zâhir olan vecd-i hâl/ Sırr-ı Ahmed'dir ki doğdu lâ-mahâl.” Sivâsî, *Mevlîd*, 98.

²⁵ Sivâsî, her yerde ve her şeyde Hz. Peygamber'in nûrunun görünmesi konusunu şu beyitlerde işlemiştir:

“Ol Habîb'in mevlîdini ey hümmâm/ Zâhir u bâtın sana dedim tamâm

Kim bilesin evvel âhîr bu kemâl/ Ol Resûl'ün nûru imiş lâ-mahâl

Her melâhat kim görünür der-mahâl/ Ahmed'in nûrundan anla bî-halâl

Söylesen ânınla söylersin sözi/ Görmeğe ânınla açarsın gözi

Şemseddîn Efendi, varlık mertebelerinden taayyün-i evvel mertebesi olan nûr-i Muhammedî mertebesinin Hak ile eşyâ arasındaki konumuna dâir değerlendirmeleriyle de Hz. Peygamber'in ontolojik konumu ve onun kâmil insan oluşuna işaret eder. Buna göre Hak, bilinmezlik durumundan bilinmek durumuna gelmeyi istediği için âlemi varlık sahnesine çıkarmış ve Hz. Peygamber'in nurunu bu dileğine temel kılmıştır:

“Çün bilinmek diledi ol pâk Zât/ Yâni Zât'ından zuhûr ede sîfât

Rûh-i pâk-i Ahmedî mir'ât ola/ Mazhariyette bu hem bi'z-Zât ola”²⁶

Sivâsî, Hz. Peygamber'in manevî doğumu anlaşılırsa kuds âleminden kapıların açılacağını, “Kendini bilen Rabbini bilir”²⁷ ve “Gizli bir hazineydim, bilinmeyi murâd ettim”²⁸ sırlarının kişide ortaya çıkacağını, tevhîd-i sîfât ve Zât'ın idrâk edileceğini, böylece kişinin Hak ile söyleyip Hak ile konuşacağını ve O'nunla yürüyüp O'nunla tutacağını söyler.²⁹ Mirâcın manevî yönünün, seyr ü sülûk ile idrâk edilmesi gerektiğini ve bu şekilde varlık kirlerinden sıyrılıp fenâ-bekâ ve cem' tecrübelerinin elde edilmesini zaruri gören Sivâsî, mârifet telakkîsinin kodlarına dâir ipuçlarını da bu şekilde sıralamış olur. O, bu konuda şunları söylemiştir:

“Eyle mîrâc-ı ma'âniye urûc/ Sana hâil olmaya zâtî'l-burûc

Yânî etvâr-ı kulûba olma kayd/ Sidre-i sırrına sîmurg ola sayd

Anda ko Cibrîl-i akli sen şehâ/ Çün ânın seyrine oldu müntehâ

Levsi varlıktan edersen ger ferâğ/ Zîr-i pâyinde ola arş-ı dimâğ

Pes mecâzî varlığın bula fenâ/ Bulahakkânî vücûd ile bakâ

Nûr-i Hak ola vücûdun serteser/ Mâsivâdan kalmaya senden eser

Câmid ü sâmit ânın vassâfidur/ nâtik u ucmâ ânın arrâfidır.” Sivâsî, Mevlîd, 111.

²⁶ Sivâsî, Mevlîd, 50.

²⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1351), 2/262.

²⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/132.

²⁹ Bu düşüncelerini Sivâsî, şu beyitlerde dillendirmiştir:

*“Tâlîp olursun ki her dem sad hezâr/ Cemola sırrınla şeyh-i bahtiyâr
Âlem-i kudsten açılır sana bâb/ Yüz vurur kalbinde hep ilm ü kitâb
“Men aref” sırrı bulur ol dem zuhûr/ Rabbini bilip olursun cümle nûr
Hoş tecellî eder envâr-ı Hüdâ/ Şâh olursun anda olmuşken gedâ
“Küntü kenzen” sırrı yüz urur o dem/ Ânın ile işidirsın dembedem
Remz-i “bî-yubsır” u “bî-yentık” şehâ/ Âşikâre olur ol dem bî-hafâ
Hak ile söyler u Hak ile görür/ Hak ile tutar Hak ile yürür
Pes muvahlid olur ol ef'âl-i-ile/ Hâl ile bil bu bilinmez kâl-ile
Hîmmet ile ger sürersen bunda at/ Sana menzil ola tevhîd-i sîfât
Varlığundan ger geçersen ey hocam/ Eresin tevhîd-i Zât'a bî-kadem.” Sivâsî, Mevlîd, 110.*

Açıla sırrında hakkânî lisân/ "Ettahıyyâtü" deyip vere beyân

Ref' ola pes vech-i Mutlak'tan nikâb/ "Kâbe kavseyn" den ere her hem hitâb

*Kalmaya hergiz mecâzîden vücûd/ Nûr-i Hak ile ede zâtın şühûd.*³⁰

Sivâsî Efendi'nin bu aktarımından döngüsel varlık anlayışına sahip bir sûfî olduğu ve bu döngüsel seyirde sâlikin seyrüsülûk denilen yolculukla asıl kodlarına dönerek hayatın anlamını çözmesi gerektiği fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Yine onun bu döngüsel varlık anlayışında mîrâcî özel bir konuma yerleştirdiği, Hz. Peygamber'e Hakk'ın lütfu olarak sunulan mi'râcın her kişi için tecrübe edilmesi gereken manevî bir yönünün bulunduğu şeklindeki kanaati de görülmektedir. Ayrıca Sivâsî'nin, sâlikin varlık elbisesinden sıyrılıp Hakk'ın varlığında yok olmasını (fenâ), Hakk'ın kişide hâkim olup kişinin Hakk ile var olmasını (bekâ) yüksek hedefler olarak sâlike telkin ettiği ve sâlikin Hakk'ın açılan perdeleriyle iki yaydan daha yakın olarak Hakk'a vâsıl olmasını manevî mîrâcın bir kazanımı olarak gördüğü de tecrübe edilmektedir.

Şemseddîn Efendi, Hz. Peygamber'in m'iracda cem' ve fark sırlarını müşâhede ettiğini, sâlikin de bu sırları manevî yolculuğunda tecrübe etmesini vâsıl ilallâh olmak için gerekli gördüğünü beyân eder. O, cem' ve fark konusunda şunları söyler:

"Çün hitâb-ı Hak erişti sem'ine/ Farkı bıraktım ulaştım cem'ine

"Cümleden selb oldu cismânî vücûd/ Nûr-i Hak'tan erdi hakkânî vücûd

Sırrıma pes "Üdnü minnî"den hitâb/ Erişip buldum derûnî feth-i bâb

Pes arada kalmadı ağyâr-ı hâr/ Kim tecellî eyledi ol demde yâr

Sırrım ile Zât'ını ettim şühûd/ Bî-cihet buldum alâ vefki'l-uhûd

*"Kâbe kavseyn" oldu pes anda makâm/ Dahı gitme bu aradan tut zimâm."*³¹

Sâlike aşkın kılavuzluğunda ve gayretle manevî seyrinde yol almasını telkin eden Sivâsî,³² daha önce ifade edildiği gibi, lâ taayyün mertebesi ve Hakk'ın bu mertebede Zât-ı Mutlak olması bakımından bilinemez ve mutlak gaybette olması, taayyün-i evvel mertebesi olan nûr-i Muhammedî mertebesinde Hakk'ın ilk zuhurunun söz konusu olması, Hakk'ın eşyâ ile isim

³⁰ Sivâsî, *Mevlîd*, 118-119.

³¹ Sivâsî, *Mevlîd*, 136-137.

³² Sivâsî, bir beytinde sâlike aşkı kılavuz edinmesi şöyle telkin eder:

"Himmetin perini aç pervâz it/ Aşkı rehber eyleyip âgâz it." Sivâsî, *Mevlîd*, 132.

ve sıfatlarıyla irtibatının ilk defa bu mertebede gerçekleştirmesi, Hz. Peygamber'in nûrunun Hz. Âdem'den Hz. Havvâ, Hz. Şîs ve nihayetinde Hz. Abdullâh'a, ondan Hz. Âmine'ye intikâli, Hz. Peygamber'in nûrunun bütün ilimlerin temeli, yaratılışın başlangıcı olması, Hakk'ın tecellisine mazhar konumu, nûrunun her an varlık sahnesinde yaratılması, görünen her şeyde ve her yerde bu nûrun görünmesi ve bu mertebenin Hakk ile eşyâ arasında geçiş olan konumu (berzah) gibi aktardığı bilgilerle İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin bir nevi özetini takdim etmiştir.³³ Sivâsî'nin bu tavrı İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından vahdet-i vücûd ve varlık mertebeleri için dayanak olarak kullandıkları delillerde de kendini göstermektedir. Bu düşünceye sahip müellifler gibi Sivâsî de sıklıkla “*Kendini bilen Rabbini bilir*”³⁴ ve “*Gizli bir hazineydim, bilinmeyi murâd ettim*”³⁵ gibi sözleri fikirlerine dayanak olarak takdim etmiştir.³⁶ Sivâsî, İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn-i Konevî (öl. 673/1274),³⁷ Müeyyidüddîn Cendî (öl. 691/1292 [?])³⁸ ve Dâvûd-ı Kayserî (öl. 751/1350)³⁹ gibi takipçilerinde olduğu gibi sıfât, e'âl ve Zât bakımından tevâhidin hakikatinden bahsetmiş, özellikle mîrâcın manevî boyutuna dâir aktarımlarıyla bu ekolün görüşlerini benimsediğini deklare etmiştir.⁴⁰ Şemseddîn Efendi, varlık kirlilerinden arınıp fenâ, bekâ, cem', fark tecrübelerini elde etmeyi vâsıl ilallâh olmak için zorunlu gören açıklamalarıyla da vahdet düşüncesini benimseyen bir sûfî olduğunu göstermiştir. İfadelerinden döngüsel bir varlık hiyerarşisini kabul ettiği anlaşılan Sivâsî, varlık hiyerarşisi içerisinde Hz. Peygamber'i en yüksek mertebede kabul eden tavrı ve insân-ı kâmil olarak Hz. Peygamber'i benimseyen söylemi ile de İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yolunu izlemiştir. Sivâsî, bu sistem içerisinde insana verilen değere işaret eden ifadeleri ve her dönemde Hz. Peygamber'in vekîli konumunda olan kâmil insanların var olduğu yönündeki açıklamaları ile özellikle *Fusûsu'l-Hikem* adlı eseri örnekliğinde İbnü'l-Arabî'nin izini sürdüğünü gözler önüne sermiştir.⁴¹

³³ Ebu'l-Alâ Affî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 473.

³⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/262.

³⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/132.

³⁶ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 87, 121; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2018), 194-214.

³⁷ Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-Gayb (Tasavvuf Metafizigi)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 22-48.

³⁸ Ayşe Mine Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi* (İstanbul: Hikemiyât Yayınları, 2021), 82-131.

³⁹ Dâvûd el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 75-113.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 10/85- 87; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Istılâhât-ı İnsan-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 1065.

⁴¹ Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 175-189.

3. Şemseddîn-i Sivâsî'nin Mevlîd'inde Ahlâkî Yetkinlik Açısından Hz. Peygamber

Ontolojik bakımdan Hz. Peygamber'in eşsiz bir konumda olduğunu detaylı bir şekilde dile getiren Sivâsî, *Mevlîd*'inde onun ahlâkî yetkinliği konusu üzerinde de durur. Ona göre Hz. Peygamber, ontolojik bakımdan varlık hiyerarşisinde nasıl en üstte ise ahlâkî yetkinlik bakımından da zirvededir. O'nun vekilleri olan kâmil insanlar da Hz. Peygamber'in ontolojik konumu dolayısıyla sahip oldukları üstünlükleri gibi onun ahlâkî yetkinliğini de kuşanmak zorundadırlar. Aslında Sivâsî *Mevlîd*'inde, ontolojik konumu üzerinden Hz. Peygamber'in ahlâkî yetkinliğini kuşanma yolunu resmetmiştir. onun seyr ü sülûk süreci ve mârifet düşüncesine dâir aktarımları, sâlikin Hz. Peygamber'in ahlâkî yetkinliğini elde etmesinin yol haritası niteliğindedir. Sivâsî, Hakk'ın, Kur'ân-ı Kerîm'de Duhâ ve Yâsîn sûreleri ve “*Kalk ve uyar*”⁴² gibi âyet-i kerîmelerle Hz. Peygamber'in değerine işaret ettiğini söyler ve onun ontolojik kıymeti gibi ahlâkî yetkinliği sebebiyle de bu pasajlarda medhedildiğini belirtir.⁴³

Şemseddîn-i Sivâsî, Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'in yönlendirmesiyle bezendiği ahlâkî ilkeleri sıralayarak manevî yolculuğun bu ahlâkî ilkelere ulaşmak için gerçekleştirildiğini ve varlık sahnesinde bulunmanın sırrının bu ahlâkî ilkelere bezenmekle çözülebileceğini söyler. Sivâsî, Hz. Peygamber'i cömert,⁴⁴ kimseye hayır demeyen,⁴⁵ düşmanına bile hayırlı olan,⁴⁶ güler yüzlü,⁴⁷ hüznülülere sevindiren,⁴⁸ dünya için kızmayan,⁴⁹ sabırlı,⁵⁰ insanları kötü lakap ile çağırmayan,⁵¹ özrü kabul eden,⁵² âhireti önceleyerek amel eden,⁵³ boş söz konuşmayan, ilim ve hikmetle söz söyleyen,⁵⁴ şakası dahî dine uygun olan,⁵⁵ az yiyecek,⁵⁶ davete icâbet eden,⁵⁷ hastayı ziyaret eden,⁵⁸ insanlar arasında ayırım yapmayan,⁵⁹ fakirlere düşkün,⁶⁰ giyimi tevazu üzere olan,⁶¹ îsâr sahibi,⁶² alçak gönüllü,⁶³ kendine yanlış

⁴² el-Müddessir 74/2.

⁴³ Sivâsî, *Mevlîd*, 41.

⁴⁴ “*Fakr ile cûd u sehâ idi işi/ Bâtla etmezdi hergiz cünbüşü.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 42.

⁴⁵ “*Hayr işe lâ demedi ol hande-rû/ Bitirirdi kim gelirse yalvaru.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 42.

⁴⁶ “*Sanısı hep hayr idi a'dâsına/ Var kıyâs et niceydi ahbâbına.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 43.

⁴⁷ “*Hoş güleç yüzlüydü gam tutmaz idi/ Kakıyıp kimseye kaç çatmaz idi.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 43.

⁴⁸ “*Gamlılar görse yüzün ferhân idi/ Ağlayu gelen âna handân idi.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 43.

⁴⁹ “*Kakızmadı kimseye dünyâ için/ Kındırırdu dâimâ ukbâ için.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 43.

⁵⁰ “*Sabr ederdı kendıye olsa ezâ/ Ya sükût ile yâhûd hüsn-i edâ.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 43.

⁵¹ “*Karşılamazdı âni düş-nâm ile/ Çağırırdu her birin hoş-nâm ile.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 43.

⁵² “*Gelseler özr ile sonra nâdimîn/ Hoş kabul eylerdi fi'l-hâl ol Emîn.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 43.

⁵³ “*Hemm-i dünyâ-y ile hergiz yetmedi/ Gamm-ı ukbâ hiç dilinden gitmedi.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 43.

⁵⁴ “*Söylemezdi hergiz ol zâyî/ kelâm/ İlm ü hikmet söyler idi ve's-selâm.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 43.

⁵⁵ “*Ger mizâh etse ederdı şer' ile/ Hâtırına tâ ki vahşet gelmeye.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 44.

⁵⁶ “*Günler olurdu ki yemezdi ta'âm/ Yer ü gök miftâhı eldeyken tamâm.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 44.

⁵⁷ “*Tiz dururdu etse dâvet bir gedâ/ Şâh-ı kevneyn iken ol nûr-i Hüdâ.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 44.

⁵⁸ “*Hasteler sorup ziyâret ederdı ta'ziyet/ Uluya hürmet kiçiye merhamet.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 44.

⁵⁹ “*Hükm içinde bir idi hâs ile âm/ Gösterirdi anda adl ile kıyâm.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 44.

⁶⁰ “*Meskenet ehline hoş gam-hâr idi/ Dâimâ fakr ehline hem-vâr idi.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 45.

⁶¹ “*Giyecek idi hem tevâzû'la abâ/ Der idi ehl-i abâyâ merhabâ.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 45.

⁶² “*Dâimâ îsâr idi kârî ânın/ Vakf idi fakr ehline vâri ânın.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 45.

⁶³ “*Sadr-ı pâki gull u gıştan pâk idi/ Gönülü alçak menzili eflâk idi.*” Sivâsî, *Mevlîd*, 45.

yapanlara bile dua eden,⁶⁴ yetimin başını okşayan,⁶⁵ ipek elbise giymeyen,⁶⁶ abdestsiz gezmeyen,⁶⁷ az uyuyan,⁶⁸ tevazu sahibi,⁶⁹ iffetli ve sâdık,⁷⁰ hilm ve hayâ sahibi,⁷¹ bâtila meyletmeyen,⁷² tevekkül⁷³ ve rızâ ehlinin zirvesi olarak tanımlar.⁷⁴

Şemseddîn Efendi, sâlikin Hz. Peygamber'i sevdiğini iddia etmekten öte onun yoluna tâbi olmak suretiyle sünnetini ihyâ etmesini gerekli görür. O, "*Ümmetim dersin edersin iddiâ/ Kuru sözle sâbit olmaz müddeâ*" beytinde bu görüşünü dile getirir.⁷⁵ Yine Sivâsî, sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde Hz. Peygamber'in nuruna mü'minlerin tam manasıyla sahip çıktıklarını söyler ve bu nurun muhâfazasının onun yoluna tâbi olmaktan geçtiğini ifade eder: "*Urve-i vüskâyı muhkem tuttular/ Ol Habîb'in sünnetince gittiler.*"⁷⁶ Şemseddîn-i Sivâsî'nin burada da Hz. Peygamber'in ontolojik konumu ile ahlâkî yetkinliği arasında ilişki kurup manevî yolculuğun asıl amacının Hz. Peygamber'in ontolojik konumun tecrübe edip onun ahlâkı ile ahlaklanmak olduğunu dile getirmiştir.

Mevlîd metninde Hz. Peygamber'in ontolojik konumu ve ahlâkî yetkinliği arasında kurulan bağa, Sivâsî'nin, sâlikin nefsin mertebelerini aşip ahlâkî olgunluğa ancak Hz. Peygamber'in nûrunun etkisi ile ulaşmasının mümkün olduğu yönündeki söylemi de işaret etmektedir. Sivâsî, sahâbe-i kirâm örneğinde, sâlikin nefs-i emmâreden kâmileye olan yolculuğunda, nefsin mertebelerini aşabilmesi için nûr-i Muhammedî'den istifâde etmesi gerektiğini söylemiş ve bu fikrini şu ifadelerde dillendirmiştir:

"Buldu îmân ile ashâb sad safâ/ Erdi küfr emrâzına andan şifâ

Buldular emmâre vasfından halâs/ Oldular dergâh-ı Hakk'dan hâss-ı hâs

Nefsleri hâindi oldu âmine/ Tâlib oldular Muhammed nûruna

Pes tasarruf eyledi sırr-ı Resûl/ Nefsleri cem oldu mânâ-y ile ol

Oldular nûr-ı Resûl'den hâmile/ Nâkıs iken oldular hoş kâmile

⁶⁴ "Kendiye kemlik eden küstahuna/ Özr ederdi yalvarıp Mevlâsına." Sivâsî, *Mevlîd*, 45.

⁶⁵ "Sığar idi her yetimin başını/ Dest-i lutf ile silerdi yaşını." Sivâsî, *Mevlîd*, 45.

⁶⁶ "Şâh iken kevneyne giymezdi harir/ Kaçmasın benden diye her bir fakir." Sivâsî, *Mevlîd*, 46.

⁶⁷ "Gitmez idi hiç vudûsuz bir yere/ Yatmaz idi hem vudûsuz pistere." Sivâsî, *Mevlîd*, 46.

⁶⁸ "Az uyurdu gece ol mîmâr-ı dîn/ Siyyemâ vakti's-seherde ol Emîn." Sivâsî, *Mevlîd*, 46.

⁶⁹ "Tut tevâzû dâmenin misl-i zemîn/ Hubb-i Ahmed ola sadrında hemîn." Sivâsî, *Mevlîd*, 65.

⁷⁰ "İffet ü sıdk ile buldu şöhreti/ Nûra gark idi mübârek tal'ati." Sivâsî, *Mevlîd*, 87.

⁷¹ "Anda hatm olmuş idi hilm ü hayâ/ Diye idin bu melektird güyyâ." Sivâsî, *Mevlîd*, 87.

⁷² "Bâtıla meyl etmedi ol bahtiyâr/ Dîn-i îbrâhîm'i etti ihtiyâr." Sivâsî, *Mevlîd*, 87.

⁷³ "Dedi yâ Ahmed tevekkülden ulu/ Yokdurur bir şey katında sevgili." Sivâsî, *Mevlîd*, 138.

⁷⁴ "Kankı kul kim kısmete vere rızâ/ Eylerim ânı katımda murtazâ." Sivâsî, *Mevlîd*, 138.

⁷⁵ Sivâsî, *Mevlîd*, 153.

⁷⁶ Sivâsî, *Mevlîd*, 103.

Düştü erhâm-ı kulûba çün nûr/ Etti pes âsârı anlardan zuhûr

*Vakt erişti anlara eyyâm u sâl/ Doğdu etfâl-ı mânî hoş hısâl.*⁷⁷

Sivâsî'nin bu ifadelerinde ashâb-ı kirâmın küfürden şifa bulmalarının ve emmâre mertebesinden kurtulup Hakk katında değerli kimseler haline gelmelerinin Hz. Peygamber'in nûrunun sırrı ile olduğu açıkça dile getirilmiştir. O nur sayesinde sahâbenin nâkısılıktan kurtulup kâmilliğe ulaştıkları ve kalplerinde parlayan nûr-i Muhammedî sayesinde bu olgunluğa eriştikleri belirtilmiştir. Sivâsî, nûr-i Muhammedî'nin sahâbenin iman ve kemâl yolculuklarındaki tesirinin davranışlarına yansımaları yani ahlâkî bir yetkinlik olarak sahâbede zuhur etmesi konusunu ise şiirin devamında işlemiştir. Buna göre nûr-i Muhammedî'nin tesiri ile sahâbenin dili nûr olmuş Hak'tan söylemiş, eli nûr olmuş ihsanda bulunmuştur. Yine bu nûrun tesiriyle sahâbe nereye baksa Hakk'ı görüp ibret alacak duruma gelmiş, her duyduklarında hakîkati fark edebilecek olgunluğa ulaşmıştır. Onlar, nûr-i Muhammedî'nin tesiriyle zâhir ve bâtın kemâle ulaşmışlar ve bu nûr sayesinde onları görenler onlardan etkilenir duruma gelmiştir.⁷⁸

Şemseddîn-i Sivâsî, *Mevlîd*'inde hakîkat yolcusuna yaptığı nasihatler çerçevesinde ona tarîkat yoluna bende olmasını ve mârifet tahsili için gireceği bu yolda Hz. Peygamber'in nûrunun emanetçileri olarak gördüğü mürşid-i kâmillere teslîm olmasını tavsiye etmiştir.⁷⁹ Sivâsî, mânevî yolculuğun taraflarına yani mürşid-mürîd ilişkisine dâir nasihatlerinde de Hz. Peygamber'in ontolojik konumu ve ahlâkî yetkinliği arasındaki bağa işaret etmiştir. O, tarikat âdâbı bağlamında dile getirdiği teslimiyetle yola girmek, hizmet etmek, nâm ve şöhreti terk etmek, sûretten mânâyâ yol almak, şeriatın sınırlarına riâyet etmek, mürşid-i kâmilin emirlerini yerine getirmek, seher vakitlerini ihyâ etmek, gaflete düşmemek, aşk ateşi ile yanmak, çok konuşmayı terk etmek, başkalarını üstün bilip kendini aşağı görmek, tevbe kapısını çalmak, şeyhin tasarrufuna ulaşmak ve nihâî hedef olarak nefsin direncini kırmak gibi tavsiyeleri ile Hz. Peygamber'in ahlâkî yetkinliğini elde etmenin yol haritasını çizmiştir.⁸⁰

⁷⁷ Sivâsî, *Mevlîd*, 100.

⁷⁸ Sivâsî, bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

*"Dilleri nûr oldu Hak'tan söyledi/ Elleri nûr oldu ihsân eyledi
Her neye bakarsa ibret aldılar/ Her işiden de hakîkat buldular*

Zâhîr u bâtında te'sîr etti nûr/ Kim ki gördü anları buldu surûr." Sivâsî, *Mevlîd*, 101.

⁷⁹ Sivâsî, *"Mârifet tahsiline eyle şurû'/ Ko ruûnet semtine eyle huzûr"* (Sivâsî, *Mevlîd*, 106) beytinde sâlike marifet yoluna bende olmasını tavsiye etmiş, *"Dembedem doğmaktadır her kîşede/ Sırr-ı hatmi'l-enbiyâ bu devrede"* beytinde ise mürşid-i kâmilleri Hz. Peygamber'in nûrunun emanetçileri olarak gördüğünü beyân etmiştir. Sivâsî, *Mevlîd*, 104.

⁸⁰ Sivâsî, tarikat âdâbına dâir bahsi geçen konuları şu şiirinde ifade etmiştir:

*"Habl-i teslimi takıp gerdanına/ İtirâzî hûy edinme kendine
Dur bu mekteb eşîğinde hizmete/ Mübtezel ol bakma nâm u şöhrete"*

Burada Sivâsî, mürşîd-i kâmilî Hz. Peygamber'in nurunun temsilcisi, müridi ise bu nurdan istifade ederek ahlâkî olgunluğa ulaşmayı hedefleyen kimse olarak görmüştür. Bir başka ifadeyle Sivâsî bu söylemlerinde de Hz. Peygamber'in ontolojik boyutunun ahlâkî yetkinliği ile olan etkileşimden bahsetmiş ve söz konusu etkileşimi bir de mürşid-mürîd ilişkisi üzerinden izah etmiştir.

Sonuç

Şemseddîn-i Sivâsî, *Mevlîd* adlı çalışmasının ana temasını Hz. Peygamber'in ontolojik konumu ve ahlâkî yetkinliği olarak belirlemiştir. Sivâsî, Hz. Peygamber'in nuru ile ilgili aktarımları ve insan-ı kâmil mertebesinin asıl sahibi olarak Hz. Peygamber'i görmesine dair anlatılarında ontolojik bakımdan onun Hak ile eşya arasındaki konumunu eserinde detaylandırmıştır. Şemseddîn Efendi, *Mevlîd*'inde Hz. Peygamber'in doğumu ve m'iracı ile ilgili anlattıklarıyla bu düşüncesini daha detaylı bir şekilde sunmuştur. Varlık mertebeleri ve döngüsel bir varlık seyri fikrine sahip olduğunu *Mevlîd*'inde gözler önüne seren Sivâsî'nin, aslında vahdet-i vücûd fikrinin bânîsi İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerinin fikirlerini kendi ifadeleriyle dillendirdiği anlaşılmaktadır. *Mevlîd*'ini şekillendirirken izlediği kesret-vahdet, Hakk'ın fiilini ekvânda gizlemesi, Hakk'ın sıfatının Zât'ına perde olması, lâ taayyün mertebesi ve özellikleri, tevhîd-i ef'âl, ahlâk-ı Nebî örnekleri, Hakk'ın zuhûruna dâir nakilleri, taayyün-i evvel mertebesi olan nûr-i Muhammedî ve nûrun intikâl aşamalarıyla ilgili değerlendirmeleri, mevlîd ve mirâcın manevî boyutuna ilişkin söylemleri şeklindeki metodu da bunun bir göstergesi niteliğindedir.

Şemseddîn-i Sivâsî'nin, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserindeki bilgileri ve onun takip ettiği usûlü *Mevlîd*'inde uyguladığı söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî, bahsi geçen eserini varlık mertebeleri, nûr-i Muhammedî düşüncesi, Hakk'ın zuhûru, nüzûl ve urûc şeklindeki döngüsel varlık seyri ve insan-ı kâmil nazariyesi ekseninde tanzim etmiştir. Yine o, *Fusûs*'ta insana verilen yüksek değer, bunun göstergesi olan nûr-i Muhammedî telakkîsi, bu nûrun eşyâ varlık sahnesine çıkmadan önceki konumu, ilk tecellîye muhatap olması, Hak

*Cübbe vü destârî ver erbabına/ Hâdim ol pîr-i Hızr'ın bâbına
Emr-i şer' ile mukayyed ol dürişt/ Çâbük ol bu yolda sakın olma süst
Her işârâtına pîrin nâzır ol/ Her ne kim etse anda hâzır ol
Ger bulam dersen o kapıda velâ/ K'ey sakın emrine ânın deme lâ
Âdetin olsun senin cû' u seher/ İbn-i vakt ol siyyemâ vakt-i seher
Dâimâ abdest ile pâk ol yürü/ tut tevâzû yolunu hâk ol yürü
Eller uyusa uyanıklardan ol/ Derd ile sen bağı yanıklardan ol
Sâmit ol kes dilini ebkemden ol/ Hâline meşgul olup epsemden ol
Cümle'i âlâ bilip ol kapıda/ Senden ednâ kimse bilme tapuda." Sivâsî, *Mevlîd*, 108-109.*

ile eşya arasındaki konumu (berzah), Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e, ondan da kâmil insanlara intikâli gibi vahdet-i vücûd düşüncesinin temel konularını işlemiştir.⁸¹ Sivâsî de İbnü'l-Arabî'nin bu merkezî konularına uygun bir işleyiş ve içerikle *Mevlîd*'ini şekillendirmiştir.⁸²

Sivâsî, eserinde Hz. Peygamber'in ontolojik konumu ve ahlâkî yetkinliği arasında ilişki kurmuş, seyr ü sülûkün temel amacının Hz. Peygamber'in varlık hiyerarşisindeki konumunu idrâk edip onun ahlâkıyla ahlaklanmak olduğu ana fikrini çalışma boyunca vurgulamıştır. Bir başka ifadeyle Sivâsî, *Mevlîd*'inde vâsıl ilallâh olmak isteyen herkesin manevî yolculukla hakikat arayışına çıkması gerektiğini ve neticede ahlâk-ı Muhammediyye ile ahlâklanıp Hakk'ın rızasına ulaşmayı eserinin ana teması olarak belirlemiştir.

Şemseddîn-i Sivâsî, nefis mertebelerini kat etmede nûr-i Muhammedî'nin tesirine dair söylemleri ile Hz. Peygamber'in ontolojik konumu ve ahlâkî yetkinliği arasında kurduğu ilişki üzerinden de görüşlerini serdetmiştir. Sivâsî, sahâbe-i kirâm örnekliliği üzerinde onların küfrün pençesinden kurtulup, nefsin emmâre mertebesinde kâmile mertebesine gelebilmelerinin kalplerinde parlayan nûr-i Muhammedî sayesinde olduğunu söylemiş, bu ifadesi ile nûr-i Muhammedî'nin sahâbenin iman ve kemâl yolculuklarındaki tesirinin davranışlarına yansımaya işaret ederek ontolojik ve ahlâkî yetkinlik bakımından Hz. Peygamber'in konumuna değinmiştir. Öyle ki Sivâsî'ye göre sahâbe-i kirâm, Muhammedî nûr sayesinde dillerinden, ellerinden nûrlar dökülen kimseler olmuşlar ve bu nûr vesilesiyle Hakk'ı söyleyip hayırda yarışır hâle gelmişlerdir. Gözleri bu nûr ile basiretle bakan sahâbe-i kirâm, her duyduklarını hakikat çerçevesinde değerlendirme nimetine yine bu nûr sayesinde ulaşmışlardır. Kısaca onlar, zâhir (ahlâk) ve bâtın (ontolojik) bütün kemâllerini nûr-i Muhammedî'nin tesiriyle elde etmişlerdir.

Sivâsî'nin hakikat yolcularına yaptığı nasihatlerinde de Hz. Peygamber'in ontolojik konumu ve ahlâkî yetkinliğini konu edindiği görülmektedir. O, nefsi ıslah etmek ve hayatın anlamını fark edebilmek için kişiye tarîkat yoluna girmesini söylemiş, bu yolda riayet etmesi gereken çeşitli ilkeleri telkin ederken ontolojik ve ahlâkî bakımdan Hz. Peygamber'in

⁸¹ Mahmut Erol Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 30/30-31.

⁸² Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîd*'inin girişinde, gördüğü bir rüya ile eserini kaleme aldığına dair verdiği bilgiler (Sivâsî, *Mevlîd*, 35-39.), İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserini gördüğü bir rüya üzere kaleme aldığını söylediği bilgilerle de benzerlik arz etmektedir. Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", 30/31; Zeliha Öteleş, "Tasavvufun Metafizik Omurgası: Rüya -Fusûs Merkezli Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2, (2019), 139-147.

konumuna ve değerine işaret etmiştir. Sivâsî, mürşid-i kâmilleri Hz. Peygamber'in nûrunun emanetçileri olarak gördüğünü belirterek meseleyi ontolojik bakımdan ele aldığını, mürşid-i kâmilin elinde değişim ve dönüşüme uğrayan mürîdin durumuna dâir tespitleri ile de ahlâkî yetkinlik bakımından sürece bakışını gözler önüne sermiştir.

Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîd*'inde takip ettiği metot ve işlediği konular diğer *Mevlîd* yazarlarıyla benzer ve farklı bazı özelliklere sahiptir. Örneğin Süleymân Çelebî'nin *Mevlîd*'indeki “*Eseri yazan için dua, âlemin yaratılma sebebi, nûr-i Muhammedî ve intikâl aşamaları, Hz. Peygamber'in doğumu, mucizeleri, mîrâcî ve bazı ahlâkî özellikleri*” şeklindeki metot ve içeriği⁸³ Sivâsî'nin *Mevlîd*'inde de görmek mümkündür.⁸⁴ Ancak Sivâsî'nin *Mevlîd*'i Çelebî'nin *Mevlîd*'ine göre daha uzun olmakla beraber ve Çelebî'nin *Mevlîd*'indeki “*Hicret, nasihat, Peygamber'in hastalığını beyan ve Hz. Peygamber'in vefatı*” gibi kısımlar Sivâsî'nin *Mevlîd*'inde bulunmamaktadır. Burada, Sivâsî'nin *Mevlîd*'inin Süleymân Çelebî'nin *Mevlîd*'i üzerinde yapılan bazı şerh çalışmalarında başvurulan temel kaynaklar arasında yer aldığını hatırlatmak da isabetli olacaktır. Bu hususta en dikkat çekici adım, Hüseyin Vassâf Bey'in Süleymân Çelebî'nin *Mevlîd*'ini şerh ettiği eseri *Gülzâr-ı Aşk*'ta Sivâsî'nin *Mevlîd*'inden yaptığı istifadesidir.⁸⁵

Netice olarak Süleymân-ı Çelebî'nin *Mevlîd*'inden sonra en yaygın, en çok tanınan ve okunan mevlîd kitabı olan Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîd*'i,⁸⁶ mevlîd türü eserler arasında içeriği, konuların işleniş usûlü, eserin yazım sürecine dâir anlatıları, uzunluğu ve günümüze kadar devam eden okunma geleneği ile orijinal konuma sahip eserlerden biridir. Bu noktada Sivâsî'nin *Mevlîd*'inin bir edebî tür olarak sahip olduğu özellikleri ve tasavvufî içeriğinin çeşitli boyutlarıyla ele alınması gibi farklı yönleriyle değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmek yerinde olacaktır.

⁸³ Süleymân Çelebi, *Mevlîd*, haz. Faruk K. Timurtaş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 9-78; Mustafa Tatcı, “Hüseyin Vassaf Bey'in Mevlid Şerhi: Gülzâr-ı Aşk”, *Süleymân Çelebi ve Mevlîd*, ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007), 255-256.

⁸⁴ Âlim Yıldız, Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Mevlîd*'i ile Çelebî'nin *Mevlîd*'i arasında “*Giriş, Sebeb-i Te'lif, Velâdet, Mucizeler ve Ahlâk-ı Nebî*” fasıllarında otuz beyitte benzerlikler görüldüğünü söylemektedir. Şemseddin Sivâsî, *Mevlîd*, haz. Âlim Yıldız (Sivas: Be Yayınları, 2015), 14.

⁸⁵ Tatcı, “Hüseyin Vassaf Bey'in Mevlid Şerhi: Gülzâr-ı Aşk”, 256.

⁸⁶ Hasan Aksoy, “Mevlid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29 / 484; Aksoy, bu bilgiyi bir başka çalışmasında da tekrar etmiştir. Hasan Aksoy, “Eski Türk Edebiyatında Mevlidler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9, (2007), 328.

Kaynakça/Reference

- Abdi-zâde, Hüseyin Hüsâmeddin. *Amasya Tarihi*. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327-1330.
- Acun, Hakkı. "Sivas ve Çevresi Tarihi Eserlerinin Listesi ve Turistik Değerleri". *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 188-198.
- Addas, Claude *Ehl-i Beyt-i Muhammedî*. İstanbul: Sufi Kitap, 2021.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Akar, Ayşe Mine. *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*. İstanbul: Hikemiyât Yayınları, 2021.
- Aksoy, Hasan. *Şemseddîn-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Mevlidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Doktora Tezi, 1983.
- Aksoy, Hasan. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/483-484. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Aksoy, Hasan. "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 / 9, (2007), 323-332.
- Aksoy, Hasan. "Şemseddîn Sivâsî, Hayatı, Eserleri, Mevlid'i". *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsîler Ulusal Sempozyum Tebliğleri*. ed. Âlim Yıldız. 143-157. Ankara: Kemal İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 2011.
- Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarîkatı Olarak Halvetîyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1, (1999), 561-580.
- Aşkun, Vehbi Cem. *Sivas Şairleri*. Sivas: Kâmil Matbaası, 1948.
- Atasoy, Nurhan. "Osmanlı Dönemi Tarîkat Kıyafetleri ve Cihazları". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, 189-219.
- Ayhan, Necdet. *Tokat Zileli Muharrem Efendi'nin Künûzü'l-evliyâ ve rumûzü'l-asfiyâ Adlı Eserinin İncelenmesi ve Değerlendirilmesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2014.
- Chodkiewicz, Michel. *Velayet Mührü: İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet*. İstanbul: Sufi Kitap, 2022.
- Çavuş, Mahmut. *Arakiyeci-zâde Ahmed b. Ali et-Tokâdî ve Şifaü'ş-Şafiyesinin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Çelebi, Evliya. *Seyahat-nâme*. haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

- Çelebi, Süleyman. *Mevlid*. haz. Faruk K. Timurtaş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Çınar, Fatih. *Şemseddîn-i Sivâsî ve Tasavvufî Görüşleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Yayınları, ts.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. “Şemsiyye”. *İslâm Ansiklopedisi*. 11/423. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1970.
- Hammer, Joseph V. *Osmanlı Tarihi*. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları, 2014.
- Harîrî-zâde, Mehmed Kemâleddin Efendi. *Tıbyanü’l-vesâilî’l-hakâik fi beyânî selâsili’t-tarâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, 430-432.
- Hoca-zâde, Ahmed Hilmi. *Ziyâret-i Evliyâ*. İstanbul: Dâru’l-hilâfeti’l-‘Aliyye, 1317.
- Hulvî, Mahmûd Cemâleddîn. *Lemezât-ı hulviyye ez lemeât-ı ulviyye*. nşr. Mehmet Serhan Tayşı, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- İbn Arabî. *Ankâu muğrib fi hatmi’l-evliyâ ve şemsi’l-mağrib*. tah. Abdülbâkî Miftâh. Dimeşk: Dâru Ninova, 2016.
- İbnü’l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 10 Cilt. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- İnal, İbnülemin Mahmûd Kemâl. *Son Asır Türk Şâirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- Karadaş, Çağfer. *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Kartal, Abdullah. “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 / 2 (2015), 149-175.
- Kayserî, Dâvûd. *Tasavvuf İlmîne Giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Kılıç, Mahmut Erol. “Fusûsu’l-Hikem”. Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30/331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2018.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhü’l-Gayb (Tasavvuf Metafiziği)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kütük, Rıfat. *Türk Edebiyatında Mevlid ve Muslihî’nin Gül-Efşân İsimli Mevlidi*. Erzurum: Ertual Akademi Yayıncılık, 2018.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Müstakim-zâde, Süleyman Sa’deddîn Efendi. *Mecelletü’n-nisâb*. Ankara: Kültür Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, 2000.
- Nâimâ. *Târîh-i Nâimâ*. çev. Zuhuri Danışman. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınları, 2015.

- Nazmî, Mehmed Efendi. *Hediyyetü'l-ihvân (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat)*. nşr. Osman Türer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Öteleş, Zeliha. "Tasavvufun Metafizik Omurgası: Rüya –Fusûs Merkezli Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 /2 (2019), 139-147.
- Özköse, Kadir. "Zileli Muharrem Efendi'nin Tasavvufî Düşüncesi". *Tarihi ve Kültürüyle II. Zile Sempozyumu*, ed. Mehmet Yardımcı. İzmir: Zile Belediyesi Kültür Yayınları, 2012, 338-343.
- Peçevî. *Târîh-i Peçevî*. haz. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Rasim, Seyyid Mustafa Efendi. *Istılâhât-ı İnsan-ı Kâmil*. haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Safâyî, Mustafa. *Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr (Tezkire-i Safâyî)*. nşr. Pervin Çapan. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Salname-i Vilayeti Sivas 1308*, Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1891.
- Sâmî, Şemseddîn. *Kâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran, 1306.
- Selânikî. *Târîh-i Selânikî*. haz. Mehmet İpşirli vd. Ankara: Türkiye Tarih Kurumu, 1999.
- Sivâsî, Recep. *Necmü'l-Hüdâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Kitaplığı, 694/2, 1a-56b.
- Sivâsî, Şemseddin. *Mevlîd*. haz. Hasan Aksoy. İstanbul: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.
- Süreyya, Mehmet. *Sicill-i Osmanî yahud tezkire-i meşâhir-i Osmâniyye*. nşr. Ali Aktan vd. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.
- Tâhir, Mehmed. *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*. nşr. Tüccâr-zâde İbrahim Hilmî. İstanbul: Kütüphanesi-i İslâm, 1318.
- Tâhir, Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000.
- Tâhir, Mehmed. *Ahlak Kitaplarımız*. İstanbul: Necmi İstikbâl Matbaası, 1325.
- Tatçı, Mustafa. "Hüseyin Vassaf Bey'in Mevlid Şerhi: Gülzâr-ı Aşk". *Süleyman Çelebi ve Mevlid- Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri-*. ed. Mustafa Kara, Bilal Kemikli. 251-269. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Zileli Muharrem Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ek-2/701-702, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Türer, Osman. "Osmanlı İmparatorluğunda Padişah-Tarîkat Şeyhi Münasebetlerine Dair Tarihi Bir Örnek". *Türk Dünyası Araştırmaları* 33/2 (1984), 181-194.
- Ünal, Meral. *es-Sivasi-Şemsettin Ahmet b. Muhammed b. Arif ez-Zili'nin Mevlidi'n-Nebi İsimli Eseri (İnceleme, Metin, Dizin)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Vicdânî, Sâdık. *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye (Tarikatler ve Silsileleri)*. nşr. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Zorlu, Cihat. *Ebu'l-Leys Muharrem Bin Muhammed ez-Zîlî'nin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh Tasavvuf İlişkisi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022): 210-239

Habâis Kavramı ve Habîs Gıdaları Tespitte Mezheplerin Dikkate Aldığı Kriterler*

The Concept and Content of Khabâith and the Criteria Considered to Determine Khabîth Foods by Religious Cults

Hasan Kılıç

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

Ph.D. Student, Ankara University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law
Ankara, Türkiye

bedayi1327@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3250-6789>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ekim/October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Atıf / Citation

Kılıç, Hasan. "Habâis Kavramı ve Habîs Gıdaları Tespitte Mezheplerin Dikkate Aldığı Kriterler". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık/December 2022),210-239. <https://doi.org/10.54122/umde.1193806>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hasan Kılıç).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Bu makale *Fıkhta Habais ve Tayyibat Kavramları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from master thesis entitled *In Canon Law Habais and Tayyibat Concepts* (Konya: Necmettin Erbakan University, Social Sciences Institute, 2016).

Öz

İnsanın hayatı gıdalara bağlıdır. Bunlar da başlıca olarak; hayvanlar, bitkiler, madenler olmak üzere üçe ayrılır. Şârî fitrata uygun, hoş, güzel, sağlığa faydalı yiyecekleri meşru kılmıştır. Bu şekilde olanlar nasslarda tayyib/tayyibât şeklinde geçmektedir. Fitrata aykırı, pis, sağlığa zarar veren gıdalar haram kılınmış olup bunlar ise habîs/habâis şeklinde geçmektedir. Bitki kökenli yiyeceklerde fazla bir ayrıntı ve ihtilaf olmadığı için ulema daha çok hayvansal gıdalar üzerinde durmuştur. Bu bağlamda nasslarda az olduğu için haram olan gıdalar zikredilmekte ve haramı tespit için genel kaideler konulmaktadır. Ancak söz konusu nassların yoruma açık olması ve konuyla ilgili neredeyse her başlıkta delil olarak zikredilen el-A'râf 7/157. âyette geçen habâisi tespitinde mezheplerin dikkate aldığı ölçülerin farklılaşması habâis kapsamına giren yiyeceklerin mezhepten mezhebe değişmesine yol açmış, bir mezhepte habîs kabul edilen diğerinde tayyib sayılabilmektedir. Bu kavramlar hayatın her alanını kapsamaktadır. Bununla birlikte en önemli ve sürekli olan ihtiyacımızın yeme-içme olması, gün geçtikçe yiyeceklerin hem isim hem içerik açısından değişmesi ve yeni gıdalar üretilmesinden dolayı çalışmamızı bu iki kavramla ilgili olacak gıdalarla sınırlı tuttuk. Çalışmamızda kaynaklarda ağırlıklı olarak incelendiği üzere hayvanları ele aldık. Çalışmamıza habâis ve tayyibât kavramlarını tahlil etmekle başladık. Nasslarda bu iki kavramın nasıl işlendiğine yer verdik. İslam'ın genel prensibi olarak helal/temiz/tayyip olanlar çok olup pis/habîs olanlar sayılı ve sınırlı olduğu ve hikmet-i ilahî ve akliselim gereği az olanı tespit etmek olduğu için habâis kavramının kapsamına giren hayvanlara, bu hayvanların habîs olma yönlerine ve mezheplerin konuyla ilgili esas aldıkları temellere ve görüşlerine temas ederek değerlendirmelerde bulunduk.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Helal, Haram, Yiyecek, Hayvan, Habîs, Tayyib

Abstract

Mankind cannot live without food and the food can be categorized into three groups such as animals, plants and minerals. The God legitimates food that is nice, healthful and pure. These kinds of substances are named as Tayyeb(good, pure and beautiful)/tayyebât(plural of Tayyeb) in Islamic doctrines. Food that is against the human nature, dirty and dangerous for the health has been outlawed and named as khabîth (bad, impure and unclean product)/khabâith (plural of khabîth) in Islamic doctrines. Islamic scholars generally dwell on animal based foods as there are no more details and disputes on plant-based food. In Islamic doctrines, within this context, products called Haram are mentioned as they are less and general rules are established to determine Haram products. However these relevant Islamic doctrines are open to comment and the criteria considered by religious cults to determine khabâitha mentioned in 157th Verses, al-A'râf Surah become different. Therefore there are some differences among religious cults while determining the food mentioned as khabâith. For this reason, the same food can be admitted as tayyeb in a religious cult and khabîth in another one. These concepts cover all areas of life. However we confine the content of these concepts to food and drinks as both of them are very important and vital in our life and the name and content of the food change day by day. We concentrate on animals among food as they are mainly examined in the resources. We have made an effort to analyze the concepts of Tayyebât and khabâitha in our study. We have indicated how these two concepts are mentioned in Islamic doctrines. Halal/clean/tayyeb/ items are vast and dirty/ khabees items are limited in Islam and even in every part of life. We make evaluations about khabîth animals, the grounds for being khabîth, the criteria and opinions that religious cults based on this subject as determination of little is sensible for both divine wisdom and right-thinking.

