

11. | 1. | 2023
cilt | sayı | mayıs
volume | issue | may

e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Dergiabant *cal Journal*



Dergiabant

Cilt: 11 Sayı: 1, Mayıs 2023

E-ISSN: 2148-0494

SAHİBİ

Prof. Dr. Mustafa ALIŞARLI

Rektör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

BİLİMSEL YAYIN VE DERGİLER KOORDİNATORLÜĞÜ

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU - mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

Koordinatör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

Doç. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT - demiray_f@ibu.edu.tr

Koordinatör Yardımcısı, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Can DOĞAN - can.dogan@ibu.edu.tr

Koordinatör Yardımcısı, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

SORUMLU MÜDÜR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Dekan, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

BAŞ EDİTÖR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI

Arş. Gör. Zeynep Cevahir AYDIN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Abdullah ÇAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Faruk KORKMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Elif Nur ERKAN BALCI

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İmam Rabbani ÇELİK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Burcu DİLEK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Sema KARAGÖZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇIVAN

Yalova Üniversitesi, İlahiyat F., Yalova-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İsmail TAŞ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, FEF, Bolu-Türkiye

Dr. Arş. Gör. Ahmet AYDIN

İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İğdır-Türkiye

Dr. Arş. Gör. Ömer ARAS

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Dr. Serdar Cihan GÜLEÇ

DİL EDİTÖRLERİ

Öğr. Gör. Medhet KORICHI

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

SAYFA DÜZENLEME

Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

HAKEM KURULU

Dergiabant, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

ADRES

Yazışma Adresi

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 14280 Bolu-Türkiye

Telefon

0374 253 40 05

E-Posta

dergiabant@ibu.edu.tr

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Cahid KARA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Süleyman KAYA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Said Nuri AĞGÜNDÜZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Dr. Mohammad Jaber THALJI

Yarmouk University, Ürdün

Dr. Leila MACHE

University of Ghardaia, Cezayir

DİZİNLENME BİLGİLERİ

“**Dergiabant**” yılda iki kez (Mayıs–Kasım) yayınlanan hakemli, akademik ulusal bir dergidir. Dergiabant'ta yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber İngilizce ve Arapça dillerinde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dergiabant'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur. Ayrıca Dergiabant, Dergipark üyesidir.

Dergiabant;

Ulakbim TR DİZİN (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant

Volume: 11 Issue: 1, May 2023

E-ISSN: 2148-0494

OWNER

Prof. Dr. Mustafa ALIŞARLI
Rector, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

SCIENTIFIC PUBLICATIONS AND JOURNALS COORDINATOR

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU - mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Coordinator, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

Assist. Prof. Dr. Can DOĞAN – can.dogan@ibu.edu.tr
Coordinator Assistant, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT – demiray_f@ibu.edu.tr
Coordinator Assistant, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

RESPONSIBLE DIRECTOR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR – bilal.gokkir@ibu.edu.tr
Dean, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR- bilal.gokkir@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

ASSISTANT EDITORS

RA Zeynep Cevahir AYDIN
RA Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU
RA Abdullah ÇAN
RA Şerife Nur ÇELİK
RA Osman Said EVDÜZEN
RA Alırıza FARIMAZ
RA Faruk KORKMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

FIELD EDITORS

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ
Assist. Prof. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI
Assist. Prof. Dr. İmam Rabbani ÇELİK
Assist. Prof. Dr. Burcu DİLEK
Assist. Prof. Dr. Sema KARAGÖZ
Assist. Prof. Dr. Mehmet BAĞÇIVAN
Assist. Prof. Dr. İsmail TAŞ
Dr. Ahmet AYDIN
Dr. Ömer ARAS
Dr. Serdar Cihan GÜLEÇ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Yalova University, Faculty of Theology, Yalova-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Art and Sciences, Bolu-Türkiye
İğdır University, Faculty of Theology, İğdır-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

TURKISH/ENGLISH/ARABIC LANGUAGE EDITORS

TA Medhet KORICHI
RA Alirıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

PAGE EDITING

RA Alirıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

REFEREE BOARD

Dergiabant, uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

ADDRESS

Correspondence Adress

Phone

E-Mail

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, 14280 Bolu-Türkiye
0374 253 40 05
dergiabant@ibu.edu.tr

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Prof. Dr. Cahid KARA
Prof. Dr. Süleyman KAYA
Assoc. Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ
Assoc. Prof. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU
Dr. Mohammad Jaber THALJI
Dr. Leila MAACHE

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Yarmouk University, Jordan
University of Ghardaia, Algeria

ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

“Dergiabant” is a peer-reviewed, national journal published two times a year (May-November). The scientific and legal responsibility of the articles published in **Dergiabant** belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in English and Arabic. All publication rights of the published articles belong to **Dergiabant** and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.

Dergiabant; indexed by TR DIZIN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Turk Egitim İndeksi, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (ISAM).

İçindekiler / Contents

i-viii | Jenerik / Generic

Makaleler / Articles

- 1-20 Sinan Özdemir
Gânim Kaddûri el-Hamed'in Kur'an Fonetîği Anlayışı
Ghanem Kaddouri Al-Hamad's Understanding of Qur'anic Phonetics
- 21-44 Halil İbrahim Doğan
Ölüyü Yıkayanın Gusül ve Taşıyanın Abdest Almasıyla İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi
An Evaluation of the Narrations About the Ghysl of Dead Body Bathers and the Ablution of the People Who Carry the Dead in Terms of Sanad and Text
- 45-59 Muhammed Pilgir
Med Miktarlarının Takdirinde Kullanılan Ölçü Birimleri ve Bunlara Dair Farklı Yaklaşımların İncelenmesi
Units of Measure Used in the Evaluation of Madd Quantities and Examining of Different Approaches to Them
- 60-83 Burak Ergin
Mezhepler Arası İntikal ve Telfik Literatürü Çerçevesinde Münîb Efendinin *el-Kavlü's-Sedîd fî Ahkâmi't-Taklîd* Adlı Eserinin Tahkiki
Within the Framework of School Boundary-Crossing (intiçal) and Talfiq Literature the Critical Edition of Munîb Efendi's *Al-Qawl al-Sadîd fî Ahkâm al-Taqlîd*
- 84-100 Mahmut Kayış
Kur'an Metnine İlave İddiası: *Kur'an Meâlî ve Yorumu* Adlı Meâl Örneği
The Allegation of Addition to the Text of the Qur'an: The Case of the Work Titled *Kur'an Meâlî ve Yorumu*
- 101-120 Tuğba Yıldırım
Haber-i Vâhid Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi
The Effect of Khabar al-Wâhid Approach on the Interpretation of the Qur'an
- 121-133 Mürsel Özalp
Çin Din ve Düşünce Geleneğinde Muğlak Bir İdeal Olarak *Wu-Wei*: Kavramsal ve Tarihsel Bir İnceleme
Wu-wei as an Ambiguous Ideal in the Chinese Tradition of Religion and Thought: A Conceptual and Historical Study
- 134-149 Semra Tüfenkci
Aristoteles ve İbn Meymûn'da Entelektüel ve Ahlakî Erdemlerin İnsanı Yetkinlikteki Rolü
The Role of Intellectual and Moral Virtues in Human Perfection According to Aristotle and Maimonides