Keywords: Islamic Law, Halal, Haram, Food, Animal, Khabîth, Tayyeb

Giriş

Habâis ve onunla bağlantılı olan tayyibât kavramlarının kapsamına giren hususlar müslümanın hayatında son derece önemlidir. Konu helal ve haramlarla ilgili olup günlük hayatta çok karşılaşılan ve hakkında çok sorulan bir meseledir. Ayrıca gün geçtikçe bu kavramların kapsamına girebilecek yeni konular ortaya çıkabilmektedir. Bu kavramların

geçtiği ayetlerden biri olan ve özellikle hüküm içermesi açısından el-A'râf 7/157. âyette Hz. Peygamber'in özellikleri sayılırken onun tayyibât kısmına giren şeyleri helal, habâis kısmına giren şeyleri haram kıldığı ifade edilmektedir. Ancak ilgili âyette tayyibât ve habâisin ne olduğu, bu kavramların muhtevasına nelerin girdiği, bu konuda nelerin ölçü olduğu açıklanmamış olup bütün bunların nasslar ve mezheplerin görüşleri çerçevesinde belirlenmesine ihtiyaç vardır. Ancak bu iki kavram aşağıda yer verdiğimiz tahlilde görüleceği üzere; tahâret, alışveriş, nikâh, oyun, eğlence vb. birçok husus içermektedir. Bu kavramlarla ilgili fiqhın her alanını içerecek şekilde bir çalışma makale sınırlarını aşacağından ve günlük hayatta konuyla alakalı daha çok yiyecekler ön planda ve akla geldiğinden bu çalışmada konuyu sınırlandırarak bu kavramların kapsamına girebilecek hususlardan yiyecekleri ve bunlar içinde mezheplerin üzerinde daha çok durduğu¹ hayvansal gıdalar ele alınacaktır. Zira sağlığa zararlı olması ve sarhoşluk verici olması dışında bitki kökenli gıdalar hakkında ne dinlerde ne de toplumlarda çok fazla bir ihtilaf vardır. İslam'da sarhoş edici olması dışında haram olan bir bitkisel gıda bulunmamaktadır.² Bilinen odur ki İslam'da her konuda olduğu üzere hayvanlar noktasında da helal/tayyib olanlar, haram/habîs olanlardan çok fazladır. Nitekim hikmet sahibi Allah Teâlâ ve hikmet verdiği Resûlü'nün sözlerine bakıldığında helal olan bazı hayvanlara temas edilse de daha çok haram olanların tadat edildiği görülmektedir.³

Hayvanlar başlıca gıdalardan biridir. Yediğimiz ve içtiğimiz gıdalar ise beslenme yoluyla etimize ve kanımıza karışmakta ve vücudumuza yayılmaktadır. Konuyla ilgili rivâyetlerden; Allah'ın ancak temiz şeyleri kabul ettiğini ve duanın kabulünde helal lokmanın önemli olduğunu,⁴ yenilen ve içilen şeylerin insanın fitratına etki ettiğini⁵ ve haramla beslenen vücudun cehennem ateşiyle temizleneceğini⁶ anlamaktayız. Dolayısıyla cehennemden korunmak, fitratı muhafaza etmek ve duaların kabulü için habîs olan yiyecek ve içeceklerden uzak durulmalıdır. Bunun için de habîs olan şeylerin bilinmesi gerekir.

¹ Kâşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", *Usûl İslam Araştırmaları* 11 (2009), 7-40, 9-10.

² Yusuf el-Karadâvî, *el-Helal ve'l-haram fi'l-İslam* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2012), 52; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr (Hâşiyetü İbn Âbidîn)* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984).

³ Hamza Aktan, "Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinde Dini Hükümün Belirlenmesi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı - IV Günümüzde Helâl Gıda 26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 57-69.

⁴ Müslim, "Zekât", 65.

⁵ Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* thk. Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Tarık b. İvadullah b. Muhammed (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, ts.), 1/27; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr* thk. Muhammed Şekûr, Mahmud el-Hacc Emir (Beyrut-Amman: el-Mektebetü'l-İslami Dârü Ammar, 1985), 1/100.

⁶ Tirmizî, "Ebvâbü's-Salât", 433; Dârimî, "Rikâk", 60.

Konuyla ilgili mezheplerin görüşlerine bakıldığında helallik ve haramlık kriterlerini tespit ettiklerine şahit oluyoruz. Tabi bu noktada ittifak ettikleri hususlar olduğu gibi ihtilaf ettikleri yerler de olmuştur. Makalemizin temelini habâis kavramı oluşturduğundan ve mezheplerin bu kavramla ilgili farklı ölçütlerinin doğal neticesi olarak bazı hayvansal gıdalarda ihtilaf edildiğinden daha çok hakkında ihtilaf edilen hayvansal gıdalar üzerinde durulacaktır. Çalışmamıza öncelikle, anlam ve kapsam çerçevesini çizmek üzere habâis ve zıttı olan tayyibât kavramlarını tahlil etmekle başlamak istiyoruz.

1. Habâis ve Tayyibât Kavramlarının Tahlili

Habâis çoğul bir kelime olup “habuse” kökünden gelir. İsmi “habîs” şeklinde gelip tüm varlıklar için kullanılır ve tayyib kelimesinin zıttıdır. Kelime türevleriyle birlikte; kötü olup başkalarına kötülüğü öğreten ve kötü arkadaşları olan kişi, idrar ve gaita, zina ve zina mahsulü çocuk, erkek ve dişi şeytanlar, çirkin sözler, çirkin huylar, zimmîlerden esir düşenler, Arapların iğrenç kabul ettiklerinden dolayı yemediği şeyler, zararlı içecekler, haram yiyecekler, argo konuşmalar, eritildikten sonra gümüş ve demirden arta kalan işe yaramayan kısım, haram kazanç, necâset, kötü ruh hali, kötü insan, kötü evlat, kâfir, şer, kötülük, kötü fiil, kötü ahlak, kerih kokulu yiyecek, tadı bozuk yiyecek, verimsiz-çorak arazi, necâset, fisk-ı fücûr vb. anlamlarda kullanılır.⁷ Habîs ayrıca mefsedet anlamına gelmekte olup bozuk ve kötü olan her şeye sıfat olur. Allah’ın yasakladığı kan, zina vb. haramlara da bu isim verilir.⁸ Soyut veya somut aşağı ve değersiz şeyler, batıl inanç, yalan, argo konuşmalar, çirkin fiiller, yapmacık hareketler hepsi habâis kapsamındadır.⁹ Terim olarak habâis; ya tabiatları gereği veya kendilerinde bulunan bir vasıftan dolayı mefsedet barındıran ve bundan dolayı yasaklanan, insan tabiatının hoşlanmadığı, aklın ve dinin benimsemediği maddi-manevi hususlardır.¹⁰

Tayyibât ise; “tâbe” ve “tîb” kökünden temiz ve leziz olan şeydir. İsmi “tâb” ve “tayyib” şeklinde gelir ve ikisi aynı anlamdadır. Arazi için kullanıldığında verimli anlamına gelir. İncil’de Hz. Peygamber’e isim olarak kullanılmıştır. Kelime türevleriyle birlikte; müjde, Müminlere vadedilen güzellik, hayır, cennet, cennette bir ağaç, helal, güzel koku, bir şeyin gönül hoşnutluğuyla yapılması, her şeyin değerlisi, Vâsıt ile Tüster veya Vâsıt ile Hûzistân

⁷ Ebü'l-Fadl Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dârü Sadir, 1414), “hbs”, 2/141-145; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir fi ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfi'i* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2000), “hbs”, 100.

⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dârü'l-Hidâye, ts.), “hbs”, 5/235.

⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Halil İtânî (Beirut-Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 2010), “hbs”, 147.

¹⁰ M.Zeki Duman, “Habîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 996), 14/379.

arasında bir yer, yemek ile nikâh, uyku ile nikâh, birinden tatlı su istemek, Medine'nin isimleri, kişinin güzel konuşması, yemek ikramında bulunması, hayırlı evlatlara sahip olması ve evlenmesi, zezem kuyusu, Hz. Peygamber'in iki oğlu veya oğlu Kasım'ın lakapları, Kâbe hizmetleriyle alakalı ellerini Kâbe'ye süren ve yemin eden Abdimenafogulları, Esedoğulları, Teymoğulları, Zühreoğulları, Fihroğullarından oluşan beş kabile, şakalaşmak, koku sürünmek ve kuzey rüzgârı anlamlarına gelmektedir.¹¹ Tayyibât ayrıca yumuşak rüzgâr, helal ve temiz yiyecek, iffetli erkek ve kadın, güzel söz, kelime-i şehadet, güzel koku, iyi insan, güzel ahlak, hayırlı müşteri, namazda kıraat, dua vb. manalarda kullanılır.¹² Terim olarak tayyibât, “temiz ve yararlı olduğu için insan tabiatına hoş gelen istifadesi caiz, aklın ve dinin benimsediği somut veya soyut hususlardır.”¹³ Bu tahlilden yola çıkarak her türlü helal ve güzel şey için tayyib, her türlü haram ve çirkin şey için habîs diyebiliriz.

2. Nasslarda Habâis ve Tayyibât

Âyet ve hadislerle bakıldığında bu kelimelerin tek başına veya sıfat terkibi içinde kullanıldığı görülmektedir. Habîs kelimesi türevleriyle birlikte Kur'ân'da on altı yerde,¹⁴ tayyib kelimesi ise elli yerde geçmektedir.¹⁵ Hadislerde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla habîs kelimesi yaklaşık kırk yedi yerde,¹⁶ tayyib kelimesi yaklaşık iki yüz doksan yerde geçmektedir.¹⁷ Habâis/habîs kelimeleri Âl-i İmrân 3/179'da “münafık”,¹⁸ en-Nisâ 4/2'de “haram”,¹⁹ el-Mâide 5/100'de “müşrik/müşrikler”,²⁰ en-Nur 24/26'da “ahlaksız kadın/erkek ve çirkin söz”,²¹ İbrâhim 14/26'da “küfür/şirk”,²² el-Enbiyâ 21/74'te “çirkin fiil/livata”²³ anlamındadır.

Tayyibât/tayyib/tâbe/tayyibe/tayyib kelimeleri ise Âl-i İmrân 3/179 ve el-Mâide 5/100'de “mümin”,²⁴ el-Bakara 2/172 ve el-Mâide 5/87'de “helal ve temiz yiyecek”,²⁵ el-

¹¹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “tyb”, 3/281-291; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, “tyb” 228.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “tyb”, 1/563-568.

¹³ Âdem Yerinde, “Tayyib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/196-197.

¹⁴ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), “hbs”, 226.

¹⁵ Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “tyb”, 432-433.

¹⁶ Arent Jean Wensinck E. J. Brill, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadisi'n-nebevî, (Concordance et Indices de la Tradition Musulmane)* (Leiden, 1936), “hbs”, 2/2-3.

¹⁷ Wensinck, *Concordance*, “tyb”, 4/63-70.

¹⁸ Ebu Câfer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân* thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risale, 2000), 7/424; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Dârü'l-Fikir, ts.), 4/288.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/525; Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmi'di't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevil* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Mârifet, ts.), 1/242.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/96.

²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/141-142; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/211.

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/583; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/361.

²³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/306.

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/424, 11/96; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/288, 6/327.

²⁵ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tûnusiyeye, 1984), 2/102, 7/13; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, ts.), 3/139-140.

Bakara 2/267'de "her şeyin değerli ve kıymetlisi",²⁶ en-Nisâ 4/3 ve 4'te "gönül hoşnutluğu",²⁷ Âl-i İmrân 2/38'de "salih evlat",²⁸ el-A'râf 7/58'de "verimli toprak"²⁹ anlamındadır.

"Hz. Peygamber helaya girerken, Allah'ım! Pislikten ve pis şeylerden sana sığınırım şeklinde dua ederdi."³⁰ hadisinde "hubs ve habâis" erkek/dişi şeytanlar,³¹ "Bir bedevi Hz. Peygamber'e geldi ve İslam üzere biat etti. Bedevi Medine'de hummaya yakalandı ve Hz. Peygamber'e (üç defa) gelip, Ya Resûlallah! Biatımı çöz dedi. Resûlüllah, (üç seferinde de) kabul etmedi. Bedevi çekti gitti. Hz. Peygamber bunun üzerine şöyle buyurdu: Şüphesiz Medine, demirci körüğü gibidir, kötüsünü dışarı atar, iyisi kalır."³² hadisinde "habîs münafık",³³ "Yemek hazırlarken ve abdeste sıkışmışken namaz olmaz."³⁴ hadisinde "ahbesân" idrar ve gaita³⁵, "Su iki kulle olduğu zaman pislik tutmaz."³⁶ hadisinde "habes" necâset³⁷, "Hz. Peygamber bu iki kötü kokulu bitkiyi yasakladı ve kim o ikisini yerse mescidimize yaklaşmasın buyurdu. Şâyet yiyecekseniz pişirerek yiyin, dedi. Ravi diyor ki; Bu iki bitkiden maksat soğan ve sarımsaktır."³⁸ hadisinde "habîs iki bitki" soğan ve sarımsak,³⁹ Zeyneb b. Cahş'ın rivâyet ettiği, "Ya Resûlallah! İçimizde salihler olduğu halde helak olur muyuz? dedim. Hz. Peygamber: Evet, günahlar arttığı zaman dedi."⁴⁰ hadisinde "habes" fîsk-ı fücûr, günah,⁴¹ "Köpeğin satışı karşılığında alınan para, fahişenin zina karşılığı aldığı ücret, kan almadan dolayı alınan ücret habîstir."⁴² hadisinde "habîs" haram kazanç anlamındadır.⁴³

"Kime koku ikram edilirse geri çevirmesin. Çünkü o, güzel kokan ve taşınması kolay bir şeydir."⁴⁴ hadisinde "tîb" güzel koku, "Güzel söz sadakadır."⁴⁵ hadisinde "tayyibe" güzel söz, "Şüphesiz, bir kimsenin malı rızası olmaksızın başkasına helal değildir."⁴⁶ hadisinde "tîb"

²⁶ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, sad./thk. Muhammed Ali Sâbunî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikir, 1999), 1/240.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/246.

²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/72.

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/495.

³⁰ Tirmizî, *es-Sünen*, "Tahâret", 6; Ebû Dâvud, "Tahâret", 3.

³¹ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/48; Ebû Süleyman Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen (Ebû Dâvud'la birlikte)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 1/16; Ebû's-Seâdât Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs-i ve'l-eser* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/6.

³² Buhârî, "Fedâilü'l-Medine", 10; Müslim, "Hacc", 489; Tirmizî, "Menâkıb", 68; Nesâî, "Bey'at", 22.

³³ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 10/420.

³⁴ Müslim, "Mevâdiu's-Salât", 67; Ebû Dâvud, "Tahâret", 43.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs*, 2/5; Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, 1/69.

³⁶ Tirmizî, "Tahâret", 50; Ebû Dâvud, "Tahâret", 33.

³⁷ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs*, 2/4.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/19; Ebû Dâvud, "Et'ime," 41.

³⁹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs*, 2/5.

⁴⁰ Buhârî, "Fiten", 4; Müslim, "Fiten", 1; Tirmizî, "Fiten", 21; İbn Mâce, "Fiten", 9.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs*, 2/6.

⁴² Müslim, "Müsâkât", 41; Tirmizî, "Büyü", 46.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs*, 2/5.

⁴⁴ Ebû Dâvud, "Tereccül", 6; Nesâî, "Zînet", 74.

⁴⁵ Buhârî, "Edeb", 34; Müslim, "Zekât", 56.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/72.

gönül hoşnutluğu, “Bir bedevi Hz. Peygamber’e geldi ve İslam üzere biat etti. Bedevi Medine’de hummaya yakalandı ve Hz. Peygamber’e (üç defa) gelip, Ya Resûlallah! Biatımı çöz dedi. Resûlullah, (üç seferinde de)kabul etmedi. Bedevi çaktı gitti. Hz. Peygamber bunun üzerine şöyle buyurdu: Şüphesiz Medine, demirci körüğü gibidir, kötüsünü dışarı atar, iyisi kalır.”⁴⁷ hadisinde “tayyib” mümin,⁴⁸ “Kim helal kazancından tasaddukta bulunursa-ki Allah sadece helal olanı kabul eder-Rahman o sadakayı sağ eliyle kabul eder...”⁴⁹ hadisinde “tayyib” helal kazanç, “Hz. Peygamber, kişinin su kabının içine teneffüs etmesini, sağ eliyle avret yerine dokunmasını ve sağ elle büyük abdest temizliği yapmasını yasakladı.”⁵⁰, “Hz. Peygamber; “Sizden biri büyük abdest temizliğini sağ elle yapmasın, sol elle yapsın”⁵¹ hadislerinde “istitâbe” büyük abdest temizliği anlamındadır.⁵²

Görüldüğü üzere bu kavramlar hayatın her alanını kapsamaktadır. Zira güzellik veya çirkinlik her şeyde olabilecek bir sıfat olup bu durum kişinin itikadından başlayıp günlük faaliyetlerine varıncaya kadar geçerlidir. Biz sınırlandırma yaparak hayvansal gıdalardan bahsedeceğimizi ifade etmiştik. Şimdi konuyla ilgili mezheplerin görüşlerine yer verebiliriz.

3. Mezheplerin Habâisi Tespitte Esas Aldıkları Temeller

Konuyla ilgili hayvansal gıdalarda haramlık ve helallik noktasında dikkate alınan çeşitli ölçüleri tespit ederek her biri altında mezhep görüşlerine yer vereceğiz. Böylece her ne kadar başlıkta mezhep ön planda olsa da mezhebi değil ölçüyü öncelemiş olacağız. İnsanın ihtiyaç duyduğu gıdalar konusunda aslolan bunların mubah olmasıdır. Zira âyetlerde yerde ve gökte olanların insanlar için yaratıldığı⁵³ ifade edilmekle helal dairesi oldukça geniş tutulmuştur. Bununla birlikte âyetlere bakıldığında, maksat tek tek helalleri saymak değil haramları belirleyip ilke koymak olduğundan Kur’ân’da daha çok haramlar ön plandadır.⁵⁴ Haram olanlar sınırlı ve sayılıdır. Sınırlı olanı tespit ettikten sonra geriye kolay kısmı kalmaktadır. Âyetlerde Allah Resûlü’nün habîs olanları haram, tayyib olanları helal kıldığı ve ayrıca sorulan bir soru üzerine tayyibât kısmından olanların helal kıldığı bildirilmiştir. Diğer taraftan kavram tahlili yaptığımız kısımda belirttiğimiz üzere habîs olanlar ya tabiatı

⁴⁷ Buhâri, “Fedâilü’l-Medine”, 10; Müslim, “Hacc”, 489; Tirmizî, “Menâkıb”, 68; Nesâî, “Bey’at”, 22.

⁴⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, 10/56.

⁴⁹ Müslim, “Zekât”, 63; Tirmizî, “Zekât”, 28; Nesâî, “Zekât”, 48; İbn Mâce, “Zekât”, 28; Dârimî, “Zekât”, 35.

⁵⁰ Müslim, “Tahâret”, 65; Nesâî, “Tahâret”, 42.

⁵¹ İbn Mâce, “Tahâret”, 15.

⁵² İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi’l-hadîs*, 3/149.

⁵³ el-Bakara 2/29; Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/13.

⁵⁴ Abdullah Kahrâman, “İslam’da Helal ve Haram’ın Yeri ve Fıkıh Usûlü Açısından Temellendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 46.

gereği yahut ta barındırdıkları bir vasıftan dolayı yasaklanan ve çirkin olan şeylerdir. Dolayısıyla haram olmanın ölçüsü aynı zamanda habîs olmanın da ölçüsüdür.

Mezheplere bakıldığında; Yenilmesi haram olan hayvanların bildirildiği âyetler içinde en geniş çerçeveyi çizen el-Mâide 5/3. âyet olup burada zikredilen hayvanlar ittifakla dört mezhebe göre haramdır/habîstir. Mâlikîler, en-Nahl 16/8. âyette binilmek üzere yaratıldığı ifade edilen hayvanları da haram olarak değerlendirir. Diğer üç mezhepte at ve katır hakkında ihtilaf vardır. Hadislerde zikredilenler konusunda ise “yırtıcı hayvan ve yırtıcı kuşları yasaklayan rivâyete göre Hanefîler et ve leş yiyen bütün hayvan ve kuşları rivâyetin kapsamında değerlendirerek haram/habîs kabul ederken Mâlikîler hadislerde yer alan yırtıcı hayvanları mekruh, yırtıcı kuşları caiz görürler. Şâfiîler ve Hanbelîler ise haklarında helallik bildiren rivâyetler ve yırtıcılık şartını taşımayan bazı hayvanları istisna ederler. Ayrıca hadislerde öldürülmeleri emredilen/izin verilen hayvanları da Mâlikîler dışında üç mezhep haram/habîs kabul eder. Rivâyetlerde öldürülmesi yasaklanan hayvanlar hakkında ise mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hakkında nass bulunmayan hayvanlar konusunda Hanefîler el-A'râf 7/157. âyetten yola çıkarak selim tabiatın pis/iğrenç gördüğünü haram/habîs kabul ederken bu noktada Şâfiîler ve Hanbelîler ise Arapların hoşlanıp hoşlanmamasını dikkate alırlar. Haram/habîs bir hayvan ile helal olan bir hayvandan doğan melez hayvanlar hakkında Hanefîler anayı dikkate alırken Şâfiîler ve Hanbelîler ise ihtiyaten haramlık tarafını tercih ederler.⁵⁵

Buradan hareketle haram/habîs olma ölçüsü olarak şunları söyleyebiliriz; a) Nasslarda yasaklanması b) öldürülmesine dair nass bulunması c) öldürülmemesine dair nass bulunması d) hakkında herhangi bir nass bulunmaması e) biri haram/habîs diğeri helal/tayyib olan hayvandan türemesi.

3.1. Hakkında haram olduğuna dair nass bulunması

a. Konuyla ilgili Kur'ân'a bakıldığında, el-Bakara 2/173, el-Mâide 5/3, el-En'âm 6/145 ve en-Nahl 16/115. âyetler karşımıza çıkmakta olup bu ayetlerde, “Meyte/leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilen hayvan, (henüz canı çıkmadan) kesilenler hariç boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi*, 6/177; Ebû Muhammed Abdülvehhâb Bağdâdî, *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-mâlikî*, thk. Muhammed Salis Said el-Çani, (Riyad-Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1/275-276; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/297; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/324; Bühûtî, *Keşşâfû'l-kinâ*, 9/3091.

zikredilmektedir. Az önce bahsettiğimiz bazı ayetlerde dört şeyin zikri geçerken el-Mâide 5/3. âyette on şeyin sayılmasında bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü bu on şeyi aslında dörde indirgemek mümkündür. Zira Allah'tan başkası adına kesilenler ile dikili taşlar aynı kategoride, meyte ile farklı şekillerde öldüğü bildirilen beş hayvan aynı kapsamdadır. Domuz eti ve kan ise başlı başına bir gruptur.⁵⁶ Dolayısıyla âyetlerde yasaklanan dört şey; meyte, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvandır. Bunlar farklı surelerde olmak üzere dört defa tekrar edilmiştir. İlgili ayetlerin siyak ve sibakına, sebab-i nüzulüne bakıldığında Cahiliye Araplarının herhangi bir bilgi ve kaynağa dayanmadan keyfi bir şekilde bazı hayvanların yenmesini helal, bazılarını ise belirli isimler adı altında haram kılmalarının⁵⁷ tenkit edildiği ve böylece keyfi yasaklarına bir sınır getirildiği ve haramı belirleme yetkisinin Allah'a ait olduğunun vurgulandığı görülmektedir.⁵⁸

Âyetlere bakıldığında başlı başına müstakil olarak ismi geçen ve yasaklanan hayvan şüphesiz domuzdur. Her ne kadar âyetlerde domuzla ilgili eti zikrediliyorsa da müfessirler ve fakihler, el-En'âm 6/145. âyetinde yer alan, maddi ve manevi açıdan pis olan anlamına gelen "rics"⁵⁹ kelimesiyle, "*Peygamber onlara pis ve murdar olan şeyleri haram kılar.*"⁶⁰ âyetini birlikte değerlendirerek domuzun kemiği, yağı, sütü dâhil bütünüyle haram olduğuna hükmetmiş, âyetlerde sadece etinin zikredilmesinin en çok faydalanılan kısmının eti olması gerçeğine bağlı bulunduğunu kabul etmişlerdir. Her ne kadar domuzun derisi, kılı vb. bazı cüzleriyle ilgili farklı görüşler olsa da⁶¹ günümüz şartları itibariyle cüzlerine ihtiyaç duyulmaması ve bu yasağı bu ümmetin imtihanı ve mümeyyiz vasfı kabul ettiğimizde⁶² domuzdan bütün olarak uzak durmanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Burada farklı olarak bir de "kan" geçmekte olup hayvandan elde edilebilecek bir maddedir. Diğer taraftan kan el-Bakara 2/173, el-Mâide 5/3 ve en-Nahl 16/115. âyetlerde mutlak olarak geçerken el-En'âm 6/145. âyette "dem-i mesfûh/akan kan" şeklinde kayıtlı olarak geçmektedir. Bu ise hayvanın damarlarında cereyan eden kandır. Bundan kurtulmanın yolu da şüphesiz hayvanı usulüne uygun kesmekten (tezkiye) geçer. Bu kan kesimle akıp

⁵⁶ Karadâvî, *el-Helal ve'l-haram fi'l-İslam*, 55.

⁵⁷ el-Mâide 5/ 103; el- En'âm 6/136, 138, 139, 143, 144.

⁵⁸ İsmail Yalçın, "Fıkıhta Haram Hayvanları Belirleme Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), s. 337-338; Abdurrahman Kasapoğlu, "Yasak Yiyecekler' Dinde Ne Anlama Geliyor? -Kur'an'ın Öğretileleriyle Diğer Dinsel Uygulamalar Arasında Bir Mukayese-", *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (Yaz 2005), 151.

⁵⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, "rics", 194.

⁶⁰ el- A'râf 7/157.

⁶¹ Asaf Ataseven - Mehmet Şener, "Domuz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/507.

⁶² Okur, "Helal ve Haram Olan Gıdalar", 13.

gitmiş ve böylece hayvan haram ve pis olan bu kısmından temizlenmiş olur. Nitekim “tezkiye”nin bir anlamı da temizlemektir. Dolayısıyla kesim hayvanı temiz hale getirmektedir. Domuz olsun aşağıda geleceği üzere hadiste yasaklanan diğer hayvanlar olsun kesimin bunlarda herhangi bir etkisi yoktur. Dolayısıyla kesimin etkili olduğu hayvanlar şüphesiz eti helal olan hayvanlardır. Bu hayvanlarda etinin yenilebilmesi için kesimin şart olduğuna el-Mâide 5/3. âyet delildir. Zira âyette “*yetişip kestikleriniz müstesna*”⁶³ şeklinde bir kayıt olup bununla, kesilenler helal kılınmış olmaktadır. Usulüne göre kesim, mezhepler arası ihtilafı⁶⁴ olmakla birlikte hayvanın yemek (المرئ) ve nefes borusu (الحلقوم) ile bu ikisi etrafında bulunan iki büyük damarını (الودجان) kesmekten ibarettir.⁶⁵

Domuz dışında âyette zikredilen meyte ya da hayvanın değişik şekillerde ölümünü anlatan kavramlar veya Allah’tan başkası adına ibadet kastıyla kesilmesini anlatan ifadeler hayvanların kendisiyle değil vasıflarıyla yahut istifade gayeleriyle ilgilidir. Buradaki ölü hayvandan maksat, ihtiyari veya zaruri kesim gerçekleşmeksizin ölen ya da şer’i usule aykırı bir şekilde kesilen yahut öldürülen hayvandır.⁶⁶ Farklı şekillerde öldüğü ifade edilen hayvanlar da neticede meyte kapsamına girer. Meyte, kan ve beraberinde bu beş sınıf hayvanın zikredilmesinden öncelikle, müşrik Arapların bunlardan yediğini ve âyetlerde bunların yasaklandığını anlıyoruz. İkinci olarak meytenin farklı şekilleri olan hayvanların zikredilmesi ise Arapların bu beş sınıfı meyte gibi değerlendirmediklerine işaret etmektedir. Meyte ve beş sınıfın haram kılınmasının bir hikmeti de insanoğluna sahip olduğu eti yenilen evcil hayvanlara iyi davranması, onları koruması, ihmâl etmemesi, eziyet etmemesi gerektiği hatırlatarak böylece o hayvanları türlü şekillerde ölmesinden kurtarabileceğini bildirmek içindir.⁶⁷

⁶³ el-Mâide 5/3.

⁶⁴ Haneî Mezhebi, İmâm-ı Âzam’a göre dört organdan tayin etmeksizin herhangi üçünü kesmek yeterlidir. Bkz. Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîli’l-Muhtâr* (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Mârifet, 1998), 5/13; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde Dâmad Efendi, *Mecme’u’l-enhur fi şerh-i Mülteka’l-Ebhur* (Âmire Matbaası, 1287), 2/492.

Mâlikî Mezhebi, nefes borusu ile iki damarın kesilmesi yeterlidir. Ebu’l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425), 404.

Şâfiî Mezhebi, nefes ve yemek borusunun kesilmesi yeterlidir. Muhammed Hatib Şirbinî, *Muğni’l-muhtac ilâ mârifeti elfâzi’l-Minhâc* (Mısır, 1958), 2/270.

Hanbelî Mezhebi, nefes ve yemek borusunun kesilmesi yeterlidir. Mansur b. Yunus b. Salahiddin el-Bühûtî, *Keşşâfü’l-kinâ an metni’l-İknâ* (Riyad: Mektebetü’n-Nasri’l-Hadise ts.), 6/203.

⁶⁵ Alâüddin Ebu Bekr b. Mes’ud Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi*, (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 6/197; Şirbinî, *Muğni’l-muhtac*, 4/265; Ebu Muhammed Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni’l-muhtasari’l-Hirakî* thk. Dr. Abdullah et-Türki, Dr. Abdülfettah Muhammed (Riyad: Dârü Âlemi’l-Kütüb, 1997), 9/315.

⁶⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, “mvt”, 480; Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münir*, “mvt”, 347; Ebubekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/130.

⁶⁷ el-Karadâvî, *el-Helal ve’l-haram fi’l-Islam*, 59.

Allah'tan başkası adına kesilen hayvan hakkında, *“Allah'ın âyetlerine inanıyorsanız, üzerine O'nun adı anılarak kesilenlerden yiyin. Üzerine Allah'ın adı anılarak kesilen hayvandan niçin yemeyesiniz ki? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır.”*⁶⁸, *“Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır.”*⁶⁹ âyetlerinde Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanın yenilmemesi emredilmektedir. Yine dikili taşlara kesilen hayvan örneğinde olduğu üzere farklı gayelerle kesilen hayvan da el-Mâide 5/3. âyette yasaklanmıştır. Zira bu aynı zamanda “Allah'tan başkası adına kesilen hayvan” anlamına gelir ki bu da haramdır. Her ikisi de tevhide aykırı olup şirk içermektedir. Zira müşrikler, âyette geçen dikili taşları put edinmekle onlara ibadet etmekte ve yakınlık kazanmak için kurbanlar kesmekteydiler.⁷⁰ Bir Müslümanın kurban bayramında Allah'a şükür için kestiği udhiyye kurbanı ne ise dikili taşlara kesilen hayvan da müşrikler için odur. Birinde Allah'a kulluk varken diğeri şirk içermektedir. Bu yasaktan maksat şirke ait bir eser bırakmamak ve tevhide hâkim kılmaktır.⁷¹

Bir değerlendirme yapacak olursak, meyte kapsamına girebilecek hayvanları bildirmesi açısından en kapsamlı âyet şüphesiz el-Mâide 5/3. âyet olup aynı âyetin devamında dinin kemale erdiği ifade edilmektedir. el-Mâide 5/4. âyette nelerin helal olduğuna dair yöneltilen bir soruya cevap olarak tayyibât kısmına girenlerin helal olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla bu iki âyetin içeriğinden yenmesi yasak olan hayvanların, bu âyette zikredilenlerle sınırlı olabileceği kanaati oluşmaktadır. Ayrıca söz konusu bu dört grup yasağın haramlık sebebi ne olabilir diye düşünüldüğünde fikir vermesi açısından öncelikle “rics ve “fisk” kelimeleri geçmektedir. Domuz için “rics” sıfatı geçerken, Allah'tan başkası adına kesilenler için “fisk” nitelemesi geçmektedir. Her iki kelime meselenin taabbudilik boyutunun olduğuna işaret etmektedir. Zira domuzun ölüsü de dirisi de aynıdır; tezkiye edilse de haramdır. Allah'tan başkası adına kesilenler normalde eti yenen hayvanlardır. Tezkiye işlemi de bulunmaktadır. Ancak bu işlem Allah'ın izniyle ve O'nun adına yapılmadığı için isyan ve günah olarak değerlendirilmekte ve haram olmaktadır. Kan, meyte ve meyte çeşitleri diyebileceğimiz diğer sınıflarda ise gerekçe olarak iğrençlik, çirkinlik, zarar bulunması daha genel ifadeyle habîs olması akla gelmektedir.⁷² Kur'ân'da zikredilen bu dört

⁶⁸ el-En'âm 6/118-119.

⁶⁹ el-En'âm 6/121.

⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/391; İsfahânî, *el-Müfredât*, “nsb”, 496; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, “nsb”, 360.

⁷¹ Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar* (İstanbul, 2006), 34; Kasapoğlu, “Yasak Yiyecekler' Dinde Ne Anlama Geliyor?”, 145.

⁷² Kasapoğlu, “Yasak Yiyecekler' Dinde Ne Anlama Geliyor?”, 147-150.

grup dışında hadislerde bazı hayvanların yasaklandığına şahit olmaktayız. Ancak âyetlerle yasaklananlar hakkında mezhepler arasında ittifak varken çekirge hariç hadislerde adı geçen hayvanların her biri hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Buradan hareketle haram olan yiyecekleri âyetlerde zikredilenlerle sınırlandırıp hadislerde bildirilenleri kabul etmeyen âlimler olduğu gibi hadislerin bir kısmıyla amel edip usul kaynaklı bazı gerekçelerle hadislerin bir kısmıyla amel etmeyenler de olmuştur.⁷³ Hadislerde zikri geçen hayvanlarla ilgili ihtilaflara aşağıda ilgili kısımlarda temas edilecektir.

b. Hadislere bakıldığında karşımıza yırtıcı hayvanlar, yırtıcı kuşlar, sırtlan, tilki, kedi, kurt, ehli eşek ve kelerle ilgili rivâyetler çıkmaktadır. Sırtlan, kurt ve kedi yırtıcı hayvanlar kapsamında değerlendirilebilir. Şimdi bunları incelemeye çalışalım.

İlk olarak, “Allah Resûlü köpek dişli yırtıcı hayvanların ve pençeli kuşların yenilmesini yasakladı.”⁷⁴ rivâyetini ele alalım. Hadiste, hayvanlar için “nâb/ناب” ile “sebu’/سبع” kavramı geçmekte olup “nâb” sözlükte, alt ve üst çenede öndeki dört dişi takip eden dişdir. İbn Sina (öl.428/1037), bir hayvanda boynuz ve “nâb”ın bir arada bulunmadığını ifade etmektedir.⁷⁵ Nâb, Türkçede köpek dişi dediğimiz kesici ve parçalayıcı dişdir. Fakat nâbı olan her hayvan haram değildir. Zira Hz. Peygamber ikinci bir özellik olarak “sebu’-yırtıcı olma”yı zikretmiştir. Sebu’ ise tabiatı gereği köpek dişleriyle saldıran, güç ve kuvvetiyle avlayan, yaralayan, öldüren, süratle avını kapayan yırtıcı hayvandır.⁷⁶ Dolayısıyla hem nâbı olan hem de yırtıcı olan hayvanlar haramdır. İlgili hadisle mezhepler amel etmiş ancak sebu’ kavramının kapsamında ihtilaf etmişlerdir.⁷⁷ Hadiste, haram olan kuşlar için “mihleb” kaydı geçmektedir. Her “nâb”ı olan hayvan haram olmadığı gibi her “mihleb”i olan kuş da haram değildir. Zira hadiste geçen “nâb” ve “mihleb” birer avlanma aracıdır ve o hayvan veya kuş için avını yakalama ve öldürmede bir silah gibidir. “Mihleb” sözlükte, diğer hayvanlardaki tırnak yerine geçen organ olup tırnağın aksine daha güçlü, daha keskin ve daha serttir. Çünkü kelimenin türediği “خَلَبَ” fiili kuş için kullanıldığında “kesmek, parçalamak” anlamına gelip Türkçede pençe dediğimiz organdır.⁷⁸

⁷³ Yalçın, “Fıkıhta Haram Hayvanları Belirleme Sorunu”, 338, 341.

⁷⁴ Ebû Dâvud, “Et’ime”, 33.

⁷⁵ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, “nyb”, 375.

⁷⁶ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, “sba”, 160; Mustafa b. Şemsüddin Ahterî Karahisari, *Ahterî Kebîr* (Erişim 16 Şubat 2022), “sba”, 478; Bürhanüddin Merğînânî, *el-Hidâye şerh-u Bidâyeti'l-mübtedi* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 4/347; Muhammed b. İsmail San'ânî, *Sübülü's-selâm şerh-u bülûğil-merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*, thk. İsmâüddin es-Sabâbitî, İmâd es-Seyyid (Kahire: Darü'l-Hadis, 2000), 4/101.

⁷⁷ San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 4/101.

⁷⁸ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, “hnb”, 108; Ebu Abdillâh Abdurrahman b. Ali el-Abderî İbn Deybe, *Teysîrü'l-vüsûl ilâ câmiil-usûl* (çev. İbrahim Canan, Hadis Ansiklopedisi) (İstanbul: Akçağ Yayınevi, ts.), 10/469.

“Yırtıcı hayvan” kapsamında rivâyetlerde tilki, sırtlan vb. örnek olabilecek birkaç hayvan zikredilirken, “yırtıcı kuş” kapsamında ise herhangi bir örneğe rastlanmamaktadır.⁷⁹ Diğer taraftan ehli eşekle ilgili hadislerde yasaklamanın yer ve gerekçesiyle ilgili görülen bazı kayıtları yırtıcı hayvan ve kuşlarla ilgili rivâyetlerde görmemekteyiz.⁸⁰ Hadislerde yasaklanan ve mezheplerin kendi içinde haram dediği hayvanlar konusunda gerekçe olarak âyetlerin umumuyla hareket eden Mâlikîler hariç diğer üç mezhebin genellikle “habâis” kavramına başvurduğu ve ilgili konuda “bu hayvanın yenilmesi haramdır, çünkü habîstir” diye ifade ettiğini ancak habîs olanı belirlemede ihtilaf ettiklerini görmekteyiz. Hanefîler bu konuda selim tabiatın hoşlanıp hoşlanmamasını dikkate alırken, Şâfiîler ve Hanbelîler ise Arapların Hicaz ehlinin zevkini öne çıkarmaktadır. Mâlikîler ise diğerlerinin habîs dediği hayvanlar noktasında bile kişinin midesi rahatsız olmadığı ve tiksinimediği sürece yenilebileceğini⁸¹ söylemişlerdir. Hanefîlerden Cessâs (öl. 370/981), Şâfiîlerin sübjektif bir şekilde Arap örfünü dikkate almalarını eleştirirse de selim tabiat sahiplerini belirlemek de bir o kadar öznelidir. Zira selim tabiat sahipleri Şâfiîlerin dediği gibi Araplar veya başkalarının ilerde iddia edebileceği gibi başka toplumlar değilse kimdir? Ayrıca en başta selim tabiat sahibi olan Hz. Peygamber’in kelerden hoşlanmaması dahi konuyla ilgili rivâyetlerin bütünü düşünüldüğünde haramlık sebebi olmamıştır. Diğer taraftan Şâfiîler, sırtlanı ve keleri Arapların hoşlandığı ve yediği hayvanlardan kabul ederek helal sayarken, Arapların Hayber’de yemek için tencereye doldurdukları ehli eşeği haram saymıştır.⁸² Bu arada İbn Âbidîn (öl.1252/1836), XIV. asır Hanefî âlimlerinden el-Kâki’nin (öl. 749/1348), Hidâye şerhi *Mîrâcû’-d-Dirâye* adlı eserine⁸³ atıfla, “Âlimler habîs olan şeylerin haram, tayyib olan şeylerin helal olduğuna icma etmişlerdir. Habîs, Arapların pis gördüğü tayyib ise Arapların hoşlandığı şeylerdir. Örfü dikkate alınacak Araplar ise Hicaz ehlidir. Hakkında hüküm bulunmayan bir şey hakkında söz sahibi Hicazlılardır.” cümlelerine yer vermektedir.⁸⁴ Coğrafi şartlar ve kültür gereği herhangi bir bölge halkının hoşuna giden bir şey başka bir kültürde tam tersi olabilir. Nitekim rivâyetlerde bazı hayvanlarda bu örf etkisi açıkça görülmektedir. Ancak bu

⁷⁹ Nejla Hacıoğlu, “Etların Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1206.

⁸⁰ Nur Uddin, “Eti Haram Olan Hayvanları Tespit Problemi: Kur’an ve Sünnet Açısından Bir Değerlendirme”, *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2021), 30; Ebü’l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebir alâ Muhtasar-i Halil (Desûki)hasiyesiyle birlikte* (y.y.: Dârü’l-Fikir, ts.), 2/115.

⁸¹ Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebir*, 2/115.

⁸² Yalçın, “Fıkıhta Haram Hayvanları Belirleme Sorunu”, 336, 340, 343.

⁸³ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 135.

⁸⁴ İbn Âbidîn, *Hâşiyeye*, 6/305.

kültürel farklılığı, şer'i bir husus olmadığından herkesi bağlayacak şekilde değerlendirmek isabetli gözükmemektedir.⁸⁵

Yırtıcı hayvan kapsamında değerlendirilebilecek olmasına veya tabiat olarak habîs görülmesine rağmen az önce ifade edildiği üzere habîs olanı tespit etme konusunda kabul edilen kriterlerin farklılaşması neticesinde bazı mezheplerce helal kabul edilen ve bu noktada örfün etkisinin görüldüğü birkaç hayvana değinelim:

Sırtlan: İlgili rivâyetlere bakıldığında bir kısmı haramlık bir kısmı helallik ifade eden hadislere şahit oluyoruz. Sırtlanın etinin yenilmeyeceği noktasında sahabi Huzeyme b. Cez'den iki hadis gelmektedir. Bunlardan birinde Huzeyme, Resûlullah'a sırtlanı sormuş ve "sırtlanı kim yer?"⁸⁶ şeklinde cevap almıştır. Diğer rivâyette Huzeyme yine sırtlanı sormuş ve "sırtlanı yiyen biri var mı?" cevabını almış ve bu sefer kurt hakkında sormuş ve Resûlullah, "iyi insanlardan kurdu yiyen var mı?"⁸⁷ diye cevaplamıştır. Ancak hadis uleması isnadda yer alan İsmail b. Müslim ile Abdülkerim b. Ebi'l-Muharik adlı ravileri cerh ettiklerinden bu iki rivâyet zayıf kabul edilmiştir.⁸⁸ Bu iki rivâyet üstü kapalı bir şekilde sırtlanın yenilemeyeceğine işaret etse de açık bir şekilde nehiy veya haramlık bildiren lafızlar içermediğinden haramlığa delalet etmeyeceği kanaatindeyiz. Diğer taraftan bu iki hadisle zayıf kabul edildiğinden dolayı amel edilmemiştir.

Sırtlanın helal olduğuna dair en başta gelen rivâyet, Cabir b. Abdullah'ın rivâyet ettiği ve bizzat Cabir'in sırtlanı sorduğunda Allah Resûlü'nün, "o avdır, ihramlı onu avlarsa koç gerekir."⁸⁹ buyurduğu hadis ile Cabir'e tabiin tarafından aynı soru sorulduğunda benzer cevap verdiği ve Resûlullah'tan işittiğini söylediği hadistir.⁹⁰ Bu konuda ayrıca sahabeden bazılarının, sırtlanı koyun gibi kabul ettiğine, sırtlanı koça tercih ettiğine, sırtlanı besili tavuktan daha çok sevdiğine dair rivâyetler⁹¹ bulunmakta olup bütün bu rivâyetler sırtlanın Araplarca yenilen ve hoşlanılan bir hayvan olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İmam Şâfiî (öl. 204/820), insanların Safa ve Merve arasında sırtlan yediklerinden ve alım satımını yaptıklarından bahsetmekte ve bu durumu kimsenin yadırgamadığını ifade etmektedir.⁹²

⁸⁵ Uddin, "Eti Haram Olan Hayvanları Tespit Problemi", 36.

⁸⁶ İbn Mâce, "Sayd", 14.

⁸⁷ Tirmizî, "Et'ime", 4.

⁸⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 5/408.

⁸⁹ Ebû Dâvud, "Et'ime", 32; Dârimî, *Menâsik*, 90.

⁹⁰ Tirmizî, "Et'ime", 4; Nesâî, "Sayd", 29; İbn Mâce, *Menâsik*, 90.

⁹¹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm-i ve'l-Hikem, 1989), "Et'ime", 3.

⁹² San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 4/107.

Köpek dişli yırtıcı hayvanların yasaklanmasına dair hadis ile yırtıcı sayılabilecek sırtlanın yenilebileceğine dair rivâyetler arasında bir ihtilaf bulunmakta olup konu mezheplerce şöyle çözülmeye çalışılmıştır. Hanefîler, ayırım yapmadan et yiyen bütün hayvanları yırtıcı kabul etmiş ve sırtlanda olduğu gibi haramlık ve helallik noktasında iki hadis tearuz edince, ihtiyaten haramlık bildiren hadisle amel ederek sırtlanı haram kabul etmişlerdir.⁹³ Şâfiîler ise yırtıcılar noktasında saldırganlığı dikkate alarak insan ve diğer hayvanlara saldıranları sebu' kapsamında değerlendirirken sırtlanda olduğu üzere böyle olmayanları yırtıcı saymamıştır. Ayrıca az önce ifade edilen, İmam Şâfiî'nin sırtlanla ilgili sözleri onu tayyibât kısmından kabul ettiğine işarettir.⁹⁴ Hanbelîler, yırtıcılar noktasında genel bir ilke belirten nehyedici hadisi âmm, sırtlanın helal olduğunu bildiren hadisi hâss kabul edip, böyle bir durumda hâss olanın âmm olana tercih edileceğini söyleyerek Şâfiîler gibi sırtlanı helal sayarlar.⁹⁵ Mâlikîler, hayvanlar konusunda daha çok âyetlerin umumuyla hareket edip “eşyada aslanan ibahadır” kaidesinden yola çıkarak sadece Kur'ân'da yasaklananları haram kabul etmiş ve hadislerde yasaklananları ise kerâhete hamletmişlerdir. Sırtlan yemeği mekruh görmüşlerdir.⁹⁶

Keler: Yenildiğine dair birçok rivâyet bulunmaktadır. En başta, sahabi Halid b. Velid'den gelen şu hadisi ele alabiliriz. Naklettiğine göre sahabi Halid b. Velid Hz. Peygamber'le birlikte teyzesi ve Resûlüllah'ın eşi Hz. Meymune'nin odasına girmiştir. O esnada sofraya kızartılmış bir keler gelmiştir. Hz. Peygamber elini uzattığında, o şeyin keler olduğu bildirilince geri durmuş ve yemekten vazgeçmiştir. Bunun üzerine Halid b. Velid, Ya Resûlallah! Keler haram mıdır? diye sorunca Hz. Peygamber, hayır değildir ancak benim yaşadığım bölgede olan bir şey değildir, bu yüzden hoşlanmadım demiştir. Hz. Halid sözlerine devamla Resûlüllah'ın gözleri önünde keleri yediğini söylemiştir.⁹⁷ Başka bir rivâyette Allah Resûlü, ashabıyla birlikte iken keler eti getirilmiş ve hanımlarından birisi onun keler olduğunu söyleyince Hz. Peygamber, ashabına “*siz yiyin çünkü o helaldir. Ancak benim yiyeceğim bir şey değildir.*” demiştir.⁹⁸ İbn Abbas, teyzesinin Hz. Peygamber'e yağ, peynir ve keler hediye getirdiğini, Resûlüllah'ın yağ ve peynirden yiyip, hoşlanmadığı için kelerden yemediğini rivâyet etmiş ve “keler Allah Resûlü'nün sofrasında yenmiştir. Şayet haram

⁹³ San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 4/101; Kâsânî, *Bedâi*, 6/193;

⁹⁴ Ebu İshâk İbrahim b. Ali Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/449-451; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 4/101.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/325-326, 336; Bühûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 9/3092.

⁹⁶ Bağdâdî, *et-Telkîn*, 1/275-276; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/117.

⁹⁷ Buhâri, “Zebâih”, 33; Müslim, “Sayd”, 43; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 28; İbn Mâce, “Sayd”, 16; Dârimî, “Sayd”, 8; Nesâî, “Sayd”, 28.

⁹⁸ Müslim, “Sayd”, 42.

olsaydı, O'nun sofrasında yenmezdi" demiştir.⁹⁹ Diğer bir rivâyete göre Hz. Peygamber'e keler sorulmuş ve "*Ben ondan yemem ancak haram da kılmam.*" buyurmuştur.¹⁰⁰ Sahabenin keler hakkındaki tutumu farklı olmuştur. Sahabeden Cabir ve Hz. Ali ondan hoşlanmazken Hz. Ömer, Allah onu haram kılmamış, onunla birçok insanı faydalandırmıştır, nitekim o çoğunlukla çobanların yiyeceğidir. Şayet yanımda olsa ondan yerdim diyerek hoşlandığını hatta bir rivâyette keleri tavuktan daha çok sevdiğini söylemiştir.¹⁰¹

Kelerin yasaklandığına dair "*Allah Resûlü keler etini yemeyi nehyetti.*" rivâyeti¹⁰² hadis âlimlerince, isnadındaki bazı raviler sebebiyle zayıf kabul edilerek delil olmayacağı söylenmiştir.¹⁰³

Konuyla ilgili mezheplerin görüşlerine değinecek olursak; Hanefîlere göre keler, "*O peygamber onlara pis ve habîs olan şeyleri haram kılar.*" âyetindeki habâis kapsamına girer. Ayrıca, "*Hz. Peygamber'e bir keler hediye edilir, Hz. Peygamber onu yemez. Derken bir dilenci gelir ve Hz. Aîşe onu dilenciye vermek ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "yemediğini dilenciye de yedirme buyurur."*¹⁰⁴, "*Bir adam Hz. Peygamber'e bir keler getirir. Peygamber kelere bakar, altını üstüne çevirir ve şöyle der, bir kavim hayvana çevrilmiştir. Ne yaptıkları bilinmez. Bilmiyorum belki de bu hayvan o kavimden olabilir.*"¹⁰⁵ rivâyetlerini delil kabul ederek Hz. Peygamber'in keleri hoşlanmadığından değil haram olduğu için yemediğini aksi halde yoksula verilmesini yasaklamayacağını, kelerin insanoğlunun ceza olarak dönüştürüldüğü fil, maymun gibi bir hayvan olduğunu ve böyle bir hayvanın haram olduğunu söylerler. Helallik ve haramlık noktasında iki hadis tearuz edince haramlık bildiren hadisi tercih ederek diğerleriyle amel etmezler.¹⁰⁶ Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlere göre yukarıda helallik bildiren rivâyetlerden dolayı keler eti caizdir.¹⁰⁷

Kurt, Tilki, Kedi: Konuyla ilgili sahabi Huzeyme b. Cez, Allah Resûlü'ne gelerek tilki ve kurdu sormuş, Hz. Peygamber, "Tilkiyi kim yer?", "Kurdu yiyen hayırlı bir insan var mı?"¹⁰⁸

⁹⁹ Ebû Dâvud, "Et'ime", 28; Nesâî, "Sayd", 28.

¹⁰⁰ Buhârî, "Zebâih", 33; Müslim, "Sayd", 39, 40, 41; Dârimî, "Sayd", 8.

¹⁰¹ Müslim, "Sayd", 49; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, "Et'ime", 9.

¹⁰² Ebû Dâvud, "Et'ime", 28.

¹⁰³ Muhammed Eşref b. Ali el-Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 10/192-193.

¹⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, "Et'ime", 9.

¹⁰⁵ Nesâî, "Sayd ve'z-Zebâih", 26.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâi*, 6/180, 184 vd; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/16 vd; Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Serahsî, *el-Mebsût*, Mustafa Cevat Akışit (İstanbul: Gümüşev, 2008), 11/378.

¹⁰⁷ Ebû Said Abdüsselam b. Said et-Tenûhî Sehnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Dârü'l-Fikir, 1980), 1/427; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/299-301; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/324, 328-329, 336; Bühûtî, *Keşşâfü'l-knâ*, 9/3092.

¹⁰⁸ İbn Mâce, "Sayd", 14.

şeklinde cevap vermiştir. Kurtla ilgili Tirmizî’de benzer bir rivâyet daha vardır.¹⁰⁹ Ancak sırtlan bölümünde ifade edildiği üzere bu iki rivâyet zayıf kabul edilmiştir. Kedi ile ilgili, Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce’de geçtiği üzere “*Resûlullah kedi eti yemeği ve kedi satışından elde edilecek parayı yasakladı.*” rivâyeti¹¹⁰ bulunmakta olup bu rivâyet hadis âlimlerince zayıf kabul edilmiştir.¹¹¹ Müslim’de geçen rivâyette ise kedinin satışından bahsedilmekte ancak eti mevzubahis edilmemektedir.¹¹² Konuyla ilgili mezheplerin görüşlerine baktığımızda kurt hakkında ihtilaf bulunmayıp hadiste yasaklanan sebu’ kapsamında değerlendirilmiştir. Tilkiye gelince, Şâfiîler onu tayyibâtta kabul etmiş ve köpek dişinin zayıf olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hanefîler tilkiyi yırtıcı hayvan sayarken, Hanbelîlerde tilkinin hem haram hem de mubah olduğuna dair, Mâlikîlerde ise hem mekruh hem de mubah olduğuna dair görüşler vardır. Kediye gelince vahşi olanının Şâfiîler ve Hanbelîlerde mubah olduğuna dair görüşler bulunmaktadır.¹¹³

c. Hadiste yasaklanan diğer bir hayvan **ehli eşektir**. Konuyla ilgili farklı kayıtlar içeren epey bir rivâyet bulunmaktadır. Bunlara bakıldığında karşımıza öncelikle bu yasağın Hayberin fethedildiği gün gerçekleştiği hususu çıkmaktadır. Nitekim rivâyetlerin çoğunda Hayber ifadesi geçmektedir. Hadisleri değerlendirirken konuyla ilgili “*Resûlullah Hayber günü ehli eşeklerin etlerinin yenilmesini yasakladı.*”¹¹⁴ rivâyetini dikkate alarak farklı bilgiler içeren hadislerle temas edeceğiz. Hemen şunu ifade edelim ki konuyla ilgili rivâyetlerin tümünden çıkan sonuç, ehli eşekle ilgili nehyin varlığıdır. Burada ihtilaf konusu olan bu yasağın mutlak bir nehiy mi yoksa bir sebebe matuf geçici bir yasaklama mı olduğudur. Bunu anlamanın yolu da şüphesiz nehyin gerekçesi olabilecek kayıtlar içeren diğer rivâyetlere bakmaktır. Bu bağlamda; “*ganimet taksimi yapılmadan, beşte bir vergisi alınmadığı için*” ve “*yük taşımada kullanıldığı için*”¹¹⁵, “*pis şeyler yediği için*”¹¹⁶, “*insanlar o gün onlara muhtaç olduğu için*”¹¹⁷, “*eşeklerin tüketilmesi üzerine*”¹¹⁸ ve “*rics/pis olduğu için*”¹¹⁹ yasaklandığına dair bilgiler içeren rivâyetler bulunmaktadır. Nehiy bildiren bu rivâyetlerin yanında ehli eşek

¹⁰⁹ Tirmizî, “Et’ime”, 4.

¹¹⁰ Ebû Dâvud, “Et’ime”, 33; Tirmizî, “Büyü”, 49; İbn Mâce, “Sayd”, 18.

¹¹¹ Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, 4/418; el-Azîmâbâdî, *Avnî’l-ma’bûd*, 10/200.

¹¹² Müslim, “Müsâkât”, 42.

¹¹³ Kâsânî, *Bedâi*, 6/193; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 9/325-326, 336; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/325-326, 336; Bühûtî, *Keşşâfî’l-knâ*, 9/3092; ed-Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 2/177.

¹¹⁴ Buhârî, “Zebâih”, 28; Müslim, “Sayd ve’z-Zebâih”, 24; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 34; Tirmizî, “Et’ime”, 6; Nesâî, “Sayd ve’z-Zebâih”, 31; İbn Mâce, “Zebâih”, 13; Dârimî, “Edâhî”, 21.

¹¹⁵ Buhârî, “Meğâzî”, 40.

¹¹⁶ İbn Mâce, “Zebâih”, 13.

¹¹⁷ Müslim, “Sayd ve’z-Zebâih”, 25.

¹¹⁸ Buhârî, “Zebâih”, 28.

¹¹⁹ Buhârî, “Zebâih”, 28.

etinin caiz olduğuna işaret eden hadisler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi, kıtlık sebebiyle ailesine ehli eşekten başka yedirecek bir malı olmayan bir sahabinin, kendisi ve ailesinin içinde bulunduğu durumu Allah Resûlü'ne arzemesi ve Hz. Paygamber'in, ehli eşiği pis şeyler yediği için yasakladığını bildirmesi ve böyle bir durum olmadığı için ona bu konuda izin vermesine dair (zayıf kabul edilen) rivâyet¹²⁰ diğeri ise bir kişinin Hz. Peygamber'e gelerek sahip olduğu malların çoğunluğunun eşeklerden oluştuğunu ifade ederek onlardan yiyip yiyemeyeceğini sorması üzerine Allah Resûlü'nün, "otlayıp bitkilerden yediği takdirde" ehli eşeklerden yiyebileceğini bildiren rivâyettir.¹²¹ Bu iki rivâyette dikkati çeken husus ehli eşek etinin yasaklanmasının pis şeyler yemesi sebebiyle olduğu ve böyle olmadığı takdirde yenilebileceğini bildirmesidir.

Görülebileceği üzere rivâyetlerin bir kısmında yasağın gerekçesi olabilecek cümleler bulunmakta olup bunların birisi Hz. Peygamber'e ait iken çoğu sahabenin ifadeleridir. Bu durum, ehli eşiğin daha önceden yenilen bir hayvan olduğuna ve ashabın bu yasağı anlamaya çalıştığına işaret etmektedir. Buradan hareketle daha önce helal olan bir şeyin sebepsiz yere birden bire haram kılınmasının nasıl anlamlandırılacağı düşünüldüğünde bu yasağın mutlak olmayıp belli bir sebebe bağlı olarak gerçekleştiği görüşü daha makul gözükmektedir.¹²²

Ehli eşekten bahsetmişken aynı şekilde toynaklı olan **at ve katırdan** bahsetmek uygun olacaktır. Katır farklı iki hayvandan doğan melez bir hayvan olduğu için onu ilgili başlık altında inceleyeceğiz. Toynaklı olan bu üç hayvan hakkında en-Nahl 16/8. âyette, "*binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları ve eşekleri yaratan O'dur.*" denilmektedir. Buradan hareketle İmâm-ı Âzam'a (öl. 150/767) göre, önceki ayetlerde Allah hayvanları ve nimet olma yönlerini izah sadedinde en'âm için yenilmelerini zikrederken at, katır ve eşek için binme nimetini zikretmiş, yeme nimetini söylememiştir. Nimetlerden istifade noktasında yeme en üstünüdür, şâyet at yeme helal olsaydı üstün olan yeme nimeti varken edna olan binme zikredilmiş olurdu ki bu hikmet sahibine yakışmazdı. Dolayısıyla at, katır ve eşek binilmek içindir. Ayrıca "Haram ile helallik noktasında iki zıt delil bir araya gelince haram kılıcı delil tercih edilir" kaidesince Resûlüllah'ın at, katır ve eşek etini yasakladığına dair Halid b. Velid'in (ra) naklettiği hadis¹²³, at etinin helal olduğuna dair nakledilen hadisler tercih edilir. Ancak konuyla ilgili hadislerin tearuzundan dolayı at eti haram değil mekruhtur.

¹²⁰ Ebû Dâvud, "Et'ime", 34; el-Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 10/202.

¹²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, "Et'ime", 8.

¹²² Hacıoğlu, "Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar", 1205.

¹²³ Ebû Dâvud, "Et'ime", 26; Nesâî, "Sayd ve'z-Zebâih", 30; İbn Mâce, "Zebâih", 14.

İmameyn ise Esmâ bt. Ebubekir¹²⁴ ve Cabir b. Abdullah'tan¹²⁵ gelen ve helallik ifade eden rivâyetlerle amel etmiştir.¹²⁶ İmâm Mâlik (öl. 179/795), en-Nahl 16/8. âyeti Ebu Hanîfe gibi yorumlayarak at etini haram kabul etmiştir.¹²⁷ Şafiîler ve Hanbelîler helallik bildiren rivâyetlerle amel ederek at etini caiz görmüşlerdir.¹²⁸

Değerlendirme yapacak olursak at etinin yenilebileceğine dair epeyce bir rivâyet mevcuttur. Ayrıca ehli eşekle ilgili rivâyetlerde görüldüğü üzere at etini yasaklayan rivâyetlerde nehiy gerekçesi olarak herhangi bir bilgi de mevcut değildir.¹²⁹ Ebû Dâvud (öl. 275/888) at etini yasaklayan Halid b. Velid rivâyeti hakkında, isim de vererek birçok sahabinin at eti yediğini, Hz. Peygamber zamanında Kureyşin at eti yediklerinden bahisle bu rivâyetle amel edilemeyeceğini söylemektedir.¹³⁰ Avnû'l-Ma'bûd isimli şerhte ise, başta Buhâri (öl. 256/870), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Dârekutnî (öl.385/995), İbn Abdülber (öl.463/1071) olmak üzere cerh ve tadil âlimlerinin söz konusu rivâyeti zayıf kabul ettiği ifade edilmektedir.¹³¹ Diğer taraftan en-Nahl 16/8. âyete gelince, at, katır ve eşeğin en'âmdan ayrı olarak zikredilmesi bunların en'âm lafzının altına girmeyeceğine işarettir. Domuzun, haram olduğunun bildirildiği âyetlerde “ لحم الخنزير ” şeklinde etiyile birlikte zikredilmesi nasıl ki domuzun sadece etinin haram olduğu anlamına gelmiyorsa buradaki ayette toynaklı hayvanlar için binme nimetinin zikredilmesi onlarda yeme nimetinin olmayacağına işaret etmez. Zira domuz konusunda olsun en'âm konusunda olsun âyetlerde ete ve yeme hususuna vurgu yapılması bunların en başta gelen istifade şekli olduğunu gösterir. Ayrıca aynı surede geçen yük taşıma nimeti toynaklı hayvanlar hakkında değil en'âm için bahsedilmektedir. Aslında toynaklı hayvanlar yük taşıma konusunda daha yararlıdır. Bu demek değildir ki en'âmdan iki nimet dışında istifade edilemez. Nitekim el-Ğâfir 40/79. âyette en'âm için ayrıca binme nimeti de zikredilmiştir. Dolayısıyla toynaklı hayvanlarda nimet olma noktasında ilk akla gelen şüphesiz binme nimeti olup başka şekillerde istifade edilemeyeceği anlamına gelmez. Hatta Taberî (öl. 310/923), yemek için zikredilen hayvanlara binmenin caiz olduğuna

¹²⁴ Buhâri, “Zebâih”, 27.

¹²⁵ Müslim, “Sayd ve'z-Zebâih”, 36.

¹²⁶ Bürhânüddin Ebu'l-Hasen Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 4/348; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/17.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 427.

¹²⁸ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/298; Bühûtî, *Keşşâfü'l-knâ*, 9/3094. Atla alakalı ayrıca bkz. Salim Ögüt, “At”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/32.

¹²⁹ Nejla Hacıoğlu, “Yenilmesi Mubah Görülen Hayvanlarla İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 209.

¹³⁰ Ebû Dâvud, “Et'ime”, 26.

¹³¹ el-Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 10/187.

dair icmanın binmek için zikredilen hayvanların yenilebileceğine delil olduğunu söylemektedir.¹³²

3.2. Öldürülmesine dair nass bulunması

Âyetlerde herhangi bir hayvanın öldürülmesinin emri veya (geçici bir durum olan ihramlı olma hariç) nehyi söz konusu olmadığından bu ve sonraki maddede hadislere müracaat edeceğiz. Konu ile ilgili bir rivâyette, “beş hayvan vardır ki bunlar fasıktır(zararlıdır). Harem bölgesi olsun harem dışında olsun öldürülür. Bunlar karga, çaylak, fare, akrep ve saldırgan köpektir.” buyrulmaktadır. Tirmizî’de “saldıran yırtıcı hayvan”, Müslim ve Nesâî’de “yılan” ilavesi bulunmakta ve “öldürmekte veya öldürene günah yoktur” şeklinde rivâyet de mevcuttur.¹³³

Söz konusu hayvanlar hakkında Şâfiîler ve Hanbelîler, verdikleri eziyet sebebiyle öldürülebileceğinin bildirilmesi bu hayvanların herhangi bir değerinin olmadığına ve mal olarak elde edilemeyeceğine delil olduğunu ve bu durumun bu hayvanların haram olduğuna işaret ettiğini söylemişlerdir.¹³⁴ Hanefîler ve Mâlikîler ise bu hayvanların öldürülebilmesi noktasında aynı gerekçeyi ileri sürmekle birlikte bu durumun haramlık sebebi olmadığını ifade ederek öldürdüğü takdirde ihramlı için bir ceza gerekmediğine delil sayarlar.¹³⁵

Bu hayvanların fasık diye isimlendirilmesine gelince, “fasık” sözlükte çıkış, çıkmak demektir. Nitekim el-Kehf 18/50. âyetde bu manadadır. Günahkâr olana, Allah’ın emrinden çıktığı için fasık ismi verilir. Zikri geçen hayvanlar ise ya ihramlının öldürmesinde beis olmaması açısından öldürmesi sakıncalı olan diğerlerinden yahut fisk olarak isimlendirilmeleri sebebiyle etlerinin haram olmasıyla eti yenilen diğer hayvanlardan yahut da kendilerine bir saldırı olmasa bile tabiat itibariyle insanlara zarar ve eziyet vermesi açısından tabiatı böyle olmayan hayvanlardan ayrıldığı için bu isimle anılmışlardır. Farklı rivâyetlerde beş hayvan dışında başka hayvanların isimlerinin geçmesinden dolayı buradaki beş rakamından maksadın hasr olmadığını, bu beş hayvanın tabiatı itibariyle kendilerine bir saldırı olmasa bile özellikle insanlara eziyet ve zarar veren hayvanlar olduğu için zikredildiklerini ve bu yüzden öldürülmelerine izin verildiğini anlamaktayız. Nitekim bazı fıkıh kitaplarında bu hayvanların nasıl zarar verdiği ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.¹³⁶

¹³² Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/73- 74, 75-76.

¹³³ Buhârî, “Cezâü’s-Sayd”, 5; Müslim, “Hacc”, 67; Tirmizî, “Hacc”, 21; Nesâî, “Menâsik”, 83.

¹³⁴ Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/301; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/175-177, 13/317.

¹³⁵ Kâsânî, *Bedâi*, 3/235-237; Ebü’l-Abbas Şihâbüddin el-Karâfî, *ez-Zehîra*, (Beirut: Darü’l-Ğarbi’l-İslami, 1994), 3/314-316.

¹³⁶ San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, 2/277-278; Kâsânî, *Bedâi*, 3/233, 236.

3.3. Öldürülmesinin yasak olduğuna dair nass bulunması

Ebu Hüreyre'den gelen rivâyette “Allah Resûlü göçeğen kuşu, kurbağa, karınca ve hüdhdü kuşunun öldürülmesini yasakladı.” buyrulmakta, İbn Abbas'tan gelen başka bir rivâyette ise kurbağa yerine “bal arısı” geçmektedir.¹³⁷ Kurbağa hakkında ayrıca bir tabibin ilaç olarak kullanmak üzere Hz. Peygamber'e kurbağayı sorması ve Allah Resûlü'nün kurbağanın öldürülmesini yasakladığına¹³⁸ dair rivâyet mevcuttur. Bu hayvanların öldürülmesinin yasaklanma sebepleri olarak; karıncanın zararsız, arının faydalı, hüdhdü, göçeğen kuşunun ve kurbağanın haram olduğu söylenmektedir. Nitekim bir hayvanın öldürülmesinin men edilmesi o hayvana hürmet için veya zararından dolayı değilse etinin haramlığından dolayıdır denilmiştir.¹³⁹

Bu iki maddeyi beraber değerlendirecek olursak; Şâfiîler ve Hanbelîler¹⁴⁰, öldürme emrinden dolayı bu hayvanları eti haram olan hayvanlar kapsamında düşünmüş ve bu hususu zararlı olmaları veya habîs olmalarıyla açıklamışlardır. Öldürme yasağı hakkında ise zararsız veya faydalı olan hayvanları öldürmenin makasıda aykırı olacağını böyle bir gerekçe olmadığı takdirde öldürme yasağının doğrudan haramlığa delil olacağını söylemişlerdir. Hayvanlardan bir kısmının öldürülmesi hakkında emir veya nehiy bulunsa da bu hayvanların haram olması noktasında ittifak bulunmamaktadır.¹⁴¹ Nitekim Mâlikîler diğer mezheplerden ayrılarak, yılan örneğinde olduğu üzere zararlı olduğu kabul edilen hayvanların zararından emin olduğunda yenilebileceğini söylerken, öldürülmesi yasak olan hayvanlardan örneğin kurbağanın helal olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴²

3.4. Hakkında nass olmayanlar için habîs olup olmadığının dikkate alınması

Herhangi bir hayvan hakkında zikri geçen üç maddeden birisi söz konusu olmadığında onun habîs olup olmadığına bakılmakta ve bunun tespiti için Hanefîler selim tabiatı ölçü alırken, Şâfiîler ve Hanbelîler Arap örfünü dikkate alırlar. Hanefîlere göre selim tabiat sahibi insanlar bir hayvanı iğrenç bulursa onu habîs kabul ederler. Hanefîler buradan yola çıkarak hakkında açıkça nass bulunmayan birçok hayvanı habîs olma kriteriyle haram veya mekruh kabul etmişler, balık dışındaki deniz ürünlerinde ve yırtıcı hayvan ve yırtıcı kuşların

¹³⁷ Ebû Dâvud, “Ebvâbü'n-Nevm”, 75; Dârimî, “Edâhî”, 26; İbn Mâce, “Sayd”, 10.

¹³⁸ Ebû Dâvud, “Edeb”, 177; Nesâî, “Sayd”, 36.

¹³⁹ el-Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 14/119, 121.

¹⁴⁰ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/301; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/175-177, 13/323.

¹⁴¹ Hacıoğlu, “Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar”, 1214-1216.

¹⁴² Sehnûn, *el-Müdevvene*, 1/427.

kapsamını belirlemede bu hususu ön plana çıkartmışlardır. Muhtemelen bu prensipten dolayı helal olan hayvanların sahasını en dar tutan Hanefiler olmuştur.

Şâfiîler ve Hanbelîler ise bu durumda Arapların tavrına bakarlar. Arapların hoşlandığını ve yediğini tayyib kabul ederken yemediklerini habîs sayarlar. Sırtlan, keler, at vb. hayvanlarda olduğu üzere hadislerde buna uygun hükümlerin geldiğini söylerler. Dolayısıyla Hanefîlerde olduğu gibi tam bir genelleme yapmazlar. Mâlikîler ise habîs kavramını çok işletmemiş, daha çok ayetlerin umumundan hareket edip hadislerde geçen hayvanlar hakkında Hanefîlerin tersi bir genelleme yaparak sahayı çok geniş tutmuşlardır. Hatta diğer mezheplerin habîs/zararlı gördüğü yiyeceklerde bile konuyu kişinin iştahına bırakmışlardır.

3.5. Biri habîs diğeri tayyib sayılan hayvandan türemek

Bu konuda meşhur örnek şüphesiz katırdır. Katır, eşek ile atın birleşmesinden meydana gelen melez bir hayvandır. Bu durumda katırın anası ya attır yahut eşektir. Eti yenilen ile yenilmeyen hayvandan doğan yavrunun durumu mezheplere göre değişmektedir. Hanefîler anayı esas alırlar. Katırın anası eşek ise ondan doğan katır da ittifakla haram olur. Anası at ise Ebû Hanîfe'ye göre anasına bağlı olarak mekruh, İmameyne göre caiz olur.¹⁴³ Mâlikîlere göre, at hakkındaki durum ne ise katır için de aynıdır. en-Nahl 16/8. âyete göre at, eşek ve katır binilmek içindir, onlarda yenilme menfaati yoktur. Dolayısıyla bu hayvanları yemek caiz değildir.¹⁴⁴ Şâfiîler ve Hanbelîlere göre katır helal ile haram olan bir hayvandan doğmuş olup bu durumda haramlık tarafı tercih edilir ki katır, etinin haram olması konusunda eşek gibidir. Ayrıca onlara göre hadiste¹⁴⁵ katır eti yasaklanmıştır.¹⁴⁶ Buradan hareketle katır hakkında, anası ehli eşek olduğunda dört mezhebe göre haram olduğunu ancak anası at olduğunda ise mezhepler arası ihtilafı olduğunu söyleyebiliriz.

*“O Peygamber habîs şeyleri haram kılar.”*¹⁴⁷ âyetindeki habîs olmanın ölçüsü ve kapsamındaki mezhep ihtilaflarının semeresini görmek üzere balık ve balık dışındaki deniz ürünlerine kısaca değinmek uygun olacaktır. Ayrıca bu konu özellikle bu kriteri ön plana çıkarmaları sebebiyle Hanefîlerin diğer mezheplerden bariz bir şekilde ayrıldıkları bir

¹⁴³ İbn Âbidîn, 6/304 vd.

¹⁴⁴ Mâlik, *el-Muvatta'*, “Sayd”, 15.

¹⁴⁵ Ebû Dâvud, “Et'ime”, 26.

¹⁴⁶ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/299; Bühûtî, *Keşşâfü'l-kimâ*, 9/3094.

¹⁴⁷ el-A'râf 7/157.

noktadır. Konuyla ilgili rivâyetler oldukça sınırlıdır ve rivâyetlerde balık dışında açıkça helal olduğu veya yasak olduğu bildirilen deniz ürünü bulunmamaktadır. Bu konuda delil olarak en çok kullanılan rivâyet şüphesiz “*Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir.*”¹⁴⁸ şeklindeki umum ifade eden hadis ile deniz ürünlerinden balığın geçtiği “*Size iki ölü ile iki kan helal kılındı. İki ölü, balık ve çekirgedir. İki kan ise karaciğer ile dalaktır.*”¹⁴⁹ hadisidir.¹⁵⁰

Hanefîlere göre el-Mâide 5/3. âyetteki “meyte” ayırım yapmaksızın kara ve deniz ölüsünü kapsar. Ancak “*Onun suyu temiz, ölüsü helaldir.*”¹⁵¹ hadisi deniz ölüsünü istisna etmiş olup bundan maksat, “*Size iki ölü ile iki kan helal kılındı. İki ölü, balık ve çekirgedir. İki kan ise karaciğer ile dalaktır.*”¹⁵² hadisinde açıklandığı üzere balıktır. Dolayısıyla balık dışındaki deniz ürünleri yenilmez. Ayrıca balık dışındaki kurbağa, yengeç, yılan, timsah vb. hayvanlar, “*Peygamber onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar.*”¹⁵³ âyetindeki “habâis” kapsamına girer. Nitekim rivâyette *bir tabip tarafından Hz. Peygamber’e ilaç olarak kullanılmak üzere kurbağa sorulunca, Hz. Peygamber kurbağaların öldürülmelerini yasaklamıştır.*¹⁵⁴ Buna göre kurbağanın yenilmesi yasaktır ve balık dışındaki diğer su ürünleri kurbağa gibidir, onun hükmünü alır.¹⁵⁵

Şâfiîler ve Hanbelîlere göre, “*Sularda avlanmak ve onu yemek size helâl kılındı.*”¹⁵⁶ âyeti ve “*Denizin suyu temiz ölüsü helaldir.*”¹⁵⁷ hadisi gereği balık dışındaki su ürünlerinden sadece suda yaşayanlar, helaldir. Su ürünlerinden hem suda hem karada yaşayanlardan kurbağa hadiste öldürülmesi yasak olduğu için, yengeç ve yılan zehrinden dolayı, kaplumbağa ve timsah ise habîs oldukları için haramdır.¹⁵⁸ Mâlikîlere göre balık dışındaki deniz ürünleri, ister karada helal olan benzerleri olsun ister olmasın, ister su domuzu ve su köpeği gibi karada haram olan benzerleri olsun, ister kurbağa gibi hem karada hem suda yaşasın caizdir.¹⁵⁹

Hanefîlerin balık dışında kalan deniz ürünlerini hadiste yasaklanan kurbağaya kıyasla haram saymaları pek isabetli gözükmemektedir. Zira kurbağa hadisi, balık dışındaki diğer

¹⁴⁸ Ebû Dâvud, “Tahâret” 41; Tirmizî, “Tahâret” 52; Nesâî, “Miyâh” 4; İbn Mâce, “Tahâret” 38.

¹⁴⁹ İbn Mâce, “Et’ime”, 31.

¹⁵⁰ Hacıoğlu, “Yenilmesi Mubah Görülen Hayvanlar”, 213-214.

¹⁵¹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41.

¹⁵² İbn Mâce, “Et’ime”, 31.

¹⁵³ el-A’râf 7/157.

¹⁵⁴ Ebû Dâvud, “Edeb”, 177; Nesâî, “Sayd”, 36.

¹⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/600-601; Kâsânî, *Bedâi*, 6/177 vd.

¹⁵⁶ el-Mâide, 5/96.

¹⁵⁷ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; Tirmizî, “Tahâret”, 52; Nesâî, “Miyâh”, 4.

¹⁵⁸ Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/297-298; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/37-338; Bühûtî, *Keşşâfü’l-kinâ*, 9/3095.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 428; İbn Cüzey, *el-Kavâninü’l-fikhiyye*, 296.

canlıların yenilmeyeceğine dair kesin bir delalet içermemektedir. Her ne kadar Kâsânî (öl. 587/1191), eserinde kurbağanın öldürülmesine gerekçe olarak Hz. Peygamber'in onu habîs olarak tanıttığını söylese de¹⁶⁰ böyle bir kayıt hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Bu hadis olsa olsa kurbağanın haramlığını ifade eder. Diğer taraftan Hanefîlerin balığın yenilebilmesi için ölüm sebebinin bilinmesi gerektiğine dair görüşleri koku, renk değişimi vb. somut daha başka verilerle desteklendiğinde dikkate alınabilir. Zira böyle bir durum söz konusu olmadığı takdirde vakıda dikkate alınan husus balığın ölüm sebebi değil taze olup olmadığıdır.¹⁶¹

Sonuç

Habâis ve zittî tayyibât kavramları el-A' râf 7/157. âyette helal ve haram kavramlarıyla beraber zikredilmiştir. Ancak habâis ve tayyibâtın ne olduğu açıklanmamıştır. Konu hayatın her alanını kapsamaktadır. Bu konuda akla ilk gelen elbette yiyeceklerdir. Ulema yiyecekler içinde daha çok hayvansal gıdalar üzerinde durmuştur. Bu konuda nasslar sınırlı olduğu gibi nasslarda zikredilen hayvanlar da sınırlıdır. Hikmet sahibi olan Şâri, haram olan şeyleri sayarken gerekçe olabilecek hususlara temas etmiştir. Benzer durum hadislerde de mevcuttur. Buradan hareketle mezhepler, haram olduğuna dair nass bulunması, öldürülmesine izin verilmesi veya bunun yasaklanması, hakkında nass bulunmayan hayvanlarda insanların ne muamelede bulunduğu, haram ile helal olan bir hayvandan meydana gelmesi gibi kriterler belirlemişlerdir. Bunlar aynı zamanda habîs olma ölçüleridir.

Âyetlerde yasaklanan domuz, meyte ve meyte hükmünde olan şeylerde haram/habîs olma ölçüsü en başta bunların tabiatlarının pis olmasıdır. Allah'tan başkası adına ve dikili taşlar için kesilenlerin haram olma/habîs olma kriteri ise kesilme maksatlarındaki sakatlıktır. Yani bunların vasıf itibarıyla habîs olduğunu anlamaktayız. Âyetlerde yasaklananlar hakkında herhangi bir ihtilaf olmamış, hatta haram hayvanların bunlardan ibaret olduğu kanaatinde olan âlimler olmuştur.

Hadislerde yasak olduğu bildirilen hayvan ve kuşlarda “yırtıcılık vasfı” ve bunun alameti olan köpek dişi ve pençe geçmekte olup bunlar ilke kapsamındadır. Ancak yırtıcı hayvanın kapsamı noktasında biri Hanefîlere ait et ve leş yeme diğeri Şâfiîler ve Hanbelîlerait köpek dişinin durumu ve saldırganlık gibi farklı ölçüler dikkate alınarak farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Yırtıcı yahut habîs olarak değerlendirilebilecek sırtlan, keler gibi hayvanlar

¹⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi*, 6/177.

¹⁶¹ Hüseyin Kahraman-Mutlu Gül, “Deniz Ürünlerinin Hükmü ve Bu Konudaki İhtilafların Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 196-197.

hakkında ihtilaf edilmesi bahse konu sonuçlardan biridir. Hanefîlerbu noktada genelleme yaparak et ve leş yiyen bütün hayvanları hadisteki yasağın kapsamına alırken Şâfiîler ve Hanbelîler genelleme yapmamış ve köpek dışının durumu ve saldırganlığına göre bazı hayvanları istisna etmişlerdir. Ayrıca hadislerde öldürülmesine izin verilen veya katli yasaklanan hayvanların, helal ve haram olan hayvanlardan doğan melez hayvanların hükmü konusunda da ihtilaf mevcuttur. Hakkında nass bulunmayan hayvanlar konusunda bir tarafta selim tabiatın zevki diğer tarafta Kur’ân’ın muhatabı olarak Arapların beğenisi dikkate alınmıştır ki bu örfün etkisidir.

Hadislerde yasaklanan ve mezheplerin kendi içinde haram dediği hayvanlar konusunda Mâlikîler hariç diğer üç mezhebin ve bunlar içinde özellikle Hanefîlerin genellikle “habâis” kavramına başvurduğunu ancak habîs olanı belirlemede mezheplerin ihtilaf ettiklerini görmekteyiz. Mâlikîler ise habîs kavramı yerine daha çok ayetlerin umumuyla hareket edip haram olanları ayetlerde yasaklananlarla sınırlamış ve hadislerde yasaklananların bir kısmını caiz görürken bir kısmını ise mekruh saymışlardır. Hanefîler habîs kavramını ön plana çıkarmalarıyla balık dışındaki deniz ürünlerinin hükmünde diğer mezheplerden bariz bir şekilde ayrılmışlardır.

Hakkında nass bulunmayan hayvanlar hakkında Hanefîler selim tabiatın hoşlanıp hoşlanmamasını dikkate alırken, Şâfiîler ve Hanbelîler ise Arapların Hicaz ehlinin zevkini öne çıkartarak nasslarda yasak olanların Arapların hoşlanmayıp yemediği hayvanlar olduğunu, Arapların yediği hayvanlar noktasında nassların o bağlamda geldiğini örneğin Araplar yediği için sırtlan ve kelerin hadislerde helal olduğunun bildirildiğini söylemektedirler. Ancak Şâfiîler Hayber günü yenilmek üzere kazanlara doldurulan ehli eşek etine haram derken Arapların daha önce onu yemesinden bahsetmezler. Hanefîler Arapların örfünü dikkate alan Şâfiîleri eleştirmektedir. Şâfiîlerin bu tutumu sübjektif kabul edildiği kadar Hanefîlerin selim tabiat sahiplerini dikkate alması da bir o kadar öznelidir. Kaldı ki en başta selim tabiat sahibi Hz. Peygamber’in bazı hayvanlardan hoşlanmaması dahi onların haram olmasına sebep olmamıştır.

Âyetlerde yasaklananlar bir tarafa hadislerde zikri geçen hayvanların hükmü noktasında (iki türden rivâyetlerin bulunması da dikkate alınarak) hem sahabenin hem de ulemanın ihtilaf etmesi ve bu ihtilafın arka planında farklı sebeplerle birlikte örfün etkisinin de bulunmasından dolayı bir mezhebin habîs görüp diğerinin tayyib gördüğü bir hayvan

hakkında söylenebilecek en makul şey, haramdır veya helaldir diye kesin konuşmak yerine tercihe bırakmaktır. Nitekim Allah Resûlü, helal olduğunu bildirdiği halde hoşlanmadığı hayvanlar hakkında tercihini beyan etmiştir.

Kaynakça/Reference

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybani. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Aktan, Hamza. "Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinde Dini Hükümün Belirlenmesi". *Diyanet İşleri Başkanlığı Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – IV Günümüzde Helâl Gıda 26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar*. 57-71. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Ataseven, Asaf- Mehmet, Şener. "Domuz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/507. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Azîmâbâdî, Muhammed Eşref b. Ali. *Avnü'l-ma'bûd şerh-u sünen-i Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.
- Bağdâdî, Ebu Muhammed Abdülvehhab. *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikîthk*. Muhammed Salis Said el-Ğani. 2 Cilt. Riyad-Mekke: Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, ts.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bühûtî, Mansur b. Yunus b. Salahiddin. *Keşşâfü'l-kinâ an metni'l-İknâ*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadîse, ts.
- Cessâs, Ebubekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Dâmad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde. *Mecmeu'l-enhur fi şerhi'l-Mülteka'l-Ebhur*. 2 Cilt. Âmire Matbaası, 1287.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Derdîr, Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasar-i Halîl (Desûkî haşiyesiyle birlikte)*. 4 Cilt. b.y.: Darü'l-Fikir, ts.
- Duman, M.Zeki. "Habîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/379. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-münîr fi ğarîbiş-şerhi'l-kebîr li'r-Râfîû*. Kahire: Darü'l-Hadis, 1. Basım, 2000.
- Hacıoğlu, Nejla. "Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1191-1220.
- Hacıoğlu, Nejla. "Yenilmesi Mubah Görülen Hayvanlarla İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 191-219.

- Hattâbî, Ebu Süleyman Ahmed b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen (Ebû Dâvud'la birlikte)*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr (Hâşiyetü İbn Âbidîn)*. 6 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Darü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Deybe, Ebû Abdillâh Abdurrahman b. Ali el-Abderî. *Teyisrû'l-vüsûl ilâ Câmiil-Usûl* (çev. İbrahim Canan, Hadis Ansiklopedisi). 18 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınevi, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. 8 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Fikir, 1989.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* (İhtisar ve tahkik Muhammed Ali Sabuni). 3 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Fikir, 2. Basım, 1999.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddini. *el-Muğnî şerh-u Muhtasari'l-Hirakî* thk. Dr. Abdullâh et-Türki, Dr. Abdülfettah Muhammed. 15 Cilt. Riyad: Darü Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvini. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddin. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dar-ü Sadir, 3. Basım, 1414.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1425.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Muhammed. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs-i ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Halil İtânî. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Ma' rife, 6. Basım, 2010.
- Kahraman, Abdullâh. "İslam'da Helal ve Haram'ın Yeri ve Fıkıh Usûlü Açısından Temellendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 43-69.
- Kahraman, Hüseyin-Gül, Mutlu. "Deniz Ürünlerinin Hükümü ve Bu Konudaki İhtilafların Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 175-200.
- Karadâvî, Yusuf. *el-Helâl ve'l-Harâm fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebet-ü Vehbe, 1. Basım, 2012.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. 14 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ğarbi'l-İslami, 1. Basım, 1994.
- Karahisârî, Mustafa b. Şemsüddin Ahterî. *Ahterî Kebîr*. Erişim 16 Şubat 2022. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/1406>
- Karaman, Hayreddin. *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*. İstanbul, 21. Basım, 2006.

- Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "‘Yasak Yiyecekler’ Dinde Ne Anlama Geliyor? -Kur'an'ın Öğretileriyle Diğer Dinsel Uygulamalar Arasında Bir Mukayese-". *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (Yaz 2005), 135-154.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l- Kur'ân*. 22 Cilt. Darü'l-Fikir, 2. Basım, ts.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Merğînânî, Bürhanüddin Ebu'l-Hasen. *el-Hidâye şerh-u bidâyeti'l-mübtedâ*. 2 Cilt (4 cüz halinde) Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud. *el-İhtiyâr li tâlîli'l-Muhtâr*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1998.
- Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiit-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. 7 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Okur, Kâşif Hamdi. "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler". *Usûl İslam Araştırmaları* 11 (2009), 7-40.
- Öğüt, Salim. "At", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/32. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 5. Basım, 2017.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm şerh-u Bülûğil-Merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*. thk. İsmâüddin es-Sabâbitî, İmâd es-Seyyid. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 2000.
- Sehnûn, Ebû Said Abdüsselam b. Said b. Habib et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Darü'l-Fikir, 1980.
- Serahsî, Ebu Bekr Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*, Edt. Mustafa Cevat Akşit. 30 Cilt. İstanbul: Gümüşevi, 2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikir, ts.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Şirbinî, Muhammed Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ mârifeti elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Mısır, 1958.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat* thk. Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseyni, Tarık b. İvadullah b. Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Darü'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-sağîr* thk. Muhammed Şekur, Mahmud el-Hacc Emir. 2 Cilt. Beyrut-Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî Dar-ü Ammar, 1. Basım, 1985.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401.
- Uddın Nur. "Eti Haram Olan Hayvanları Tespit Problemi: Kur'an ve Sünnet Açısından Bir Değerlendirme". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2021), 23-37.
- Wensinck, Arent Jean, E. J. Brill. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî, (Concordance et Indices de la Tradition Musulmane)*. 7 Cilt. Leiden, 1936.
- Yalçın, İsmail. "Fıkıhta Haram Hayvanları Belirleme Sorunu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 329-345.
- Yerinde, Âdem. "Tayyib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/196. İstanbul:TDV Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Darü'l-Hidaye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Mârife, ts.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022): 240-261

Sûreler Arasındaki Bağlamsal Yönler -Mekkî Sûreler Özelinde-*
Contextual Aspects Between Surahs -Specific to Meccan Surahs-

Yavuz Tuğberk

Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Ph.D. Student, Erciyes University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kayseri, Türkiye

yavuztugberk@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8592-3661>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ekim/October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Atıf / Citation

Tuğberk, Yavuz. "Sûreler Arasındaki Bağlamsal Yönler -Mekkî Sûreler Özelinde-". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık/December 2022), 240-261. <https://doi.org/10.54122/umde.1195399>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yavuz Tuğberk).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Bu makale *Münâsebâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Mekkî Sûreler Arası Bağlam*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from doctorate thesis entitled *The Context Between the Meccan Surahs in the Framework of the al-Munâsebât al-Qur'ân* (Kayseri: Erciyes University, Social Sciences Institute).

Öz

Kur'ân, kendi içinde değişik açılardan bütünlüğe sahip mucize bir kitaptır. Tüm insanlığın ihtiyaçlarına göre indirilmiş bir vahiydir. Bir söz farklı muhataplara farklı zamanlarda yöneltildiğinde veya bir yazı değişik dönemlerde okunduğunda ifade ettiği anlam değişebilir. Fakat yirmi üç yıllık nüzul sürecinde ortam ve hitap edilenler farklılaştığı halde Kur'ân, çizgisini değiştirmeden aynı hakikatleri değişik şekillerde beyan edebilmiştir. O, muhtelif zaman ve mekânlarda indirilmesine rağmen tek seferde indirilmiş gibi tutarlıdır. Bu durumun en güzel göstergesi âyet ve sûrelerin farklı şekil ve vesilelerle birbirlerine bağlanıp bir bütünlük arzemesidir. Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi de âyet ve sûreler arasında bağlam kurarak Kur'ân'ın bu tutarlılığını delillendiren bir ilimdir. Akıl ölçüsüne vurulduğunda aklın kabul edeceği mantikî, tutarlı bir vakıa olan münasebet, Kur'ân özelinde değerlendirildiğinde âyetler ve sûreler arasındaki bağlantıların bir kısmının bu ilim içerisine dahil edilmesi düşünülebilir. Araştırmamız, münâsebât ilmine katkı sağlamanın ve Kur'ân'ı anlamakta lüzumu daha çok görülen bütüncül bakışa münâsebâtü'l-âyet ve's-süver ilminin hangi açılardan katkı sağlayabileceğine Mekkî sûreler açısından bakmanın çabasıdır. Makalede Mekkî sûrelerin birbiriyle irtibat yönleri, âyetlerin nasıl uyum içerisinde olduğu ve Kur'ânî bütünlüğün oluşum tarzları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Mekkî Sûre, Münâsebât, Bağlam, Bütünlük

Abstract

The Qur'ân is a miracle book that has integrity in it self from different aspects. It is a revelation according to the needs of all humanity. When a word is addressed to different addressees at different times or when an article is written in different periods, it can be expected to change completely. However, the Qur'ân is the only book that can express the same truths in different ways without changing its line, even though the environment and the addressees have changed during twenty-three-year descent process. Al though it is downloaded at various time sand places, it is consistent as if it was downloaded at once. The best indication of this situation is that the verses and surah sare connected toeachother in different ways and means and present a unity. The science of Munâsebât al-Qur'ân is a science that proves this consistency of the Qur'ân by stablishing a context between verses and surahs. When the relation, which is a logical and consistent fact that the mind will accept when it is measured by the mind, is evaluated in the Qur'ân, it can be considered that some of the connections between the verses and the surahs should be included in this science. Our research is an effort to contribute to the science of relations and to look at the point of view of the Meccan Surahs, which can contribute to the holistic view that is more necessary to understand the Qur'an. In the article, the connection aspects of the Meccan surahs, how the verses are in harmony and the formation of the Qur'ânic integrity will be discussed.