- 150-167 Mehmet Tabakoğlu
Ali Salahaddin Yiğitoğlu'nun Türkçe Gazellerinde Vahdet-i Vcd
Wağdat Al-Wujd in The Turkish Ghazals of Ali Salahaddin Yiğitoğlu
- 168-179 Adem Evmeş
**Kutbuddin eş-şirz'nin Akılcı Felsefeye ve Meşşi Tanım Teorisine Eleştirileri:
şerhu Hikmetü'l-İşrk'ı Bağlamında Bir Tahlil**
Quţb al-Dn al-Shrz's Criticism of Rational Philosophy and Peripatetic Definition Theory:
An Analysis within the Context of *Sharĥ Hikmat al-Ishrq*
- 180-189 şeyma Kömürcüoğlu
Platon'dan Geç Antik Döneme Hurafe Algısı zerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on the Perception of Superstition from Plato to Late Antiquity
- 190-205 Rawad Mohammed Mahmood
الضوابط التفسيرية التي استمدها ابن رشد من الطبري في تأويله الفلسفي للقرآن الكريم
تجربة لقراءة التأويل الفلسفي بين الحدائثة والبرهان
Kur'an'ın Felsefi Tevili'nde İbn Rüşd'n Taber'den Yararlandığı Kurallar

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

- 206-209 Muammer İskenderoğlu
Sekülerleşme Karşısında İslam: Tacikistan'ın Dönüşümü
- 210-213 Serdar Cihan Güleç
Al-Mutanabb: Voice of the Abbasid Poetic Ideal
- 214-218 şükran evik Demir
Kavram Atlası: Din Psikolojisi I-II



Dergiabant

2023, 11(1): 1-20, doi: 10.33931/dergiabant.1257009



Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Kur'an Fonetîği Anlayışı¹

Ghanem Kaddouri Al-Hamad's Understanding of Qur'anic Phonetics

Sinan ÖZDEMİR² 

Geliş Tarihi (Received): 27.02.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 27.03.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: İslâm toplumu, nüzûlünden itibaren Kur'an-ı Kerîm'i okuma ve muhafaza etmede üstün gayret sergilemiştir. Kur'an'ın fonetik çerçevesi de bu bağlamda evvelce şifahî tedris tarzıyla korunmuştur. Akabinde âlimler ihtiyaca binaen doğru okuyuş açısından Kur'an harfleri/kelimelerini konu edinen, mehâric-i hurûf ve sîfât-ı hurûf temelinde yükselen tecvid ilmini inşa etmişler; manzume-nesir formatında geniş bir literatür vücuda getirmişlerdir. Kur'an'ın tilâveti, bu birikimle çeşitli milletlerden oluşan ümmetin dilinde ortak fonetik bir hususiyetle sağlanmıştır. Ancak Arapça ve kıraat ilmiyle yakın ilişkisinden, aynı zamanda bireysel özelliklerden kaynaklı olarak bu ilimde bazı teorik ve pratik ihtilaflar hep olagelmıştır. Çağdaş dönem araştırmacılarından Iraklı âlim Gânim Kaddûrî el-Hamed tecvid üslup ve içeriğine, klasik müktesebat ile çağdaş fonetiğin kaynaştırıldığı yeni bir perspektif geliştirmiştir. Beraberinde aktüel bazı ihtilafları ve tilâvet uygulamalarının sıhhati hususunda derinlemesine incelemeler yapmıştır. Bu çalışmada Gânim Kaddûrî ve ilgili eserleri tanıtılmış; dilsel sesleri üreten organlar, seslerin üretilişi, tasnifi, münferit ve terkip düzeyde ahkâmını kapsayan el-Hamed'in Kur'an fonetiği anlayışı arz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tecvid, Fonetik, Kur'an Fonetîği, Gânim Kaddûrî el-Hamed.

&

Abstract: The Islamic society has shown great effort in reading and preserving the Qur'an since its revelation. In this context, the phonetic framework of the Qur'an was previously preserved with the oral teaching style. Thereafter, the scholars built the science of tajwîd, which deals with the letters/words of the Qur'an in terms of correct reading, and the rise of makhârij al-hurûf and şifât al-hurûf; they brought a great wealth of literature in the form of verse and prose. With this accumulation, the recitation of the Qur'an has been provided with a common phonetic feature in the language of the ummah consisting of various nations. However, there have always been some theoretical and practical conflicts in this science due to its close relationship with Arabic and the science of recitation, as well as individual characteristics. Iraqi scholar Ghanem Kaddouri al-Hamad, one of the contemporary researchers, has developed a new perspective on tajwîd style and content, in which classical acquis and contemporary phonetics are fused. Along with he made in-depth studies on some current conflicts and the soundness of recitation practices. In this study, Ghanem Kaddouri and his works related on Qur'an phonetics were introduced; besides, Al-Hamad's understanding of the phonetics of the Qur'an, which includes the organs that produce linguistic sounds, the production of sounds, their classification, and their judgments at the individual and compound level, were discussed.

Keywords: Tajwîd, Phonetics, Phonetics of the Qur'an, Ghanem Kaddouri Al-Hamad.