Keywords: Tafsîr, The Qur'ân, Meccan Surah, Relevance, Context, Integrity

Giriş

Kur'ân, hidayet kaynağı olmasının yanı sıra kıyamete kadar bitmeyecek bir araştırma alanı olacak zenginliktedir. Kur'ân'a yönelişlerin başladığı zamandan bugüne kadar farklı bakış açılarının ve yaklaşımların geliştiği görülmektedir. Kur'ân'a yönelenlerden bir kısmı lafzıyla, bazısı nazmıyla, bazısı manasıyla, bazısı da bütünlüğüyle ilgilenmişlerdir. Nihayetinde Allah katından indirilen bir kelim olma hakikati ikrar edilmiştir. Kur'ân'ın Allah kelamı bir mucize olduğunun göstergelerinden birisi de âyet ve sûreler arasındaki sağlam tenâsüb ve irtibat ile sağlanan Kur'ânî bütünlüktür.

Kur'ân bir kitap olarak, içerisinde bütün bilgi ve ilimlerin yer aldığı tafsilatlı bir kitap değildir. O, geneli itibariyle mücmel olup anlatmak istediği hakikati beyan edecek kadar

kelamla yetinmiştir. Bir sûrede ele alınan pasajda icmâlen geçen bir husus başka bir sûre veya sûrelerde tamamlanmıştır. Tek tek olan tuğlaların bir araya getirildiğinde binayı oluşturması gibi birbirinden bağımsız gibi görünen âyet ve sûreler de birlikte değerlendirildiğinde, aralarında bağlam kurulduğunda Kur'ân binasını oluşturmaktadır.

Ebû Bekir en-Nişâbûrî (öl. 324/936) ile başlatılan âyet ve sureler arasındaki münasebete yönelim, süreç içerisinde Zemahşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1209), Bikâî (öl. 885/1480), Suyutî (öl. 911/1505), Âlûsî (öl. 1270/1854) gibi ulemâ tarafından geliştirilerek eserlerde işlenmiştir. Modern dönemde yapılan çalışmalarda ise münâsebât ilmi ve bu alanın önemli şahsiyetleri hakkında malumatlar verilmiş, bazı müfessirlerin eserlerinde yer verdiği münasebet örnekleri üzerinde durulmuş ve genellikle iki sure arasında tenasüp aranmıştır. Ayrıca her iki dönemde ortaya çıkan bu kıymetli çalışmaların tamamına yakınında sadece âyet ve sûrelerin öncesi ve sonrası ile sûrelerin baş tarafı ile sonu arasındaki bağlantı ele alınmıştır. Ayrıca bu çalışmalarda sûrelerin Mushaftaki sırası âyetler gibi tevkîfî kabul edildiğinden sûreler arası münasebette de sûrelerin Mushaf tertibi esas alınmıştır.

Fakat tenâsüp kavramı iki veya daha fazla şey arasındaki bütün ilgi, yakınlık, benzerlik ve uygunluğu ifade etmektedir. Dolayısıyla bir kavram olarak bile Kur'ân açısından tenâsübün ve bağlamın tek yönlü olabileceği düşünülmemelidir. Kur'ân lafız ve manadan müteşekkil, değişik yönlerden birbirini tamamlayan bir bütündür. Ayrıca sûreler arası münasebette Mushaftaki sûre tertibi dışında bir tertiple ve sûrelerin nüzul seyri gözetilerek de münasebet bağları oluşturulabilir.

Unutulmamalıdır ki âyet ve sûreler arasında münasebetin varlığı bir mutlaklık ve kesinlik ifade etmeyecektir. Bu bağlamların bizzat kendileriyle ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeden aktarılan ve bağlayıcılık ifade eden herhangi bir rivayetin olmaması hasebiyle akıl yürütme ve ictihad kapısı açılmıştır. İctihad ile ulaşılan bir sonuç ise ancak içtihadta bulunan kişiyi bağlayacaktır ve bu sonuca itiraz da edilebilecektir. Hatta kadim dönemde bu ilmin bir tekellüf olduğu bile söylenmiştir. Ancak biz bu bağlamların bir zorlama değil Kur'ân'da var olan bir hakikatin tezâhürü ve Kur'ân'ın mucize yönlerinden biri olarak görmekteyiz.

Bu meyanda çalışmamızda Mekkî sûreler arasında hangi bağlam yönlerinin bulunduğu, Mekkî sûreler arasında bütünlüğün nasıl var olduğu ve surelerin Hz. Peygamberin (s.a.v.) hayatı ve nüzul ortamıyla olan bağı gösterilmeye çalışılacaktır.

Makalemizin Kur'ân'ı anlama yöntemleri içerisinde yer alan konulu tefsire katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

1. Sûre ve Mekkî Sûre Kavramları

“Sûre” kelimesi lügatte “yüksek makam, üstün derece, bir binanın katları, şan, şeref” gibi anlamlara gelmektedir.¹ Terim olarak ise “Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bir araya getirilmesi sonucunda oluşan, sınırları vahiy doğrultusunda Resûl-i Ekrem tarafından belirlenen bölüm” demektir.² Bu da ittifakla 114 bölümdür. Kur'ân sûreleri, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yazdırılmış fakat iki kapak arasında toplanamamıştı. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Kur'ân, tilavet üzere bir tertip üzere iken kitap olarak bir tertîbi olmamıştı.³

Vahiy, insanların ihtiyaçlarına binaen değişik zaman, tarih ve yerlerde, farklı muhataplara yönelik ve fakat her hâlükârda ebedî bir mucize olarak inzal edilmiştir. Inzal olunan bazen bir âyet, bazen âyet grupları, bazen de bir sûre olmuştur. Vahyin indirildiği ortamın durumuna göre kullanılan kelimeler, üslup, âyet ve sûrelerdeki uzunluk, içerik, karakter de değişmiştir. Mekke ortamında hâkim olan inanç bunalımı, inadî küfür, ahlakî çöküntü ve bedevi yaşam sebebiyle sûreler etkileyici bir üsluba bezenmiş, âyet ve sûreler kısa olarak yer almış, tasvir üslubu çokça kullanılmış, küllî ahlak hükümleri konulmuş, ana konu tevhit, nübüvvet ve ahiret olmuştur. Dolayısıyla Mekkî sûrelerin mümeyyiz vasıflarını da bunlar belirlemiştir.

Âyet ve sûrelerin neye göre Mekkî vasfını alacağına dair üç klasik eğilimden söz edilebilir. Bunlardan birincisi hitap-muhatap ilişkisini öne çıkaran “Mekkelilere hitap eden, ‘Yâ eyyühen-nâs ve Yâ Benî Âdem’ hitaplarının yer aldığı âyet ve sûreler Mekkî’dir” tezidir. İkinci yaklaşımda mekân unsuru esas alınarak “Mekke’de indirilen vahiy Mekkî’dir” görüşü benimsenmiştir. Üçüncü yaklaşımda ise zaman/hicret temelli olan ve “Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden önce indirilen vahiy Mekkî’dir” şeklinde bir kriter öne çıkarılmıştır. Bu görüşler içerisinde İslam âlimlerinin çoğunluğu Mekkî-Medenî hususunda hicreti daha net ve tutarlı bir kıstas olarak kabul etmişlerdir.⁴ Ancak bu konuda eklektik değil bağdaştırıcı

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn ibn Manzur, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: y.y., ts.), “Sûre”, 4/386.

² Abdulhamit Birişik, “Sûre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/ 538-539.

³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî, *el-İsâbe fî't temyîzi's-sahâbe*, thk. 'Ali Muhammet el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 11/444.

⁴ Ebu Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhan fi ulûmil-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı, (Beyrut: Darü'l-Marife, 1995), 1/273, 278; Ebü'l-Fazl Celalüddin es-Suyûtî eş-Şafii, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Darü't-Türasi, 1968), 1/23; Halid Abdurrahman Akk, *Usûlu't-tefsir ve kavâiduhu* (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1986), 192.

olmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira bir sözün ne olduğu ne kadar önemliyse o sözün niçin, nerede, ne zaman, nasıl ve kime söylendiği de o kadar önemlidir. Sözün doğru anlaşılmasında -bu söz ilâhî bir söz de olsa- onun ilk olarak kime hitaben söylendiği, ilk muhataplarının kimler olduğu, hangi toplum içinde söylendiği göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur. Ayrıca söz/kelam, onu ileten ile ona muhatap olan arasında bir zaman ve mekân içerisinde gerçekleştiğinden zaman ve mekân içerisinde anlamlıdır. Çünkü muhataplar için anlam, bir zaman ve mekân içindedir.⁵

Mekkî sûrelerin diğer bir ifadeyle vahyin ne kadarının Mekkî vafına sahip olup olmadığının belirlenmesinde aslında birinci kaynak Kur'ân olmaktadır. Mesela “Kellâ” lafzı, mukattaa harfleri, secde âyetleri, fasıla sayısı, kıssa yoğunluğu, inanç ve ahlak konuları, kıyamet, cennet-cehennem sahneleri, şirke karşı aklî-kevnî deliller, Hz. Peygamber’i teselli içeren ve icâz yüklü unsurlar Mekkî sûrelerin tespitinde lafız ve muhteva içerikli unsurlardır. Fakat bütün bu mümeyyiz vasıflar âyet ve sûrelerin Mekkî oluşunda kritik ipuçları sunsa da bazı istisnaları içerdiği unutulmamalıdır.⁶ Bu bağlamda söz konusu niteliklerin yer aldığı sûreler “çoğunlukla ve genellikle” kaydıyla Mekkî kabul edilebilir.

Yukarıda verilen bilgileri süzerek şöyle bir Mekkî sûre tanımı yapabiliriz:

“Mekkî sûre; Hz. Peygamber’in risâlet görevini aldığı dönemdeki Mekke ve civarında, hicretten önce indirilerek öncelikle Mekke halkına hitap eden, şirke karşı tevhidi ve kulluğu, dünyevileşmeye karşı ahiret inancını, çirkinliğe karşı ahlakı öne çıkarıp deliller sunan, secde âyetlerini içeren, fasılası çok ve icâzı yoğun sûrelerdir.”

2. Mekkî Sûreler Arasında Kurulabilecek Bağlamlar⁷

Çağımızda İslâmî ilimlerde yerleşmiş bazı kavram ve terkiplere Türkçe karşılık bulma arayışı devam etmektedir. Bazen de kavramlar birbirlerinin müteradifi gibi kullanılabilir. Bu arayış ve kullanımlardan birisi de siyak-sibak ve münâsebât için yapılmaktadır. İlk kullanımı ve metodik anlamda terimleştirilmesi İmam Şâfiî’ye (öl. 204/820) kadar götürülen siyak kelimesi, bir kavram olarak “Öncesine, sonrasına, söyleniş tarzına,

⁵ Dücane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 54-66.

⁶ Hâris el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, thk. Huseyn el-Kuvvetli (Beyrut: Darul-Fikr, 1971) 394-397; Ebül-Kâsım Muhammed el-Girnâfî, *et-Teshîl fi ulûmî-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/7, 8; Abdullah Mahmut Şehhâte, *Ehdâfu külli sûra ve mekâsıduhâ fi'l-Kur'ân* (Kâhire: el-Heyetu'l Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 1976), 1/77.

⁷ Hangi sûrelerin Mekkî sûre olduğu, sayısı ve bunların sıralaması hususunda ittîfak olmaması sebebiyle çalışmamızda bir tertibi esas alarak tercih etme zarureti doğmuştur. Biz bu makalemizde çevirisini Muhammed Coşkun'un yaptığı Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Fehmu'l- Kur'ânî'l-Hâkim et-tefsiru'l-vâdih hasebu tertibi'n-nüzul* adlı tefsirini ve bu tefsirde altı nüzul dönemine ayrılarak sıralanan ve Mekki kabul edilen sûrelere yer verdik. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l- Kur'ânî'l-Hakim et-tefsiru'l-vâdih hasebu tertibi'n-nüzul*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2017). Bkz. Tablo 1.

söylendiği ortama ve söyleniş şekline bakarak sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etme durumu”nu ifade eder. Siyak kavramıyla sözün sonrası değil, sözün maksadı kastedilmektedir.⁸

Sibak ise “öne geçmek, önde olmak, yarışmak” şeklindeki kök anlamından hareketle “*konuşmada ve yazıda bir ifadenin öncesi, üst tarafı, başlangıcı, yukarısı*” anlamında kullanılan bir kavramdır.⁹ Bu iki ayrı kavram *siyak-sibak* terkihi haline getirildiğinde herhangi bir sözde şu manalar kastedilmiş olmaktadır:

- a. Bağlam, konteks,
- b. Sözde baş ve son uygunluğu, tutarlılığı,
- c. Sözün gelişi, sözün öncesinin sonrasına olan uygunluğu,
- d. Sözlerin uygun bir şekilde birbirini takip etmesi,
- e. Sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etme durumu.¹⁰

Bu bilgiler ışığında terkihi “Kur’ân’da siyak-sibak” olarak özelleştirdiğimizde şöyle bir tanım yapılabilir: “Dar manada, bir âyetteki kelimelerin diğer kelimelerle, âyet ve âyetlerin kendinden önceki âyetlerle, sûrelerin kendi içinde ve sûrelerin diğer sûrelerle, konuların aynı konularla; genel manada ise Kur’ân’ın bütününde olan iç bağlantı, irtibat ve ilişkidir.”

Münasebet kelimesine geldiğimizde kelimenin lügatta “müshâreke, müshâkele, mükârebe” anlamlarına gelen tenâsüb ile aynı kökten türeyerek “*iki veya daha fazla şey arasındaki benzeşme, ilgi, yakınlık ve uygunluk*” olarak anlamlandırıldığını görmekteyiz.¹¹ Bir Kur’ân ilmi olarak Münâsebâtul-Kur’ân¹² ise münasebet kelimesinin muhteviyatına uygun olarak âyet ve sûreler arasındaki bütün benzeşme, ilgi, yakınlık ve uygunluk bağlantılarıyla ilgilidir.¹³

⁸ Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İdris b. ‘Abbâs eş-Şafî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.), 51-52, 62; Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtaru’s-sihab*, thk. Muhammed Hatır (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995), 157; Ali Bakkal, *Kur’ân’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009), 13-14.

⁹ Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzibü’l-lüga*, thk. ‘Abdüsselam Muhammed Harun, Muhammed ‘Ali en-Neccar (Kâhire: y.y., 1964), “Sebega”, 8/137

¹⁰ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 217.

¹¹ Mahmud Said Hüseyin Merî, “et-Tenâsüb fi suveri’l-mufassal”, *Mecelletü câmi’atü Kerkük*, 7 (2012), 2.

¹² Bikâ’î (ö. 885/1480) bu ilmi şöyle tarif eder: “Münâsebâtü’l-Kur’ân ilmi, Kur’ân’ın âyet ve sûrelerinin tertibindeki hikmetleri anlatan bir ilimdir. Bu ilim manaların halin gerekliliğine uygunluğunu araştıran belağatin gayesidir. Zira kelamın güzelliklerinin anlaşılması sûrenin maksudunun bilinmesine bağlıdır. Nahiv ilmine göre beyan ilminin durumu ne ise tefsir ilmine göre Münâsebâtü’l-Kur’ân ilminin durumu odur” Bikâ’î, *Nazmü’l-dürer*, 1/5.

¹³ Bu alanda yapılmış en eski ve kapsamlı çalışmalardan ilki Bikâ’î’nin *Nazmu’l-Dürer* adlı devasa eseridir. Kendisinden önce bu ilimde bu kadar kapsamlı bir çalışma yapılmaması müellifi ve eserini unutulmaz kılmıştır. Bikâ’î bu eserinde sûre başındaki besmeleden başlayarak besmele ile sûre, cümleler, âyetler, sûre başı ile sonu, sûrenin önceki ve sonraki sûre ile bağlantısı gibi değişik açılardan süreye yaklaşmış ve süreyi adeta tek bir âyet haline getirmiştir. İkinci olarak Suyuti’nin *Merâsîdül-metâli ve tenâsüku’l-dürer* adlı

Tanımlarını verdiğimiz iki kavram (siyak-sibak,münasebet) da “bağlam” kelimesiyle karşılanmaktadır. Bağlam ise “Bir ifade veya metinde belirli bir linguistik birimi inceleyen ve takip eden seslerin, kelimelerin veya ibarelerin oluşturduğu bütün” veya “Bir düşüncenin kendinden önceki ve sonraki düşünceye uygunluğu, o düşüncelere bağlı olarak anlamın belirmesi, bir dil biriminin bir bütün içindeki konumu, bir sözün nerede nasıl bir ortamda söylendiği, içinde ortaya çıktığı ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağı” şeklinde tarif edilen bir kelimedir.¹⁴ Bu kavrama dair bazı sınıflandırmalar yapılmıştır ki bunlardan en öne çıkanı “iç ve dış bağlam”dır.

İç bağlam, bir sözde veya metinde yer alan dil, edebiyat ve konu ilişkileri yani söz ve metnin bizzat kendindeki ilişkilerdir. Dış bağlam ise bir söz veya metnin söylenip yazılmasına sebep olan sosyo-kültürel, siyasal, ekonomik, psikolojik, tarihî ortamı ifade eder. Bu iki bağlam durumunu Kur’ân’a uyarladığımızda iç bağlam Kur’ân’daki âyet ve sûrelerin birbirleri arasındaki ilişki ve bütünlüğe; dış bağlam ise âyet ve sûrelerin inzal edilmesine mesnet teşkil eden ortam ve olguya karşılık gelmektedir.¹⁵

Bu bilgiler ışığında siyak-sibak ve münâsebât kavramlarının bağlam havuzu içerisinde ancak iç bağlama karşılık geleceği düşünülebilir. Çünkü Kur’ân açısından siyak-sibak ve münâsebâtın belirlenmesinde nüzul ortamına dair bilgi ne kadar önemli olsa da kavramlar, Kur’ân metninin bizzat kendisiyle alakalıdır. Ayrıca bu kavramlar mutlak anlamda bağlam kelimesiyle karşılandığında bağlam çeşitlerinden hangisine denk geleceği belirsiz olacaktır. Bu açıdan ana başlığımızda yer alan bağlam kelimesi âyet ve sûreler arasındaki ilişkilere yönelik olarak iç bağlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla makalenin bundan sonraki bölümlerinde zikredilen bağlam ifadesi âyet ve sûreler arasındaki bütün benzeşme, ilgi, yakınlık, tamamlayıcılık ve uygunluğa delalet edecektir.

risaleleridir. Müellif bu çalışmalarında sûreler arası münasebet ile sûrelerin tertibindeki ahenge yer vermiştir. Ebu'l-Hasan Burhâneddin İbrahim b. 'Ömer b. Hasan el-Bikâ'î, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, thk. Abdussemit' Muhammed Ahmed Hasaneyn (Riyad: y.y., 1978); Suyûtî, *Merâsîdü'l-metâli fi tenâsübi'l-mekati' ve'l-metâli* (Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc, 1426); Aynı müellif *Tenâsüku'd-dürer fi tenâsübi's-süver*, thk. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: y.y., 1986).

¹⁴ Ahmet Kocaman, “Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine”, *Türk Dili Dergisi* 39 (1979), 397-401; Doğan Aksan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınları, 1998), 75; Patrick Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: y.y., 1987), 108; Necmettin Gökçür, *Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 50, 52.

¹⁵ Ahmed Muhtar Ömer, “Bağlam Teorisi”, çev. Şahin Güven, *Bilimname* 1 (2011): 198; Ahmet Öz, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 29; Muhammed İsa Yüksek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 67-101.

2.1. Sûrelerin Başlangıçları Açısından Bağlam

Her sûrenin bir ismi olmakla birlikte sûre başlangıçlarındaki münasebete göre gruplandırılarak başka isimler verildiği de görülmektedir. Bu isimlendirmelerden Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yapılanlar olduğu gibi sahâbeden ve müfessirlerden gelen görüşler ve içtihatlar da mevcuttur.

Bunlar içerisinde hakkında en çok rivayet bulunanı “*Havâmîm*”dir. Bu isimlendirme “hâ-mîm” ile başlayan sûrelere verilen ortak bir isimdir. Nitekim bu sûreler Mushaf’ta 40-46. sıralardaki sûreler olup şunlardır: el-Mü’min, Fussilet, eş-Şûrâ, ez-Zuhruf, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf.¹⁶

Başlangıçlarında aynı hurûf-ı mukattaa olması sebebiyle aynı isimlendirme içerisinde yer almış üç sûre grubu daha vardır. Bunlardan birincisi “*Meyâdinu’l-Kurân*” (Kur’ân’ın Meydanları) olarak isimlendirilen ve “elif lâm mîm” ile başlayan “el-Bakara, Âl-i İmrân, el-A’râf, er-Ra’d, el-Ankebût, er-Rûm, Lokmân ve es-Secde sûreleridir.¹⁷ İkincisi “*Bana zikr-i evvelden Bakara sûresi; Hz. Mûsâ’nın levhalarından Tâhâ, Tavâsîn ve Havâmîm; arşın altından ise Fâtihatü’l-Kitâb ve Bakara’nın son âyetleri verildi.*”¹⁸ rivayetinde yer alan “Tavâsîn” grubudur. Bu sûreler eş-Şu’arâ, en-Neml ve el-Kasas sûreleridir. Üçüncüsü Abdullah b. Ömer’den gelen rivayete göre isimlendirmesi Hz. Peygamber’e dayandırılan “Zevâtur-Râ”dır.¹⁹ “Elif-lâm-râ” veya “Elif-lâm-mîm-râ” ile başlayan bu sûreler mushafta 10-15. sıralar arasında yer alan Yûnus, Hûd, Yûsuf, er-Ra’d, İbrâhîm ve Hicr sûreleridir.

Yukarıda ismi verilenler dışında “Gul” emriyle başlayan el-Cin, el-Kâfirûn, el-İhlâs, el-Felak ve en-Nâs sûreleri; hamd ile başlayan el-Fâtiha, el-Kehf, Sebe’, Fâtır ve el-En’âm sûreleri; Hz. Peygamber’e hitapla başlayan el-Ahzâb, et-Talâk, et-Tahrîm, el-Müzzemmil ve el-Müddessir, ümmete hitapla başlayan en-Nisâ, el-Mâide, el-Hac, el-Hucurât ve el-Mümtehine sûreleri; tesbih ile başlayan el-İsrâ, el-Hadîd, el-Haşr, es-Saf, el-Cuma, et-Teğâbun, el-A’lâ sûreleri ve yeminle başlayan es-Sâffât, ez-Zâriyât, et-Tûr, en-Necm, el-Mürselât, en-Nâziât, el-Burûc, et-Târik, el-Fecr, eş-Şems, el-Leyl, ed-Duhâ, et-Tîn, el-Âdiyât

¹⁶ Bahâuddîn Hurremşâhî, *Kur’ân Bilimi*, çev. Hasan Elmas (İstanbul: İhtar Yayınları, 1998), 264; Ebû Bekr ‘Abdillah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamed b. ‘Abdillah el-Cuma (Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd, 2004), Fedâilu’l-Kur’ân, 68/30792, 30793; Alâuddîn ‘Ali el Muttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî, *Kenzu’l-’ummâl fi süneni’l-ekvâl ve’l-ef’al* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1/579, 2622.

¹⁷ İbrahim Muhammed el-Ceremî, *Mu’cemu’l-ulûmi’l-Kur’ân* (Dimeşk: Daru’l-Kalem, 2001), 280.

¹⁸ Ebû ‘Abdillah Muhammed b. Eyyub ed-Dureysî, *Fedâilu’l-Kur’ân* (Dimeşk: Daru’l-Fikr, 1987), 338.

¹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmiu’l-işu’abi’l-imân* (Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd, 2003), Ta’zimu’l-Kur’ân babı, 2282. hadis; ‘Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlu’l-kurrâ ve Kemâlu’l-ikrâ*, thk. ‘Ali Hüseyin Bevvâb (Mekke: Mektebetu’t-Tûrâs, 1987), 1/35.

ve el-Asr sûreleri sûre başlangıcı açısından bir bağlantı oluşturmaktadır. Bu bölümde ismi zikredilen Medenî sûreler dâhil toplam 65 sûre Kur'ân'ın sûre sayısı itibariyle yarısını aşmakta ve sûreler arasında ortak bir bağlam yönü olarak karşımızda durmaktadır.

Yukarıda ismi geçen sûrelere topluca bakıldığında zikredilen sûrelerin nüzulün her döneminde olması Allah Rasülü'nün davetinde sûrelerin ve aslında sözün başlangıcının ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Allah, Mekkî Kur'ân'a Hz. Peygamber'e hitap ile başlamış (el-Müddessir, el-Müzzemmil) vahiy sürecinin sonunda ise özelden genele intikal ederek tüm insanlara hitap ile başlayan bir sûre (el-Hac) ile hitabını sonlandırmıştır.²⁰

Ayrıca farklı yıllarda indirilen sûrelerde aynı hitabın özellikle de hecâ harflerinin yer alması muhatapların dikkatlerinin sürekli değişik harflerle çekilme ihtiyacının olduğu sonucuna götürebilir. Suyûtî hurûf-ı mukattaalara başka bir münasebetle bakmış ve şöyle demiştir: "Kur'ân'ın her bir çeyreğinde hurûf-ı mukattaa ile başlayan yedi sûre gelmiştir. Elif-lâm-mîm, elif-lâm-râ, hâ-mîm ve tâ-sîn bu çeyreklerin başıdır."²¹

2.2. Âyet Sayısı Açısından Bağlam

Kur'ân'daki münasebet âyetlerin dizilişi Allah tarafından belirlenmiştir. Bu tertip hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat âyet sayıları konusunda ihtilafli görüşler mevcuttur. Bu ihtilafa sebep olan muhtemel etkenler; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân okurken bazen âyetleri birleştirip bazen de uzun âyetleri iki parçada kıraat etmesi ile sahâbenin bu kıraate göre iki âyeti bir âyet veya bir âyeti iki ayrı âyet gibi algılaması, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve halifeler döneminde âyetlere numara verilmemiş olması-ki âyetlere numara verilmeson yüzyılda müsteşrikler tarafından başlanılmıştır- Allah Resülü'nün (s.a.v.) âyet sayısı ile ilgili bir hadisinin olmaması, sûre başlarındaki besmelenin o sûreden bir âyet olarak takdir edilmesidir.

Bu sebeplere istinaden bazı kıraatlerde âyet sayıları 6204, 6214, 6216, 6217, 6219, 6220, 6225, 6236 ve 6600 olarak ifade edilmiştir.²² Bu ihtilafa binaen âyet sayısı hususunda

²⁰ el-Hac sûresinin Mekke'de mi Medine'de mi inzal edildiği konusu tartışılmıştır. Mekke'de indirildiğini ancak bazı âyetlerin Medine'de indirildiğini, sadece dört-beş âyetin Medine'de indirildiğini, Medine'de indirildiği ancak dört âyetinin Mekke'de indirildiğini, tamamının Mekke'de veya Medine'de indirildiğini söyleyenler vardır. Ancak sûrenin Mekke'de indirildiği görüşü tercih edilebilir. Çünkü sûrede "hicret ve savaş" izni verilmiştir. Dolayısıyla sûrenin hicretten ve cihaddan önce Mekke'de inzal edilmesi gerekmektedir. Bkz. Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/290; Ebu'l-Ala Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Komisyon, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 1/529, 530; Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 2/475.

²¹ Suyûtî, *Tenâsuku'd-Dürrer*, 101-102.

²² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: y.y., 2009), 341-369; Ebü'l-Hayr Şemsüddin el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr* (Mısır: Matbaatu Muhammed Mustafa, ts.), 1/10-16, 32-36, 52-54; a. müellif, *Müncidu'l-mukrin ve Müşidu't-tâlibîn* (Kahire: Matbaatu'l-Vataniyye, 1350), 3.

zikredilen rakamlardan birini mutlak kabul etmek yerine Kur'ân'ın 6200 küsür âyet olduğunun dile getirilmesi daha doğru olacaktır. Ancak bugün elimizdeki Mushaf'ta yer alan âyet sayısı 6236'dır ve biz bu başlık altında vereceğimiz âyet sayılandırmasında Mushaf'taki âyet sayısını esas alacağız.

Tıvâl kelimesi yaygın görüşe göre el-Fâtiha'dan sonra gelen yedi uzun sûreye delalet etmektedir. Bu sûrelerin hangi sûre ile bittiği ihtilafli olmakla birlikte el-Bakara, Âl-i İmran, en-Nisa, el-Mâide, el-En'am, el-A'râf, el-Enfal (et-Tevbe veya Yûnus) sûreleri olduğu söylenmiştir.²³ *Miûn* ise âyet sayısı yüz ve yüzden fazla olan sûreleri ifade etmektedir.²⁴ Ancak bu sûrelerin hangileri olduğu net olarak sayılmamıştır. Bu sebeple farklı sûrelerin miûn içerisinde görmek mümkündür. Miûn sûrelerinin şu sûrelerden oluştuğu söylenebilir: Yûnus, Hûd, Yûsuf, en-Nahl, el-İsrâ, el-Kehf, Tâhâ, el-Enbiyâ, el-Mü'minûn, eş-Şu'arâ ve es-Sâffât.

Mesânî kelimesi "tekrarlanan" demektir ve Kur'ânî bir kelimedir. Kur'ân'ın sıfatı olarak ez-Zümer sûresi 23. âyette yer alır. el-Hicr sûresi 87. âyette ise "seb'an minel mesânî" (tekrarlanan yedi) terkibi içerisinde geçer. Kelime tefsir usûlünde âyet sayısı yüzden az olan sûrelere verilen isme karşılık gelmektedir.²⁵ Bu sûrelerin hangi sûrede başladığı konusunda görüşler farklıdır. Ancak ilgili rivâyetlerde geçen sûreler derlendiğinde Mesânî sûreleri muhtemelen şöyledir: er-Ra'd, İbrâhîm, el-Hac, Nûr, el-Furkân, en-Neml, el-Kasas, el-Ankebût, er-Rûm, Lokmân, es-Secde, el-Ahzâb, es-Sebe', Fâtır, Yâsîn, Sâd, ez-Zümer, el-Mü'min, Fussilet, eş-Şûrâ, ez-Zuhurf, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf, Muhammed ve el-Fetih sûreleri.

Bir de araları besmeleyle sıkça ayrıldığı, içlerinde mensûhun az olduğu, muhkem oldukları için böyle isimlendirilmiş olan *Mufassa*²⁶ sûrelerin Nâs sûresiyle bittiği kesin olmakla birlikte hangi sûreden başladığı ihtilaflıdır. Mesela Suyûtî bu konuda 12 görüş nakletmiştir.²⁷ Bu sûreler kendi içerisinde Tıval, Evsat ve Kısar olarak ayrılmış olup muhtemelen şu sûrelerdir: el-Hucurat, Kâf, ez-Zâriyât, et-Tûr, en-Necm, el-Kamer, er-Rahmân, el-Vâkıa, el-Hadid, el-Mücadele, el-Haşr, el-Mümtehine, es-Saf, el-Cuma, el-Münafikun, et-Teğabun, et-Talak, et-Tahrim, el-Mülk, el-Kalem, el-Hâkka, el-Meâric, Nûh, el-Cin, el-Müzzemmil, el-Müddessir, el-Kiyame, el-İnsan, el-Mürselât, en-Nebe, en-

²³ Suyûtî, *İtkan*, 1/179.

²⁴ Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/35

²⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 58.

²⁶ Suyûtî, *İtkan*, 1/180.

²⁷ Suyûtî, *İtkan*, 1/181.

Nâziât, 'Abese, et-Tekvîr, el-İnfitâr, el-Mutaffifîn, el-İnşikâk, el-Burûc, et-Târik, el-Ala, el-Gâşiye, el-Fecr, el-Beled, eş-Şems, el-Leyl, ed-Duhâ, el-İnşirah, et-Tîn, el-'Alak, el-Kadr, el-Beyyine, el-Zilzal, el-Âdiyât, el-Kâria, et-Tekâsür, el-Asr, el-Hümeze, el-Fîl, Kureyş, el-Mâ'ûn, el-Kevser, el-Kâfirûn, en-Nasr, Tebbet, el-İhlâs, el-Felak, en-Nâs.²⁸

Nüzul sürecine göre değerlendirildiğinde âyet sayısı az ve kısa olan mufassal sûreler nüzulün ilk iki döneminde (610-614), âyet sayısı yüz ve yüzden fazla olan sûreler ise nüzulün üçüncü (614-615) ve son döneminde (619-622), âyet sayısı yüzden az olan sûreler ise nüzulün dördüncü ve beşinci (615-619) dönemlerinde yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla âyet, kelime sayılarının değişimiyle birlikte sûre uzunluklarının da değişmesi vahyin yoğunlaşması ve İslam'ın ilerlemesiyle münasebet halindedir. Konu içerisinde verilen sûreler ışığında Kur'an'da âyet sayısı itibariyle aralarında bağlantı olmayan sûre neredeyse yoktur.

2.3. Fâsıla Açısından Bağlam

Vahyin indiği dönem sözel kültürün, hitâbî ortamın hâkim olduğu bir zaman dilimidir. Yazıdan çok söz geçerli olmuş, kelimeler kılıçtan daha keskin kullanılmıştır. Bu kültürün bir gereği olarak sözler yazı ile değil de hafıza ile kaydedileceğinden ezberlenmesi en kolay yöntem öne çıkmıştır. Bu da kâfiyeli, birbirine uyumlu, ritimli, coşkulu, kulakta ve zihinde kalıcı olacak şiiirdir. "Arapçada lafızların güzellik ve hoşluğunu belirleyen akıl değil kulaktır" sözü de bu durumla ilgilidir.²⁹ Dolayısıyla Kur'an'da fâsıla ve onların birbirine uyumu zihinde daha kolay kalması ve daha kolay ezberlenmesi gayesine binaen yer almıştır.

Fâsıla kelimesi "*iki şeyin arasını ayırmak, iki şeyi birbirinden uzaklaştırmak*" demektir.³⁰ Kur'an'da âyetlerin niteliklerinden birisi de âyetlerin ayırt edilmiş³¹ ve iyice açıklanmış olmasıdır.³² Muhtemelen fâsıla kelimesi de bu âyetlerdeki "فصلت" kelimesinden mülhem olmuştur.³³ Yani cümleleri, âyetleri birbirinden ayırt edip daha iyi anlaşılmasını sağlayan şey fâsıladır. Suyûtî bu kelimeyi "Fâsıla âyetin sonundaki kelimedir, şiiirdeki kâfiye secideki karine gibidir" cümlesiyle tanımlamıştır.³⁴ Sonuç itibariyle *fâsıla*, bir âyeti diğer

²⁸ Abdulkerim Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrasi'l-'Arabi, 1998), 1/287.

²⁹ Muhammed Abid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 125, 127.

³⁰ Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtaru's-Sihah*, 517.

³¹ Fussilet 41/3.

³² Hûd 11/1.

³³ Suyûtî, *İtkân*, 3/292.

³⁴ Suyûtî, *İtkân*, 3/290.

âyetten ayıran o âyetin son kelimesi veya aynı âyetteki bir cümleyi diğer cümleden ayıran o cümlelerin son kelimesidir.³⁵ Fâsıla açısından sûreler üç kategoriye ayrılabilir:³⁶

1- Mütemâsil Fâsıla: Kur'ân'da fâsıla harfleri olarak (ح harfi dışında) toplam 27 harf kullanılmıştır. Bu harfler tekrar sıklığına göre şöyledir:

“Nun, mim, râ, dal, yâ (med harfi olarak), bâ, lam, he, yâ, kâf, te, ‘ayn, fâ, cim, tâ, ze, zâ, sin, sâd, sâ, hâ, dad, şin, vav, zâl, gayn”. Fâsıla sûre içerisinde bazen bu harflerin birisi, ikisi, üçü bazen de dördü ile sağlanmıştır. İşte fâsıla harfi aynı olduğunda buna *mütemâsil fâsıla* denmektedir. Bu üslup genelde Mekkî sûrelerde görülmektedir. Bu gruba dâhil olan 10 Mekkî sûre vardır: el-A'lâ, el-Leyl sûreleri fâsıla harfleri ع, el-Kamer, el-Kadr, el-Asr, el-Kevser sûrelerinin fâsıla harfi ك, el-Kehf ve el-İnsan sûrelerinin fâsıla harfi ل, eş-Şems sûresinin fâsıla harfi ه, el-Fil sûresinin ise ج harfidir.

2. Mütekârib Fâsıla: Fâsılların birbirine yakın olma durumunu ifade eden bir kavramdır. Bu da genellikle gunneli olan ع ve م harfleriyle yapılmıştır. Bu gruba dâhil olan 14 sûre şunlardır: el-Fatiha, Yûnus, el-Enbiyâ, en-Neml, es-Secde, Yâsîn, ez-Zuhruf, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf, el-Kalem, el-Mutaffifin, et-Tîn ve el-Mâûn.

3. Mütefârik Fâsıla: Fâsılların çoğunlukla birbirinden ayrı olması anlamındadır ki önceki iki maddede sayılanların dışında kalan bütün sûrelerdir.³⁷

Nüzul seyri açısından fasıla harfi aynı biten sûrelerin 610-614 yılları arasında, fasıla harfi yakın olanların ise 616-622 yılları arasında yoğunlaştığı görülmektedir. Nüzulün özellikle ilk yıllarında indirilen sûrelerin muhatabın kulak zevkine hitap edip kendisine çekecek bir fasıla uyumu sağlanmıştır. İslam davetinin ve nüzulün son dönemlerine gelindiğinde ise muhatap kitle artık vahye aşına olmuş ve ilk dönemdeki kadar ritim uyumu gerekli görülmemiş olabilir.

³⁵ Bkz. Muhammed Hasnavî, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü İslami, 1986), 29; Abdurrahmân Çetin, T. Rüştü Topuzoğlu, “Fâsıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/209.

³⁶ Hasnavî, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*, 295-296.

³⁷ Bu konuyla ilgili örnekler için bkz. Abdullah Emin Çimen, “Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Üslup Açısından Bir Deneme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/29 (2007), 189-236.

2.4. Konu Bütünlüğü Açısından Bağlam³⁸

Üzerinde durulan, konuşulan, yazılan fikir veya mesele, mevzu, esas mevzu, saded anlamlarına gelen *konu* kelimesinin Arapça karşılığı “موضوع” “mevzu” lafzıdır.³⁹ Özellikle kök anlamı itibariyle Kur’ân’da 26 kez geçen⁴⁰ bu kelimenin tefsir ilminde ifade ettiği anlam ise “Kur’ân’da üslubu ve yerleri farklı olan ancak aynı manayı, gayeyi gözetmeleri sebebiyle birleştirici yönü bulunan konu”dur.⁴¹

Kur’ân’ın indirildiği dönemde Mekke ortamında öne çıkan en önemli özellik putperestlik, şirk, kabilecilik anlayışı ve katı maddeci zihniyet üzerine kurulu bir hayatın olmasıdır. Bu sebeple Kur’ân’ın her sûresine sinmiş olsa da özellikle ilk Mekkî sûrelerde dokunan temel konu; Allah’ın varlığı ve birliği (Tevhit), yaratıcının doğru bir şekilde isim ve sıfatlarıyla tanınması (Ulûhiyyet ve Rububiyet) ve buna yönelik hem varlık âleminden hem de insanın bizzat kendi üzerinden verilen deliller, peygamberlik hakikati (Nübüvvet) olmuştur. Bâzergan’ın tespitine göre Kur’ân’ın % 23,66’sı, 1451 âyeti tevhit ve nübüvvetle ilgilidir.⁴²

Mekkî sûrelerde Allah’ın varlığı ve ilahlığının ispatlanması bazı deliller aracılığıyla yapılmıştır.⁴³ Bunlardan ilki *yaratma* delilidir. Bir şeyi yok iken var eden Hâlık, örneksiz ama ahenkli yaratan Bâri, yarattığı her şeye âdeta bir portre giydiren Musavvir O’dur. Bu hususa değinen ilk âyetler Fâtır sûresinin ilk 3 âyetidir: “...Allah’tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı?”⁴⁴ İkincisi ise Lokmân sûresinin 10, 11. âyetleridir: “...O’ndan başkası ne yaratmış?”⁴⁵

³⁸ Mekkî sûrelerin en yoğun konusunun Allah’ın varlığı ve birliğinden oluşan uluhiyet olması ve meselenin hacminin büyüklüğü sebebiyle bu başlık altında sadece uluhiyet konusuyla ilgili sûre bağlamları sunulacaktır.

³⁹ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, “Vedaa”, 4857, 4858; Firuzabadi, *Kamusu’l-Muhit*, “Vedaa”, 771.

⁴⁰ Bk. Âl-i İmrân, 3/36, 96; en-Nisâ, 4/46, 102; el-A’râf, 7/157; el-Kehf, 18/49; el-Enbiyâ, 21/47; el-Hacc, 22/2; Fâtır, 35/41; Fussilet, 41/46.

⁴¹ Abdu’s-Settar Fethullah Said, *el-Medhal ile’t-tefsiri’l mevzui* (Kâhire: y.y., 1986), 20-23; Şahin Güven, *Konulu Tefsir Metodu* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2014), 57-63.

⁴² Mehdi Bâzergan, *Kur’ân’ın Nüzul Süreci*, çev. Yâsin Demirkıran ve Mela Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 187, 195.

⁴³ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ebû ‘Abdillâh Celalüddin Muhammed b. Esad b. Muhammed ed-Devvânî es-Sıddıkî, *er-Risâletü’l-kadime fi isbatı’l-vacib*, thk. Seyyid Muhyiddin Sacidi (Tahran: Kitâbhâne-i Dânişkede-i İlahiyyât ve Maârif-i İslâmî, ts.); Ebû Muhammed Cemâleddîn Kâsımî, *Delîlu’t-Tevhit* (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984), 22-52; Abdulhadi el-Fadli, *Hülâsatü ilmi kelam* (Beirut: el-Câmi’atu’l-Alemiyye li ‘ulûmi’l-İslamiyye, 1993), 55-58; Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 7.

⁴⁴ “Hamd, gökleri ve yeri yoktan var eden, melekleri ikiye, üçer, dörder kanatlı elçiler kulan Allah’a mahsustur. O dilediği kadar fazlasını da yaratır. Kuşkusuz Allah her şeye kadirdir. Allah’ın insanlar için açtığı rahmeti kısılabilecek yoktur, O’nun kısıtını da O’ndan başkası açamaz. O mutlaka izzet ve derin hikmet sahibi de O’dur. Ey İnsanlar! Allah’ın üzerinizdeki nimetlerini hatırlınızdan çıkarmayın. Allah’tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı? O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse niçin haktan dönüyorsunuz?”

⁴⁵ “O gökleri görebileceğiniz herhangi bir destek olmadan (duracak şekilde) yarattı, sizi sarsmaması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, orada her türlü canlının çoğalmasını sağladı. Biz, gökten su indirip (bununla) yeryüzünde her türden faydalı bitkiler bitirdik. İşte bunlar Allah’ın yarattıklarıdır. Şimdi gösterin bana, O’ndan başkası ne yaratmış? Hayır, zalimler açık bir sapkınlık içindedirler.”

İkinci delil varlık âleminde görülen *nizam*dır. Mekkî sûrelerde varlık âleminde insanların bilip tanıdığı, şahit oldukları ve üzerinde düşünerek Allah'ı bulmalarını sağlayacak çok sayıda âyet/işaret yer almaktadır. Bu âyetlerde dikkat çeken unsur verilmek istenen mesajın ve gösterilmek istenen düzenin en yoğun anlatımı; gök âlemi (güneş, ay, yıldızlar, yörüngeler), yeryüzü ve içindekiler (rüzgâr, dağlar, nehirler, yollar, hayvanlar, meyveler), bunlarda câri olan kanunlar (gece-gündüz oluşumu, yağmurun teşekkülü, gün ve ay oluşumu) ve insanın yaratılma süreci oluşturmaktadır. Sonuç itibarıyla nizam delili, kâinatta hâkim olan hassas ve ince düzenin kendiliğinden olamayacağı, bu düzenin üstün sıfatlara sahip bir varlığın yaratıp, düzenleyip devamını sağlamasıyla mümkün olabileceği esasına istinat etmektedir.⁴⁶

Kozmik âlemdeki düzen ve ölçülülüğe dair ilk söylem vahyin ilk dönem sûrelerinden el-A'lâ sûresinde görülmektedir. Sûrenin ilk 5 âyetinde “*Yaratıp düzene koyan, takdir edip yol gösteren, her şeyin miktarını biçimini belirleyen, amacına uygun şekiller veren, (topraktan) yeşil otu çıkarıp sonra da onu kapkara bir sel artığına çeviren yüce Rabbinin adını tesbih (ve takdis) et!*” denilmektedir. Daha sonra el-A'râf 54., el-Hicr 16, 19-22., en-Nahl 5-8., el-Hac 65., el-Furkân 2., Fâtır 13., ez-Zümer 5., Kâf 6., er-Rahmân 5-10., el-Mülk 3-5.ve el-Mürselât 20-24., âyetlerinde de *ölçü, mizan, hesap, denge, düzen ve uygunluk* anahtar kavramları üzerinden insanlara zaten aşına oldukları şeylerdeki nizamın tek bir nâzımı olduğu, böyle kusursuz işleyen bir düzeni kurup idare etmeye putların ve başka güçlerin muktedir olamayacağı, bu dengenin bir parçasının da insanın kendisi olduğu ve ölçüsüz hiçbir şeyin olmadığı mesajı verilmek istenmiştir.

Üçüncü bir delil olarak varlık âleminde görülen *gayelilik* ön plana çıkmaktadır. Bütün yaratılanlar ile Allah'ın kanunları ve fiillerinin sonucu olan hâdiseler kâinattaki düzeni sağlama, Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini ve nizamı gösterme, kıyâmet ve âhireti hatırlatma gayesine yöneliktir. Buna “gâiyyet” prensibi de denilir.⁴⁷ Bu konunun Mekkî sûrelerde ele alınmasının altında yaratılışın anlamlı bir gayesi olmadığını düşünen inkârcı zihniyet vardır. Mekkî sûrelerde farklı boyutlarıyla işlenen bu konuda vahiy sürecini göz önüne aldığımızda öncelikle belirtilen “evrendeki birçok şeyin yaratılma gayesinin merkezinde insanın olması”dır. Nitekim vahyin ilk döneminde indirilen sûrelerden olan ‘Abese sûresinin 24 ile 32 arası âyetleri “*İnsan yediğine bir bakıp düşünsün. Biz bolca su*

⁴⁶ Bkz. Bekir Topaloğlu, *Allah İnanıcı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 31.