Atıf/Cite as: Özdemir, Sinan. "Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Kur'an Fonetîği Anlayışı". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 1-20. doi: 10.33931/dergiabant.1257009

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde devam etmekte olan "Çağdaş Dönemde Kur'an Fonetîği Çalışmaları: Gânim Kaddûrî el-Hamed Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr. Öğr. Gör., Sinan Özdemir, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, sinanozdemir@ibu.edu.tr.

1. Giriş

Yaygın İslâmî kültürde ritüel olarak Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinin özel bir değeri bulunmaktadır. Şüphesiz bu değer, okumayı salık veren ayetlerin yanında bizzat onun ilk kârîsi durumunda olan Hz. Peygamber'in (s.a.s) teşviklerine dayanmaktadır.³ Ancak söz konusu bu tilâvet normal bir metnin okunması gibi olmayıp bazı usul ve kaideleri ihtiva etmektedir. Nitekim konuyla ilgili eserlerde bu usul ve kaidelerin Kur'ân-ı Kerîm'in doğru ve güzel okunması noktasında her Müslüman için bağlayıcı birer umde olarak tarif edilmesi de bu duruma işaret etmektedir.⁴

Tarihsel olarak söylemek gerekirse Müslümanlar, lafız ve mana yönünden Kur'ân-ı Kerîm'i sahih bir şekilde zapt etmek ve salimen sonraki nesillere aktarmak için İslâm'ın başlangıç dönemlerinden itibaren pek çok tedbir almışlardır.⁵ Bunların başında ise kendi gerçekliğine uygun olarak Kur'an'a yönelmek ve ilmi/metodolojik usullerle onu tespit etmek gelmiştir. Fakat bu, tek yönlü olarak vuku bulan bir tedbir olmamıştır. Aksine muhtelif veçheleri bulunması dolayısıyla lafız ve mananın çok yönlü olarak tanıtıldığı ve hangi bağlamda yer almışsa ona göre kaidelerinin ihdas edildiği bir çalışma üslubuyla gerçekleştirilmiştir. Bunun için de Müslüman âlimler aynı amaca matuf fakat her biri özgün bir nitelik arz eden ve az önce dile getirilen tedbiri, bu özgünlük çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışan muhtelif ilim dalları ortaya koymuşlardır.⁶

Müslümanların belirtilen amaç çerçevesinde ihdas ettikleri ilimlerden bir tanesi de doğru okunması noktasında Kur'ân-ı Kerîm'in harf ve kelimelerini konu edinen tecvid ilmidir. İlgili olduğu hususlar açısından söylemek gerekirse başlangıçta kıraat ve dil gibi farklı disiplinlerin çalışma sahasında varlık kazanan bu ilim,⁷ (eldeki verilere göre) hicrî IV. asırdan itibaren bağımsız olarak ele alınmaya başlanmıştır. Hicrî IV asırda Ebû Muzâhim el-Hâkânî (ö. 325/936) ile Ebû'l-Hasen es-Sâidî (ö. 410/1019) gibi âlimlerce ilk müstakil telif örnekleri verilmiş; V. asırda da Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), Ebû Amr Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Abdulvehhâb el-Kurtubî (ö. 461/1068) gibi âlimlerin çalışmalarıyla tekâmül edip müstakil bir ilmi disiplin hüviyetine kavuşmuştur.⁸

İlgili alanyazın verilerinden anlaşıldığına göre tecvid, tarihsel gelişimiyle de alakası bulunan pek çok tarife sahip bulunmaktadır.⁹ Fakat her biri kendine ait bir perspektif barındıran bu tarifler aynı zamanda bu ilmin amacını da bildiren ortak bir noktayı dile getirmektedir ki bu nokta bütün kavaidiyle söz konusu ilmin Kur'an'ı doğru bir şekilde tilâvet edilmesiyle ilgili olmasıdır. İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi bu sahanın büyük otoriteleri böyle bir tilâveti doğru bir telaffuzla ilişkilendirmekte ve bunun da ancak harflere mahreçleri yönünden haklarını, sıfatları yönünden de müstehaklarını vermekle gerçekleşeceğini

³ Nitekim Ebû Umâme el-Bâhilî (r.a) Rasûlüllâh'dan (s.a.s) şöyle rivâyet etmiştir: "Kur'an okuyunuz! Çünkü Kur'an, onu okuyanlara kıyamet günü şefaati olarak gelecektir." Bk. Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. M. Fuad Abdulkaki vd. (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâs el-Arabî, 1954), Müsafirîn 252. Keza Hz. Âişe'den (r.a) nakledildiğine göre, Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Kur'an'ı ezberleyip okuyan kişi, Allah katındaki seçkin meleklerle birlikte olacaktır. Kur'an'ı zorlanarak da olsa devamlı okumaya çalışan kişiye ise iki kat ecir vardır." Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), Tevhîd 52; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, Müsafirîn 244.

⁴ Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *el-Mukaddimetu'l-Cezeriyye*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye, 2015), 50-51.

⁵ Cumali Baylu, *Nahiv Usulünde İlet Teorisi ve Temel Nahiv İletleri* (Akademisyen Yayınevi, 2023), 23.

⁶ Abdulhamit Birşık, "Ulûmü'l-Kur'ân", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/132-135.

⁷ Nitekim dille ilgili en eski çalışmalardan birisi olan Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ında harflerin mahreçleri, sıfatları ve bunlarla ilgili olan bir takım ses olaylarından genişçe söz edilmesi (Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun [Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982], 431-481.) ve yine kıraat sahasının en eski klasiklerinden birisi olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Fedâilu'l-Kur'ân*'ında terassül ve tertil gibi lafız keyfiyetine bağlı okuyuşlardan ve bu okuyuşların sesle süslenmesinden bahsedilmiş olması (Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Hirâbe, Vefâ Takiyuddîn [Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995], 156-159.) bu ilmin öncelikle kıraat ve dil gibi ilimlerin kapsamında bulunduğu işaret etmektedir.

⁸ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2007), 15-19; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *İlmu't-tecvîd: dirâse savtiyye mujessera* (Amman: Dâru Ammâr, 2005), 22-25.

⁹ Bazı tarifler için bk. Ebû Amr Osman b. Sâid ed-Dânî, *Şerhu Kasîdeti Ebî Muzâhim el-Hâkânî*, thk. Gazî b. Buneaydir el-Amrî (Medine, 1434), 237; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mucâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 49; Ebû Muhammed el-Hasan b. Alî b. Saîd el-Ummânî, *el-Kitâbu'l-evsat fi'lmi'l-kirâat*, thk. İzzet Hasan (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2006), 72; Ebû Amr Osman b. Sâid ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 68.

söylemektedir.¹⁰ Buna göre söylemek gerekirse temelde tecvid ilmi harflerin mahreç ve sıfatlarıyla ilgilenmektedir. Onun konusu ise bu iki kategorinin alt unsurlarını teşkil eden seslerin uzaması (med), tenvîn ve sâkin *nûn'*un hâlleri, idğâm, *lâm-ı tâ rîf*, "*râ*" harfi ve "*Allah*" lafzındaki "*lâm*" harfinin okunuşu, sekte, okuyuş hataları (lahn), vakf-ibtidâ, tilâvet adabı vb. hususlardan oluşmaktadır.¹¹ Ne var ki bu hususlar mezkûr ilim açısından temel uğraşı alanını teşkil etse de gerçekte ayırıcı bir vasıf oluşturmamakta, aksine söz konusu ilmin genel konseptini bildirmektedir. Zira aynı hususlar muhtelif veçheleriyle sarf, nahiv, belâgat, hikmet, felsefe, tıp ve mûsikî gibi diğer ilmi disiplinler tarafından da ele alınmıştır.¹² Binaenaleyh tecvîd ilminin alamet-i fârikası; sadece dile getirilen hususlarla ilgilenmiş olması değil, bunun yanında bu hususları özellikle fonetik ayrımlarla Kur'an kelimeleri özelinde incelemiş ve uygulamaya geçirmiş olmasıdır.

Bilinen bir gerçektir ki tarih boyunca tecvidin az önce dile getirilen konseptteki fonksiyonelliğiyle varlık kazanması bir başka deyişle alamet-i fârikasını teşkil eden fonetik farklarını ihtiva eden kaideleriyle Kur'an tilâvetinin sahih kılınmasında rol icra edebilmesi, özellikle arz ve sema yöntemiyle fem-i muhsinden ahzedilen tedarik tarzıyla mümkün olabilmıştır.¹³ Fakat bu tilâvetin Kur'ân-ı Kerîm'in orijinal ses yapısına uygunluğu noktasında yeterlilik, verimlilik, süreklilik ve doğruluk değeri yer yer ihtilaf konusu olmuştur. Nitekim tarihsel kökleri de bulunan ve bugün birçok ulusal ve uluslararası ilmî platformda dile getirilen gerek *dâd* (ض) ve *tâ* (ط) gibi bazı harflerin telaffuzu, iklâb ve ihfâ-i şefevînin icrası, ihfâ-i lisânînin gizlilik derecesiyle ilgili sorunlar gerekse fem-i muhsin tanımı, lühûnü'l-Arab, mahallî okuyuş, İstanbul-Mısır tavrı kıyaslaması vb. konularla ilgili tartışmalar da buna işaret etmektedir. Bu sebeple çağdaş dönemdeki bazı araştırmacılar tecvidin klasik tedarik yoluyla elde edilen özellikle fonetik farklarına dair formasyonunu yetersiz bulmakta ve onun bu yönüyle ses bilgisi/fonetik (phonetics) çalışmalarında giderek gelişmekte olan teknolojik cihazların desteği ve anatomi ilminin verileriyle yeniden ele alınması gerektiğini söylemektedirler ki bu yaklaşımı oldukça esaslı ve derinlikli bir şekilde dile getiren kişilerden bir tanesi de Iraklı âlim Gânim Kaddûrî el-Hamed'dir. İşte bu çalışmada, ilmi kariyerini daha çok fonetik ilmi ve Mushaf imlâsı üzerine inşa etmiş olan Gânim Kaddûrî'nin genel fonetik tasavvuru betimleyici bir üslupla ortaya koyulacaktır.¹⁴

İki bölüm üzerinden gerçekleşecek bu çalışmanın birinci bölümünde Gânim Kaddûrî'nin biyografisine ve ilmî hayatına kısaca yer verilecektir. Akabinde tecvid hakkındaki görüşlerine arka plan oluşturan eserleri tanıtılacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde asıl konuyu teşkil eden el-Hamed'in tecvid bağlamındaki fonetik anlayışı takdim edilecektir. Bulguların paylaşıldığı sonuç bölümüyle de çalışma nihayete erdirilecektir.

2. Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Bu başlık altında Gânim Kaddûrî el-Hamed'in doğumu, isim ve künyesi, eğitim-öğretimi ve ilmî şahsiyeti kısaca arz edilecek; akabinde ilm-i tecvid ve fonetik alanında kaleme aldığı eserlerine ismen atıfta bulunulacaktır.

¹⁰ Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 59.

¹¹ Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/253-254.

¹² Muhammed Hassân et-Tayyân, "Araplarda Sesbilim (Fonetik)", çev. Ahmet Yüksel, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 302-303.

¹³ Ahmed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 68; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 51; Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği Ve Kuralları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 25-26.

¹⁴ Bu anlayışın değerlendirilme/analiz ve günümüz Kur'an kıraati uygulamalarında ortaya çıkan ihtilaflara uygulanma biçimi, aynı konu bağlamında çalıştığımız *Çağdaş Dönemde Kur'an Fonetîği Çalışmaları "Gânim Kaddûrî el-Hamed Örneği"* adlı doktora tezinin ilgili bölümlerine tevdi olunmuştur.