⁴⁷ İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/292-295.

indirdik. Sonra toprağı uygun şekilde yarıdık. Orada ekinler bitirdik. Üzüm bağları, sebzeler, zeytin ve hurma ağaçları, güre ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırlar, sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için" ifadelerini içermektedir. Vahyin ilerleyen dönemlerinde İbrâhîm 32-34., en-Nahl 5-18., el-Enbiyâ 16-17., el-Mü'minûn 115., Sâd 27., ed-Duhan 38-39., el-Câsiye 12-13., ez-Zâriyât 56., ve el-Mülk 2. âyetinde de kâinattaki gaye üzerinden varlık ve tevhit delilleri sunulmaktadır.

Dördüncü delil ise nizam ve gaye delilleriyle iç içe olan *hikmet* delilidir. Hikmet kavramı "adalet, ilim ve hilm" anlamlarından hareketle ilim ve amelde hak olana isabet etmek, her şeyi yerli yerine koymak, eşyanın hakikatlerini ve onunla yapılacak işin gereğini bilmek, yaptığı işi sağlam yapmak, cehaletten ve zulümden menetmek demektir.⁴⁸ Mekkî sûrelerde Allah'ın söz ve fiillerindeki hikmet sıfatına delâlet eden en önemli kavram "hak" kavramıdır. Hak kavramı ile ilgili yapılan semantik çalışmalarda hak kökünün vahiy sürecinde "*gerçek, gerçeklik, doğru, layığıyla, gereği gibi, borç, alacak, kesinleşmek, kesin, pay, adalet*"⁴⁹ anlamlarında kullanıldığı tespit edilmiştir. Sonuç itibarıyla hak kelimesinin anlam bağlantılarında hikmet kelimesiyle örtüşen bir yakınlık görülmektedir. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda hak kelimesinin ifade ettiği mana hikmet kavramıyla karşılanabilir.

Mekkî sûrelerde hikmet hakikatine delalet eden ilk âyetler Sâd sûresinin 27. âyetidir: *Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri (batıl olarak) boş yere yaratmadık. Bu inkâr edenlerin zannıdır...*" Nüzul sürecinde aynı hakikat el-En'am 73., Yûnus 5., İbrahim 19., el-Hicr 85., en-Nahl 3., el-Ankebut 44., er-Rûm 8., ez-Zümer. 5., ed-Duhân 38-39., el-Câsiye 22., el-Ahkaf 3., ve âyetlerde de dile getirilmiştir.

Sûrelerde dikkat çekilen bu konunun muhteva açısından vahiy ortamıyla ve birbirleriyle münasebeti iki yönden olabilir. Birinci münasebet; dönemin insanlarına bu kavramlar üzerinden zaten âşina oldukları şeylerdeki nizamın tek bir nâzımı olduğu, böyle kusursuz işleyen bir düzeni kurup idare etmeye putların muktedir olamayacağı, bu dengenin bir parçasının da insanın kendisi olduğu ve ölçüsüz hiçbir şeyin olmadığı mesajının verilmek istenmesidir. İkinci münasebet ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gönderildiği toplumla ilgilidir. Bu toplumda yerleşik hayatta olanlar olsa da hatta ilk muhatap kitle Mekke'nin mukimleri

⁴⁸ Seyyid Şerif el-Cürcânî *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1985), "Hikmet", 96-97; 'Abdullah b. Zafer b. 'Abdillah eş-Şehrî, *el-Hikmetü ve't-ta'lîlu fi ef'alillahi Teala inde Ehli's-sünne ve'l-cemaat* (Mekke: y.y., 1422), 3-7.

⁴⁹ Mustafa Kumru, "*Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*" (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 77-97.

gösterilse de çöl hayatı yaşayan bedeviler yadsınamayacak seviyedeydi.⁵⁰ Yaşadıkları hayat itibarıyla medenî hayatın gerektirdiği kurallar ve düzenden yoksun idiler. Sadece belli bir kesime değil tüm insanlığa gönderilen Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sûrelerde geçen âyetlerle kâinattaki ölçü, denge ve düzen üzerinden hem hadarîlere hem de bedevîlere Allah'ın varlığı, kudreti ve sanatını delillendirmiş olmaktadır.⁵¹

Konuyla ilgili âyetlere bakıldığında insanların ve cinlerin, hayatın ve ölümün, göklerin ve yerin, güneş ve ayın, gece ve gündüzün, ürünlerin, sebze ve meyvelerin, yolların ve denizlerin var edilme sebepleri zikredilerek muhataplar değişik açılardan düşünmeye sevk edilmiştir. Söz konusu âyetlerle evrende var olan bu amaçlılığın merkezinde insanoğlunun olması, kâinatın insan için yaratılması bu ihsan karşısında ona sık sık sorumluluğunu hatırlatma gereğini doğurmuştur. Bu sebeple ele alınan sûrelerdeki âyetler bazen tevhide, bazen âhireti ispata bazen de insanın sorumluluğuna yönelik olan bir bağlamda gelmiştir.

Kur'ân'da Allah'ın fiilleri ve yaratmasıyla alakalı âyetlerde “*hak, bi'l-hakk*” kelime ve deyimleri genellikle kâinattaki hiçbir şeyin faydasız olmadığına, hikmet ve fayda esasına göre var edildiğine, Hakk olan Allah'ın hak olarak yarattıklarındaki kudretinin ve hikmetinin bir göstergesi olduğuna delâlet etmektedir. Sûrelerdeki hikmet ve bağlantılı olan söylemin vahiy sürecinin başından sonuna kadar aynı muhteviyata sahip olduğu, sûrelerin birbirini farklı yönlerden itmam ve te'kid ettiği ve ancak sadece bağlamın değiştiği görülmüştür. Buna göre nüzûlün bir döneminde inkârcı zihniyetin hayattaki başıboşluk ve sebepsizlik zanlarına cevap, diğer dönemde helak edilen toplumların ancak hak ve adalet gereği cezayı hak ettiklerini beyan, başka bir dönemde âhiret inancını, Allah'ın kudretini, tevhidi, nizamı ispat ve ibret alınması gereken hususlardan biri bağlamında sunulduğu müşahede edilmiştir.

Sonuç

Mekkî sûreler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risâlet görevini aldığı dönemdeki Mekke ve civarında, hicretten önce indirilerek öncelikle Mekke halkına hitap eden, şirke karşı tevhidi ve kulluğu, dünyevileşmeye karşı ahiret inancını, çirkinliğe karşı ahlakî öne çıkarıp deliller sunan, secde âyetlerini içeren, fasılası çok ve i'câzı yoğun sûrelerdir.

⁵⁰ el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.

⁵¹ el-Enbiyâ 21/107; Bu konuda bkz. Abdurrahman Kurt, “Sosyo-ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2001), 97-122; Şahin Güven, “Kur'ân'ı Kerim'e Göre Bedevilik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2010), 243-272.

Allah Rasulü'ne (s.a.v.) verilen ebedi mucize Kur'ân'ın mûciz yönlerinden birisi bünyesindeki insicam, irtibat ve münasebettir. Klasik anlamda münâsebet kavramı bağlam alanları içerisinde daha çok sûreler arasındaki iç bağlamla ilgili bir kavramdır. Ancak surelerin inzalinin Hz. Peygamber'in hayatı ve İslam daveti ile olan sıkı münasebeti de hesaba katılırsa Münâsebâtü'l-Kur'ân anlayışında bir açılım sağlanacaktır. Farklı zaman ve mekânlarda indirilen âyet ve sûreler arasındaki bu bütünlük ve bağ Kur'ân'ın Allah kelamı bir kitap olduğunun en sağlam delillerindedir. Bu bağlamda yapılan en eski çalışmalarda⁵² ve kadim tefsirlerde⁵³ genellikle bir âyet ve sûrenin önceki-sonraki âyet ve sûre, sûrenin başı ile sonu arasındaki irtibat ve münasebetine yer verilmiştir. Ancak iki veya daha fazla şey arasındaki akla ve mantığa uygun bütün benzeşme, ilgi, yakınlık, tamamlayıcılık ve uygunluğun münasebet kavramının anlam havuzuna dâhil olması sebebiyle sadece bir-iki hususta münasebet kurmak aslında geniş olan tenasüp alanını daraltmak demektir. Ayrıca bu durum Kur'ân'ın bütününe nispetle bazı yönlerden irtibatlı eksik bir bütün olduğu izlenimi de doğurabilir. Yazımızda daha çok bağlamı verilen surelerdeki âyetlerin yakınlık, tamamlayıcılık, uygunluk halleri ve sureleri nüzul sürecine göre vermemiz sebebiyle nüzul süreciyle olan bağlantısı gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda sûreler arasındaki bağlam yönlerinden ilki sûrelerin başlangıç tarzlarıdır. Zira bazı sûreler hurûf-ı mukattaa, bazısı hamd, bazısı emir, bazısı hitap, bazısı da kasem ile başlamıştır. Bu sûrelerden altısı “elif lam mim”, altısı “elif lam ra-elif lam mim ra”, yedisi “hâ mim”, üçü “tâ sin-tâ sin mim”, beşi hamd, beşi emir, on beşi kasem, üçü hitap ve ikisi tesbih ile başlamıştır. Bu bölümde zikredilen sûreler açısından şu açılardan münasebet olabileceği düşünülmüştür:

1-Burada münasebet öncelikle sûrelerin başlangıç tarzlarındaki birliktelikte (benzeşmede)dir.

2-Sûrelerin girişlerinin farklılığı sözün başlangıcının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) davet ve iletişimindeki önemini göstermektedir.

⁵² Bikâ'î, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*; Suyûtî, *Merâsîdü'l-metâli fi tenâsübi'l-mekati' ve'l-metâli*; Aynı müellif *Tenâsüku'd-dürer fî tenâsübi's-süver*.

⁵³ Ebû 'Abdillah (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981); Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, el-*Keşşaf an hakaiku gavamidu't-tenzîl ve uyûni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil* (Riyad: Mektebetü Abikan, 1998); Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. 'Abdillah b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'ul-mesâni (Rûhu'l-Meâni)*, (Beyrut: lhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.).

3-Özellikle hecâ harflerinin değişik dönemlerde indirilen sûrelerde olması öncelikle nüzul dönemindeki muhatapların, daha sonra ise kıyamete kadar Kur'ân'a yönelen herkesin dikkatlerinin sürekli çekilme ihtiyacının olduğunu düşündürmektedir.

4- Bu sûreler içerisinde nüzul sırası esas alındığında hitabın ilk olarak Hz. Peygamber'e (el-Alak, el-Müddessir, el-Müzzemmil sûreleri), nüzul sürecinin sonunda ise (el-Hac sûresi) tüm insanlara yöneltilmesi İslam'ın geldiği konumu gözler önüne sermektedir.

Bağlam yönlerinden ikincisi sûrelerin âyet sayıları ve uzunlukları açısından kurulabilecek bağdır. Mekkî sûreler içerisinde aynı âyet sayısına sahip 47 sûre ve aynı uzunluğa sahip sûreler kendi aralarında farklı bir bağlam oluşturabilirler. Burada dikkat çeken irtibat; kelime ve âyet sayılarındaki artışın ve sûrelerin uzunluklarının artmasının büyük oranda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) davetinin genişlemesi ve İslam'ın gelişmesiyle doğru orantılı olmasıdır. Nitekim nüzulün ilk iki yılında indirilen sûre çokluğuna rağmen âyet ve kelime sayısı azken nüzulün son dönemlerinde indirilen sûre sayısı azaldığı halde kelime sayısı artmış ve daha uzun âyetler yer almıştır. Mufassal sûreler nüzulün ilk iki döneminde, âyet sayısı yüz ve daha fazla olanlar ise nüzulün son döneminde yer almıştır.

Çalışmamızda yer verilen bağlamsal yönlerden bir diğeri fâsıladır. Fâsıla harfi aynı biten sûrelerin 610-614 yılları arasında, fasıla harfi yakın olanların ise 616-622 yılları arasında yoğunlaştığı görülmektedir. Nüzulün özellikle ilk yıllarında indirilen sûrelerin muhatabın kulak zevkine hitap edip kendisine çekecek bir fasıla uyumu sağlanmıştı. İslam davetinin ve nüzulün son dönemlerine gelindiğinde ise muhatap kitle artık vahye aşına olmuş ve ilk dönemdeki kadar ritim uyumu gerekli görülmemiş olabilir.

Sûreler arasındaki en kuvvetli, kapsamlı ve bütünleyici bağ konu yönüyledir. Amacı insanlığa rehber olmak olan Kur'ân konularına göre tasnif edilmiş bir kitap olmasa da kendi içeriğinde yer alan konular birbirleriyle münasebeti yönüyle değerlendirildiğinde anlamlı ve irtibatlı bir kompozisyona sahip olduğu sezilebilecektir. Mekke döneminin hâkim konularından olan tevhid hususunda âyetler yaratma, nizam, gaye ve hikmet delilleri açısından birbirleriyle münasebet halinde olmuşlardır. Böylece nüzulün farklı dönemlerinde indirilen sûrelerle tevhid anlayışı sürekli gündemde tutulmuştur.

Mekkî sûreler özelinde yaptığımız bu çalışma Medenî sûreler arasında yapılacak bir bağlam çalışması olması durumunda Kur'ân'ın bütünündeki münâsebât daha farklı yönlerle de ortaya konabilecektir.

Kaynakça

- Akk, Halid Abdurrahman. *Usûlu't-tefsir ve kavâiduhu*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2. Basım, 1986.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınları, 1998.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. 'Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azim ve's-seb'ul-mesânî (Rûhu'l-Meânî)*. Beyrut: İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Bakkal, Ali. *Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Bâzergan, Mehdî. *Kur'ân'ın Nüzul Süreci*. çev. Yâsin Demirkıran ve Mela Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Beyhaki, EbûBekrAhmed b. Hüseyin, *el-Câmiu'lîşu'abi'l-imân*. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Bikâî, Ebu'l-Hasan Burhâneddin İbrahim b. 'Ömer b. Hasan. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâtive's-süver*. thk. Abdusseme' Muhammed Ahmed Hasaneyn. Riyad: y.y., 1978.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Kur'ân'a Giriş*. çev. Muhammed Coşkun İstanbul: Mânâ Yayınları, 2010.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'ânî'l-hâkim et-Tefsîru'l-vâdih hasebu tertibi'n-nüzul*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mânâ Yayınları, 3. Basım,2017.
- Ceremî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Daru'l-Kalem, 200.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin. *en-Neşrfi'l-kıraati'l-aşr*. Mısır: Matbaatu Muhammed Mustafa, ts.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin . *Müncidu'l-mukrin ve Mürşidu't-tâlibîn*. Kahire: Matbaatu'l-Vataniyye, 1350.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 5. Basım,2005.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Çetin, Abdurrahmân ve T. Rüştü Topuzoğlu. "Fâsıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/209. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çimen, Abdullah Emin. "Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Üslup Açısından Bir Deneme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/29 (2007), 189-236.
- Devvânî, Ebü 'Abdillâh Celalüddin Muhammed b. Esad b. Muhammed es-Sıddıkî. *er-Risâletü'l-kadime fî isbati'l-vacib*. thk. Seyyid Muhyiddin Sacidî. Tahran: Kitâbhâne-i Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maârif-i İslâmî, ts.
- Dureysî, Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Eyyub. *Fedâilu'l-Kur'ân*. Dımeşk: Daru'l-Fikr, 1987.
- Ebî Şeybe, Ebü Bekr 'Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef*. thk. Hamed b. 'Abdillâh el-Cuma. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2004.

- Fadlî, Abdulhadi. *Hülâsatü İlmî Kelam*. Beyrut: el-Câmi'atu'l-Alemiyeli 'Ulûmi'l-İslamiyye,1993.
- Gırnatî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl fi ulûmi't-tenzil*. thk. Muḥammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye,1995.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Güven, Şahin. "Kur'ân'ı Kerim'e Göre Bedevilik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 243-272.
- Güven, Şahin. *Konulu Tefsir Metodu*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2014.
- Hasnavî, Muhammed. *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü İslami, 1986.
- Herevî, EbûMansûr el-Ezherî. *Tehzibü'l-lüga*. thk. 'Abdüsselam Muhammed Harun, Muhammed 'Ali en-Neccar, Kâhire: y.y., ts.
- Hindî, Alâuddîn 'Ali el Muttakî b. Hüsâmeddîn. *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-ef'al*. Beyrût: Müessetü'r-Risâle, y.y.,ts.
- Hürremşahî, Bahâuddîn. *Kur'ân Bilimi*. çev. Hasan Elmas. İstanbul: İhtar Yayınları, 1998.
- Kâsımî, Ebû Muhammed Cemâleddîn. *Delîlu't-tevhit*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1984.
- Kocaman, Ahmet. "Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine ". *Türk Dili Dergisi*, 39(1979), 397-401.
- Kumru, Mustafa. "*Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2007.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyo-ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2001), 97-122
- Kutluer, İlhan. "Gaiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/292-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mer'î, Mahmud Said Hüseyin. "et-Tenâsüb fi Suveri'l-Mufassal". *Mecelletü Câmi'atü Kerkük*, 7 (2012), 2-18.
- Mevdûdî, Ebu'l-Ala. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Komisyon, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Muhasibî, Hâris. *el-'Akl ve fehmu'l-Kur'ân*. thk. Huseyin el-Kuvvetli. Beyrut: Daru'l-Fikr. 1971.
- Ömer, Ahmed Muhtar. "Bağlam Teorisi". çev. Şahin Güven. *Bilimname Dergisi*. 20/1(2011), 197-208.
- Öz, Ahmet. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Özel, Mustafa. *Kur'ân ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006.
- Râzî, Ebû 'Abdillah (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Muhtaru's-sıhah*. thk. Muhammed Hatır Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995.

- Rickman, Patrick. *Anlama ve İnsân Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: y.y., 1987.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Dirâsât fî ulûmi'l- Kur'ân*. Riyad: 16. Basım, y.y., 1430/2009.
- Said, Abdu's-Settar Fethullah. *el-Medhalile't-tefsiri'l-mevzui*. Kâhire: y.y., 1986.
- Sehavî, 'Ali b. Muhammed. *Cemâlu'l-kurrâ ve Kemâlul-ikrâ*. thk . 'Ali Hüseyin Bevvâb. Mekke: Mektebetu't-Tûrâs, 1987.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*.İstanbul: Şule Yayınları. 3. Basım,2018.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şafii. *el-İtkan fî ulûmi'l- Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Darü't-Türasi, 1968.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şafii. *Merâsidü'l-metâlî fî tenâsübi'l-mekati' ve'l-metâlî*. Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc, 1426/2006.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şafii. *Tenâsüku'd-dürer fî tenâsübi's-süver*. thk. Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: y.y., 1986.
- Şafî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdris b. 'Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, y.y.,tsz.
- Şehhate, Abdullah Mahmut. *Ehdâfu külli sûra ve mekâsıduhâfi'l-Kur'ân*. Kâhire: el-Heyetu'l Mısrîyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 1976.
- Şehrî, 'Abdullah b. Zafer b. 'Abdillah. *el-Hikmetü ve't-ta'lilu fî ef'alillahi Teala inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemaat*. Mekke: y.y., 1422
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Şerif, Muhammed Hasan. *Mu'cemu hurûfi'l-me'ânî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle,1996.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları*. İstanbul: İFAV Yayınları. 2018.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşaf an hakaiku gavamidu't-tenzîl ve uyûni'l-ekavil fî vucuhi't-te'vil*. Riyad: Mektebetü Abikan, 1998.
- Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhan fî ulûmi'l- Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl Dimyati. Kahire: Darü'l-Hadis, 2006.
- Zürkânî, Abdulkerim. *Menâhilu'l-irfan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabi, y.y., 1998.

Tablo: 1 Câbirî'nin Tefsirinde Yer Verdiği Nüzul Dönemleri ve Mekî Sûrelerin Muhtemel Nüzul Sırası

1. Dönem	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	5. Dönem	6. Dönem-
Nübüvvet, Rububiyet, Ulûhiyet	Kıyâmet Sahneleri, Yeniden Diriliş ve Hesap Günü	Şirkin ve Putperestliğin Eleştirilmesi	Çağrını Haykırma ve Kabilelerle İletişim	Muhasara ve Habeşistan'a Hicret	Muhasara Sonrası Kabilelerle İletişimin Sürdürülmesi ve Hicret Hazırlıkları
(610-613)	(613-614)	(614-615)	(615-616)	(616-619)	(619-622)
Alak-96/1-5, el-Müddessir- 74/1-10, el-Mesed-111, et-Tekvîr-81, el-'Ala-87, el-Leyl-92, el-Fecr-89, ed-Duhâ-93, el-İnşirâh-94, el-Asr-103, el-Âdiyât-100, el-Kevser-108, et-Tekâsür-102, el-Mâ'ûn-107, el-Kâfirûn-109, el-Fil-105, el-Felâk-113, en-Nâs-114, el-İhlâs-112, el-Fâtîha-1, er-Rahmân-55, en-Necm-53, 'Abese-80, eş-Şems-91, el-Burûc-85. et-Tîn-95, el-Kureys-106	el-Kâria-101, el-Zilzâl-99, el-Kıyame-75, el-Hümeze-104, el-Mürselât-77, Kâf-50, el-Beled-90, el-'Alak-96/6-19, el-Müddessir-74/ 11-56 el-Kalem-68, et-Târık-86, el-Kamer-54, es-Sâd-38, el-A'râf-7, el-Cin-72, Yâsîn-36, el-Furkân-25	el-Fâtır-35, Meryem-19, Tâhâ-20, el-Vâkıa-56, eş-Şu'arâ-26, en-Neml-27, el-Kasas-28, Yûnus-10, Hûd-11, Yûsuf-12.	el-Hicr-15, el-En'âm-6, es-Sâffât-37, Lokmân-31, Sebe'-34.	ez-Zümer-39, el-Ğâfir-40, Fussilet-41, eş-Şûrâ-42, ez-Zuhruf-43, ed-Duhân-44, el-Câsiye-45, el-Ahkâf-46.	Nûh-71, ez-Zâriyât-51, el-Ğâşiye-88, el-İnsan-76, Kehf-18, en-Nahl-16, İbrâhîm-14, el-Enbiyâ-21, el-Mü'minûn-23, es-Secde-32, et-Tûr-52, el-Mülk-67, el-Hâkka-69, el-Meâric-70, en-Nebe'-78, en-Nâziât-79, el-İnfitâr-82, el-İnşikâk-84, el-Müzzemmil73, er-Ra'd-13, el-İsrâ-17, er-Rûm-30, el-Ankebût-29, el-Mutaffifîn-83, el-Hac-22.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022) 262-279

Köpek Öldürme ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Tahlili ve Değerlendirilmesi

Analysis and Evaluation of Rumors About Dog Killing

Ömer Ali Özdemir

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis
Ana Bilim Dalı

Master Student, Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department
of Hadith

Konya, Türkiye

mrlzdmr.9650@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9524-2680>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Ekim/October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Atıf / Citation

Özdemir, Ömer Ali. "Köpek Öldürme ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Tahlili ve Değerlendirilmesi". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık/December 2022), 262-279 <https://doi.org/10.54122/umde.1188022>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ömer Ali Özdemir).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Hiz. Muhammed (s.a.v) zamanında vuku bulup hadislere de konu olan hadiselerden biri köpek öldürme olayıdır. Bu uygulama, Medine sokaklarında artan hastalığın kaynağını izale etmek için köpeklere karşı öldürme emri ile başlamıştır. Emrin geçerliliği, daha sonraları kapsamı daralarak ortadan kalkmıştır. İslâm'ın hayvanlara verdiği değer, bu tikel uygulama üzerinden değil, tümel uygulamalar üzerinden okunmuştur. Köpeklerin öldürülmesi emriyle ilgili bize gelmiş rivayetler, değerlendirme ana başlığı altında; mutlak ve istinâf ara başlıklar halinde, *Kutub-i Tis'a* çerçevesinde incelenmiştir. Senet tenkidi yapılarak görüş belirtilmiştir. Rivayette senet tenkidini gerçekleştirme sürecini meşhur tabakat kitaplarından edindiğimiz bilgiler ve izlenimlerle sürdürürken metin tenkidi için ise birkaç önemli *Kutub-i Sitte* şerhinden yararlandık. İkinci ana başlıkla da İslâm'ın hayvanlara tümel bakışı ele alınmıştır. Hiz. Muhammed'in (s.a.v) insanların yanı sıra birçok canlıya verdiği değerden ve şefkatten bahsedilmesi, köpek öldürme emrinin şamil bir uygulama olup olmadığı yönündeki karışıklığa cevap olmuştur. Başka yönden ise köpek öldürme uygulamasının İslam'a getireceği olumsuz izlenimler, ikinci başlıktaki tümel bakışa ait örneklerle dağıtılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ravi, Köpekler, Mutlak, İstisna

Abstract

At the time of Prophet Muhammad (PBUH), the existence of a practice that was the subject of hadiths and reached us with narrations was known. This practice had started with a destruction order against dogs to remove the source of the increasing disease in the streets of Medina. Then, the validity of the order had been reduced in scope and disappeared. And the value that Islam gives to animals has been understood not through this particular practice, but through universal practices. The rumors that have come to us about the order to kill dogs have been examined in the framework of *al-Kutub al-Tis'ah*, in absolute and special headings, under the main heading of evaluation. The opinion was stated by making proof criticism. While we were maintaining the process of performing criticism in narration with the informations and impressions obtained from tabakat books we also benefited from a few essential commentaries of *al-Kutub al-Sittah*, for text criticism. The second main title deals with the universal view of Islam on animals. That Prophet Muhammeds being mentioned about his caring and mercy not only for humanity but also for many creatures, is an answer to ambiguity whether killing a dog is appropriate or not. From another view, since killing a dog can bring negative impressions for Islam, it has been tried to be explained with the examples of the universal view in the second title.

Keywords: Hadith, Rāwī, Dogs, Absolute, Exceptional

Giriş

Hayvan hakları, günümüz toplumları ve özel kuruluşlar tarafından güvence altına alınmak istenmekte ve her türlü ihlallere karşı meşru hakları savunulmak istenmektedir. Bu hakların savunulmasıyla ilgili olarak teknolojinin ve dijital medyanın etkisiyle dünyada gündem oluşturulmaktadır. Bu konudaki asılsız ve altı boş söylemler ise halklar tarafından yanlış anlaşılacak gerilim ortamı ortaya çıkabilmektedir.

İslam karşıtlığının hızla yükseldiği günümüz asrında dikkatler müslümanlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dininden, dilinden ve etnik kimliğinden dolayı baskı altına alınmak istenmektedirler. Baskı altına alınan alanlardan birisi de hayvanlara karşı davranışlardır. Zira hayvanlara karşı olumsuz söylem veya eylemlerin psikolojik alt yapısı, İslâm dinine dayandırılmaktadır.

Kur'ân ve Sünnetle bize gelen bilgiler, hayvanlara eziyet edecek bir davranışı dahi kabul etmeyen yasaklarla doludur. Haklının ve doğrunun yanında yer alan Resûlullah, sebepsiz yere hayatına son verilen bir hayvanın haklarının korunması noktasında hem insanlık görevini hem de elçilik görevini yerine getirmiştir. Ancak tarih, Hz. Muhammed döneminde köpeklerden kaynaklı salgına bağlı olarak toplumun faydasına olacak şekilde köpeklerin öldürülmesi olayına şahitlik etmiştir.

Medine toplumunda yaşanan salgınla ilgili verilen emirler ve gerçekleştirilen uygulamalar, hadis kitaplarımızda rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerin daha net ve anlaşılması noktasında değerlendirmelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bizler de bu noktada makalemizi oluşturmaya gayret ettik.

1. Köpeklerin Öldürülmesi Konusundaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Araştırmadan elde edilen bilgilerden yola çıkarak problem iki başlık altında ele alınacaktır. Çalışmada makalenin sınırlarını aşmamak açısından *Kutub-i Tis'a* ile iktifa edilmiştir. Ayrıca rivayetler değerlendirilirken senette olan ravileri inceleyip değerlendirme yapacağız. İlk senette geçen ravileri bir sonraki rivayette geçerse ele almayacağız.

1. 1. Köpeklerin Öldürülmesi Konusunda Mutlak Öldürme Emri

“Rasulullah (s.a.s): Köpeklerin öldürülmesini dile getirdi.”¹

Rivayete göre geniş çerçevede köpeklerin öldürülmesi emredilmiş olup bu konuda hiçbir istisna yoktur.² Aynî (öl.855/1451) Buhârî (öl.256/870) şerhinde bu husustaki iddiayı serdettikten sonra köpeklerin öldürülmesi olayının İslam'ın başlarında gerçekleştiğini ve daha sonra ziraat, av ve bekçi köpeklerinin faydasından dolayı Hz. Peygamber'in emrini kaldırarak neshettiğini ifade etmiştir.³ Senet kısmına gelince; Abdullâh b. Ömer'i⁴ adil sayacak

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Bedü'l-Halk”, 17 (No. 3323).

² Harun Reşit Demirel'in kaleme aldığı makale de mutlak öldürme emrini aktaran Meymûne b. el-Hâris'in (r.a) Müslüman olduğu sene Efendimizin köpek öldürme emrini vermiş olabileceği dikkatlerimize sunulmuştur. Makalede müteakiben rivayetler serdedilerek değerlendirilmiştir. Harun Reşit Demirel, “Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Mütefekkir Dergisi* 1/1 (Ağustos 2014), 67-102.

³ Ebû Muhammed el-Aynî, (*Umdetü'l-Kâri*) *Şerh-i Sahihü'l-Buhârî*, nşr. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, (b.y. : Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, ts.), 12/208.

⁴ Ömer b. el-Hattâb'ın oğlu olan Abdullâh b. Ömer, bi'setten bir veya iki sene sonra doğmuştur. Peygamberimiz'in hanımı Hafsa (r.a) baba ve anne bir kardeşidir. Daha buluş çağına ermemişken babasıyla birlikte müslüman olmuşlardır. Medine'ye hicrette 11 yaşında olduğu bildirilmektedir. Kendisi ne Bedir savaşında ne de Uhud savaşında görülmüştür. Çünkü Efendimiz, kendisi ve buluş çağına ulaşmamış çocukları küçük görerek savaşmalarına müsaade etmemiştir. İlk savaşı Hendek savaşı olmuştur. Sonra Müte, Yermük savaşları ve Mısır ve Afrika fetihlerine ve birçok savaşa katılmıştır. Resulullah'ın indiği yerde incek, kıldığı yerde namaz kılacak kadar Resulullah'ın izinden gidenlerdendi. Efendimizde Hafsa validemizin rüyası üzerine Abdullâh b. Ömer'in “salih bir kişi” olduğunu ifade etmiştir. Mâlik b. Enes, Müslümanlar'ın imamı diyerek İbn Ömer'in önemli şahsiyetlerden olduğunu vurgulamıştır. Lakin Şa'bi, kendisinin Hadisi iyi dercedediğinden bahsetmekle beraber Fıkıh ilmini iyi seviyede bilmediğinden bahsetmiştir. Resulullah'ın vefatından sonra çokca hac yapmış ve sadaka verdiği kaydedilmiştir. H.73 senesinde seksen dört veya seksen altı yaşında Mekke'de vefat etmiştir. Ebü'l-Hasen

olursak Abdullah b. Yûsuf *sika*,⁵ Mâlik (b. Enes) *esahhu'l-hadîs, sebt sahibî*,⁶ *sika*,⁷ *Medine ehlinin imami*,⁸ Nafi' ise Buhârî tarafından en sağlam senet içerisinde zikredilmiş, *sika* ve *nebil* (yüce gönüllü)⁹ gibi vasıflarla tavsif edilmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere bu ravilerin hadislerinde herhangi bir sorun söz konusu değildir. Buhârî Şarihi Aynî'nin açıklamalarından genel ifadenin belirli bir dönemle sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.

*“Nebî, Medinenin tüm bölgelerine insanları köpekleri öldürmek üzere gönderdi.”*¹⁰

Bu hadisten köpeklerin istisna edilmediğini ve sahabilerin bu iş için görevlendirilmesiyle birlikte rivayetin başında “köpekler” kullanımına yer verilmesi rivayetin mutlak olduğuna delalet etmektedir. İbn Ömer'in rivayetine baktığımızda hadis zincirinde yer alan ravilerden Ebû Bekîr İbn Ebî Şeybe *imam, seyyidü-l huffâz, sâhibü-l Kutubi-l kibâr, sika* ve *hafız*,¹¹ Ebû Üsâme *sika, sebt, sâhibü'l-kitâb*,¹² Ubeydullâh (b. Ahnes) ise *sika, leyse bi şey*¹³ olarak değerlendirilmektedir. Bütüncül bakışla araştırmamızdan edindiğimiz bilgiler, buradaki ravilerin hadis almaya ve vermeye elverişli olduğu şeklindedir. Senette yer alan Nafi' adlı raviyi önceki rivayetlerde yer verdiğimizde burada değinmedik. Bu senetin sahabi tabakasındaki isim ise Abdullâh b. Ömer'dir.

*“Resûlullah, Medine etrafına bizleri göndererek çevrenin köpeklerden arındırılmasını söyledi. Çöldeki yeşillik alandan gelen kadının köpeği dahi öldürülmüştü.”*¹⁴

Ele aldığımız metin yukarıda olduğu gibi Müslim'de geçen hadisin devamında nakledilen bir rivayettir. Metinde açık bir şekilde Medine sokaklarının hastalıklı köpeklerden arındırıldığı ve çölden gelen kadın özelinde Medine'ye girişin kapatıldığı belirtilmiştir. Bir konu bu rivayetle ortaya çıkmaktadır ki o da “karantina” emridir. Günümüzde salgın niteliği taşıyan hastalıklarda uygulanan bu yöntem o devirde de uygulanmış ve başarılı sonuçları

İzzeddin İbnü'l-Esîr Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdi Ahmed Abdü'l-Mevcûd, (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/336-41.

⁵ Ebû Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't- ta'dîl*, (Haydarâbâd: Tab'at'ü-Meclis'i-Dâirati'l Meârif'i-Osmaniyye,1952), 5/20.

⁶ “Adâlet ve zabt sahibi, güvenilir kimsedir.” Abdullah Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), “Sebt”, 273.

⁷ “Adâlet ve zabt niteliklerini tam olarak taşıyan, hadis rivayetinde güvenilir ravi.” Aydınli, “Sika”, 277.

⁸ Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't- ta'dîl*, 8/204-6.

⁹ Ebu Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâl, 1400/1980), 29/303-4.

¹⁰ Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), “Müsâkât”, 44 (No.1570).

¹¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Mecmuatü mine'l-Muhakkikîn bi-İsrâfi eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvûd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâl, 1985), 11/122-27; “Yüz bin hadisi, metin ve senedleriyle bilip ezberlemiş olan, bunların ravilerini, hayat hikayelerini, cerh ve ta'dîl yönleriyle bilen hadis alimidir.” Aydınli, “Hâfiz”, 109.

¹² Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/278; “Hafızasından değil de daha ziyade, muteber bir yolla elde ettiği kitabından hadis rivayet eden kimsedir.” Aydınli, “Sâhibu'l-Kitâb”, 265.

¹³ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 19/6; “Cerhin, Zehabî ve Sehâvî'ye göre dördüncü, Irâkî'ye göre üçüncü mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir şîga. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz” Aydınli, “Leyse bi-Şey”, 164.

¹⁴ Müslim, “Müsakat”, 45 (No.1570)

görülmüştür. Senet zincirinde Humeyd b. Mes'ade hakkında *sika, sadûk*¹⁵ gibi ifadeler yer verilirken *Sikât* adlı kitapta da ismi geçmiştir;¹⁶ Bişr b. Mufaddâl ise *sika, kesîru'l-hadîs* olarak kaydedilmiştir;¹⁷ son olarak İsmail b. Ümeyye *sika* ve *alimlerin şereflilerinden biri*¹⁸ olarak biyografisinde bahsedilmektedir. Önceki rivayetlerde geçen raviler gibi bu raviler de *sika* olup kendilerinden hadis alınmasında sakınca görülmemiştir.

*“Rasulullah, köpeklerin ayırt edilmeksizin öldürülmesini istedi.”*¹⁹

Rivayet içerisinde geçen “ayırt edilmeksizin” ifadesinden anlaşılacağı üzere mutlak istekten bahsedildiği görülmektedir. Diğer rivayetlerde böyle bir mutlak ifade doğrudan geçmemektedir. Burada ise ilk defa, doğrudan mutlak ifade içeren bir kelime geçerek mutlak ifadeyi güçlendirmiş oldu. Ravilerden Kuteybe b. Sa'îd hakkında Ebu Hatim “*sika*”, İbn Harrâş'a göre ise “*sadûk*” olarak nitelendirilmiştir.²⁰ Bu senette geçen Mâlik b. Enes ve Nafi' ile ilgili bilgilere önceki senetlerin değerlendirilmelerinde yer vermiştik. Bir daha yer vererek tekrara düşmek istemiyoruz. Senette yer alan ravilerden adalet ve zabt açısından rivayete engel olabilecek bir nitelendirme ile karşılaşmadık.

*“Nebi, görevlilere vahadan gelen bir kadının köpeği dahil olacak şekilde öldürme emri verdi.”*²¹

Bu varyant daha önceki rivayetlerde geçen ve sulak arazide yaşayan kadına değinmektedir. Hem mutlak anlamı vermesi yönüyle hem de dışarıdan gelecek salgına karşı karantina oluşturması yönüyle dikkat çekmektedir. Bu uygulamanın şehirde yaşayan halkın refah ve güvenliğini koruma ilkesi gereğince yerine getirildiği düşüncesindeyiz.

Rivayetin senedinde bulunan Ebû Dâvud el-Haferî (öl.275/889), saduk, salih bir adam, *sika, sâhibu'l-hadîs*;²² Süfyan es-Sevrî (öl.161/778) ise Iraklılarca isnadın en yücesi, Kûfelilerin en faziletli olarak nitelenmiştir.²³ Senette geçen İsmail b. Ümeyye, Nafi' hakkında daha önce

¹⁵ “Ta'dîlin, Zehebî ve Irâkî'ye göre üçüncü, Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sığa. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis yazılır ve araştırılır.” Aydınlı, “Sadûk”, 161.

¹⁶ Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydârâbât: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1399/1973), 8/197.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 7/123; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 4/150.

¹⁸ Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mekkî, *el-'İkdü's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/187.

¹⁹ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ li'n-nesâî*, thk. Hasan Abdülmun'im eş-Şiblî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “es-Sayd ve'z-Zebâih”, 9 (No. 4770).

²⁰ Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/140; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 23/523-38.

²¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd-Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 8/366 (No. 4744).

²² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/416.

²³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/229-37.

bilgiler vermiştik. Burada yeniden değinmek yerine, kendileri hakkında önceden yer verdiğimiz bilgileri düşünerek ve yukarıda yer verdiğimiz iki ravinin bilgileriyle de hemhal ederek genel değerlendirme yaptık. Bu rivayette devlet, sınırları içerisinde ve dışarısından gelebilecek salgın ve tehdidin mutlak olarak önüne geçtiğini bizlere göstermektedir. Bize rivayeti ulaştıran ricâlin sika olmalarının yanı sıra alanlarında meşhur olmaları, kendilerinden hadis alımını caiz kılmaktadır.

*“Resulullah, Şehrin köpeklerden arındırılmasını istedi. Sonra bizlere çölde bir kadının köpeği olduğu haberi geldi. Oraya gidip köpeği öldürdük.”*²⁴

Bu rivayet hem diğer müsned rivayetlerinden farklı bir konumdadır hem de diğer kitaplardaki rivayetlerden ayrı özelliklere sahiptir. Birincisi, diğer müsned rivayetlerinde sulak alandan gelen bir kadın ve köpeğinin görülüp öldürülmesi varken burada farklı olarak bir bildirim ve akabinde bölgeye gidiş vardır. İkincisi ise diğer kitaplarda diğer kitaplarda sahabenin gidip köpeği öldürdüğüne değinilmezken burada farklı bir husus ortaya konmuş olmaktadır. Bu da Rasulullah’ın emrine işaret eden bir durumdur. Rivayet zincirinin halkalarından biri olan Abdurezzâk (b. Hemmâm) sika, hâfız, âlim;²⁵ devamındaki halka olan Ma’mer (b. Râşid) halim, murûet sahibi ve yüce gönüllü bir kimsedir.²⁶ Devam eden zinciri oluşturan Eyyûb (es-Sahtiyânî) de sika, sebt, imam, hâfız, seyyidü-l ulemâ²⁷ gibi sıfatlarla anılmaktadırlar. Bu rivayeti bize kadar getiren silsiledeki raviler incelendi ve hadis aktarmalarında bir beis görülmedi.

1.2. Köpeklerin Öldürmesi Emrinde İstisna

*“Allâh’ın elçisi buyurdu ki: Şayet köpekler topluluklardan bir topluluk olmasaydı onların hepsinin öldürülmelerini isterdim. Öyleyse onlar arasında halis siyah olanlarını öldürün.”*²⁸

Hz. Peygamber bu rivayette köpekleri öldürme emrini şarta bağlıyor. Akabinde genele şamil olan uygulamayı bir cins türe has kılıyor.²⁹ Bu rivayetten anlıyoruz ki istisna eki olan

²⁴ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/410 (No. 6335).

²⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 9/566.

²⁶ İbn-i Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/72.

²⁷ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Lügât*, nşr. Şirket-i Ulemâ (Beyrût: Dâru’l Kutubi’l-İlmiyye), 1/131-32; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/15.

²⁸ Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrût: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1998), “el-Ahkâm ve-l-Fevâid”, 20 (No.1486). bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü’d-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudî Arabistan: Dâru’l-Muğnî li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2000), “Kitâbü-s Sayd”, 9 (No.2061).

²⁹ Harun Reşit Demirel, makalesinin köpek öldürme bahsi akabinde istisna edilen köpeklerle ilgili bilgiler sunmuş ve müteakiben hac kapsamında öldürülebilecek hayvanları ele alarak, köpek öldürme emrinde istisna bölümünü nihayete erdirmiştir. Demirel, “Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirilmesi”, 67-102.

“illa” kullanılmadan siyah köpek cinsine vurgu yapılarak istisna yapılmıştır. Tirmizî, bu rivayetin akabinde Abdullâh b. Muğaffel³⁰ hadisinin hasen-sahih olduğunu söylemiş ve bazı hadislerde siyah köpeğin şeytan olduğu ve üzerinde hiçbir şekilde beyazlığın bulunmadığını vurgulamıştır. Bazı ilim sahiplerinin, siyah av köpeğini ise kerih gördüğünden bahsetmiştir. Tirmizî'nin yorumunun dışında siyahlığın miktarı başka bir hadiste de belirtilmiştir.³¹ Bu da mutlak öldürme emrinin yavaş yavaş azalma eğiliminde olduğuna ve böyle devam edeceğine delil olabilir. Ravilere gelecek olursak; Ahmet b. Meni' sika,³² Huşeym (b. Beşîr) sika ve hâfız ancak çokça tedlis yapan biri,³³ Mansûr b. Zâzân sika, sebt;³⁴ Yunus b. Ubeyd imam, hucet,³⁵ sika, kesiru'l-hadîs,³⁶ Hasen (el-Basrî) ise murûet sahibi ve onun gibisi görülmedi³⁷ gibi sıfatlarla nitelenmişlerdir. Ravilerin hepsini cerh ve ta'dil açısından değerlendirdiğimizde, Huşeym b. Beşîr hariç, diğerlerinden hadis almakta sorun yoktur. Huşeym'e hem sika ve hâfız denmiş hem de tedlîs yaptığı söylenmiştir. Ve bu ifade yüksek mertebe sikalığını düşüren durum olmuştur. Aynı zamanda rivayetle amel edilebilirse de onun derecesini biraz aşağıya çekmiştir.

*“Resulullah buyurdu ki: Eğer köpekler bir topluluk olmasaydı öldürülmesini arzu ederdim. Onların siyah olanlarını öldürün. Kimin tarım, bekçi ve av köpekleri dışında sahiplenmesi olursa her gün amelinden eksilmeler yaşanır.”*³⁸

Hadis kaynaklarımızdaki rivayetlere baktığımızda köpek edinmeyle ilgili sevabın azalacağını vurgulayan rivayetlerde küçük farklar vardır. İstisna ve sevabın azalacağı gibi böyle farklar genel olarak bir anlam değişikliğine uğramamaktadır. Metinde istisna edilen hayvanlar evde bakılmaya müsait hayvanlardır. Ayrıca dikkatleri çeken başka bir durum vardır. O da şudur ki; mutlak öldürme emriyle başlayan rivayetler arasında ilk defa amelden eksilmeye vurgu yapılmıştır. Böylece istisna edilen köpek cinsleri dışındakilerin sokaklardan

³⁰ Abdülğānem'in oğlu Muğaffel'in oğlu Abdullah'tır. Rıdvan biatında bulunanlardandır. Resulullah'a biat esnasında ağacın dallarını kaldırarak gölgelenmesini sağlamıştır. Medine'de oturmuştur. Hz Ömer'in Basra'ya insanları irşad etmek ve bilgilendirmek için gönderdiği 10 kişiden biridir. Basra'da kalmış ve mescidin yanında bir ev inşa etmiştir. Fakirliğinden dolayı Tebuk savaşına katılacak atı ve teçhizatı bulunmadığından çok üzülen ve ağlayan “Bekkâin” ashabındandır. Sonra Allah (c.c.), teskin olmaları için Tevbe 92. ayeti indirmiştir.

Tuster'in fethinde şehre giren ilk kişidir. H.59 senesinde Basra'da vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine Ebû Berze el-Eslemî cenaze namazını kıldırıştır. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/395.

³¹ “Suad b. Amir şöyle dedi: el-behim: tamamının siyah olmasıdır.” Dârimî, “Kitâbü-s Sayd”, 3 (No. 2051).

³² Ebûbekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 6/377.

³³ “Bir kusuru veya ekseriya hoş görülmeleyen bir özelliği bulunan bir hadisi, bunun bulunmadığını zannettirecek şekilde rivayet etmek.” Aydınlı, “Tedlîs”, 313; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/289- 90.

³⁴ İbn-i Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/226.

³⁵ “Hadis sahasındaki ehliyeti herkes tarafından kabul edilen, rivayet ettiği hadisler delil olarak kullanılan, sika ravinin üstünde daha güvenilir ravi, hadis alimi” Aydınlı, “Hucet”, 118.

³⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/288.

³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/563- 588.