2.1. Doğumu, İsmi ve Eğitim-Öğretimi

Milâdî 1950 yılında Irak'ın Tikrit şehrinde doğan Gânim Kaddûrî el-Hamed'in asıl adı Gânim Kaddûrî el-Hamed Salih Âlu Musa Ferec'dir. en-Nâsirî lakabıyla tanınmakta olup soyca Hüseyin b. Ali'ye bağlıdır. Babasının adı ise Abdülkadir'dir. Ona nispetle de ikinci isim olarak Kaddûrî adını almıştır.¹⁵

Gânim Kaddûrî ilk tahsilini Irak'ın kuzeyinde, Tikrit'in Selahaddin şehrine bağlı Bici beldesindeki okullarda görmüştür. Onun ses bilgisine karşı ilgisi de bu beldedeki camilerden birisi olan Sıddîk Camii'nde İmam Sâlih el-Matlûb'dan aldığı tecvid dersleriyle başlamıştır. Buradaki eğitiminden sonra el-Hamed liseye kaydolmuş, 1967'de lise tahsilini tamamlamıştır. Sonrasında ise başladığı Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arapça Dil Bilimleri bölümünden 1970 yılında mezun olmuştur. Bu süreçte Emin Alî es-Seyyid (1920-2008) ile yakın bir tedris faaliyeti içerisine girmiş ve bu zattan ses bilgisi alanının temel ilkeleriyle ilgili çok kıymetli bilgiler öğrenmiştir. Gânim Kaddûrî 1976 yılına gelindiğinde ise Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesinde Abdussabûr Şâhin'in (1929-2010) danışmanlığında hazırlanmış olduğu *Resmu'l-Mushaf: Dirâse luğaviyye târîhiyye* adlı yüksek lisans teziyle akademik bir hüviyete kavuşmuştur. Gânim Kaddûrî'nin söz konusu alanla ilgili asıl çalışması ise doktora tezidir. O 1985 tarihinde Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde tamamladığı *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* adlı doktora çalışmasıyla Kur'an'ın fonetik düzeni ve tilâvetinde ortaya çıkan ses yapılarıyla ilgili uzman araştırmacı seviyesine kavuşmuştur.¹⁶

el-Hamed'in biyografik verilerinden anlaşıldığına göre o, sadece akademik çalışmalarla yetinen bir kişi olmamıştır. Bunun yanında el-Hamed muhtelif üniversitelerdeki müderrislik görevinden sonra profesörlüğe terfi ettiği ve uzun yıllardan beri çalışmakta olduğu Tikrit Üniversitesinde 2003 yılında rektörlük vazifesi de görmüştür. Fakat bu görevi uzun soluklu olmamıştır. Bir yıl sonra bu görevinden ayrılarak asıl vazifesine yani Tikrit Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap Dili Bölümündeki hocalık görevine dönmüştür. 2015 yılına gelindiğinde ise o, yaş haddini doldurması sebebiyle emekliye ayrılmıştır. el-Hamed, şimdilerde önceden yapmış olduğu çalışmalarını tetkik etmekte ve bir takım yeni konuların araştırmasıyla meşgul olmaktadır.¹⁷

2.2. İlmi Şahsiyeti

Üstün ilmî birikiminin yanında hilm, ülfet ve muhabbet ehli bir karaktere sahip bulunan Gânim Kaddûrî başta tecvid ve kıraat olmak üzere Mushaf imlâsı, Arapça yazı, ulûmu'l-Kur'ân, savtiyye, icâzü'l-Kur'ân, Arap dili ve edisyon kritiği gibi muhtelif alanlara dair pek çok eser kaleme almış velûd bir müelliftir. Zor şartlarda yazdığı kitapları,¹⁸ onun bir yandan muhakkik bir araştırmacı olduğuna tanıklık ederken diğer yandan ilgili olduğu konularda derin bir bilgiye sahip olduğuna ve anlama kapasitesinin de üst seviyede bulunduğuna işaret etmektedir. Nitekim gerek eserleri gerekse başka yollarla kendisini tanımış olan pek çok âlim şahsiyet onun bu konulardaki yetkinliğine bizzat şahitlik etmiştir.¹⁹

Eserlerinden anlaşıldığına göre Gânim Kaddûrî'nin çalışmaları ağırlıklı olarak *Arapça yazı, Mushaf imlâsı, kıraat, tecvîd, savtiyye, Arap dili, icâzü'l-Kur'ân, ulûmu'l-Kur'ân* ve *edisyon kritiği* gibi hususlardan oluşmaktadır. Fakat bütün bu çalışmaları birisi Kur'an ilimleri diğeri de Arap dili olmak üzere temelde iki ana başlığa indirmek mümkündür. Şöyle ki Kur'an ilimleri içerisinde el-Hamed'e asıl şöhretini kazandıran

¹⁵ Gânim Kaddûrî el-Hamed, "Özgeçmiş (السيرة الذاتية)" (19 Haziran 2019).

¹⁶ Kâmil Selmân el-Cebbûrî, *Mu'cemu'l-udebâ' mine'l-asri'l-câhiliyyi hattâ âmm 2002* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 4/390; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Medhal ilâ ilmi esvâti'l-Arabiyye* (Ürdün: Dâru Ammâr, 2004), 5; Qusai Talal Abdullah Ba Wazir, *Gânim Kaddûrî el-Hamed ve Kur'ân İlimlerine Dair Çalışmaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 3-8.

¹⁷ el-Hamed, "Özgeçmiş (السيرة الذاتية)" (19 Haziran 2019).

¹⁸ Gânim Kaddûrî el-Hamed, hayatında iki defa tutsaklık yaşamış olan bir zattır. Üstelik 2014 yılında evi kundaklanmış ve içerisinde özel arşivinin bulunduğu kütüphanesini de kaybetmiştir. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *İlmu'l-kitâbeti'l-Arabiyye* (Amman: Dâru Ammâr, 2004), 241; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye bi-Ma'hedî'l-İmâm eş-Şâtîbî, 2008), 651; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Mu'cemu Muellefâtî* (Erbil, 2017), 2.

¹⁹ Abdurrahmân b. Muâda eş-Şehrî, "Dr. Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesinin Açılışı Vesilesiyle Yapılan Konuşma (كلمة بمناسبة) (انطلاق موقع الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد)", *Fadiletü's-Şeyh el-Üstat ed-Doktor Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesi* (04 Temmuz 2014).

şey Mushaf imlâsı, Arap dilinde ise Kur'an fonetiği olmuştur. Dolayısıyla eserlerini tanıtmaya geçmeden fonetikteki yerine değinmek, onun ilmî mevkiini tespit etmek açısından faydalı olacaktır.

el-Hamed'in en önemli vasıflarından biri, Arap dili konusundaki yetkinliğidir. Onun bu kapsamda telif ettiği *en-Nahvu'l-Arabî kable Ebî'l-Esvod ed-Düelî, Ebhâs fî'l-Arabiyyeti'l-fushâ, Menâhîcu't-te'lîfi'n-nahvî* gibi araştırmaları bu sahadaki yetkinliğine açık birer delil hükmündedir. Fakat onun bu kategorideki nev'i şahsına ait karakteri, özellikle ilmu's-savtiyâta dair yapmış olduğu çalışmalar ve bu meyanda ortaya koyduğu fikirlerde ortaya çıkmaktadır. el-Hamed, savtiyâta dair özgün içerikli pek çok çalışma ortaya koymuştur. Bu sahada yetkinliğini kanıtladığı eseri ise *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* isimli doktora çalışması olmuştur. Genelde fonetik, özeldense Kur'an fonetiğiyle ilgili olan bu çalışması üç fasıldan oluşmaktadır. el-Hamed eserinde klasik ve modern veriler ışığında ses tasavvuruna odaklanmış; tecvid ilminin tarihi, temel meseleleri ve tecvid ulemâsının savtiyye etütlerindeki yöntemini tetkik etmiş; güncel Kur'an tilâvet uygulamalarının otantik vasfa sahip olup olmadığını sorgulamış ve bir kısmının orijinalitesini kaybettiğini söyleyerek aktüel tilavetlerin geçerli olup olmadığını tartışma başlatmıştır.²⁰ Zira ona göre çağdaş fonetik bir başka ifadeyle güncel Kur'an tilâvetleri meşhur kârilere edâsına göre varlık kazanmaktadır. Bu ise onu Kur'an'ın orijinal fonetik yapısından ve kendi karakterinin gerektirdiği ses uygulamalarından uzaklaştırmıştır. Ona göre doğru olan, klasik kaynaklarda yer alan fonetik yargılarla çağdaş fonetiği birbiriyle buluşturmaktır. Bunun için de el-Hamed teknolojik ve anatomik araştırmalarla bilimsel bir hüviyet kazanan modern fonetik biliminin verilerinden faydalanmayı uygun görmektedir.²¹ Ancak el-Hamed sonraki yazdığı eserlerinde zamanımız kurrâsının uygulamalarını, —prensipte kabullenmese dahi— şüyu bulan ve tilâvet camiasına mal olan bir realite olarak değerlendirmek yanında bunu emsal niteliğinde bir referans görmektedir.²²

2.3. Eserleri

Gânim Kaddûrî, kendisine ait bilgilerin yer aldığı resmi internet sitesindeki *Mu'cemu muellefâtî* adlı bibliyografyaya göre Mushaf imlâsı, fonetik ve tecvid başta olmak üzere Arapça dil bilgisi, kıraat, ulûmu'l-Kur'ân gibi muhtelif ilimleri de kapsayan onlarca kitap ve makale kaleme almıştır.²³ Bu eserlerden bazıları telif niteliği taşıırken bazıları da tahkik-neşir hüviyetine sahip bulunmaktadır. Fakat burada sadece konumuzu ilgilendiren fonetik kapsamındaki teliflerinin tanıtımıyla yetinilecek, ayrıntılı bilgilere sahip olmak ise ilgili eserlere ismen yapılacak atıflarla ve dipnotlar aracılığıyla okuyucunun uhdesine havale edilecektir.

2.3.1. Tecvid ve Fonetik İlmi Eserleri

el-Hamed'in bu başlıktaki eserlerinin sayısı otuzdan fazla olup telif, tahkîk²⁴ ve makale²⁵ niteliğindeki çalışmalarından oluşmaktadır.²⁶ Telif hüviyetinde bulunan eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd*,²⁷ *İlmu't-tecvîd: Dirâse savtiyye muyessera, Ebhâs fî ilmi't-tecvîd, el-*

²⁰ Mesela bk. el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 207, 227.

²¹ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs fî ilmi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2002), 105-106, 160.

²² Mesela bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs cedîde fî ilmi'l-esvât ve't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2011), 318.

²³ el-Hamed, *Mu'cemu Muellefâtî*; Gânim Kaddûrî'ye ait kitap makale ve bazı özel araştırmalara yazarın resmi internet sitesinde elektronik ortamda ulaşmak için bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, "Telifler (المؤلفات)", *Fadiletü's-Şeyh el-Üstat ed-Doktor Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesi* (Erişim 12 Mayıs 2021).

²⁴ Gânim Kaddûrî el-Hamed, hicri IV. yüzyılda tecvid ilminin müstakilleşme sürecinde başı çeken klasik tecvid kaynakları başta pek çok eserin edisyon kritiğini yapmıştır. Bu eserlerin bazıları şu şekildedir: "*Kasîdetü Ebî Muzâhim el-Hâkânî fî husni edâi'l-Kur'ân, et-Tenbîh ale'l-lahmi'l-celî ve'l-lahmi'l-hafî, et-Tahdîd fî'l-itkânî ve't-tecvîd, el-Mûdâh fî't-tecvîd, et-Temhîd fî ma'rifeti't-tecvîd, et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*," Bk. el-Hamed, *Mu'cemu Muellefâtî*.

²⁵ el-Hamed'in savtiyye alanında yazdığı bazı makaleleri şu şekildedir: "*el-Musavvitât inde ulemâi'l-Arabiyye, İlmu't-tecvîd: Neş'etuhû ve meâlimuhu'l-ülâ, el-Lahmu'l-hafî fî'd-dersi's-savtiyyi'l-Arabî, Kadîyetü'd-dâdi fî'l-Arabiyye, Menâhîcu küttübi ta'lîmi't-tilâve, İlfâu'n-nûn: Hakikatuhu's-savtiyye ve tarîkatü edâihî lede'l-kurrâi'l-muâsrîn, İlfâu'l-mîm fî'n-nutki'l-Arabî, Tecdüdu't-tecvîd fî dav'i'd-dersi's-savtiyyi'l-hadîs*." Bunlar, kitaplaştırlarak *Ebhâs fî ilmi't-tecvîd* ve *Ebhâs cedîde fî ilmi'l-asvâtî ve't-tecvîd* adıyla yayımlanmıştır.