³⁸ Tirmizî, “el-Ahkâm ve'l-Fevâid”, 4 (No.1489).

arındırılmak istendiği anlaşılmaktadır. Sahîh-i Buhârî şarihi İbn Hacer el-Askalânî, bu rivayetin şerhinde Rasulullah'ın köpeklerin öldürülmesini emrettiğini ve bunlar arasından ziraat, çoban ve av köpeklerine ruhsat verdiğiğine değinmiştir. Devamında ise, İbn Abdilber'in köpeklerin öldürülmesinin sevap-günah açısından yaptığı değerlendirmesini aktarmıştır.³⁹ *Tuhfetü'l-ahvezî* şerhinde Mübârekpûrî, öldürme emri kaldırılıncaya kadar köpeklerin öldürülmesine yönelik bir çağrının olduğunu ve bu emrin (kapların) yıkanmasıyla neshedildiğini ifade etmiştir. Hicretin başlarında bu öldürme işinin gerçekleştiğini lakin sonlarına doğru yıkama emrine dönüşerek ortadan kalktığını vurgulamıştır.⁴⁰ Rivayetin senedine gelecek olursak; Ubeyd b. Esbât, şeyhtir ve es-sikât adlı eserde adı geçmekte;⁴¹ Babası (Esbât b. Muhammed) şeyh, imam, muhaddis, sika olarak anılmakta;⁴² A'meş, hadis, Kur'ân ve ferâiz alimi olarak bilinmekte ve faydalı ilim ve salih amel noktasında değerli biri olduğu belirtilmekte;⁴³ son olarak İsmâîl b. Müslîm, münkerü-l hadîs,⁴⁴ za'ifu'l-hadîs,⁴⁵ leyse bi şey' ve ondan hadis yazılmaz gibi sıfatlarla nitelendirilmektedir.⁴⁶ Ele aldığımız senet zincirindeki ravilerimizden biri hariç diğerlerinden hadis almanın bir sakıncası yoktur. İsmâîl hakkında cerh ifadeleri olduğundan rivayeti zayıflatmıştır.

*“Allah'ın elçisi ziraat, av ve çoban köpekleri dışındakilerin öldürülmesini emretti. Peşi sıra İbn Ömer'e, Ebû Hüreyre'nin ziraat köpeğinin varlığından bahsedilmiştir. İbn Ömer şöyle dedi: Ebu Hureyre'nin bir ekini (tarlası) vardır.”*⁴⁷

Rivayette istisna edilen türler yer alırken üç veya dört rivayette ele aldığımız “köpekler topluluklardan bir topluluk olmasaydı...” cümlesi gelmemiştir. Cümle farklılıklarının altında efendimizin farklı yerlerde bu meseleyi konuşmasının ve mutlak köpek öldürme emrini yavaş yavaş ortadan kaldırmasının yattığı söylenebilir.⁴⁸ Diğer nokta ise rivayetin sonunda

³⁹ Şöyle bir açıklama yapmıştır: “Bekçi, av ve aynı şekilde ziraat köpeklerini edinmek mubahtır. Çünkü onlar koruyuculardır. Bunların dışındaki köpekleri edinmek ise mekruhtur. (İstisna edilen köpekler) dışındaki köpekleri edinmek, Def'-i mazarrat celb-i menâfi'den evlâdır kuralına kıyasla ilgilidir. Evin içerisine meleklerin girememesi ve insanları yıldırımalarından dolayı ihtiyaç olmadan köpek edinmenin kerihliği özendirildi. 'Amelinden eksilir' sözünde köpek edinmenin haram olduğuna işaret yoktur. Her ne olursa olsun edinmekten imtina edilmesi gerekir. Ecirden eksiltebilir de eksiltmeyebilir de! Bu da köpek edinmenin mekruhluğunu gösterir. Haramlığını değil” Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî eş-Şâfiî, *Fethu'l-bârî Şerh-u Sahîhu Buhârî*, nşr. Dâru'l-Ma'rife (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 5/6.

⁴⁰ Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübarekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-Şerh-i Câmi't-Tirmizî*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1410/1990), 1/252-58.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 19/185.

⁴² Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, 9/355.

⁴³ Hayreddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Dâru'l-İlm li-l Melâyîn (y.y.: Dâru'l-İlm li-l Melâyîn, 2002), 3/135.

⁴⁴ “Çokça munker hadis rivayet eden ravi. Bu ravinin rivayet ettiği hiçbir hadis alınmaz” Aydınlı, “Munkeru'l-Hadîs”, 212.

⁴⁵ “Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i'tibâr için almır” Aydınlı, “Za'ifu'l-Hadîs”, 337.

⁴⁶ Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/198-99.

⁴⁷ Müslim, “Talâk”, 45 (No. 44).

⁴⁸ Nevevî, alimlerin kuduz köpeğin öldürülmesinde ittifak ettiklerini belirttikten sonra zararı olmayan köpeklerde ise ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. Nevevî, Ebû'l-Meâlî İmamü'l Haremeyn'in (Cüveynî) şöyle dediğini aktarmıştır: “Nebi (s.a.s), ilk olarak hepsinin öldürülmesini emretti. Sonra bunu neshetti ve siyah köpekler hariç öldürülmelerini yasakladı. Sonra öldürme uygulaması (kanun),

sahabeler arasında geçen konuşmadır. Bir sahabe Ebû Hüreyre'nin köpeğinin olduğunu İbn Ömer'e haber veriyor. O da hem mutlak öldürme emrine karşı efendimizin söylediği uygulamayı haber veriyor hem de uygulamanın kapsamına girecek köpekler arasında ziraat köpeğinin olmadığını soru-cevap tekniği içerisinde izah ediyor. Anlıyoruz ki Ebû Hüreyre başta olmak üzere birçok sahabe ziraatla uğraştığı için köpek edinmişlerdir. Demek ki kolaylık ilkesinin gereği sonraları bu yasağın kapsamı daraltılmıştır. Senedimizde ki ravilerden; Yahyâ b. Yahyâ sika-sebt, me'mûn, Yahya b. Yahya gibisi yok,⁴⁹ Hammâd b. Zeyd, sika, hadiste hatası yoktur, ondan daha hafızı yoktur,⁵⁰ A'mr b. Dînâr ise sika, Mekke halkının en bilgini, onun kadar sebtini görmedik⁵¹ şeklinde tavsif edilmektedir. Bu rivayetin benzeri rivayette ravilerden biri هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ tabiri kullanarak senedin hasen sahih⁵² olduğunu söylemiştir.

*“Resulullah'ı köpeklerin öldürülmesini yüksek sesle söylerken işittim. Sonra av veya çoban köpekleri hariç tüm köpekler öldürüldü.”*⁵³

Yeni bilgiler veren bu rivayetin diğerlerinden farklı olduğu bir veya iki tane dikkat çeken cümleden anlaşılabilir. Birincisi; Rasulullah'ın yumuşak huylu ve güzel ahlaklı yapısı olmasına rağmen yüksek sesle konuşması. Görüşümüze göre tehlikenin boyutunun büyüklüğü ile ses yüksekliğinin ilişkisi olabilir. İkincisi; istisna edilen köpek sayısının bir adet veya iki adet olmasıdır. Başka rivayetlerde üç olarak ayırt edilen köpek cinslerinin, burada bir tane olarak istisna edilmesi bu rivayetin istisna döneminin başlarında söylendiğini düşündürmektedir. Bu rivayetin benzeri Nesâî'de de geçmektedir.⁵⁴ Senet tenkidinde; Vehb b. Beyân sika, lâ be's,⁵⁵ (Abdullah) İbn Vehb sika, sâlihu'l-hadîs, sadûk,⁵⁶ (Î'sa b.) Yunus sika, me'mûn, sebt, hâfız,⁵⁷ İbn Şihâb (ez-Zührî) bunun gibisi görülmedi, daha bilgilisi görülmedi⁵⁸ ve son olarak Sâlim b. Abdullah için sika, kesîru'l-hadîs⁵⁹ gibi terimler kullanılmıştır. Hepsinin

zararı dokunmayan ister siyah köpek olsun isterse diğer köpekler olsun nehiyle kararlaştırıldı". Görüldüğü gibi İmamü'l-Haremeyn, mutlak öldürme emrinin giderek azaldığından bahsederek tamamen nehyedildiğini ifade etmiştir. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerh-u Sahîhu Müslim b. el-Haccâc*, nşr. Dâr-u İhyâ-i Tûrâsi'l-'Arabî (Beyrût: Dâru İhyâ-i-t-Tûrâsi'l-'Arabî, 1392), 10/235.

⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/512-19.

⁵⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/456-66.

⁵¹ Ebû Hâtim, *el-Cerh ve'l-ta'dîl*, 6/231.

⁵² Tirmizî, "el-Ahkâm ve'l-Fevâid", 20 (No. 1488).

⁵³ Nesâî, "es-Sayd ve'z-Zebâih", 40 (No. 4278).

⁵⁴ "Rasulullah (s.a.s) av ve çoban köpeği haricindeki köpeklerin öldürülmesini emretti." Nesâî, "es-Sayd ve'z-Zebâih", 40 (No. 4279). Bu rivayetin ravilerinin hepsi, daha önceki rivayetler de ismi geçip araştırma sonucu paylaşılan ravilerdir.

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 31/119.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 16/283-84.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/491- 92.

⁵⁸ İbn Sa'd, et-*Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/296-97.

⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/462- 63.

rivayeti geçerli ve sağlamdır.

Buradan itibaren ele alacağımız rivayetler tam olarak konumuzun rivayetleri olmasa da öldürülmesi gereken hayvanlar arasında köpek cinsinin yer alması makalede ele almamıza sebep olmuştur.

*“Resulullah buyurdu ki: Yeryüzünde yaşayan beş hayvan türü vardır ki öldürmeniz size günah yoktur: karga, çaylak, fare, akrep ve kuduz köpek.”*⁶⁰

Yeryüzündeki beş çeşit hayvanın zararlarından dolayı öldürülebileceği, anlamından çıkarılabilmektedir. Bu zamana dek zikredilen rivayetlerde hep istisna edilen köpekler yer alırken ve öldürülmemesi emredilirken burada o türe giren kuduz köpeğin öldürülmesi istenmiştir. Çünkü kuduz olması ve zararının dokunması bunu doğurmuştur. Benzeri başka rivayette *el-Müsned*'de geçmektedir.⁶¹ Rivayet zincirinde; Esba' b. el-Ferc sadûk, sika, sâhibu's-sünne⁶² olarak sıfatlandırılmıştır. Abdullah b. Ömer bu rivayeti, Efendimizin eşi ve kendisinin de kardeşi olan Hafsa'dan⁶³ (r.a) aktarmıştır. Sonra gelen ravilerin sıfatlarını ise geçen rivayetlerde belirtmiştik.⁶⁴

*“Bir adam İbn Ömer'e: İhrâmlı iken bir kimsenin ne gibi hayvanları öldürebileceğini sordu, İbn Ömer: Bana Peygamber'in hanımlarından birinin anlattığına göre kendisi: yırtıcı köpek, fare, akrep, atmaca çaylak, karga ve yılanın zarar veremeyecek hale getirilmesini buyurdu demiştir. İbn Ömer: Bunu namazda da demiştir.”*⁶⁵

Hadisimiz, yukarıda zikrettiğimiz Buhârî rivayetindeki hayvanların nerede öldürüleceğini açıklamıştır. İhramlıyken hacı adayının ihramını çıkarana kadar uyması gereken belli kurallar vardır. Bu kurallardan biri de hayvanların öldürülmemesidir. Ancak zararlı ve ölümcül etkisi olan hayvanlar vardır. Bunların öldürülmesi mübahtır. Öldürülmesi mübah hayvanlardan biri de kuduz veya yırtıcı köpektir. Kuduz köpeğin ihramlı iken

⁶⁰ Buhârî, “Cezai's-Sayd”, 17; Benzer rivayet için bk. Nesâî, “Menâsikü-l-Hac”, 117 (No. 2889).

⁶¹ “Zeyd b. Cubeyr dedi ki: İbn Ömer'e sordum sonra bir hadis zikretti ve şöyle dedi: Bir adam yeryüzündeki canlıların öldürülmeleri ile ilgili soru sordu. Sonra şöyle dedi: Bana Rasûlullah'ın (s.a.s) hanımlarından biri haber verdi. O, fare, akrep, yırtıcı köpek (kuduz), yılan ve kargayı öldürmeyi emretti.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/428 (No. 26857).

⁶² Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 3/306.

⁶³ Hz Hafsa, h.605 yılında doğmuştur. Hz. Ömer'in kızı, Abdullah b. Ömer'in kardeşi ve Hz. Peygamber'in eşidir. Annesi, Zeynep binti Maz'ûn el-Cumahiyye'dir. Hz. Hafsa, Huney's b. Huzâfe ile evlenmiştir. Birlikte Medine'ye hicret etmişlerdir. Huney's, Nebi ile Bedir savaşına iştirak etmiştir. Dönüş yolunda hastalanarak vefat etmiştir. Hz. Ömer, kızı Hz. Hafsa'nın dul kalmasından itibaren önce Hz. Osman'ın yanına varıp kızıyla evlenmesini istemiştir. Lakin Hz. Osman evlenme niyetinde olmadığından bu teklifi reddediyor. Sonra Hz. Ebû Bekir'e gelip aynı teklifi bu kez ona yapmış ve burada sessiz kalmıştır. Buna sinirlenen Hz. Ömer, Peygamberimize vararak durumu anlatmıştır. Efendimiz, onunla konuştuğundan sonra Hz. Hafsa ile Uhud savaşından önce h.625 senesinin Şâban ayında evlenmiştir. Bir dönem Efendimiz, Hz Hafsa'ya bir sır vermiş (kesin olarak bilinmemekte) ancak bu sırrı açık edince Efendimiz kendisini Ric'î talaka boşamıştır. O sıra Cibrâil gelerek Hafsa'yı boşamaması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü onun çok oruç tuttuğundan, çok namaz kıldığından ve cennette Efendimizin eşi olacağından bahsetmiştir. Hz. Hafsa, h.45 senesinin Şâban ayında 60 yaşındayken vefat etmiştir. Namazını Medine valisi Mervân b. Hakem kıldırarak bakî kabristanlığına defnedilmiştir. İbn Sa'd, *Tabakâtü-l-Kübrâ*, 8/65-69.

⁶⁴ Abdullah b. Vehb, İsâ b. Yûnus, İbn Şihab, Sâlim b. Abdullah, Abdullah b. Ömer.

⁶⁵ Müslim, “Hac”, 9 (No. 74).

öldürülmesi emri, nasıl bir tehlikenin içinde olunduğunu gözler önüne seriyor. Medinede uygulanan genel ve istisnai temizlik, Mekke'ye giden hacılar için de geçerli idi. Buna dayanarak Resulullah'ın bu emri verdiğini söyleyebiliriz. Senet zincirinde; Şeybân b. Ferrûh muhaddis, hâfız, sadûk,⁶⁶ Ebû Avâne imam, hâfız, sebt, kitâbetü'l-hadîs⁶⁷ denilmiş ve Zeyd b. Cübeyr Yahya b. Mâin tarafından tevsik edilmiş, sâlihu'l-hadîs, leyse bihi be's⁶⁸ diye hükmü verilmiştir.⁶⁹ Hiçbir ravide kusura rastlamadık.

*“Resulullah şöyle buyurdu: Yeryüzünde gezen hayvanlardan beş çeşidi vardır ki hepsi fasıktır. Kim onları öldürürse üzerine günah olmaz: akrep, karga, çaylak, fare ve yırtıcı (kuduz) köpek.”*⁷⁰

Rivayette dikkatimizi çeken farklı nokta “fasık” kelimesini barındırmasıdır. Bu kelime hakkında alimler yorumlar yapmışlardır. Ancak bizim düşüncemiz o dönemde bulunan bu hayvanların halka farklı açılardan zarar verdiğini ve bu zararlı hayvanların öldürülme cevazını verirken Resulullah'ın bu noktaları dikkate alarak insana teşbihle fasık demiş olabileceğidir. Ricâlden; Hermele b. Yahyâ lâ yuhteccü bih, zayıf⁷¹ olarak nitelendirilmiştir. Abdullah b. Ömer bu rivayeti, Efendimizin eşi ve kendisinin de kardeşi olan Hafsa'dan (r.a) aktarmıştır. Ondan sonra gelen ravileri ise önceki rivayetler de açıklamıştık.⁷²

Buraya kadar, birkaç çeşit hayvanın, zararından dolayı öldürülmelerine değindik. Bunların başında bizim konumuzu ilgilendiren kuduz köpeği ele almak istedik. Genel olarak rivayetlerdeki öldürme emri, ihram halini kapsasa da yinede konumuzu ilgilendirdiğinden ele almış olduk. Rivayetlerin senet zincirindeki raviler, hem sika hem de hadis aktarmaya elverişli kişilerdir. Tabiki arada bulunamayan veya hafif zayıflık yaratacak raviler de yok değildir.⁷³ Ama bunlar rivayetle amel edilmesine engel değildir.

“Resulü Ekrem, köpekleri öldürmemizi istedi. Nahiyeden gelen kadının yanında yer alan köpeğe varıncaya kadar onların hepsini öldürdük. Sonra peygamber köpekleri

⁶⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/101.

⁶⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/217-18.

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/369-70.

⁶⁹ Zeyd b. Cübeyr, bir adamın Abdullah b. Ömer'e soru sorduğundan bahsetmektedir. Bu kişinin kim olduğu bilinmemektedir. Bu soru üzerine Abdullah b. Ömer, Resulullah'ın hanımlarından birine sorduğu ifade edilmektedir. Büyük ihtimalle bu kişi kız kardeşi Hafsa (r.a)'dır. Çünkü birkaç rivayette kendisinden rivayet almıştır.

⁷⁰ Müslim, “Hac”, 73 (No. 1200).

⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/369-70.

⁷² Abdullah b. Vehb, İsâ b. Yûnus, İbn Şihab, Sâlim b. Abdullah, Abdullah b. Ömer.

⁷³ 61. Dipnotta yer alan senette, Abdullah b. Ömer'e soru soran kişinin ve Abdullah b. Ömer'in bu soru üzerine cevabını aramak için soru sorduğu efendimizin eşinin kim olduğu meçhuldür. Sadece eşinin Hz. Hafsa olması ihtimali yüksektir. Çünkü Abdullah b. Ömer'in kız kardeşidir. Lakin yine de tam net değildir.

öldürmeyi yasakladı. Saf siyah ve gözlerinin üzerinde iki beyaz lekesi olandan da sakının zira o şeytana benziyor."⁷⁴ diye de uyarıda bulunmuştur.⁷⁵

Şeytan lafzı hakkında şunlar söylenebilir: Hz. Peygamber siyah köpekleri öldürme isteğinin nedeni, o zamanlarda Medine'de ortaya çıkan hastalıkların var olmasıdır. Hastalık, siyah gözlerinin üstünde iki nokta gibi beyazı bulunan köpek familyasından yayılmıştır. O siyah köpeklere bu benzetmenin yapılmasının tek sebebi hastalık taşımalarıdır. Bu büyük olasılıkla böyledir. Benzetimin iki nedeni olabilir: İlki, şeytanın özünde var olan "zarar vericilik" özelliğini taşıması, ikincisi ise kültürde ve zihinlerde, yayılan hastalığın bilinmemesidir. Salgının etkileri ve topluma yansımaları Efendimizin dikkatini çekmiştir. Bu sebeple arındırma ve şehrin giriş ve çıkışlarını kapatma gibi tedbirlere başvurmuştur. Lakin etrafındaki sahâbî bunun bilincinde değillerdi. Hz. Peygamber başlangıçta onlara anlatmak yerine hızlıca tedbirleri uygulamaya geçirerek virüsün önünü almak istemiştir.⁷⁶ Mikrop taşıdıklarına yedikleri kapların yıkanmaması da örnek gösterilebilir.⁷⁷ Ravilerden; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Halef sika, sadûk,⁷⁸ Ravh (b. Ubâde) sadûk, leyse bihi be's , kesîru'l-hadîs, lâ yehteccü bih, leyse bi kaviyy,⁷⁹ İshâk b. Mansûr sika, me'mûn,⁸⁰ İbn-i Cüreyc imam, hâfız, şeyhü-l harem,⁸¹ Ebu-z Zübeyr ise sika, lâ yehteccü bih⁸² diye hükümler verilmiştir.

Şimdi de ele alacağımız rivayet, istisnai öldürmeye ilginç örneklik teşkil edecektir. Zira gözleri görmeyen Abdullah b. Ümmü Mektûm'un köpeğinin öldürülmediği ama sonra ne olduysa Efendimizin bu istisnayı kaldırdığı anlaşılıyor.

*"Resulullah, Medine'deki köpeklerin öldürülmesini emretti. Akabinde Abdullah b. Ümmü Mektûm geldi ve şöyle dedi: Şüphesiz benim evim uzaktır ve bir köpeğim vardır. Sonra (Allah'ın elçisi) ona günlerce izin verdi. Sonra köpeğini öldürmesini kendisine emretti."*⁸³

⁷⁴ Müslim, "Talâk", 45 (No. 47).

⁷⁵ Adnan Koşum, çalışmamızı ilgilendiren makalesinde rivayette geçen siyah köpeklerin "şeytan" diye ifadelendirilmesini Arapların örfüne bağlamıştır. Nitekim Arapların bu nitelermeyi "faydasız, zarar ve sıkıntısı çok olan" köpekler için kullandığını dile getirmiştir. Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülme Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26/2 (Ekim 2015), 299-309.

⁷⁶ Sinan Özgenç, "Kara Köpek Şeytan mıdır?", *Genç Gençlik Dergisi* (Erişim 31 Aralık 2020).

⁷⁷ Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr -Sicistânî, *Sünen'î Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Tahâret", 37 (No.73).

⁷⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/187.

⁷⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/402-7.

⁸⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 7/385.

⁸¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/325.

⁸² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/381.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/377 (No. 14494).

Nebî, İbn Ümmü Mektûm'un gözü görmeyen bir sahâbî ve köpeğinin ona yardımcı olan bir hayvan olduğunu bildiği için ona günlerce ruhsat vermiştir. Lakin bir taraftan da mikroplar, köpeklerin bünyesinde çevreye yayılmaya devam ediyordu. Efendimiz kendisine çok faydası olan ancak kendisinin ve kardeşlerinin ölümüne sebep olabilecek köpeğin öldürmesini istemiştir. Ravilerden; İsmâil b. Ebân Ebû İshâk sika, sadûk, leyse bi be's,⁸⁴ Yâkub (b. Abdullah el-Kummî) sika, leyse bi-be's, leyse bi-kaviyy,⁸⁵ İsa b. Cârîye ise lâ be's bih, leyse hadîsühü bi-zâke, münkerü'l-hadîs,⁸⁶ gibi sıfatlarla anılmışlardır. Senet zayıf gözükmemektedir. Lakin amel edilebilecek seviyededir.

2. Canlılara Gösterilen Şefkat, Merhamet ve Yaşam Hakkı

“Hz. Peygamber'in anlattığına göre, kuyudan su içen bir adam toprakta hararetini atmak isteyen köpeği görmüştü. Onun içinde oradan pabucuyla su getirip içirmişti. Bu davranışı vesilesiyle Rabbim günahlarını affetmişti. Sahâbîler bu ilginç hâdiseyi Allah'ın elçisinden işitince merak ederek öğrenmek istemişlerdi: ‘Hayvanları sulayınca sevaba erişir miyiz?’ Resûlullah: ‘Elbette, canlıya su vermede size sevap vardır.’”⁸⁷ buyurdu.

Bize gelen bu rivayette, kişinin toprağı yalayan susuz köpeğe ayakkabısı ile kuyuya inip su çıkarması ve ona içirmesi, İslam'ın evrensel olarak istediği davranışı yansıtmaktadır. Ravilerden; Ebû Bekir'in (Abdurrahmân b. Hâris b. Hişam) mevlâsı Sümeyye Medineli hadis alimlerinden biri olarak kaydedilmiş, Ahmed b. Hanbel ve diğerleri onu tevsik etmiştir.⁸⁸ Ebû Sâlih es-Semmân ise hâfız, hucce, sika, sâlihu'l-hadîs, yuhteccü hadîsühû⁸⁹ terimleriyle anılmıştır. Sonuç olarak kendilerinden rivayet almakta bir problem yoktur. Hadisleri güvenilirlerdir.

“Allah'ın elçisi karnı sırtına yapışmış deveyi farketti ve bu dilsiz hayvanın durumu için Allah'tan korkun. Onlara sağlıklı vaziyetlerinde binin ve yenmeye elverişli hâllerinde onları yiyin” buyurmuştur.”⁹⁰

Hayvanların haklarını korumayı dert edinmiş bir peygamber ve onun getirdiği dinin hayvan haklarına gösterdiği anlayış diğer rivayetlerde görüldüğü gibi bu rivayette de apaçık

⁸⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 3/8-9.

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 32/345-46.

⁸⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 22/589-90.

⁸⁷ Müslim, “Âdâb”, 51 (No. 153). Küçük bir farkla benzeri rivayet ise şudur: “Kötü yolda olan bir kadın, sıcak bir günde, bir kuyunun etrafında dönen bir köpek gördü, susuzluktan dilini çıkarmış soluyordu. Kadıncağız mestini çıkarıp onunla onu suladı. Bu yüzden bağışlandı.” Müslim, “Âdâb”, 51 (No. 154).

⁸⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/462.

⁸⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/36-37.

⁹⁰ Ebû Dâvud, “Cihad”, 47 (No. 2548).

şekilde görülmektedir. Devenin yetersiz beslenmesi veya sahibinin bakmaması sonucunda yürüyemeyecek hale gelmesi ve peygamberimizin buna gösterdiği tepki, hayvanlara gösterilen şefkat ve rahmetin seviyesini göstermektedir. Seviyeyi anlayabilmek için parçacı anlayışla değil, tümel bakışla hadislere yaklaşmamız gerekir. Ricâlden; Abdullâh b. Muhammed en-Nüfeylî sika, me'mûn, muhteccu bih,⁹¹ Miskin b. Bukeyr lâ be's bih, sâlihu'l-hadîs, sadûk, çokça münkerleri var,⁹² Muhammed b. Muhâcir leyse bihî be's, sika,⁹³ Rebîa b. Zeyd sika,⁹⁴ Ebû Kebşete es-Selûlî ise sika⁹⁵ ravidir. Senetteki ravilerden Miskin'in kusuru bulunsa da genel olarak ravilerimizden hadis almakta sorun yoktur.

*"Rasulullah, hayvanlara eziyeti yasakladı."*⁹⁶

Hz. Peygamber, sebepsiz yere zararsız hayvanların öldürülmesinin tabiattaki düzeni bozduğundan onlara eziyet edilmesini şiddetle yasaklamıştır.⁹⁷ Bu yasak geneli kapsayan bir yasak olduğundan içerisine köpeği de almaktadır. Konumuzla ilgili öldürmelerin belli şartlar altında gerçekleştiğini ve genel kural olmadığını bizlere göstermektedir. Senetteki ravilerden; Abdullâh b. Saîd hâfız, imâm, sebt, sadûk,⁹⁸ Ukbe b. Hâlid sâlihu'l-hadîs, leyse bihî be's, İbn Hibbân'ın sika ravileri ele aldığı eserinde zikredilmiş,⁹⁹ Mûsâ b. Muhammed b. İbrâhîm et-Teymî leyse bi-şey', zayıf, münkerü'l-hadîs, lâ yutâbe' aleyh,¹⁰⁰ (Mûsâ b. Muhammed'in) babası (Muhammed b. İbrâhîm) sika, kesîru'l-hadîs, münker hadisleri vardır gibi sıfatlarla anılmışlardır. Muhammed b. İbrâhîm'in münkerleri olduğu söylene de, sika ve kesîru'l-hadîs olduğu da ifade edilmektedir.¹⁰¹ Bizim görüşümüze göre sikadır. Münkerler, sikalar arasındaki mertebesini zayıflatmıştır. Kendisinin rivayeti alınabilir. Senetteki bütün ravilere değinirsek rivayette bir problem yoktur.

"Resûlullah'la birlikte bir seferdeydik. Bir ihtiyacını gidermek için ayrılmıştı. (O sırada) iki yavrusuyla birlikte bir serçe kuşu gördük ve iki yavrusunu da yakaladık. (Anne) kuş geldi ve üzerimizde kanatlarını çırparak uçmaya başladı. O sıra Peygamber geldi ve "bu hayvanı

⁹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/636.

⁹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/209.

⁹³ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 26/518.

⁹⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 9/150.

⁹⁵ Ebu'l-Kâsım Alî b. El-Hasen b. Hibetillâh, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Çarâme el-Amrevî (b.y.: Dâru-l Fikr li't Tabâatü ve'n-Neşr ve't-Tevezî', 1415/1995), 67/158.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutub, ts.), "Zebâih", 10 (No. 3185).

⁹⁷ Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslâm (Hadislerin Hadislerle Yorumu)* (Ankara: Semih Ofset, 2013), 5/261.

⁹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/182-83.

⁹⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 20/197.

¹⁰⁰ Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Alî Muhammed Muavvez (Beyrût: el-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/58-59.

¹⁰¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/295.

kim bu hale getirdi? Haydi yavrusunu ona geri verin” dedi ve bizim yakmış olduğumuz bir karınca yuvasını gördü. Bunun üzerine: Bunu kim yaktı? diye sordu. Biz cevabını verdik. Ateşle cezalandırmak ateşin rabbinden başkasına yakışmaz, buyurdu.”¹⁰²

İster sahâbe olsun ister bedevi olsun her kim sebepsiz bir yere bir canlının yaşam hakkını almaya ve doğal ortamını bozmaya çalışırsa Allah Resûlü devreye girip, zulmü bizzat kendi eliyle engellemiştir. Bu hadiste de bu denetimi görmekteyiz. Senet zincirindeki raviler biyografilerinde; Ebû Sâlih Mahbûb b. Mûsâ sika, sâhibü’s-sünne, mutkin,¹⁰³ Ebû İshâk el-Fezârî sika, me’mûn, sâhibü’s-sünne, sâlih,¹⁰⁴ Ebû İshâk eş-Şeybânî sika, hüccet, sâdûk, sâlihu’l-hadîs,¹⁰⁵ Hasen b. Sa’d sika,¹⁰⁶ Abdurrahmân b. Abdillâh ise sika, az hadis rivayet eden¹⁰⁷ diye kaydedilmişlerdir.

Konu ile ilgili birçok rivayet kitaplarda mevcuttur. Burada vermek istediğimiz mesaj, dinimizin konumuz özelinde dilsiz canlılara vermiş olduğu öneme vurgu yapmaktır. Belli zaman ve şartlarda gerçekleşen köpek öldürmelerinin ise genele yayılmayan uygulama olduğuna dikkatleri çekmektir.

Sonuç

Makalemiz, köpeklerin öldürülmesi rivayetlerini sınırlı olsa da ele alarak; Medine döneminde Hz. Peygamber’in köpekleri öldürmesinin asıl sebebi salgın hastalık ve buna bağlı temizlik olarak tespit etmiştir. Salgın hastalığa yönelik ilk tedbir ise karantina uygulaması olmuştur. Karantinanın devamında mutlak öldürmenin başladığı görülmektedir. Bir müddet devam eden öldürmeler ikinci safhada bazı köpek türlerini kapsamamıştır. Bu türlerin insanların işlerine yarayacak; çoban, ziraat ve av köpekleri olduğu görülmüştür. Hızla öldürmelerin azaldığı rivayetlerle tespit edilirken en son olarak siyah köpeklerin öldürülmesiyle süreç son bulmuştur. Mübârekpûrî, öldürmeyi nesheden ve tamamen ortadan kaldıran emrin akabinde Hz. Peygamber’in, köpeklerin yemek ve su kaplarının yıkanmasına yönelik buyruğunun olduğunu dile getirmiş ve zikrettiğimiz ilk sebebimizin doğruluğuna işaret etmiştir. Özel sebeple gerçekleştirilen öldürmeler nihayete erdiğinde eskiden olduğu gibi köpekler rahatça Medine ve çevresinde varlığını sürdürmüştür. İslâm’ın Kurân’da ve

¹⁰² Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 122 (No. 2675).

¹⁰³ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 27/266.

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/540.

¹⁰⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/194.

¹⁰⁶ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 6/164.

¹⁰⁷ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 14/295.

hadislerde canlılara verdiği evrensel değer böyle tecelli etmektedir. Onların haklarını korumaktır. Onlara yapılan eziyetleri engellemektir.

Makalede ele alınan rivayetlerin haberi vahid olmadığını, onları destekleyen mütâbîlerin bulunduğunu hem senet hem de metin tahlillerimizde görmüş olduk. Metnine yönelik incelediğimiz şerhler, aşağı yukarı aynı noktalara vurgu yapmaktadır. Mübârekpûrî, Aynî, İbn Hacer ve Nevevî açıklamalarında senetlerin ele alınamayacak değerde olduğunu yönelik hiçbir haberi serdetmemişlerdir. Bundan dolayı hasen seviyesine çıkabilecek bir yekûn ile rivayetlerin aktarıldığını söyleyebiliriz. Genel olarak ravilerin durumları sika, hâfız, imâm, mutkîn, hasenü'l-hadîs gibi ta'dil edici nitelikte olmakla birlikte sadûk, leyse bihî-be's, zayıf, münkerü'l-hadîs, lâ yutâbe aleyh, lâ yehteccu bih gibi cerh ifade eden terimlerle de haklarında hükümler verilmiştir. Ancak bütüncül olarak baktığımızda, hadislerin sıhhatleri, onlarla delil getirmeye uygundur.

Kaynakça / Reference

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd-Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâl, 1. Basım, 1421/2001.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Aynî Bedreddîn, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. 25 Cilt. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, ts.,
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fadl b. Behrâm b. Abdussamed. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2000.
- Demirel, Harun Reşit. "Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirilmesi". *Mütefekkir Dergisi* 1/1 (Ağustos 2014), 67-102.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü-l-Asriyye, ts.
- Ebû Hâtim er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâirati'l-Meârifi Osmaniyye, 1. Basım, 1952.
- Fâsî, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mekkî. *el-'İkdü's-semîn fî târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekîr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- İbn Adî, Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî'd-du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd- Alî Muhammed Muavvez. 9 Cilt. Beyrût: el-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kâsım Alî b. El-Hasen b. Hibetillâh. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrevî. 80 Cilt. b.y: Dâru'l- Fikr li't-Tabâatü ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1415/1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l Hasen İzzeddin Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvız-Âdi Ahmed Abdü'l Mevcûd. 8 Cilt. b.y. : Dâru-l Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî Ahmed b. Ali eş-Şâfiî. *Fethu'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Dâru'l-Ma'rife. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. nşr. Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye. 9 Cilt. Haydârâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1393/1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 2 Cilt. b.y: Dâru İhyâi'l-Kutub, ts.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülme Sorunu". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 26/2 (Ekim 2015), 299-309.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâl, 1400/1980.
- Mübarekpûrî, Ebu'l-'Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-Şerh-i Câmi'i't-Tirmizî*. nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Müslim, Ebü'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l- İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ li'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. nşr. Şirket-i Ulemâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru-l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu's-Sahîhi'l-Müslim b. el-Haccâc*, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi-t-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1392.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslâm (Hadislerin Hadislerle Yorumu)*. 7 Cilt. Ankara: Semih Ofset, 4. Basım, 2013.
- Özgenç, Sinan. "Kara Köpek Şeytan mıdır ?" *Genç Gençlik Dergisi*. Erişim 31 Aralık 2020. <https://gencdergisi.com/3112-kara-kopek-seytan-midir-.html>
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi-l İslâmî,1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Mecmuatü mine'l Muhakkikîn bi-İşrâfi eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvûd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâl, 3. Basım, 1985.
- Zirikî, Hayreddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

UMDE DİNİ TETKİKLER DERGİSİ

UMDE JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022): 279-301

أَبُو حَيَّانَ وَشَوَاهِدُهُ الشَّعْرِيَّةُ النَّحْوِيَّةُ فِي الْبَحْرِ الْخَبِيطِ (سُورَةُ طهَ أَمْوَدَجَا)

Ebû Hayyân'nın el-Bahru'l-Muhit'inde Nahivle İlgili Şiirsel Deliller (Taha Suresi Örneği)
Poetic Evidence About Nahiv in Abû Hayyân's al-Bahru al-Muhît (Example of Sûrat Ṭā Hā)

Ahmed İbrahim Elhammad

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı
Ana Bilim Dalı

Ph.D. Student, İnönü University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic
Language and Rhetoric
Malatya, Türkiye

malatyadurra@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2186-6287>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Ekim/October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Atıf / Citation

Elhammad, Ahmed İbrahim. "Ebû Hayyân'nın el-Bahru'l-Muhit'inde Nahivle İlgili Şiirsel Deliller (Taha Suresi Örneği)". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık/December 2022), 279-301.

<https://doi.org/10.54122/umde.1188541>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmed İbrahim Elhammad).

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/ Nevşehir Hacı Bektas Veli University

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Öz

Şiir, İslamiyet'in hem öncesinde hem de sonrasında Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in tefsiriyle ilgilenen herkes, ayetlerin anlaşılması noktasında hala şiire büyük bir önem atfetmekte ve onu temel kaynak olarak görmektedirler. Şiire verilen bu önem belli dönemlerle sınırlı olmayıp Sahabe, Tabiin ve Tebe-i Tabiîn dönemlerinden bugüne canlılığını korumuştur. Nitekim günümüzde, Kur'an ayetinin anlamı ve tefsiri hakkında sahip olunan herhangi bir görüş ya da düşüncenin desteklenmesi için şiirden nakiller yapılabilmektedir. Bu çalışma, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) hem dilbilim hem de kıraat ilmi için referans olarak kabul edilen *el-Bahrü'l-Muhîf* isimli eserinde Arap şiirinin, Kur'an-ı Kerim tefsirine katkılarını ortaya koymak üzere kaleme alınmıştır. Çalışmada öncelikle Ebû Hayyân'ın hayatı üzerinde durulmuş, sonrasında izlenecek yöntem hakkında bilgi verilmiş daha sonra da şiirin, tefsirde "şahid" olarak kullanılması konusu ele alınmıştır. Önceki alimlerin bu konu hakkındaki görüşlerine de yer verilmiştir. Yine bu çalışma "şevahidin" ilk olarak nahiv açısından ele alınmıştır. Çalışmanın ilerleyen safhalarında "Taha Sûresi" özelinde Ebû Hayyân'ın tefsirinde "şahit" olarak yer alan şiirler, bahsedilen esas üzere incelenmiştir. Kur'an'daki ayetlerin i'râb ya da tefsiri yapılırken nasıl çözümlendiği ve açıklandığı ortaya konularak nihayetinde çalışma, sonuç ve önerilerle sonlandırılmıştır .

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Tefsir, Nahiv, el-Bahrul-Muhîf, Ebû Hayyân, Taha Suresi, İstishâd.

Abstract

Poetry has occupied a great place in Arabic literature, both before and after Islam, and Still those who are interested in the interpretation of Qur'ân pay great attention to poetry and consider it the basic reference if the Qur'anic verses are unclear to them, and this interest was not seen only in one age but rather emerged clearly from the era of the companions and the followers and their followers, extending to the later ages of the interpreters. This research focuses on the issue of using the Arabic poetry to serve the interpretation of Qur'ân, through the interpretation heritage left by Abû Hayyân (d. 745/1344) In his interpretation of *al-Bahr al-Muhîf*, in which he focused a lot on the grammatical and Arabic aspects as well as the science of readings until it was considered a reference for both sciences. At the beginning of this research it presents something from the biography of Abû Hayyân, then it refers to the mentions about his interpretation and the method he followed in his writings, then it comes to the issue of the poetic evidence "shahid", explores it and shows how the scholars of the predecessors looked at it, and then it concludes to the talk about the poetic evidence that Abû Hayyân gave in the interpretation of *Sûrat Tâ Hâ* and how he analyzed it and built on it his interpretation or parsing of the Qur'anic verses. This research focused on the poetic evidence related to the science of grammar, then the research concluded with a number of results and recommendations.

Keywords: Arabic Literature, Tafsîr, Nahiwi, al-Bahr al-Muhîf, Abû Hayyân, *Sûrat, Tâ Hâ*, *istishhâd*.

الملخص

لقد تبوأ الشعر مكانة عظيمة في الأدب العربي سواء قبل الإسلام وبعده، ولم يزل المهتمون بالتفسير للقرآن الكريم يولون كبير عناية بالشعر ويعُدونه المرجع الأساس إذا ما أُغْلقت عليهم الآيات القرآنية، وهذا الاهتمام لم يكن مقصوراً على عصرٍ دون عصر بل قد برز جلياً من لذن عصر الصحابة والتابعين وأتباعهم مُتتداً إلى العصور المتأخرة للمفسرين، إذ كان الواحد من المُفسرين ليسوق البيت الشعري شاهداً ليدعم ما ذهب إليه وارتأه من تفسيرٍ وفهمٍ للآية القرآنية؛ وهذا البحث يصبُ اهتمامه على مسألة خدمة الشعر العربي لتفسير القرآن الكريم، وذلك من خلال التراث التفسيري الذي تركه أثير الدين أبو حيان الأندلسي (ت. 745/1344) في تفسيره البحر المحيط، والذي ركز فيه كثيراً على الجوانب النحوية والإعرابية إلى جانب علم القراءات حتى عُد مرجعاً لِكِلا العلمين. وقد قدّم هذا البحث في البداية شيئاً من سيرة أبي حيان ثم انتنى إلى الكلام على تفسيره ومنهجه الذي مَشَى عليه في تأليفه، ثم انتقل إلى الكلام على قَصِيَّة الشاهد الشعري فبحث فيها وكيف نظر علماء السلف إليها، ثم خلص منها إلى الكلام على الشواهد الشعرية التي ساقها أبو حيان في تفسير سورة طه وكيف كان يُجَلِّلها ويبيي عليها تفسيره أو إعرابه للآيات القرآنية، وقد ركز هذا البحث على الشواهد الشعرية المتعلقة بعلم النحو، ثم ختم البحث بعددٍ من النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، التفسير، النحو، البحر المحيط، أبو حيان، سورة طه، الاستشهاد.

المدخل

إِنَّ أَوَّلَ مَا يَقْفُزُ لِلأَذْهَانِ مِنْ حَصَائِصِ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ هُوَ نُزُولُ القُرْآنِ الكَرِيمِ بِهَا، وَسِرُّ الخُصُوصِيَّةِ يَكْمُنُ فِي أَنَّ هَذَا الكَلَامَ الإلهيَّ كَلَامٌ يُخَاطَبُ العَالَمِينَ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، واختيارُ هذه اللُّغةِ لهذا النَّصِّ المُقَدَّسِ يَدُلُّ عَلَى خِيَوَاتِيهَا وَقُدْرَتِهَا عَلَى اسْتِيعَابِ حَاجَاتِ العَالَمِينَ مِنْ لَدُنْ نُزُولِ القُرْآنِ الكَرِيمِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ.

والنَّاظِرُ فِي هذه اللُّغةِ يَلْمَحُ أَنَّهَا لُغَةٌ مَخْدُومَةٌ لَا تَكَادُ تُجَدُّ كَلِمَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا وَقَدْ أَشْبَعَهَا العُلَمَاءُ بِحَنًا وَقَدًا، وَمَعَاجِمُ اللُّغَةِ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ دَلِيلًا عَلَى هَذَا؛ كَمَا أَنَّ مَنْ يَرِيدُ التَّعْبِيرَ عَنْ أَدَقِّ دَقَائِقِ نَفْسِهِ فَلَنْ يَجِدَ مِثْلَ هَذَا اللِّسَانِ لِيعْبَرَ عَنْ دَاخِلِهِ وَمَا يَدُورُ فِي خَلْدِهِ.

وَلَمَّا كَانَ شَرَفُ الحَامِلِ آتٍ مِنْ شَرَفِيَّةِ المَحْمُولِ كَانَتْ هذه اللُّغةُ أَشْرَفَ اللُّغَاتِ، لِشَرَفِيَّةِ القُرْآنِ الكَرِيمِ، وَكَانَ الاِشْتِغَالُ بِهَا أَشْرَفَ الوَسَائِلِ لِلوَصُولِ إِلَى فَهْمِ كَلَامِ اللّهِ وَمُرَادِهِ، وَمِنْ هُنَا تَكْمُنُ أَهْمِيَّةُ هَذَا البَحْثِ إِلَى جَانِبِ كَوْنِهِ خِدْمَةً لِهَذِهِ اللُّغَةِ عِنْدَ دَارِسِيهَا النَّاطِقِينَ بغيرِهَا، إِذْ أَهَمُّ يُلَاقُونَ شَيْئًا مِنَ الصُّعُوبَةِ فِي فَهْمِ الشَّاهِدِ الشِّعْرِيِّ وَاسْتِنْبَاطِ مَحَلِّ الاستشهادِ فِيهِ.

وقد اخْتَبَرَ فِي هَذَا البَحْثِ كِتَابٌ مِنْ كِتَابِ التَّفْسِيرِ المُعْتَمَدَةِ عِنْدَ المَشَارِقَةِ وَالمَعَارِبِ وَهُوَ "تَفْسِيرُ البَحْرِ المُحِيطِ لِأَثَرِ الدِّينِ أَبِي حَيَّانَ الأَنْدَلُسِيِّ"، إِذْ أَنَّهُ قَدْ أَوَّلَ الجَانِبَ اللُّغَوِيَّ اِهْتِمَامَهُ وَمَنْحَهُ مَزِيدَ عَنَاقِيهِ وَتَدْقِيقِهِ، وَكَانَ يُرَدِّفُ الشَّاهِدَ الشِّعْرِيَّ بِالأَخْرِ كَمَا يُبَيِّنُ الرَّاْيَ الَّذِي يَقُولُهُ وَيَنْطَبِعُ فِي ذَهَنِ القَارِئِ تَوْجِيهَهُ التَّفْسِيرِ حَسَبِ الوَجْهِ الإِعْرَابِيِّ لِلآيَةِ؛ إِذْ بِاخْتِلَافِ الإِعْرَابِ يَخْتَلِفُ التَّفْسِيرُ وَيَتَوَجَّهُ تَوْجِيهًا آخَرَ.

وَيَرَى النَّاظِرُ فِي الثَّرَاثِ أَنَّ مِنَ العُلَمَاءِ مَنْ أَفْرَدَ التَّأْلِيفَ لِلكَلَامِ عَلَى الشَّوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ فِي كِتَابٍ نُحَوِّي مَا - كَالسُّبُوطِي (ت. 911هـ) فِي شَرْحِهِ لِشَوَاهِدِ المَغْنِيِّ، وَفَخَرِ الدِّينِ الخَوَارِزْمِيِّ (كَانَ حَيًّا فِي القَرْنِ الثَّامِنِ المَهْجَرِيِّ) فِي شَرْحِهِ لِشَوَاهِدِ المُفَصَّلِ - أَوْ كِتَابِ بِلَاغِيٍّ مَا - كَدِرَاسَةِ نَجَاحِ الظُّهَارِ لِشَوَاهِدِ كِتَابِ دَلَائِلِ الإِعْجَازِ¹ - لَكِنَّ أَحَدًا لَمْ يُفْرِدِ تَأْلِيفًا خَاصًّا فِي الكَلَامِ عَلَى شَوَاهِدِ كِتَابِ تَفْسِيرِيٍّ بَعِينِهِ، اللّهُمَّ إِلَّا مَا وَجَدَ مِنْ بَعْضِ بَحُوثِ الدِّرَاسَاتِ العِلْمِيَّةِ، كَدِرَاسَةِ أَحْمَدِ خَضِرٍ عَلَى الشَّوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ الدَّرِّ المَصُونِ²، وَدِرَاسَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِبرَاهِيمَ لِشَوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ النَّحْوِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ رُوحِ المَعَانِي³؛ فَكَانَتْ هَذِهِ هِيَ الدِّرَاسَاتُ السَّابِقَةُ الَّتِي تَنَاوَلَتْ ذَاتَ المَوْضُوعِ وَنَفَسَ الفِكْرَةَ الَّتِي يَحَاوُلُ هَذَا البَحْثُ الوُقُوفَ عَلَيْهَا لَكِنْ فِي كِتَابٍ مُخْتَلَفٍ وَهُوَ كِتَابُ البَحْرِ المُحِيطِ.