²⁶ el-Hamed, *Mu'cemu Muellefâtî*, 4-5.

²⁷ İlki 1986 yılında olmak üzere çok kez bastırılan *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı'nın başkanlık ettiği bir komisyon tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Medhal ilâ ilmi esvâti'l-Arabiyye, el-Muyesser fi ilmi't-tecvîd, Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye, eş-Şerhu'l-vecîz ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye, Ebhâs cedîde fi ilmi'l-esvâti ve't-tecvîd, Ehemmiyyetü ilmi'l-esvâti'l-luğaviyye fi dirâseti ilmi't-tecvîd.

Gânim Kaddûrî'nin tecvidle ilgili olan bu eserlerinin arasında en meşhuru, şüphesiz sonraki Kur'an fonetiği eserlerinin de mihverini oluşturan *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd*'dir. Kendisine fonetik sahasında büyük bir şöhret kazandıran bu eser sonraki dönem tecvid ve ses bilgisi araştırmalarında büyük bir referans değerine sahip olmuştur.²⁸

3. Gânim Kaddûrî'nin Kur'ân Fonetiği Anlayışı

Daha önce de belirtildiği üzere el-Hamed'in Arapça ve ulûmu'l-Kur'ân alanında dair pek çok eseri bulunmakla birlikte özgün bir nitelik arz eden dolayısıyla da kendisine büyük bir şöhret kazandıran asıl çalışmaları Kur'ân fonetiği sahasında ortaya çıkmıştır. 1980 yılında yayınladığı *İlmu't-tecvîd: Neş'etühû ve meâlimuhû'l-ûlâ* isimli makalesi ile başlayan bu çalışmaları, tecvid ilminin tarihine dair felsefi bir bakış açısıyla ele aldığı *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* adlı eseriyle büyük bir ivme kazanmıştır. Sonrasında ise gerek klasik tecvid tasarımı hâkim olduğu *el-Muyesser fi ilmi't-tecvîd* gerek çağdaş fonetiğin verileriyle klasik tecvid formasyonunun harmanlandığı *İlmu't-tecvîd: Dirâse savtiyye muyessera* gerekse tecvidin konularına göre ele alınıp aktüel tartışmalara çözüm önerilerinin dile getirildiği *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd* ile *Ebhâs cedîde fi ilmi'l-esvâti ve't-tecvîd* adlı eserleriyle müsellemler seviyeye ulaşmış ve ilgili olduğu konuda vazgeçilmez bir referans mercii olmuştur. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde, söz konusu yazarın fonetik anlayışı ele alınacak ve bu anlayıştan hareketle de onun özellikle tartışmalı durumda bulunan bazı tecvid meselelerindeki yaklaşımları ortaya konulacaktır.

Şurası bir gerçektir ki temelde fonetik, konuşmanın aslî unsuru olması hasebiyle üretim, aktarım ve algılanma yönünden sesleri inceleyen bir bilim dalıdır.²⁹ Bu yönüyle o kadim Araplar da dahil olmak üzere seslere ilgi duyan ve onun hakkında araştırmalar yapan eski Yunan, Roma ve Hint gibi pek çok kültürün ortak mirası durumundadır. Ancak bilimsel araştırmalarda da ortaya konduğu gibi bu konuda Araplar bir yönüyle diğer kültürlerden ayrılmaktadır. Zira diğer düşünce havzalarında ses estetik bir değer olarak görülüp kulakta oluşturduğu etkileri bakımından araştırılırken Araplarda maddi bir varlık olarak algılanmıştır. Dolayısıyla da ses, Arap/İslam düşünce geleneğinde onun ortaya çıkmasını sağlayan anatomik ve fizyolojik gerçekliği itibariyle ele alınmıştır.³⁰ İşte Gânim Kaddûrî'nin teorisi de temelde bu noktaya dayanmaktadır. Kendisinin de dahil olduğu düşünce geleneğinde gerek Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar gerekse İbn Cinnî gibi çok yönlü âlimler bu konuda birçok görüş dile getirmiş olmasına rağmen o, bu görüşleri mutlak bir veri olarak görmemiş; bunun yerine sesin hakikatini idrak etme noktasında fizik ve anatomi gibi çağdaş bilimin verilerinden yararlanılması gerektiğini söylemiştir.³¹ Bunun içinde kendisi, başta *ed-Dirâsâtü's-savtiyye* adlı eseri olmak üzere tecvid ve Arap dili bağlamında ses olgusunu ele aldığı eserlerinin hemen hepsinde konuşma organlarına dikkat çekmiş ve onların anatomik yapılarını açıklayarak ses oluşumundaki fonksiyonlarını ortaya koymaya çalışmıştır.³²

3.1. Seslerin Ortaya Çıktığı Organlar

Fonetik araştırmalarının pek çoğunda olduğu gibi el-Hamed'in çalışmalarında da seslerin ortaya çıktığı organlar beş kategori hâlinde incelenmektedir.³³ Bunlardan ilki sesin oluştuğu asıl organ olan hançere ve üstündeki boşluklardır. Fakat sesin bu organ vasıtasıyla varlık kazanabilmesi için nefese ihtiyaç

²⁸ Yukarıda muhtasar bir şekilde tanıtılan bu eserin gerek detaylı tanıtımı gerekse Kur'an fonetiği açısından taşıdığı değeri, müstakil bir çalışmada ele alınması düşünüldüğünden burada ayrıntıya girilmeyecektir.

²⁹ Berke Vardar v.dğr., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002), "Fonetik", 167.

³⁰ Mahmûd es-Se'rân, *İlmu'l-luğa* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, t.y.), 87-88; Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Bahsü'l-luğavi inde'l-Arab* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 57-63.

³¹ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Ehemmiyyetü ilmi'l-esvâti'l-luğaviyye fi dirâseti ilmi't-tecvîd* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015), 57-58.

³² el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 84; el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 31; el-Hamed, *el-Medhal*, 27.