وقد بُنِيَتْ هَذِهِ المَقَالَةُ عَلَى أَساسِ المَنْهَجِ البَحْثِيِّ الاسْتِقْرَائِيِّ، وَتَكُونَتْ مِنْ مَدخَلٍ وَقَسْمَيْنِ وَخَاتَمَةٍ؛ فِي القِسْمِ الأَوَّلِ تُكَلِّمُ عَلَى حَيَاةِ أَبِي حَيَّانَ وَتَفْسِيرِهِ البَحْرِ المُحِيطِ وَعَلَى قَضِيَّةِ الشَّاهِدِ الشِّعْرِيِّ فَعَرَفَهُ البَاحِثُ، وَبَيَّنَّ أَفْسَاةَهُ وَمَكَانَتَهُ عِنْدَ عُلَمَاءِ السَّلْفِ وَاهْتِمَامَهُمْ فِيهِ، ثُمَّ انْتَهَى فِي القِسْمِ الثَّانِي إِلَى الكَلَامِ عَلَى قِسْمَيْنِ مِنَ الشَّوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ فِي سُورَةِ طه وَهِيَ الشَّوَاهِدُ المُتَعَلِّقَةُ بِالنَّحْوِ.

وَكَانَ ذِكْرُ الشَّوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ مُرْتَبًا عَلَى حَسَبِ وِرُودِهِ، وَالثَّرَمُ فِي الكَلَامِ عَلَى أَيِّ شَاهِدٍ أَنْ يُذَكَّرَ المَوْضِعُ القُرْآنِيُّ الَّذِي سَبَقَ لِأَجْلِهِ، ثُمَّ يُذَكَّرُ مَحَلُّ الاستشهادِ فِيهِ، وَحَاوَلَ البَاحِثُ أَنْ يَعْزِوَ كُلَّ بَيْتٍ إِلَى قَائِلِهِ وَمَصْدَرِهِ الأَسَاسِيِّ فِي دِيوانِ قَائِلِهِ الشَّاعِرِ، وَيَذَكِّرُ

1 نجاح أحمد عبد الكريم الظهار، الشَّوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ فِي كِتَابِ دَلَائِلِ الإِعْجَازِ (مكة: جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية وأدائها، رسالة دكتوراه، 1988/1408)، 50-82.

2 أحمد خضر رزق، الشَّوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ فِي كِتَابِ الدَّرِّ المَصُونِ (الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 2009)، 61-111.

3 عبد الرحمن يوسف إبراهيم، الشَّوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ رُوحِ المَعَانِي (السودان: جامعة الخرطوم، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2004)، 35-125.

موضع الخلاف - إن وُجِدَ - بين رواية الديوان وبين رواية أبي حيّان، ويسوق شطر الشاهد المفقود إن لم يأت به أبو حيّان موضوعاً بين قوسين، ثم يذكر مطلع القصيدة أو الأبيات التي ينتمي إليها هذا البيت، ويختم بشرح الشاهد الشعري وذكر معناه.

١. أبو حيّان وتفسيره وقضية الشاهد الشعري

في غرناطة الأندلس كان لأبي حيّان أن يتزعرع في جوهها الفكري المزدهر، وضمن بيئتها شاء القدر أن تتكوّن عقليته الفذة سواءً في مجال النحو أم الشعر أم التفسير والقراءات أم غيرها من مجالات العلوم، فمن هو هذا العالم الفذ؟ وكيف كانت نشأته العلمية؟ وما هي آثاره التي تركها من بعده؟ وهل بقي في الأندلس أم رحل مغترباً عنها؟، وإذا كان قد رحل فأين خطت به عصا الترحال والتغرب؟، كل هذه التساؤلات سيُجاب عليها فيما سيأتي من الشطور.

١.١. التعريف بأبي حيّان

هو أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن حيّان الغرناطيّ الأندلسيّ المكنّى بأبي حيّان -ولده-، وينقل ابن حجر العسقلانيّ (ت. 852هـ) أنّ ولادته كانت في أواخر شوال⁴ (654هـ/1256م) في غرناطة⁵، أمّا ابن العماد الحنبليّ (ت. 1089هـ) فيرى⁶ أنّ ولادته كانت في "مطبخشارش" وهي من المدن التابعة لغرناطة، وعلى كلاً الرأيين فإنّ غرناطة هي التي نشأ فيها وترعرع وبدأ بطلب العلم في ربوعها كما يرى السبكي (ت. 771هـ)⁷، وكانت بدايته بتعلّم علم القراءات وله من العمر آنذاك ستة عشر عاماً، يقول ابن الجزري (ت. 833هـ): "وأول قراءته سنة سبعين وستمائة قرأ السبع ببلده على عبد الحقّ بن عليّ بن عبد الله الأنصاريّ وأحمد بن عليّ بن محمّد بن الطّبّاع والأستاذ أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير"⁸، ولعلّ إقباله المبكر على هذا العلم دون غيره من العلوم هو اهتمام الأندلس بشكل خاص بعلم القراءات وتخصّص العلماء الكثيرين بهذا العلم وتبحّروهم فيه وتألّفهم الكتب الكثيرة حوله؛ ولم تكن بداياته في علم القراءات كأبيّ مُبتدئ، حيث يذكر المقرّي (ت. 1041هـ) نقلاً عن مُعاصره وتلميذه صلاح الدين بن آبيك الصّفديّ (ت. 764هـ) أنّه قرأ على أستاذه الأوّل عبد الحقّ نحواً من عشرين ختمةً إفراداً وجمعاً، ويقول أبو حيّان واصفاً حاله مع العلم وأربابه: "وما زلت من لدن ميّزت أتلمذ للعلماء، فلا أنتقل إلا من إمام إلى إمام، وأنا أتوسّد أبواب العلماء، وأتقصّد أمثال الفهّماء، وأسهر في حناديس الظلام، وأصبر على شظف¹⁰ الأيام، وأرتحل من بلد إلى بلد، حتى ألقيت بمصرَ عصا التسيار"¹¹، وقد كان أبو حيّان يُعظّم علماء الأندلس تعظيماً شديداً ولم يكن يرى أحداً من علماء الدنيا يقترب من رُتبهم العلميّة، أو حتى يشابههم في ما وصلوا إليه من العلوم.¹²

وهنا يقفُ إلى الذهن سؤال يقتضي البحث عن السبب الذي دفعه لمغادرة الأندلس -إذا كان هذا حاله في إجلال علمائها وإعظامه ما بلغوه من الشأ والقصبيّ في رُتب العلم-، وفي الإجابة على هذا التساؤل يظهر أنّ السبب الذي قد أشار إلى ما كان عند

4 انظر: أحمد بن حجر العسقلاني، *الدرر الكامنة في أخبار المائة الثامنة*، تحقيق: محمد عبد المعيد (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972)، 52/6.

5 انظر: شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، *غاية النهاية في طبقات القراء* (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ)، 285/2.

6 انظر: أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق: عبد القادر أرناؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، 251/8.

7 انظر: تاج الدين بن تقي الدين السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق: محمود الطناحي - عبد الفتاح الحلو (القاهرة: دار هجر، 1413/1993)، 277/9.

8 انظر: ابن الجزري، *غاية النهاية في طبقات القراء*، 285/2.

9 جمع جنّيس، وهو "الليل الشديد الظلمة"، انظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، *تاج اللغة وصحاح العربية*، إعداد: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، "حدس"، 916/3.

10 الشظف: يُس العيش وشِدته؛ أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1414)، "شظف"، 176/9.

11 انظر: أبو حيّان، *البحر المحيط*، تحقيق: ماهر حبوش (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2015/1436)، 8/1.

12 أبو حيّان، *البحر المحيط*، 8/1.

أبي حيان من فوران حدة الشبَاب التي دفعته إلى التعرُّض لأستاذيه ابن الطَّبَّاع وابن الرُّبَيْر، وقيام أبي حيان بالتأليف للردِّ على ابن الرُّبَيْر وتكذيبه ممَّا دفع ابن الرُّبَيْر إلى شكايته للسلطان فأصدر أمرًا بإحضاره والتَّكْيِيل به، فكان أن ركب أبو حيان البحر وهاجر إلى البلاد المشرقيَّة، وقد قيل أنَّ الحامل له على ذلك سبب آخر وهو رفضه أن يُكرَّه على الانقطاع إلى أحد علماء الفلسفة بأمرٍ من السلطان آنذاك.¹³

وعلى أيَّة حال فقد كان ارتحاله عن الأندلس ومغادرته لها بلا رجعة سنة (678هـ)، حيث رحل إلى المغرب شمال إفريقيا وطاف بتلك البلاد وجمال في مصر ثمَّ سافر إلى الحبشة ثم حجَّ إلى الدِّيار المقدَّسة وسافر بعد ذلك إلى الشَّام¹⁴، ثمَّ استقرَّ به النَّوى في البلاد المصريَّة - في القاهرة على وجه الخصوص -¹⁵، وكان أبو حيان أثناء رحلاته الطَّويلة هذه وأسفاره حريصًا كلَّ الحرص على أخذ العلم ونشره وروايته؛ حتى إنَّه ليقول عن نفسه في إجازته لتلميذه صلاح الدِّين الصَّفديِّ إنَّه قد بلغ عدد مَنْ سمعَ منهم من الشُّيوخ - سوى الذين أجازوه - نحو أربعمئة وخمسين شيخًا¹⁶، أمَّا الذين أجازوه من الشُّيوخ فيروبو عددهم على الألف¹⁷، وكانت أسانيد عاليةً في العلوم التي يروونها، إذ ذكر سنَّدًا بينه وبين رسول الله فيه ثمانية رجالٍ فقط¹⁸، ومن عزيز مرويَّاته أنَّه كان يروي كتابَ سيبويه بمصر قائلاً: "ولا أعلم رايًا له بمصر والشَّام والعراق واليمن والمشرق غيري"¹⁹.

وعلى الرَّغم من رحلاته وتنقلاته بين البلاد الإسلاميَّة، فيمكن القول: إنَّه بعد استقراره في القاهرة قد قضى حياته الأخيرة بين تدريسٍ وتأليفٍ، حيث يُشير المؤرِّخون إلى نشاطٍ علميٍّ عظيمٍ أبداه أبو حيان في القاهرة، كما أشاروا إلى إتقانه اللُّغات التُّركيَّة والفارسيَّة والحبشيَّة، فاستطاع أن يُزوِّد المشرق بثمرات الجهود الأندلسيَّة العلميَّة، ليكون عمله هذا بمثابة ردِّ الجميل لما أسداه المشرق الإسلاميُّ في القرون الماضية للأندلس²⁰؛ وقد تتلمَّد على يديه رجالٌ من أبرز النُّحاة في مصر كبهاء الدِّين بن عقيل (ت. 769هـ) شارح الألفيَّة، وابن أمِّ قاسم المراديِّ (ت. 749هـ)²¹، وبقي مُستمرًّا على هذا النَّشاط العلميِّ إلى حين أن توفَّاه الله في صفر سنة (745/1345م) ودُفِنَ حسب رواية جمال الدِّين الإسويِّ (ت. 772هـ) في تربة الصُّوفيَّة خارج باب النَّصر في القاهرة، وصُلِّي عليه صلاة الغائب في الجامع الأمويِّ بدمشق في شهر ربيع الأوَّل²².

وقد أثنى العلماء أيَّما ثناءً على أبي حيان، والمُطالع لترجمته في كتب التَّراجم والطَّبقات يستطيع أن يلمح ذلك في الألقاب التي أطلقوها عليه، فهذا جلال الدِّين السيوطي نعتَه بـ: "نحويِّ عصره ولغويِّه ومفسرِه ومحدِّثِه ومقرِّئِه ومؤرِّخِه وأديبه"²³، أمَّا تاج الدِّين السُّبكي فقد أطلق عليه لقب "سيبويه الرِّمان" وقال فيه: "شيخ النُّحاة العَلَم القرد والبَحْرُ الذي لم يعرف الجزر بل المدَّة" وقال

-
- 13 السبب الآخر المذكور عند السيوطي هو خوفه من أن يُكرَّه على دراسة علوم الفلسفة والمنطق من قِبَل السلطان؛ انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ)، 281/1.
- 14 انظر: آخِل جُنْثَالْت بالنِّشَاء، تاريخ الفكر الأندلسي، مترجم: حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة الثَّقافة الدِّينيَّة، بدون تاريخ)، 188.
- 15 انظر: شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1997)، 548/2.
- 16 انظر: شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، 552/2.
- 17 انظر: أثير الدين أبو حيان الأندلسي، ديوان أبو حيان الأندلسي، تحقيق: أحمد مطلوب - خديجة الحديثي (بغداد: مطبعة العاني، 1969/1388)، 28.
- 18 انظر: التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، 562/2.
- 19 انظر: التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، 561/2.
- 20 انظر: بالنِّشَاء، تاريخ الفكر الأندلسي، 187.
- 21 شوقي ضيف، المدارس النحوية (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، 320.
- 22 انظر: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسوي، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال الحوت (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 2002)، 219/1؛ صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط - تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 285/5.
- 23 السيوطي، بغية الوعاة، 280/1.

هو: "كعبه علمٌ تُحجُّ وَلَا تُحجُّ ويُتصدُّ من كلِّ فجٍّ"²⁴، وأشار جمال الدين الإسنوي إلى كونه إماماً زمانه في النحو واللغة إضافةً لكونه إماماً عارفاً بالقراءات السبع ويعلم الحديث وكونه الشاعر المجيد²⁵ وساق شهاب الدين المقرئ التلمساني ناقلاً أثناء ترجمته ما يُقرَّر أنه "حجَّة العرب ومالك أزمَّة الأدب"²⁶ في زمانه.

وقد تنوعت مؤلفاته بين أضرابِ الفنون فألَّفَ في النحو العربيِّ والتُّركيِّ والفارسيِّ مثل "منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك" و"الإدراك للسان الأتراك"، و"منطق الخرس في لسان الفرس"؛ وله في الحديث الشريف جزءٌ مفقودٌ وله ثبتٌ في مسموعاته مفقودٌ أيضاً؛ وله ديوانٌ شعريٌّ حوى قصائده وموشحاته الأندلسية، وله في كلِّ قراءةٍ من القراءات كتابٌ خاصٌّ وكلُّها مفقودةٌ؛ وفي التفسير له "النهر الماد من البحر" وهو مُختصرٌ لكتابه المشهور "البحر المحيط" الذي يُعدُّ مرجعاً للمهتمين بعلوم التفسير والقراءات والنحو والعربية.

وبعد هذا التعريف الوجيز بأبي حيَّان وبما أنَّ هذا البحث مُرتبطٌ بتفسيره كان من الأهمية بمكان الوقوف على هذا التفسير والولوج منه إلى قضية الشواهد الشعرية المسوقة في معرض تفسير القرآن الكريم.

٢.١. تفسير البحر المحيط

سبق أن مرَّ في دراسة حياة أبي حيَّان تسمُّه منصب تدریس التفسير منذ عام (710هـ) في قبة السلطان الملك المنصور، وقد كان لهذا العلم بالذات أهميته الكبرى في نفس أبي حيَّان، حيث كان يراه أهمَّ المعارف والعلوم لأنه: "به الحياة الأبدية، والسعادة السرمديَّة، وذلك علم كتاب الله، هو المقصود بالذات، وغيره من العلوم له كالأدوات"، كما أنه أخذ على نفسه ألا يشتغل بغير النظر في علم التفسير إذا ما جاوز الخمسين²⁷ من عُمره، وقد بيَّن في مقدِّمة البحر المحيط أنه ابتدأ تصنيقه في سنِّ السابعة والخمسين من عُمره، وأشار إلى منهجه فيه بما يتلخَّص بما يلي:

النظر في الكتب المطوَّلة في التفاسير التي بين يديه مما أُلِّفَ في ذلك العصر وقبله ومن ثمَّ القيام بانتخاب أبواب تلك التفاسير، ونلاحظ أن أكثرَ أخذِه كان من تفسير ابن عطية (ت.542هـ) وتفسير الرَّمخسري (ت.538هـ).

انتخابُه من تلك التفاسير قائمٌ على التزام اختصار المطوَّل من تلك التفاسير، وحلِّ المشكلات التي تردُّ فيها، وجمع الآراء التي تفرقت مطويةً في تلك التفاسير، والقيام بنقدها وبيان العتب فيها من السَّمين.

بعد هذا الانتخاب، يُضيفُ إليه أبو حيَّان ما تجمَّع في ذهنه من وجوه القراءات ويُوجِّه كلَّ قراءةٍ -سواءً الشاذَّة أم المتواترة- إلى المعنى التي تؤدِّيها، ويبرزُ الوجوه البيانية والبلاغية التي رَفَلت بِحُلَّتْها الآيات، ويبيِّن فيها ليس وجهاً إعرابياً واحداً فحسب بل كلَّ وجوه الإعراب الجائزة في الآيات، ويُقنِّد تلك الوجوه ويرجِّح بعضها على الآخر، ليضع القارئ على بصيرة واضحة.

وقد أشار أبو حيَّان بطرفٍ خفيٍّ إلى أنه ابن تلك المدرسة العلمية الأندلسية التي برع أبناؤها في علوم القرآن والقراءات والعربية، وكأنَّه يلفت انتباه القارئ إلى أن آراءه وجهوده في كثيرٍ من مواطن الكتاب قطاف تلك المدرسة ونتائجها.²⁸

24 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 276/9.

25 انظر: الإسنوي، طبقات الشافعية، 218/1.

26 انظر: التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، 537/2.

27 انظر: أبو حيَّان، البحر المحيط، 6/1.

28 انظر: أبو حيَّان، البحر المحيط، 7/1.

كما أشار أبو حيان بأنه يتدنى بشرح المفردات "لفظةً لفظةً" متناولاً لبنيها الصرْفِيَّة وأصلها اللُّغوي ثم يسوق أسباب التُّزول ويثني بعد هذا إلى تفسير الآيات بنقل جميع ما أُثِرَ عن أئمة السَّلَفِ وأساطين الحَلَفِ، مُرَجِّحاً بين الآراء مُبرِّراً للتَّاسِخِ والمنسوخِ والمحكمِ والمتشابهِ والغريبِ والمُشْتَرَكِ، ودقائق اللُّطائفِ، والأحكامِ الفقهِيَّةِ المستنبطةِ مُسنداً إيَّاهَا إلى مظَاهِمَا من كتبِ المذاهبِ الأربعةِ، في كلِّ ما يأتي عليه من الآيات. 29

وبين ثنايا ما يتناوله في كلِّ ذلك حَشَدَ حَصِيلَةَ عُمَرِ مِمَّا حَفِظَ من الأشعار التي تُسَاعِدُ على فهم ذلك كَلِّه؛ وجعلها شاهداً على ما يُفَسِّرُ به القرآن الكريم يُقَوِّي بعض الأقوال وينسف بعضها الآخر، نحواً وصرفاً وبلاغاً ولُغَةً؛ ولما كان هذا الشَّاهد الشِّعْرِيَّ عمادَ هذا البحث كان لا بُدَّ من الوقوف على هذه القضية وتناول أهمِّ جوانبها.

٣.١. قضية الشَّاهد الشِّعْرِيَّ في تفسير القرآن الكريم

إذا أرادَ الباحثُ أن يُعَرِّفَ "الشِّعْرَ" قبل الولوج في هذه القضية، فسيجدُ من تعريفاته ما ذكره الشَّريف الجرجانيُّ (ت. 816هـ) بأنه: "في اللُّغَةِ: العلم، وفي الاصطلاح: كلامٌ مُقَفَّى موزونٌ على سبيل القصد". 30

وأما الشَّاهدُ لُغَةً: فهو اسم فاعل، من الفعل "شهد" وهو مُشْتَقٌّ من "الشَّهادة" التي هي الخبر القاطع³¹، وقال أبو الحسين أحمد بن فارس (ت. 395هـ): "البثين والهاء والدال أصلٌ يدلُّ على حضورٍ وعلمٍ وإعلامٍ، لا يخرج شيئاً من فروعهِ عن الذي ذكرناه"³²؛ ولفظة الشَّاهد تُطلقُ على اللِّسانِ وتُطلقُ على الذي يَحْضُرُ الأمرَ وعلى المَلِكِ. 33

وبما أنَّ الكفوي قد أوردَ تَضَمُّنَ فعل الاستشهاد لمعنى الاحتجاج عند أهل العلم³⁴، فهذا سيخُلصُ بالباحث إلى المعنى الاصطلاحِيَّ للشَّاهد حيثُ يقول محمد بن علي التهانوي (توفي بعد 1158هـ) أنَّ الشَّاهدَ "عند أهل العربية الجزئيُّ الذي يُسْتَشْهَدُ به في إثبات القاعدة لكون ذلك الجزئيِّ من التَّنْزِيلِ أو من كلام العرب الموثوق بعربيتهم"³⁵، فإذا ما حُصِّصَ هذا الشَّاهدُ بقوله "الشِّعْرِيَّ" فإنه سَيُقْصَدُ به الشِّعْرُ من كلام العرب على وجه الخصوص؛ والتَّهانوي يأتِيَانِه بلفظة "الجزئيِّ" يجعل الباحث يستطيع القول إنَّ المُرادَ من الشَّاهد هو الجزء الذي يكون محلَّ الاستشهاد والدليل على صدق القاعدة أو الفكرة المسوق من أجلها هذا الشَّاهد.

ويُشيرُ مصطفى صادق الرافعي (ت. 1356هـ) إلى تقسيم الشُّواهد الشِّعْرِيَّةِ إلى قسمين: "شواهد القرآن وشواهد النَّحو"³⁶ فأما الأولى فيها يُفَسِّرُ غريب ألفاظ القرآن الكريم وتراكيبه، وأما الثانية فمنها تُسْتَنْبَطُ القواعد النَّحْوِيَّة، وقد عدَّ أئمة النَّحو الأوائل الشَّاهدَ الشِّعْرِيَّ مصدرًا من مصادر الاجتهاد النَّحْوِيَّ في جميع مذاهبه³⁷ وعُدُّوه رُكْنًا من أركان الأدلة النَّحْوِيَّة.

29 انظر: أبو حيان، البحر المحيط، 9/1.

30 الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، "شاهد"، 127.

31 انظر: الجوهري، "شاهد"، 494/2.

32 أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979/1399)، 221/3.

33 انظر: الرازي، "شاهد"، 221/3.

34 انظر: أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكلمات، تحقيق: عدنان درويش-محمد مصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1419)، 527.

35 محمد بن علي التهانوي، كَشَافُ اصطلاحات الفنون، ترجمة: عبد الله الخالدي، تحقيق: علي درجوج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، "الشَّاهد"، 1002/1.

36 مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1974)، 230/1.

37 انظر: بشير راشد الزعبي، أصول الاجتهاد النَّحْوِيَّ في المذهب الكوفي (الأردن: جامعة آل البيت، كلية الآداب والعلوم، بدون تاريخ)، 30/14.

كما قَسَمَ العلماءُ شعراءَ العربِ على طبقاتٍ أربع، أمَّا الأولى: فطبقة الشعراء الذين عاشوا في عصر الجاهليَّة كطرفة بن العبد (ت. 60 ق.هـ) وعنترة بن شداد (ت. 22 ق.هـ)، وأمَّا الثانية: فطبقة الشعراء المُخَضَّمين الذين عاشوا في العصرين الجاهليِّ والإسلاميِّ كحسان بن ثابت (ت. 54هـ)، وأمَّا الثالثة: فطبقة الشعراء الإسلاميين كالفرزدق (ت. 110هـ) وجريز (ت. 110هـ)، وأمَّا الرابعة: فطبقة الشعراء الذين جاءوا بعدهم من المؤلِّدين -المُحدِّثين- كأبي نواس الحسن بن هانئ (ت. 198هـ) وبشار بن برد (ت. 168هـ)؛ وعلماء اللُّغة حكوا الإجماع على صحَّة الاستشهاد بما جاء عن الطبقتين الأولى والثانية، وأمَّا الثالثة فعلى الصَّحيح اعتماد الاستشهاد بالشَّعر الوارد عنها، في حين أنَّ الرابعة لا يَصَحُّ الاستشهادُ بالوارد عنها مُطلقاً³⁸، وقد أفاد السيوطي أنَّ آخر مَنْ يُستشهدُ بشعره هو إبراهيم بن هرمة (ت. 176هـ).³⁹

وهذا الكلام لا ينبغي أخذه على إطلاقه، بل يجب تقييده بقيدٍ مُهمٍّ، وهو أنَّ الاستشهاد المُراد به هنا ليس جاريًا في كلِّ علوم الأدب البنيَّة-وهي النَّحو والصَّرف واللُّغة والبيان والبدیع والمعاني- بل إنَّ اعتماد الاستشهاد بشعر طبقةٍ وأخرى أو رده يكون في علوم النَّحو والصَّرف واللُّغة فقط؛ وأمَّا علوم البلاغة من بيانٍ وبدیعٍ ومعانٍ فيُعتمدُ فيها الاستشهادُ بشعر جميع الطبقات ومن جاء بعدها من مؤلِّدين وغيرهم؛ إذ مدارُّ الأمرِ فيها على المعنى لا على اللَّفظ والتَّركيب، وهو أمرٌ يرجع للعقل كما يرى أبو جعفر الأندلسي (ت. 779هـ).⁴⁰

وقد كان لعلماء العربيَّة مزيدُ عنايةٍ برواية الشَّعر وكانوا يحفظون منه الشَّيء الكثير، إذ يروي أبو عليِّ القالي (ت. 356هـ) "أنَّ أبا بكر بن الأنباري (ت. 337هـ) يحفظُ فيما ذكر ثلاثمئة ألف بيت شاهد في القرآن الكريم"⁴¹ كما ضمَّن ابن الأنباري كتبه واحدًا وعشرين ألفَ شاهدٍ شعريِّ⁴²، وقال ابن الأنباري: روى أبو مسحل عن عليِّ بن المبارك الأحمر أربعين ألف بيت، يُستشهدُ بها في النحو"⁴³، ولمَّا تَرَجَمَ الذهبي (ت. 748هـ) لمُدْرَس المدرسة النظاميَّة عبد الوهَّاب القامي الشَّافعي (ت. 500هـ) ذكر أنَّ له تفسيرًا ضمَّن مئة ألف بيتٍ من الشُّواهد الشَّعريَّة.⁴⁴

وهذه العناية برواية الشَّعر وحفظه ربما كانت هي السَّبب وراء رأي أبي القاسم الرَّخْشريِّ القائل إنَّ الذي وثقَ بالرواية عنه وشهدَ له بالإتقان في ذلك من المُحدِّثين جازَّ الاستشهادُ بشعره كأبي تمام (ت. 231هـ) مثلاً، فالعلماء يستدلُّون بما رواه في حماسته لوثوقهم بها، وبذلك ترتفع رتبة شعره إلى منزلة ما يرويه⁴⁵؛ ولكنَّ هذا الكلام يبقى مُجرَّد رأيٍ رآه الرَّخْشريِّ ولم يكن عليه الإجماع، حتى إنَّ أبا حيَّان قد ردَّه في تفسيره ولم يقبل به.⁴⁶

ولو أُثِيرَ الاهتمام بمعرفة النَّظرة التي نظرها الصَّحابة الكرام ومن بعدهم من أئمَّة السَّلَف للشَّاهد الشَّعريِّ في خدمته لتفسير القرآن الكريم، فسيجد الباحث من جملة أقوالهم ما نقله السَّمين الحلبي (ت. 756هـ) عن عمر بن الخطَّاب أنَّه قال: "أبيها النَّاسُ،

38 انظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 6/1.

39 انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الاقتراح في أصول النَّحو، تحقيق: عبد الحكيم عطية (دمشق: دار البيروتي، 2006)، 59.

40 انظر: البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، 5/1.

41 الخطيب أحمد بن علي البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 400/3.

42 انظر: الزعي، أصول الاجتهاد النحوي في المذهب الكوفي، 127.

43 أبو المحاسن الفضل بن محمد المعري التنوخي، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: دار هجر، 1992)، 186.

44 انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 249/19.

45 انظر: أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو الرَّخْشري، الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 87/1.

46 انظر: أبو حيَّان، البحر المحيط، 254/1.

عليكم بديوانكم لا يضلُّ، قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعرُ الجاهليَّة، فإنَّ فيه تفسيرَ كتابكم" وفي روايةٍ أنَّه قال: "يا أيُّها النَّاسُ تَمَسَّكُوا بديوانِ شعركم في جاهليَّتكم؛ فإنَّ فيه تفسيرَ كتابكم"⁴⁷؛ وروى ابن جرير الطَّبْرِيُّ (ت.310هـ) عن ابن عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: "إِذَا تَعَاَجَمَ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ، فَانظُرُوا فِي الشَّعْرِ، فَإِنَّ الشَّعْرَ عَرَبِيٌّ"⁴⁸، وقد استطاع ابن عَبَّاسٍ أَنْ يُجِيبَ نَافِعًا بِنَ الْأَزْرَقِ الْخَارِجِيِّ (ت.65هـ) عَلَى كُلِّ آيَةٍ سَأَلَهُ عَنْهَا نَافِعٌ بِتَفْسِيرٍ مُؤَيَّدٍ بِشَاهِدٍ مِنْ شِعْرِ الْعَرَبِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى تَصَلُّحِ ابْنِ عَبَّاسٍ مِنَ الشَّوَاهِدِ الشَّعْرِيَّةِ وَتَنْزِيلِهِ لَهَا فِي مَحَلِّهَا مِنَ الْاسْتِشْهَادِ، وَلِذَلِكَ يُرَى أَنَّ أَصْحَابَهُ الَّذِينَ لَازَمُوهُ فِي النَّهْلِ مِنْ عُلُومِ الْقُرْآنِ هُمْ أَيْضًا مِمَّنْ رَأَوْا الْاسْتِشْهَادَ بِالشَّعْرِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَمِنْهُمْ عِكْرَمَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ (ت.105هـ)، وَمَجَاهِدُ بْنُ جَبْرِ (ت.104هـ) فَقَدْ تَابَعُوهُ -مُوافقين- رَاوِينَ عَنْهُ الشَّاهِدَ الشَّعْرِيَّ لِلْاسْتِدْلَالِ عَلَى مَعَانِي الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ.⁴⁹

وإذا ما عَلِمَ أَنَّ الصَّحَابَةَ الْكِرَامَ قَدْ اعْتَدُوا بِالشَّاهِدِ الشَّعْرِيَّ مُعِينًا عَلَى تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، وَقَدْ اسْتَمَرَ ذَلِكَ فِي مَنْ جَاءَ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ، فَإِنَّ هَذَا لَمْ يَقِفْ عِنْدَهُمْ فَقَطْ، بَلْ قَدْ جَاءَ -وَلَوْ بِقَلَّةٍ- عَنْ أَتْبَاعِ التَّابِعِينَ إِتْيَانَهُمْ بِشَوَاهِدِ شِعْرِيَّةٍ لِلْاسْتِدْلَالِ عَلَى مَعْنَى أَوْ آخَرَ فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَمِنْهُمْ إِسْمَاعِيلُ السُّدِّيُّ (ت.127هـ) وَسَفِيَانُ الثَّوْرِيُّ (ت.161هـ).⁵⁰

ومما سبق كلُّهُ يُكْمِنُ الْقَوْلُ إِنَّ الشَّاهِدَ الشَّعْرِيَّ حَظِيَ بِمَكَانَةٍ كَبِيرَةٍ سِوَاهُ عِنْدَ اللَّغَوِيِّينَ أَمْ غَيْرِهِمْ مِمَّنْ اعْتَنَى بِالتَّفْسِيرِ، رَاوِيَةً وَحِفْظًا وَتَوْظِيْفًا فِي اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ اللَّغَوِيَّةِ وَالْمَعَانِي التَّفْسِيرِيَّةِ، وَامْتَدَّ هَذَا الْاهْتِمَامُ مِنْ لَدُنِ الصَّحَابَةِ إِلَى التَّابِعِينَ وَأَتْبَاعِهِمْ وَصَوْلًا إِلَى عَصْرِ أَبِي حَيَّانِ الْأَنْدَلُسِيِّ، وَسَيَقِفُ هَذَا الْبَحْثُ عَلَى جِزْءٍ مِنَ الشَّوَاهِدِ الشَّعْرِيَّةِ الَّتِي أَتَى بِهَا فِي ثَنَائِهِ تَفْسِيرَهُ الْبَحْرِ الْحَيْطِ.

٢. القسم الثاني

١.٢. الشَّوَاهِدُ الشَّعْرِيَّةُ فِي تَفْسِيرِ الْبَحْرِ الْحَيْطِ (سورة طه)

بعد مناقشة قضية الشاهد الشعري لغةً واصطلاحاً، ومحاولة عرض نظرة العلماء إليها سلفاً وخلفاً، بقي أن يُشار إلى أن أبا حيان كغيره من مفسري عصره وسابقيهم كانت نظرهم إلى التفسير مُستندةً على أشياء من أهمها علم النحو إضافةً إلى الاستناد إلى الشعر العربي؛ وقد كان لأبي حيان قدم السبق في هذين العلمين، وقد أشار إلى استناده الكبير على هذين العلمين في مُقدِّمة تفسيره، حيثُ عدَّ كتاب سيبويه هو المرقاة التي بها يستطيع المُفسِّر أن يفهم كلام الله⁵¹؛ أمَّا بالنسبة لاهتمامه بالشعر فقد بلغ فيه الشأوَ الفصِّي، حِفْظًا وَرَاوِيَةً وَدِرَايَةً، حَيْثُ قَالَ عَنْ نَفْسِهِ: "وَقَدْ حَفِظْتُ فِي صَغُرِي فِي عِلْمِ اللَّغَةِ كِتَابَ الْفَصِيحِ لِأَبِي الْعَبَّاسِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى الشَّيْبَانِي، وَاللُّغَاتِ الْمُحْتَوِي عَلَيْهَا دَوَاوِينَ مَشَاهِيرِ الْعَرَبِ السَّنَّةِ، وَحَفِظْتُ كَثِيرًا مِنَ اللَّغَاتِ الْمُحْتَوِي عَلَيْهَا نَحْوَ الثَّلْثِ مِنْ كِتَابِ الْحَمَاسَةِ وَاللُّغَاتِ الَّتِي تَضَمَّنَتْهَا قِصَائِدُ مَخْتَارَةٍ مِنْ شِعْرِ حَبِيبِ بْنِ أَوْسٍ لِحَفِظِي ذَلِكَ"⁵²؛ كلُّ هذه الحافظة الشَّعْرِيَّةِ الَّتِي تَمَّتْ بِهَا أَبُو حَيَّانَ كَانَتْ مُسَخَّرَةً فِي خِدْمَةِ تَفْسِيرِ كَلَامِ اللَّهِ، لَا سِيَّمًا إِذَا عُرِفَ نَقْلُهُ لَخَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ يَقُولُ فِيهِ "إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ

47 شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يوسف السَّمِينِ الْحَلَبِيِّ، المُتَرُ الْمُصَوَّنِ فِي عُلُومِ الْكِتَابِ الْمَكْنُونِ، تَحْقِيقُ: أَحْمَدُ الْخِرَاطِ (دمشق: دار القلم، بدون تاريخ)، 225/7؛

إبراهيم بن موسى الشاطبي، المواقفات، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان (مصر: دار ابن عفان، 1997)، 58/1.

48 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 690/18.

49 انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 320/24 - 59/23.

50 انظر: أبوبكر محمد بن القاسم الأتباري، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق: يحيى الدين رمضان (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1971)، 75/1؛ شمس

الدين محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني-إبراهيم طيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 206/19.

51 انظر: أبو حيان، البحر المحيط، 7/1.

52 انظر: أبو حيان، البحر المحيط، 13/1-14.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَيُّ عِلْمِ الْقُرْآنِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَرَبِيَّتُهُ، فَالْتَمَسُوهَا فِي الشِّعْرِ⁵³، وَذَكَرَ أَبِي حَيَّانَ لِحَالِهِ مَعَ الشِّعْرِ الْعَرَبِيِّ وَنَقَلَهُ لِهَذَا الْخَبَرِ يَدُلُّ عَلَى اهْتِمَامِهِ بِتَوْظِيفِ الشَّاهِدِ الشِّعْرِيِّ فِي تَفْسِيرِهِ.

وَعِنْدَ إِمْعَانِ النَّظَرِ فِي تَفْسِيرِهِ لِسُورَةِ طهَ سَيَجِدُ النَّاطِرَ أَنَّ سَوَاقَهُ لِلشَّوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ، كَانَ عَلَى ثَلَاثَةِ مَقَاصِدَ، إِحْدَاهَا مَا سَاقَهُ لِلِاسْتِشْهَادِ النَّحْوِيِّ، وَثَانِيهَا مَا سَاقَهُ لِلِاسْتِشْهَادِ الْبَلَاغِيِّ⁵⁴، وَثَالِثُهَا مَا سَاقَهُ لِلِاسْتِشْهَادِ اللَّغَوِيِّ؛ وَقَدْ اقْتَصَرَ هَذَا الْبَحْثُ عَلَى الْكَلَامِ عَنِ الشَّوَاهِدِ النَّحْوِيَّةِ فَقَطْ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا الْأَكْثَرُ أَهْمِيَّةً بَيْنَ ثِنَايَا التَّفْسِيرِ، فَعَلَى أَسَاسِهَا اخْتَلَفَتْ آرَاءُ الْمَفْسِّرِينَ فِي تَوْجِيهِهِ مَعَانِي الْآيَاتِ وَانْتِصَارَهُمْ لِرَأْيٍ دُونَ آخَرَ.

٢.٢ . الشَّوَاهِدُ الشِّعْرِيَّةُ النَّحْوِيَّةُ

مَرَّ أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ شِعْرٍ يُسْتَشْهَدُ بِهِ فِي عِلْمِ النَّحْوِ، وَإِنَّمَا يُسْتَشْهَدُ بِشِعْرِ فَصَحَاءِ الْعَرَبِ الْمُنْسُوبِ إِلَى عَصُورِ الْاِحْتِجَاجِ الَّتِي تَنْتَهِي بِتَارِيخِ (176هـ)؛ وَقَدْ بَلَغَ عَدَدُ الشَّوَاهِدِ الشِّعْرِيَّةِ النَّحْوِيَّةِ الَّتِي سَاقَهَا أَبُو حَيَّانَ فِي تَنَاوُلِهِ لِسُورَةِ طهَ ثَلَاثَةَ عَشَرَ شَاهِدًا.

الشَّاهِدُ الْأَوَّلُ: "تَشِبُّ لِمَقْرُورِينَ يَصْطَلِيَانَهَا" وَبَاتَ عَلَى النَّارِ النَّدَى وَالْمُحَلَّقُ⁵⁵

اسْتَشْهَدَ بِهِ أَبُو حَيَّانَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى عَلَى لِسَانِ مُوسَى: "أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى"⁵⁶ لِكَيْ يَسْتَدِلَّ عَلَى أَنَّ حَرْفَ الْجَرِّ هُنَا عَلَى بَابِهِ وَهُوَ الِاسْتِعْلَاءُ، وَهُوَ مُفْهِمٌ أَنَّ عِلَاقَةَ الِاسْتِعْلَاءِ بِلَفْظَةِ النَّارِ، هِيَ أَنَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْتَدْفِئَ بِالنَّارِ أَوْ يَقْتَبِسَ مِنْهَا فَإِنَّهُ سَيَكْتَفِيهَا قِيَامًا وَقَعُودًا وَهُوَ مُشْرِفٌ عَلَيْهَا. وَمَحَلُّ الِاسْتِشْهَادِ: (بَاتَ عَلَى النَّارِ) فَالْأَدَاةُ "عَلَى" دَلَّتْ عَلَى مَعْنَى الْإِشْرَافِ وَالِاسْتِعْلَاءِ الْمَجَازِيِّ؛ وَقَائِلُ هَذَا الْبَيْتِ هُوَ الْأَعْشَى مِيْمُونُ بْنُ قَيْسِ (ت. 7هـ)، وَهُوَ مِنْ قَصِيدَتِهِ الَّتِي مَطَّلَعَهَا:

"أَرِقْتُ وَمَا هَذَا الشُّهَادُ الْمُؤَرَّقُ وَمَا بِي مِنْ سُقْمٍ وَمَا بِي مَعَشَقُ"⁵⁷

وشرح الشَّاهِدُ: بَاتَ عَلَى هَذِهِ النَّارِ -وهي نارُ القِرَى- اثْنَانِ أَصَابَهُمَا الْبَرْدُ، فَطَلَبَا الدِّفْءَ مِنْهَا، وَهِيَ الْكَرْمُ وَالْمُحَلَّقُ عَبْدُ الْعَزْزِيِّ بْنِ حَنْتَمٍ؛ وَالْمُحَلَّقُ هَذَا رَجُلٌ كَثِيرُ الْبَنَاتِ لَمَّا زَارَهُ الْأَعْشَى أَكْرَمَهُ فَأَنْشَأَ الْأَعْشَى شِعْرًا يَمْدَحُهُ فِيهِ، فَقَامَتِ الْعَرَبُ بِالزَّوْجِ مِنْ بَنَاتِ الْمُحَلَّقِ بِسَبَبِ مَدْحِ الْأَعْشَى لَهُ فِي هَذَا الْبَيْتِ.⁵⁸

الشَّاهِدُ الثَّانِي: "نَادَيْتُ بِاسْمِ رَبِيعَةَ بْنِ مُكْدَمٍ إِنَّ الْمُنَوَّهَ بِاسْمِهِ الْمَوْثُوقُ"⁵⁹

53 انظر: أبو حيان، البحر المحيط، 33/1.

54 انظر لهذه الشَّوَاهِدِ: أبو حيان، البحر المحيط، 21/15، 22، 27، 28، 29، 30، 31، 33، 39، 95، 103، 104، 131، 146، 154.

55 ميمون بن قيس الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد حسين (بيروت: المكتب الشرقي للنشر، بدون تاريخ)، 261.

56 طه 10/20.

57 الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، 253.

58 انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، شرح شواهد المعنى، تحقيق: أحمد كوجان (بيروت: لجنة التراث العربي، 1996) 303/1؛ محمد بن محمد شُرَّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمثال الكتب النحوية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2007)، 167/2.

59 البيت بهذه الرواية ذُكِرَ فِي عِدَّةِ مَصَادِرَ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيرِ أَقْدَمُهَا: تَفْسِيرُ النِّيْسَابُورِيِّ؛ انظر: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، التفسير البسيط، تحقيق: لجنة علمية بجامعة محمد بن سعود (الرياض: منشورات جامعة الإمام ابن سعود، 1430)، 366/14.

استشهد به في قوله تعالى: "فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَامُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ"⁶⁰، حيث جاءت القراءة المتواترة عن عبد الله بن كثير (ت.120هـ) وأبي عمرو بن العلاء البصري (ت.154هـ) بلفظ "أَيُّ"، وفي هذه الحال وجب التقدير على أن الأصل: نودي بأني أنا ربك، لأنَّ الفعل نادى قد يتعدى بالباء، ومحلُّ الاستشهاد: "ناديت باسم ربيعة".

وهذا البيت بهذه الرواية لم يُعزَّز إلى قائلٍ في المصادر التي بين يدي الباحث، أمَّا روايةٌ عجزه هذا فقد دُكر في غير ما موضعٍ من كُتُب الأدب⁶¹، ونسبه الزبير بن بكار (ت.256هـ) إلى ابن أبي عزة القرشي الجُمحي (مُعاصِر لخلافة الصديق) بصدرٍ لفظه: "فَدَعَتْ قريشٌ بِاسْمِهِ فَأَجَابَهَا"⁶²، ونسبه أبو العباس الجراوي (ت.609هـ) في حماسته إلى الفرزدق همَّام بن غالب بصدرٍ لفظه: "أصبحتُ قد نزلتُ بحمزة حاجتي"⁶³؛ ومطلع قصيدة ابن أبي عزة:

"شكرًا لمن هو بالثناء حقيقٌ ذهب اللجاج وُوبع الصديق"⁶⁴

وشرح الشاهد: لقد دعوتُ مُناديًا يا ربيعة بن مُكدم، لأنَّ هذا الرَّجُلُ المُنادى هو الشَّخصُ الذي يوثقُ بسرعة استجابته ويُعتمدُ عليه في حلِّ الصَّعاب.

الشَّاهد الثالث: "خفاهنَّ من أنفاقهنَّ كأنَّما خفاهنَّ وذقَّ من عشيِّ مُجلب"⁶⁵

استشهد به في قوله تعالى: "إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ"⁶⁶، وذلك لما جاءت في القراءات الشَّاذَّة بلفظ "أخفيها"، وهذا الفعل هنا بمعنى أظهرها، وذلك أنَّ السَّاعَةَ لَمَّا تُثَبِّتْنَ قِيَامُهَا وَصَحَّ حُصُولُهَا كَادَتْ بِذَلِكَ أَنْ تَظْهَرَ، وَلَكِنَّهَا أُجْرَتْ إِلَى وَقْتٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ؛ وقد استعملت العرب حَفَى الحَاجَةَ بِمَعْنَى أَظْهَرَهَا وَبِمَعْنَى كَتَمَهَا أَيْضًا لِأَنَّ هَذَا الْفِعْلَ مِنَ الْأَضْدَادِ⁶⁷؛ ومحلُّ الاستشهاد: "خفاهنَّ" بمعنى أظهرهنَّ، وبناءً على هذا الشَّاهد يُتَأَكَّدُ نَحْوِيًّا أَنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهِ: "لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ" مُتَعَلِّقَةٌ بِالْفِعْلِ "أَخْفِي" لِأَنَّهُ بِمَعْنَى أَظْهَرَ، بَيْنَمَا إِذَا كَانَ الْفِعْلُ "أَخْفِي" بِضَمِّ الْأَلْفِ -وهي قراءة الجمهور- فهذا يُؤَكِّدُ نَحْوِيًّا تَعَلُّقَ اللَّامِ فِي قَوْلِهِ "لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ" بِاسْمِ الْفَاعِلِ "آتِيَةٌ"، لِتُصْبِحَ الْمَعْنَى: إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لِجَزَاءِ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى؛ وقائلُ هذا البيت هو امرؤ القيس بن حجر (ت.80ق.هـ)، وهو من قصيدته التي يتذكَّر في مطلعها زوجته الطَّائِيَّة أم جندب فيقول:

"حَلِيلِي مُرًا بِي عَلَى أُمِّ جُنْدَبٍ لِتُقْضَى لِبَانَاتِ الْفُؤَادِ الْمُعْدَبِ"⁶⁸

وشرح الشَّاهد: لقد أظهر وقع حوافر حصان امرؤ القيس الفُئْرَانَ من أجحارها، حيث أوهمها شدَّة ذلك الوقع أنَّ الغيث الهامع الشَّدِيد الصَّوْتِ قد هطلَ بقوَّة.⁶⁹

60 طه 11/20-12.

61 انظر: البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، 57/6.

62 الزبير بن بكار الأسدي، الأخبار الموقَّعات، تحقيق: سامي العاني (بيروت: دار عالم الكتب، 1996)، 220.

63 أبو العباس أحمد بن عبد السَّلام الجراوي، الحماسة المغربيَّة، تحقيق: محمد رضوان الدَّاية (بيروت: دار الفكر المعاصر، بدون تاريخ)، 168/1.

64 الأسدي، الأخبار الموقَّعات، 220.

65 امرؤ القيس بن حجر، ديوان امرؤ القيس، تحقيق: حسن السَّنْدوبي (بيروت: دار إحياء العلوم، 1990)، 70.

66 طه 15/20.

67 انظر: الجوهري، "خفي"، 2329/6.

68 اللُّبانات ما تطلَّبه النفس من احتياجاتها؛ انظر: امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، 61.

69 انظر: امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، 70؛ والمُجَلَّب من المُجَلَّبَة وهو المطر الذي له صوتٌ شديد لوقعه، انظر: الجوهري، "جلب"، 101/1.

الشَّاهِدُ الرَّابِعُ: "فَإِنْ تَدْفِنُوا الدَّاءَ لَا تُخْفِهِ وَإِنْ تُوقِدُوا الحَرْبَ لَا تَقْعُدِ"⁷⁰

استشهد به أبو حيان في الآية السابقة الذكر ذاتها، ومحل الاستشهاد: "لا تخفه" بمعنى لا تُظهِرُهُ؛ وقد روي هذا البيت بلفظة "وإن تبعثوا" بدل "توقدوا"، وقائل هذا البيت هو امرؤ القيس، وهو من قصيدته التي مطلعها:

"تَطَاوَلَ لَيْلِكَ بِالْأَثْمَدِ وَنَامَ الحَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدِ"⁷¹

وشرح الشاهد: يُحَاطِبُ الشَّاعِرُ قَوْمًا بِأَنَّهُمْ إِنْ أَخْفَوْا العِدَاوَاتِ والبغضاء فيما بينه وبينهم فَإِنَّهُ لَا يُظْهِرُهَا، لَكِنَّهُ أَيْضًا يَخْوِضُ الحَرْبَ إِنْ أَعْلَنُوهَا وبدأوها.⁷²

الشَّاهِدُ الخَامِسُ: "هَمَمْتُ وَلَمْ أَفْعَلْ وَكِدْتُ تَرَكْتُ عَلَى عُثْمَانَ تَبِكِي حَلَالِي"⁷³

استشهد به في قوله تعالى: "إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى"⁷⁴، حيث قيل إن "كاد" خبرها محذوف والكلام الذي جاء بعدها مُسْتَأْنَفٌ، ليصير المعنى إنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ آتِي بِهَا لِشِدَّةِ قَرْبِهَا وَتَيَقُّنِ حِصُولِهَا، ثم استأنف فقال: "إِنِّي أُخْفِيهَا كِي أَجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى؛ ومحل الاستشهاد في البيت: "وكدت"، وليتني تركت" إذ حُذِفَ خَبْرُ كَادَ، والتقدير وكدتُ أَفْعَلُ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ بِلَيْتِي تَرَكْتُ عَلَى عُثْمَانَ؛ وقد روي هذا البيت بلفظ "هَمَمْتُ" بدل "هَمَمْتُ"⁷⁵، وقائل هذا البيت هو ضابئ بن الحارث البرجمي (معاصر لخلافة عثمان بن عفان)، وهو من أبيات لهُ ذَكَرَهَا أَبُو عبيدة معمر بن المثنى (ت. 209هـ)، ومطلع الأبيات قوله:

"مَنْ قَافِلٌ أَدَّى الإِلَهَ رِكَابَهُ يُبْلِغُ عَنِّي الشَّعْرَ إِذْ مَاتَ قَائِلُهُ"⁷⁶

وشرح الشاهد: إِنَّ ضَابِئَ البَرْجَمِيِّ نَوَى أَنْ يَقْتَلَ عُثْمَانَ بْنَ عُثْمَانَ فَحَبَسَهُ عُثْمَانُ وَعَاقَبَهُ بِضَرْبِهِ بِالسَّبِيطِ؛ ثُمَّ أَنْشَأَ ضَابِئُ أَيْبَاتَهُ حَالًا كَوْنِهِ مَسْجُوعًا، وَمِنْهَا هَذَا البَيْتُ الَّذِي يَقُولُ فِيهِ: لَقَدْ نَوَيْتُ أَنْ أَقُومَ بِقَتْلِ عُثْمَانَ وَيَا لَيْتَنِي فَعَلْتُ ذَلِكَ وَتَرَكْتُ زَوْجَاتِي يَبْكِينَ عَلَى مَقْتَلِهِ.

الشَّاهِدُ السَّادِسُ: "سَرِيْعٌ إِلَى الهَيْجَاءِ شَاكٍ سِلَاحُهُ فَمَا إِنْ يَكَادُ قِرْنُهُ يَتَنَفَّسُ"⁷⁷

ساق أبو حيان هذا الشاهد لينقل رأي مَنْ قَالَ إِنَّ "أكاد" في قوله تعالى: "إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا"⁷⁸ زائدة لا تدخل في معنى الآية، والتقدير إنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ وَاللَّهُ يَخْفِي زَمَانَ إِتْيَانِهَا؛ ومحل الاستشهاد: "فما إن يكاد قرنه" حيث زِيدَتْ "يكاد" في هذا البيت؛ وقائل هذا البيت هو زيد بن المهلهل (ت. 10هـ) المعروف بزيد الخيل أو الخير، وهو من أبيات لهُ مطلعها:

70 امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، 94.

71 الأثمُد اسم لمكان مرَّ به الشَّاعِرُ، والحليُّ هو الذي خلا باله من الهوموم والمتاعب؛ انظر: امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، 93.

72 انظر: امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، 94.

73 أبو عبيدة معمر بن المثنى، شرح نقائض جرير والفرزدق، تحقيق: محمد حور-وليد خالص (أبو ظبي: منشورات الجمع النقابي، 1998)، 395/1.

74 طه 15/20.

75 أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي، ألباب في علوم الكتاب، تحقيق: أحمد عبد الموجود-علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 201/13.

76 ابن المثنى، شرح نقائض جرير والفرزدق، 395/1.

77 زيد الخيل بن مهلهل الطائي، ديوان زيد الخيل، تحقيق: نوري القيسي، (النجف: مطبعة النعمان، بدون تاريخ)، 74.

78 طه 15/20.

"أَقَاتِلْ حَتَّى لَا أَرَى لِي مُقَاتِلًا وَأَنْجُو إِذَا لَمْ يَنْجُ إِلَّا الْمُكَيِّسُ"⁷⁹

وشرح الشاهد: يصف زيد الخيل شئام بن عمرو وجماعته⁸⁰، بأن الواحد منهم يُسرِعُ إلى الحرب مُتَقَلِّدًا كاملَ غَدَّتِهِ الحربيَّة، مُتَدِمًا شُجَاعًا يُوَاجِهُ كُفُوَهُ فِي الشُّجَاعَةِ⁸¹ حَتَّى يَتْرَكَه لَا يَتَنَفَّسَ، وَهُوَ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَقْتَلُهُ أَوْ عَلَى أَنَّهُ لَا يَدْعُ لَهُ فِرْصَةً لِلْهَرَبِ.

الشَّاهِدُ السَّابِعُ: "وَأَنْ لَا أَلُومُ النَّفْسَ مِمَّا أَصَابَنِي وَأَنْ لَا أَكَادُ بِالذِّي نَلْتُ أَبْجَحُ"⁸²

سَأَفَهُ أَبُو حَيَّانٍ كَمَثَلٍ سَابِقِهِ، لِيَنْقُلَ رَأْيَ مَنْ قَالَ بِزِيَادَةِ "كَادُ"؛ وَمَحَلُّ الِاسْتِشْهَادِ فِيهِ: "أَنْ لَا أَكَادُ بِالذِّي نَلْتُ أَبْجَحُ" فَالْفِعْلُ "أَكَادُ" زَائِدٌ فِي هَذَا الْبَيْتِ؛ يَرُودُ فِي هَذَا الْبَيْتِ بِلَفْظِ "أَفْرَحُ" بِدَلِّ "أَبْجَحُ"، وَ"فِيمَا" بِدَلِّ "مِمَّا"⁸³، وَقَائِلُهُ هُوَ أَبُو كَعْبٍ تَمِيمِ بْنِ مِقْبَلٍ (ت. 37هـ)، وَهُوَ مِنْ قَصِيدَةٍ لَهُ مَطْلَعُهَا:

"سَلِ الدَّارَ مِنْ جَنِّي حَيْرٍ فَوَاهِبٍ إِلَى مَا رَأَى هَضْبَ الْقَلْبِ الْمُضَيِّحِ"⁸⁴

وشرح الشاهد: إِنَّ الشَّاعِرَ قَدْ أَنْشَأَ هَذَا الْبَيْتَ وَمَا قَبْلَهُ لِيَفْتَخِرَ بِنَفْسِهِ وَإِكْرَامِهِ لِلضَّيُوفِ فِي سَبِيِّ الْقَحْطِ وَالْجَدْبِ، ثُمَّ يَبْتَنِي فَيَقُولُ هُنَا: إِنَّنِي لَا أَلْقِي عَلَى نَفْسِي اللَّائِمَةَ فِي الْمَصَائِبِ الَّتِي تَأْتِي عَلَيَّ بَلْ أَصْبِرُ عَلَيْهَا، وَإِذَا مَا ظَفَرْتُ بِنَجَاحٍ وَكَسَبٍ فَلَسْتُ الشَّخْصَ الَّذِي يُصَابُ بِالْكَبْرِ وَالْحَيْلَاءِ وَالتَّيِّبِ عَلَى النَّاسِ بِسَبَبِ ذَلِكَ.⁸⁵

وَتَجَدُّ الإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ مَنْ قَالَ إِنَّ "كَادُ" تَأْتِي فِي الْكَلَامِ زَائِدَةً مُؤَكَّدَةً، هُمُ "الأخفش وقطرب وأبو حاتم"⁸⁶، والشَّاهِدُ السَّابِقُ -المنسوب لزيد الخيل- سِيَقٌ دَلِيلًا عَلَى زِيَادَتِهَا؛ غَيْرَ أَنَّ أَبَا حَيَّانٍ وَتَابِعُهُ تَلْمِيذُهُ السَّمِينُ الْحَلْبِيُّ وَأَبُو حَفْصٍ سِرَاجُ الدِّينِ الْحَنْبَلِيُّ (ت. 775هـ)، لَمْ يَرَوْا فِي هَذَيْنِ الشَّاهِدَيْنِ السَّدَاسَ وَالسَّابِعَ أَيُّ دَلِيلٍ عَلَى حُجِّيَّةِ زِيَادَةِ "كَادُ".⁸⁷

الشَّاهِدُ الثَّامِنُ: "فَصَرِّمَ حَبْلَهَا إِذْ صَرَّمْتَهُ" وَعَادَكَ أَنْ تُثَلِّقَهَا عِدَاءً"⁸⁸

اسْتَشْهَدَ بِهِ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: "قَالَ حُدَّهَا وَلَا تَحْفَ سُنْعِيدَهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى"⁸⁹، إِذْ أَنَّ الْفِعْلَ "سُنْعِيدَهَا" نَصَبَ الضَّمِيرِ عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ، وَلِكُونِهِ بِمَعْنَى "عَادَ إِلَيْهِ" فَقَدْ نَصَبَ مَفْعُولًا ثَانِيًا هُوَ "سِيرَتَهَا"؛ وَمَحَلُّ الِاسْتِشْهَادِ: قَوْلُهُ "عَادَكَ أَنْ تُثَلِّقَهَا" حَيْثُ نَصَبَ الْفِعْلُ "عَادَ" مَفْعُولَيْنِ هُمَا الضَّمِيرُ وَالْمَصْدَرُ الْمُؤَوَّلُ مِنْ أَنْ وَمَا بَعْدَهَا -إِذْ نُصِبَ بِنَزْعِ الْخَافِضِ-، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ بِمَعْنَى عَادَ إِلَيْكَ؛

79 المُكَيِّسُ: هُوَ الشَّخْصُ الَّذِي عُرِفَ بِالْعَقْلِ وَالرَّشْدِ؛ انظر: الطَّائِي، ديوان زيد الخيل، 73؛ وشاكِّ سلاحه أي لبس كامل سلاحه وعَدَّتَهُ الحربيَّة، انظر: الجوهري، "شكك"، 1594/4.

80 حسب ما ذَكَرَ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ لِهَذَا الْبَيْتِ وَهُوَ الَّذِي يَقُولُ فِيهِ: "وَيَقْدِفُ شِئَامَ بَنِي عَمْرٍو وَرَهْطُهُ" وَيَا زُبَّ مِنْهُمْ دَارِعٌ وَهُوَ أَشْرَسُ؛ انظر: الطَّائِي، ديوان زيد الخيل، 74.

81 انظر: الجوهري، "قرن"، 2181/6.

82 تميم بن مقبل، ديوان ابن مقبل، تحقيق: عزة حسن (حلب: دار الشُّرُق العربي، 1995)، 38.

83 انظر: ابن مقبل، ديوان ابن مقبل، 38.

84 حَيْرٌ وَوَاهِبٌ وَهَضْبُ الْقَلْبِ وَالْمُضَيِّحُ كُلُّهَا أَسْمَاءٌ لِأَمَاكِنَ؛ انظر: ابن مقبل، ديوان ابن مقبل، 37.

85 انظر: البغدادي، خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب، 58/5.

86 انظر: ابن منظور، "كيد"، 384/3.

87 انظر: أبو حَيَّانٍ، البحر المحيط، 30/15؛ السَّمِينُ الْحَلْبِيُّ، الدُّرُّ الْمَصُونُ فِي عُلُومِ الْكِتَابِ الْمَكُونِ، 20/8؛ الْحَنْبَلِيُّ، أَلْبَابُ فِي عُلُومِ الْكِتَابِ، 200/13.

88 أبوحيان الأندلسي، البحر المحيط، 39/15؛ انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى نعلب، شرح شعر زهير بن أبي سلمى، تحقيق: فخر الدين قباوة (دمشق: مكتبة هارون الرشيد، 2008)، 57.

89 طه 21/20.

ويُروى هذا البيت بعجزٍ مُختلفٍ جاء بلفظ "وعادى أن ثلّاقبها العداة" و بلفظ "العداءة" بدل "عداءة"⁹⁰؛ وقائل البيت زهير بن أبي سُلمي (ت.13ق.هـ) وهو من قصيدة له مطلعها:

"عفا من آل فاطمة الجواء فيمن فالفوادم فالحساء"⁹¹

وشرح الشاهد: اقطع صلوات المودة بينك وبين هذه المرأة إذ قد قطعت هي حبال المودة بينك وبينها، واعلم أنه قد صرفك عن لقاءها صارفًا وانقلبت مودتكما عداةً.

الشاهد التاسع: " (يوم ترى النفوس ما أعدت) في سعي دنيا طالما قد مُدّت"⁹²

استشهد به عند قوله تعالى: "إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدًا سَاحِرًا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى"⁹³، حيث ورد في هذه الآية لفظتان إحداهما نكرة "ساحر"، والثانية معرفة "الساحر"، فنقل أبو حيان الرائي القائل بأن لفظة "ساحر" إنما نُكرت تبعًا لتكثير المضاف وهو لفظة "كيد"، وليس لأن المضاف إليه -وهو لفظة "ساحر" - نُكرت في ذاته؛ ومحل الاستشهاد: "سعي دنيا" حيث جاء المضاف إليه -"دنيا"- مُنكرًا وهو ليس كذلك في نفسه وإنما نُكر لأن المضاف -"سعي"- كان نكرةً.

ثم علق أبو حيان على هذا الشاهد ورأى أن لفظة "دنيا" فيه إنما هي على الضرورة، إذ أُنثت لتأنيث لفظة "الأدن" وهذا التأنيث لا يُستعمل إلا بالإضافة أو بالألف واللام.⁹⁴

وتعليقه على هذا الشاهد فيه نظر إذا ما نُفِث إلى أقوال النحاة، فابن يعيش (ت.643هـ) يرى أن لفظة "دنيا" أُجريت مجرى الأسماء، والأسماء لا تلزمها الألف واللام، ولذلك استعملت مثلها بلا ألف ولام، ويُؤيد هذا الرأي شهاب الدين الخفاجي⁹⁵ (ت.1069هـ) وساق دليلاً على استخدامها مُجرّدةً من الألف واللام الحديث الشريف "أو إلى دنيا يصيبها"⁹⁶، وأشار عبد القادر البغدادي (ت.1093هـ) إلى أن رأي أبا حيان هذا لم يقله غيره.⁹⁷

وهذا الشاهد من رجز أبي الشعثاء العجاج عبد الله بن رؤبة التميمي (ت.90هـ) ومطلع أرجوزته هو:

"الحمد لله الذي استقلت بإذنه السماء واطمأنت"⁹⁸

وشرح الشاهد: يتكلم الرّاجز عن يوم النّشور، حينما ترى الخلائق ما قدّمته من أعمال في هذه الدنيا التي طالت مدتها.

90 زهير بن أبي سُلمي، شعر زهير بن أبي سُلمي (صنعة الأعلام الشنتمري)، تحقيق: فخر الدين قباوة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980) 126.

91 الجواء والقوادم واليمن والحساء كلها أسماءً لأماكن؛ انظر: ابن أبي سُلمي، شعر زهير بن أبي سُلمي، ص122.

92 انظر: عبد الملك بن قريب الأصمعي، ديوان العجاج، تحقيق: عزة حسن (حلب: دار الشرق العربي، 1995)، 262؛ السمين الحلبي، المُتر المصون في علوم الكتاب المكنون، 489/1.

93 طه 69/20.

94 انظر: أبو حيان، البحر المحيط، 95/15.

95 شهاب الدين أحمد الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، 214/6.

96 انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، إعداد: محمد زهير ناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1412)، "بدء الوحي"، 1(رقم 1)

97 البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، 297/8.

98 استقلت هنا بمعنى قامت ونهضت، انظر: الأصمعي، ديوان العجاج، 261.

الشَّاهِدُ العَاشِرُ: "أَلَمْ يَأْتِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي (بِمَا لَأَقَمْتُ لُبُونُ بَنِي زِيَادٍ)"⁹⁹

استشهد به عند قوله تعالى: "فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى"¹⁰⁰، حيث جاءت قراءة الجمهور المتواترة برفع "تخاف"، كما قرأت شذوذاً بالجزم "لا تخف"، فنتج عن ذلك إشكالاً في الفعل "لا تخشى"، إذ عطفه على قراءة الرفع واضح، أمّا على قراءة الجزم ففي تخرجه وجوه: أحدها أن يجعل الكلام مستأنفاً فيصير المعنى "لا تخاف دركاً وأنت لا تخشى" فيصير الفعل خيراً لمبتدأ محذوف؛ وأمّا الثاني: فعلى أن هذه الألف مراعاة الفاصلة كما في قوله تعالى: "فَأَصْلُونَا السَّبِيلَا"¹⁰¹، وأمّا الثالث: فلاجله ساق الشاهد وهو أن علامة الجزم حذف الحركة المُقَدَّرَة، على لغة قليلة وردت عن العرب؛ ومحل الاستشهاد "ألم يأتيك" حيث لم يُحذف حرف العلة وإنما حذفت الحركة المُقَدَّرَة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الشاهد نقل ابن جني (ت.392هـ) أنه روي بلفظ "يأتك" ولفظ "ألا هل أتاك"¹⁰²؛ ورأى آخرون أن علامة الجزم هي حذف حرف العلة "الياء" وأمّا الياء الموجودة في "يأتك" فهي إشباع لكسرة التاء وذلك بسبب ضرورة وزن الشعر¹⁰³؛ وفي هذين الحالتين لا يبقى فيه موضع للاستشهاد.

ويُنسب هذا الشاهد لأبي هند قيس بن زهير بن جذيمة العبسي (ت.10هـ)، وهو مطلع قصيدة له ويليه قوله:

" وَمَحْبِسُهَا عَلَى الْفُرْشِيِّ تُشْرَى
بَأَدْرَاعٍ وَأَسْيَافٍ حِدَادٍ"¹⁰⁴

وشرح الشاهد: بما أن البيت هو مطلع قصيدة الشاعر فإنه يُحاول أن يجذب السامع في أولها إلى ما فعله من استيقاق خمسمئة من الإبل الحلوبية من بني زياد ويبيعها للقرشي المذكور آنفاً - وهو عبد الله بن جدعان - وشراؤه خيلاً بأثمانها.¹⁰⁵

الشَّاهِدُ الحَادِي عَشَرَ: "إِذَا الْعَجُوزُ غَضِبَتْ فَطَلَّقِ وَلَا تَرْضَاهَا وَلَا تَمَلِّقِ"¹⁰⁶

سأفه أبو حيَّان كمثل سابقه للدلالة على أن علامة جزم المضارع -حسب لغة وردة عن العرب- هي حذف الحركة المُقَدَّرَة، ومحل الاستشهاد: (لا ترضها) إذ القياس حذف حرف العلة ليصير (لا ترضها)، لكن هنا حذفت الحركة المُقَدَّرَة؛ وقد روي بلفظ "كبرت" بدل "غضبت"¹⁰⁷، ويُنسب إلى روبة بن العجاج (ت.145هـ) -الراجز المعداد في التابعين- وبعد هذا يقول:

"وَأَعْمَدٌ لِأُخْرَى ذَاتِ دَلٍّ مُؤْنِقِ
لَيْتِنَا الْمَسَّ كَمَسِ الْخِرْنَقِ"¹⁰⁸

99 عادل جاسم البياتي، شعر قيس بن زهير (النجف: مطبعة الآداب، 1972)، 29؛ تنمي الأنباء أي تزداد وتكثر، واللبنون هي الإبل ذات اللبن، انظر: السبيوطي، شرح شواهد المعنى، 329/1.

100 طه 77/20.

101 الأحزاب 67/33.

102 انظر: أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 92/1.

103 انظر: أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، 27/1.

104 البياتي، شعر قيس بن زهير، 29.

105 انظر: البياتي، شعر قيس بن زهير، 32؛ السبيوطي، شرح شواهد المعنى، 329/1.

106 شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 1312/3.

107 موقب بمعنى مُعجَب، والخرنق هو ولد الأرنب الصغير، انظر: البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، 359/8.

108 انظر: البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، 359/8.

وشرح الشاهد: إذا كبرت امرأتك وانتابها الغضب وسئمت أخلاقها فطلقها ولا تتلطّف بها ولا تطلب رضاها ولا ودّها.

الشاهد الثاني عشر: "تَمِيمٌ كَرِهَ السَّامِرِيَّ وَقَوْلُهُ أَلَا لَا يُرِيدُ السَّامِرِيَّ مَسَاسٌ"¹⁰⁹

استشهد به عند قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: "قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ"¹¹⁰، حيث نقل أبو حيّان أنّ "مِساس" مصدر الفعل "ماس"، وهذا التّخريج على قراءة الجمهور؛ ولمّا جاءت القراءة الشّاذّة بلفظ "لا مِساس"، فحينئذٍ نقل أبو حيّان أنّ "مِساس" معدولٌ عن المصدر - وليس عن الأمر كدراك - وهو "المِسة"، وشبيهُه في ذلك "فَجَارٍ" إذ هو معدولٌ أيضًا عن الفَجْرَة؛ ومحلُّ الاستشهاد: "مِساس"؛ وقد روي هذا البيت بلفظ "مِساسا"؛ ولم يُوقف على قائله فيما بين يديّ الباحث من المصادر، غير أنّ أوّل من رواه -مُفردًا- هو أبو عبيدة معمر بن المنثي.¹¹¹

وشرح الشاهد: يهجو الشّاعر بني تميم بأنهم قومٌ لا يُخالطون أحدًا ولا يُخالطُهُم أحدٌ فهم في معزلٍ عن الجميع، مثل السّامريّ عندما اعتزل النَّاس قائلًا لا مِساس.

الشاهد الثالث عشر: "(سيروا بني العمّ فالأهوازُ منزلُكم) أو نهرُ تيرى فلا تعرفُكمُ العربُ"¹¹²

استشهد به عند قوله تعالى: "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا"¹¹³، إذ قرأ الجمهور برفع الفعل "يحدث"، وجاءت القراءة الشّاذّة بتسكين الثّاء وبالنون "يحدث"؛ وجعل ذلك أبوحيّان من باب استئصال حركة الإعراب واللّجوء إلى التّسكين، أو أنّ هذا الوصل محمولٌ على الوقف؛ ومحلُّ الاستشهاد: "فلا تعرفُكمُ" حيثُ سُكّنت الفاء والأصل فيها الرّفع.

وتحدّر الإشارة إلى أنّ البيت في ديوان الشّاعر بلفظ "فلم تعرفُكمُ"، فتسكين الفاء جاء من جزم الفعل بالأداة "لم"، وعلى هذه الرواية فإنّ البيت لا شاهد فيه؛ ويروى بلفظ "مواعدكم" بدل "منزلكم"، ولفظ "ونهر" بدل "أو نهر"¹¹⁴، ويُنسب هذا الشّاهد لجرير بن عطية وهو من أبياتٍ له هجا فيها بني العمّ إذ أعانوا الفرزدق عليه، ومطلعها:

"ما للفرزدقٍ من عَزٍّ يلوذُ بهِ إلا بنو العمِّ في أيديهمُ الحَشَبُ"¹¹⁵

وقبل شرح الشّاهد يُلقنُ الانتباه إلى لفظة "بني العمِّ" إذ هم ليسوا بني تميم أبناء العمّ الحقيقيّين للشّاعر جرير، بل هم طائفةٌ من غير العرب نزلت البصرة في العراق وخالطت قبيلة بني تميم العربيّة فأسلمت وحسن إسلامها وشاركت في الفتوحات الإسلاميّة، حتى كانت قبيلة تميم تقول لهم أنتم لستم من العرب لكنكم وإن لم تكونوا عربيًّا فأنتم إخواننا وأنتم الأنصار وأنتم "بنو العم".

109 انظر: أبو حيان، البحر المحيط، 131/15؛ ابن المنثي، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سركين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381)، 27/2.

110 طه 97/20.

111 انظر: ابن المنثي، مجاز القرآن، 27/2؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 129/14.

112 جرير بن عطية، ديوان جرير (بيروت: دار بيروت، 1986)، 145.

113 طه 113/20.

114 انظر: ابن عطية، ديوان جرير، 145؛ محمد بن محمد بن الجزري، النّشر في القراءات العشر، تحقيق: علي الضيّاع (مصر: المطبعة التجاريّة الكبرى، بدون تاريخ)، 214/2.

115 انظر: ابن عطية، ديوان جرير، 145.

ثمَّ إِنَّ الفَرزْدَقَ لَمَّا اسْتَعْرَت نَارَ التَّقَائِضِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ جَرِيرٍ، نَاصَرَتْ طَائِفَةُ "بَنِي العَمِّ" الفَرزْدَقَ بِالحَشْبِ وَتَجَمَّعَتْ حَوْلَهُ، وَعِنْدَ ذَلِكَ هَجَّاهُمْ جَرِيرٌ قَائِلًا: اذْهَبُوا فَإِنَّ مَكَانَكُمْ الأَصْلِيَّ هُوَ الأَهْوَازُ وَنَهْرُ تَيْرَى حَيْثُ لَمْ تَعْرِفْكُمْ العَرَبُ.

الخاتمة

بعد هذه الجولة والبحث في حياة أبي حيان وتفسيره والتّركيز على شواهد الشعريّة في سورة طه، أستطيع القول إنني توصلتُ إلى النتائج التالية:

إنَّ أبا حَيَّانَ عَالِمٌ مُتَخَصِّصٌ بِالنَّحْوِ والقَرَاءَاتِ، وَرَاقِيَةٌ حَافِظٌ لِشَعْرِ العَرَبِ وَلِغَاتِهَا، وَعَالِمٌ بِأَسَالِيْبِ العَرَبِ، وَقَدْ سَخَّرَ كُلَّ هَذَا فِي خِدْمَةِ تَفْسِيرِ القُرْآنِ الكَرِيمِ.

إنَّ أبا حَيَّانَ فِي تَفْسِيرِهِ لَمْ يَكْتَفِ بِالانْكِابِ عَلَى تَفْسِيرِ القَرَاءَةِ المُنَوَّاتَةِ بَلْ اِهْتَمَّ بِالقَرَاءَةِ الشَّادَّةِ أَيْضًا وَقَامَ بِتَوْجِيهِهَا نَحْوِيًّا وَاسْتِنْبَاطِ التَّفْسِيرِ مِنْهَا بَعْدَ هَذَا التَّوْجِيهِ.

كَمَا أَنَّ تَعَدُّدَ القَرَاءَاتِ مَا بَيْنَ مُنَوَّاتَةٍ وَشَادَّةٍ سَاهَمَ إِسْهَامًا كَبِيرًا فِي تَعَدُّدِ المَعَانِي وَاسْتِفَاضَةِ الكَلَامِ عَلَى وَجْهِ تَفْسِيرٍ جَدِيدَةٍ وَالاسْتِشْهَادِ لَهَا وَلِمَسَائِلِهَا النَّحْوِيَّةِ بِالشُّوَاهِدِ الشَّعْرِيَّةِ العَدِيدَةِ.

كَانَ أَبُو حَيَّانَ يَنْفَرِدُ بِرَوَايَةِ البَيْتِ الشَّعْرِيِّ بِرَوَايَاتٍ قَدْ لَمْ تُوجَدِ فِي دِيْوَانِ الشَّاعِرِ نَفْسِهِ، وَهَذَا الاِخْتِلَافُ فِي الرِّوَايَةِ رُبَّمَا كَانَ عَامِلًا مُهِمًّا فِي قَبُولِ البَيْتِ الشَّعْرِيِّ كَشَاهِدٍ أَوْ رَدِّهِ.

قَامَ أَبُو حَيَّانَ بِنَقْلِ بَعْضِ الآرَاءِ النَّحْوِيَّةِ وَسَاقَ الشُّوَاهِدَ الشَّعْرِيَّةَ عَلَيْهَا لِكُنْهَ كَانَ يَعْقِبُهَا بِرَأْيِهِ القَائِلِ بِعَدَمِ حُجِّيَّةِ هَذِهِ الشُّوَاهِدِ دُونَ أَنْ يُعْلِلَ سَبَبَ ذَلِكَ الرِّفْضِ لِحُجِّيَّتِهَا.

فِي بَعْضِ الأَحْيَانِ كَانَ يَكْتَفِي بِذِكْرِ شَطْرٍ مِنَ الشَّاهِدِ الشَّعْرِيِّ وَهُوَ الشَّطْرُ الَّذِي يَحْوِي مَوْضِعَ الاسْتِشْهَادِ، وَرُبَّمَا نَسَبَهُ إِلَى قَائِلِهِ وَرُبَّمَا لَمْ يَنْسَبِهِ.

كَانَ يَسُوقُ أَكْثَرَ مِنْ شَاهِدٍ شَعْرِيٍّ عَلَى المَسْأَلَةِ الَّتِي يَنَاقِشُهَا فِي بَعْضِ الأَحْيَانِ، وَتَارَةً يَكْتَفِي بِشَاهِدٍ شَعْرِيٍّ وَاحِدٍ.

إِنَّ رَجُوعَ أَثْمَةِ التَّفْسِيرِ - كَأَبِي حَيَّانَ وَمَنْ سَبَقَهُ وَمَنْ تَلَاهُ - إِلَى شَعْرِ العَرَبِ وَأَسَالِيْبِهِمُ البَلَاغِيَّةِ، يُرْسِخُ فِي الأَذْهَانِ بِأَنَّ المَرْجِعَ الأَسَاسِيَّ فِي فَهْمِ القُرْآنِ الكَرِيمِ هُوَ لِسَانُ العَرَبِ أَنفُسِهِمْ (الصَّحَابَةُ وَفُصْحَاءُ العَرَبِيَّةِ)، لِأَنَّهم أَفْهَمُ النَّاسِ لِلْمَعَانِي وَالمَقَاصِدِ الَّتِي فِيهَا، فَعَلَيْهِمْ أَنْزَلَ وَبمَعَهُودِ خُطَابِهِمْ جَاءَ؛ فَلا يَصِحُّ العُدُولُ عَنِ أسَالِيْبِهِمْ فِي الخُطَابِ وَالفَهْمِ، بِإِدْخَالِ أسَالِيْبِ جَدِيدَةٍ مُخْتَرَعَةٍ لَمْ تُقَلِّ بِهَا الفُصْحَاءُ.

وَعَلَى هَذَا فَفَدَّ يَجَانِبُ الصُّوَابِ وَيَجْنَحُ إِلَى الأَخْطَاءِ الجَسِيمَةِ خِلالَ التَّفْسِيرِ مَنْ لَمْ يَعْتَمِدِ الأَسْلُوبَ العَرَبِيَّ الفَصِيحَ فِي فَهْمِ وَتَلْوِييِ الخُطَابِ المُقَدَّسِ؛ إِذْ أَنَّنَا لَوْلَا مَا بَيْنَ أَيْدِينَا مِنْ كَلَامِ الفُصْحَاءِ وَشَعْرِهِمْ وَأَسَالِيْبِهِمُ البَلَاغِيَّةِ لَمَا اسْتِطَعْنَا أَنْ نَفْهَمَ القُرْآنَ الكَرِيمَ.

وَيُمْكِنُ أَنْ أُخْتَمَ هَذَا البَحْثُ بِالتَّوْصِيَةِ بِزِيَادَةِ الاِهْتِمَامِ بِالشُّوَاهِدِ الشَّعْرِيَّةِ الَّتِي حُدِّمَ بِهَا تَفْسِيرُ القُرْآنِ الكَرِيمِ، وَجَمْعِهَا وَشَرْحِهَا وَتَرْتِيْبِهَا وَعَزْوُهَا إِلَى قَائِلِيْهَا، وَكُلُّ هَذَا مِنْ بَابِ خِدْمَةِ دِينِ اللهِ وَكُتَابِهِ العَظِيمِ القُرْآنِ الكَرِيمِ.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، عبد الرحمن يوسف. *الشواهد الشعرية في تفسير روح المعاني*. (السودان: جامعة الخرطوم، كلية الآداب، رسالة ماجستير 2004).
- ابن أبي سلمى، زهير. *شعر زهير بن أبي سلمى (صناعة الأعلام الشنتمري)*. تحقيق: فخر الدين قباوة. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980.
- ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد. *النشر في القراءات العشر*. تحقيق: علي الضبّاع. القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، بدون تاريخ.
- ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد. *غاية النهاية في طبقات القراء*. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ.
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحلي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. تحقيق: عبد القادر أرناؤوط. دمشق: دار ابن كثير، 1986.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *سر صناعة الإعراب*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- ابن حجر، أحمد بن حجر العسقلاني. *الدرر الكامنة في أخبار المائة الثامنة*. تحقيق: محمد عبد المعيد. حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (المقدمة)*. تحقيق: خليل شحاذة. بيروت: دار الفكر، 1988.
- ابن عباس، عبد الله. *مسائل نافع بن الأزرق عن عبد الله بن عباس*. تحقيق: محمد الدالي. قبرص: الجفان والجابي، 1993.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد القزويني الرازي. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979/1399.
- ابن مقبل، تميم بن مقبل. *ديوان ابن مقبل*. تحقيق: عزة حسن. حلب: دار الشرق العربي، 1995.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1994/1414.
- أبو حيان، أثير الدين أبو حيان الأندلسي. *البحر المحيط*. تحقيق: ماهر حبوش. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2015.
- أبو حيان، أثير الدين أبو حيان الأندلسي. *ديوان أبو حيان الأندلسي*. تحقيق: أحمد مطلوب-خديجة الحديثي. بغداد: مطبعة العاني، 1969/1388.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى. *شرح نقائض جرير والفرزدق*. تحقيق: محمد حور-وليد خالص. أبو ظبي: منشورات الجمع الثقافي، 1998.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى. *مجاز القرآن*. تحقيق: فؤاد سزكين. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381.
- الأسدي، الزبير بن بكار. *الأخبار الموقّعات*. تحقيق: سامي العاني. بيروت: دار عالم الكتب، 1996.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن. *طبقات الشافعية*. تحقيق: كمال الحوت. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- الأصمعي، عبد الملك بن قريب. *ديوان العجاج (برواية الأصمعي وشرحه)*. تحقيق: عزة حسن. حلب: دار الشرق العربي، 1995.

- الأعشى، ميمون بن قيس. *ديوان الأعشى الكبير*. تحقيق: محمد حسين، بيروت: المكتب الشرقي للنشر، بدون تاريخ.
- امرؤ القيس، امرؤ القيس بن حجر، *ديوان امرؤ القيس*. تحقيق: حسن السندوي. بيروت: دار إحياء العلوم، 1990.
- الأنباري، أبوبكر محمد بن القاسم. *إيضاح الوقف والابتداء*. تحقيق: محيي الدين رمضان. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1971.
- بالنثيا، أنخل جنثالث. *تاريخ الفكر الأندلسي*. مترجم: حسين مؤنس. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. إعداد: محمد زهير ناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
- البغدادي، الخطيب أحمد بن علي. *تاريخ بغداد*. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر. *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.
- البياتي، عادل جاسم. *شعر قيس بن زهير*. النجف: مطبعة الآداب، 1972.
- التنوشي، أبو المحاسن المفضل بن محمد المعري. *تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم*. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: دار هجر، 1992.
- التهانوي، محمد بن علي الفاروقي. *كشاف اصطلاحات الفنون*. ترجمة: عبد الله الخالدي. تحقيق: علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى. *شرح شعر زهير بن أبي سلمى*. تحقيق: فخر الدين قباوة. دمشق: مكتبة هارون الرشيد، 2008.
- الجزاوي، أبو العباس أحمد بن عبد السلام. *الحماسة المغربية*. تحقيق: محمد رضوان الداية. بيروت: دار الفكر المعاصر، بدون تاريخ.
- الجزباني، الشريف علي بن محمد. *التعريفات*. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *تاج اللغة وصحاح العربية*. إعداد: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- الحديثي، خديجة، أبو حيان النحوي. *بغداد: مكتبة النهضة، 1966*.
- الحنبلي، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي. *اللباب في علوم الكتاب*. تحقيق: أحمد عبد الموجود-علي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- الخفاجي، شهاب الدين أحمد المصري. *عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي*. بيروت: دار صادر، بدون تاريخ.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. *تذكرة الحفاظ*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- الرافعي، مصطفى صادق. *تاريخ آداب العرب*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1974.
- رزق، أحمد خضر. *الشواهد الشعرية في كتاب الدر المنصون*. (الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 2009).

- الزعي، بشير راشد. *أصول الاجتهاد النحوي في المذهب الكوفي*. (الأردن: جامعة آل البيت، كلية الآداب والعلوم، بدون تاريخ).
الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو. *الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.
السبكي، تاج الدين بن تقي الدين. *طبقات الشافعية الكبرى*. تحقيق: محمود الطناحي-عبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار هجر، 1413.
السمين الحلبي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يوسف. *الدُّرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون*. تحقيق: أحمد الخراط، دمشق: دار القلم، بدون تاريخ.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *الاقتراح في أصول النحو*. تحقيق: عبد الحكيم عطية. دمشق: دار البيروتي، 2006.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *بغية الوعاة*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا: المكتبة العصرية، بدون تاريخ.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *شرح شواهد المغني*. تحقيق: أحمد كوجان. مصر: لجنة التراث العربي، 1996.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات*. مصر: دار ابن عقّان، 1997.
شُرّاب، محمد بن محمد. *شرح الشواهد الشعرية في أمّات الكتب النحوية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2007.
الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. *الوافي بالوفيات*. تحقيق: أحمد الأرنؤوط-تركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، 2000.
ضيف، شوقي. *المدارس النحوية*. القاهرة: دار المعارف. بدون تاريخ.
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.
الظهار، نجاح أحمد عبد الكريم. *الشواهد الشعريّة في كتاب دلائل الإعجاز* (مكة: جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1988/1408).
القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني-إبراهيم طيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. *الكليات*. تحقيق: عدنان درويش-محمد مصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.
المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني. *نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب*. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1997.
النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي. *التفسير البسيط*. الرياض: منشورات جامعة الإمام ابن سعود، 1430.
ياقوت الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله، *إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.

Kaynakça/ References

- A'şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânü'l-A'şâ'l- Kebîr*. thk. Muhammed Hüseyin. el-Mektebü'l-Şarki li'n-Neşr, ts.
- Angel Palencia. *Tarihu'l-fikri'l-Endülisî*. Tercüme: Hüseyin Munis. Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, Kahire, ts.
- Beyati, Adil Casim. *Şîru Kays b. Züheyr*. en-Necef: Matbaatü'l-Adab,1972.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nâsır. Daru Tavku'n-Necat, Beyrut, 1442.
- Cerravi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdi's-Sellam. *el-Hamasetü'l-Mağribiyye*. thk. Muhammed Ramazan ed'Daye. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Darul-İlim li'l-Melayin, 1987.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Basil Uyun es-Sud. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Daru'l Maarif, ts.
- Ebû Hayyân, Esirü'd-Din Ebû Hayyân el-Endelusî. *Divan-ı Ebû Hayyân el-Endelusî*. thk. Ahmet Matlub- Hatice el-Hudeysi. Bağdat: Matbaatu'l Ani, 1969/1388.
- Ebû Hayyân, Esirü'd-Din el-Endelusî. *el-Bahrü'l-muhîr*. thk. Mahir Habuş. Beyrut: Daru'r-Risaleti'l Alemiyye, 2015.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l Hancı,1381.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Şerh nekâ'izu Cerîr ve'l-Ferezdak*. thk. Muhammed Hur-Velid Halis, Abu Dabi: Menşuratü'l Mecmai's-Sekafi, 1998.
- Esedî, ez-Zübeyr b. Bekkâr. *el-Ahbârü'l-muvaffakiyyât*. thk. Sami el-Ani, Beyrut: Daru Alemi'l Kutub, 1996.
- Hadisî, Hatice. *Ebu Hayyân el-Endelusî*. Bağdat; Mektebetün'n-Nahza,1966.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed el-Mısri el-Hanefî. *İnâyetü'l-Kadî ve kifâyetü'r-Râzî Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dar-ı Sadır, ts.
- Hanbeli, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. Thk. Ahmed Abdu'l-Mevcud-Ali Muavviz. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Hatîb, Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. b.y: Mektebetü'l-Hancı, 1997.
- İbn Abbas, Abdullah. *Mesailu Nafi' b. Ezrak an Abdullah b. Abbas*. thk. Muhammed ed- Dali. Kıbrıs: Daru'l- Cefan, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Daru'l- Kutubi'l İlmiyye, 2001.

- İbn Ebi Sülma, Züheyr. *Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sülmâ (Sin'atu'l-A'lam eş-Şentemerî)*. thk. Fahreddîn Kabave. Beyrut: el-Afaku'l cedide, 1980.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cemü mekayîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1979/1399.
- İbn Hacer, Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdu'l Muid. Haydarabad: Meclisü'l Maarifi'l Osmaniyye, 1972
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber (Mukaddime)*. thk. Halil Şahaze. b.y.: Daru'l Fikir, 1988.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Dar-u Sadır, 1994/1414.
- İbn Mukbil, Temim b. Ubey. *ed-Dîvân*. thk. İzzet Hasan. Şam: Daru's- Şarki'l Arabi, 1995
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Ali el-Dabbağ. b.y.: el-Matbaatü't Ticariyyetü'l Kübra, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Gayetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*. Kahire: İbn-i Teymiyye Kitabevi, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım. *Kitâbu İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhyiddin Ramazan, Şam: Matbuat-ı Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdu'l Kadir Arnaût. Şam: İbn-i Kesir Yayinevi, 1986.
- İbrahim, Abdurrahman Yusuf. *eş-Şevâhidü's-şiriyye fi Rûhi'l-me'ânî*. Yüksek lisans tezi, Hartum Üniversitesi, Sudan, 2004.
- İmruülkays, İmruülkays b. Hucr. *Divan-ı İmruülkays*, thk. Hasan es-Sendusi. b.y.: Daru İhyai'l-Ulum, 1990.
- İsmail, Abdü'l-Melik b. Garib. *Divanü'l-Accac (Asmai şerhi rivayetiyle)*. thk. İzzet Hasan. b.y.: Daru's-Şarki'l-Arabi, 1995.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. et-*Tabakâtü's-şâfi'iyye*. thk. Kemal el-Hut, b.y.: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hanefi. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısri. b.y: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Kurtubî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berduni-İbrahim Tabş. b.y.: Darü'l-Kütübi'l Mısriyye, 1964.
- Magri, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed et-Tilimsani. *Nefhu't-Tiyb min Ğusni Endülüsi'r-Ratib* thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru's-Sadır, 1997.
- Nîsâbü'rî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vahidi. *et-Tefsîrü'l-basît*. b.y.: Menşurat Camiat-i El-İmam ibn Suud, 1430.

- Râfiî, Mustafâ Sâdik. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. b.y.: Daru'l-Kutubi'l-Arabi 1974.
- Rızık, Ahmed Hızır. *eş-Şevâhidü's-Şi'riyye fi'd-Dürri'l-mensûr*. Yüksek lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi, Ürdün, 2009.
- Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Şerhu Şi'ri Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Fahreddin Kabâve. Şam: Mektebetü Harun er-Reşid, 2008.
- Safedi, Selahaddin b. Aybek. *el-Vafi bi'l-vefeyat*. thk. Ahmed el-Arnaût ve Türki Mustafa. b.y.: Daru İhyai't-Turas, 2000.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Daru İbn Affan, 1997.
- Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürri'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed el-Harrât. Şam: Daru'l-Kalem, ts.
- Sübki, Tâcüddîn b. Takıyyüddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Daru Hicr, 1413.
- Şurrab, Muhammed b. Muhammed. *Şerhu's-Şevahid's-Şi'riyye fi ummati'l-Kütübi'n-Nahviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2007.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerhu şevâhidi'l-muğni*. thk. Ahmed Kucân. Mısır: Lecnetü't-Türasi'l-İlmi, 1996.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tehânevî Muhammed b. Alî el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*. Tercüme: Abdullah el-Halidi. thk. Ali Dehruc. b.y.: Mektebeti Lübnan Naşirun, 1996.
- Tenvihi, Ebu'l-Mahasin el-Mufaddi'l b. Muhammed. *Tarihu'l- ulema-i'n-nahaviyyin mine'l-Basriyye ve'l-Kuffiyye ve ğayrihim*. Abdu'l-Fettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Dar-ı Hicr, 1992.
- Yakut el-Hamevi. *İrşadü'l-erip ila ma'rifeti'l edib*. thk. İhsan Abbas. b.y.: Daru'l-Ğarbi'l İslami, 1998.
- Za'bi, Beşir Raşid. *Usulü'l-ictihadi'n-nahvi fi'l-mezhebi'l-Kufi*. Yüksek lisans Tezi. Ürdün: Âli Beyt Üniversitesi, ts.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdillâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğeri. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdillâh. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1998.
- Zemaşerî, Cârullah Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407.