³³ İbrâhîm Enis, *el-Esvâti'l-luğaviyye* (Mısır: Mektebetü Nehdati Mısır, ts.), 17-30; Mahmûd es-Se'rân, *İlmu'l-luğa*, 131; Ahmed Muhtâr Ömer, *Dirâsetü's-savti'l-luğavi* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 99-110; Semîr Şerîf İstîtiyye, *el-Esvâti'l-luğaviyye: Ru'ye uzviyye ve nutkiyye ve fizyâiyye* (Amman-Ürdün: Dâru Vâil, 2003), 11.

duyulduğundan araştırmacılar öncelikle akciğer, nefes borusu ve diyafram gibi nefesi oluşturan unsurları ele almışlardır. Buna göre akciğer, göğüs kafesinde bulunan ve karın boşluğuyla diyaframdan ayrılan bir uzuvdur. Üzerindeki soluk borusuyla sisteme bağlı olan bu uzuv, diyafram ve göğüs kaslarının baskısıyla harekete geçmekte ve nefesin oluşumuna katkı sunmaktadır. Nefesin oluşması ve sirkülasyonunun sağlanmasında etkisi bulunan diğer organ diyaframdır. Onun kaburga kemiklerinden aşağıya doğru uzamasıyla göğüs kafesi genişlemekte ve nefesi oluşturan hava ciğere dolmaktadır. Normal hâle dönmesiyle de ciğere basınç uygulamakta ve böylelikle ciğerlerde biriken havanın soluk borusundan dışarı bırakılmasına sebebiyet vermektedir. Bu kombinasyonda rolü bulunan bir diğer unsur ise nefes borusudur. Bu organ çapı 2-2.5, boyu 11 cm civarında olan bir kıkırdaktan oluşmakta ve akciğerde asılı bulunan iki kolu ve bu kollarda yer alan bronşlarıyla nefesin içeri ve dışarı doğru taşınmasına aracılık etmektedir.³⁴ Şu kadar var ki sesin oluşmasında etkisi bulunan asıl organ hançeredir. Gırtlak olarak da isimlendirilen bu organ ağza yakın bir bölgede muhtelif yapılardan oluşan küçük bir kıkırdak dokusudur. Söz konusu organ içerisinde ses tellerini barındırması sebebiyle sesin hem oluşum hem de biçim kazanmasında büyük bir etkiye sahiptir.³⁵

Sesin oluşumunda etkisi bulunan diğer üç organ ise boğaz, ağız ve burun kısımlarında bulunan boşluklardan oluşmaktadır. Çağdaş araştırmacıların beyanına göre bu uzuvlardan ilki olan boğaz burun da dahil olmak üzere ağız boşluğundan başlayıp gırtlak bölgesine kadar olan bölgeyi³⁶ kapsamaktadır.³⁷ Söz konusu organ dışarıdan gelen havanın ciğerlere aktarılması ya da dışarıya salınmasında aracı konumda bulunması dolayısıyla sesin oluşumuna katkı sağladığı gibi alfabedeki "أ-ه-ع-غ-خ" harflerinin çıkış noktasına mahal teşkil etmektedir. Ayrıca yine bu organ gırtlakta oluşan ses nağmelerini güçlendirici bir fonksiyona sahiptir.³⁸ Seslerin üretildiği bir diğer organ da ağız boşluğudur. Pek çok sesin elde edildiği bu bölgede damak, dil, diş ve dudak gibi alt unsurlar yer almakta ve buradaki sesler söz konusu unsurların birbirleriyle olan etkileşimleriyle varlık kazanmaktadır.³⁹

Sesleri üreten son organ ise burun, bir diğer ifadeyle geniz boşluğudur. Fonetik araştırmacıların bildirdiğine göre bu boşluk, burun deliklerden başlayıp ağız ve boğaz boşluğunun kesişim noktasında yer alan küçük dil organına kadar devam etmektedir. Bir takım kanal ve sinüs boşluklarını ihtiva eden ve bazı koku hücrelerine sahip bulunan bu uzuv dışarıdan gelen havayı iç solunum yollarına girmeden ısıtma ve filtreleme fonksiyonları görmektedir. Ses bilgisi açısından değerlendirildiğinde ise bu uzvun *mîm* ve *nûn* harflerinde yüklü bulunan ğunne sıfatının varlık kazandığı bir mahal olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰

3.2. Seslerin Üretilişi

Fonetik araştırmacılarının verdiği bilgiye göre ses, kaynağı hava olan ve bu havanın akciğer/diyafram bölgesinden gırtlığa doğru iletilmesiyle varlık kazanan bir olgudur.⁴¹ Ancak havanın dıştan içe ya da içten dışa doğru olan gayr-i iradi sirkülasyonuna karşılık ses, nefesin konuşma organlarına istemli bir şekilde uyarlanmasıyla ortaya çıkmaktadır.⁴² Diğer bir ifadeyle ses, iletilmiş olduğu ortamlarda havanın ses tellerine temas etmesi ve amaçlanan bir fonetik özelliği elde etmek için onları harekete geçirmesiyle

³⁴ el-Hamed, *el-Medhal*, 49.

³⁵ el-Hamed, *el-Medhal*, 50-51.

³⁶ İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtü'l-luğaviyye*, 19; Mahmûd es-Se'rân, *İlmu'l-luğa*, 135; Kemâl Muhammed Bîşr, *İlmu'l-esvât* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2000), 138.

³⁷ Tecvid literatüründe Sibeveyh'den itibaren bu bölge; boğazın dibi, boğazın ortası, boğazın ağza açılan üst kısmı şeklinde üçe ayrılarak incelenmiştir. Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/433; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 186.

³⁸ Abdurrahmân Eyyûb, *Esvâtü'l-luğa* (Matbaatu'l-Geylânî, 1968), 64; Bessâm Bereke, *İlmu'l-esvâtî'l-âmm "Esvâtü'l-luğatî'l-Arabîyye"* (Beyrut: Merkezü'l-İnmâ' el-Kavmî, 1988), 66-67; el-Hamed, *el-Medhal*, 56.

³⁹ el-Hamed, *el-Medhal*, 57; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Muyesser fi ilmi't-tecvîd* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâtî ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye bi-Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtübî, 2009), 28-29.

⁴⁰ Tecvid literatüründe bu boşluk "el-hayşûm/el-hayâşîm" ifadeleriyle kavramsallaştırılmıştır. Bk. el-Hamed, *el-Medhal*, 59-60.

⁴¹ Cihan Işıkhân, "Müzikte İnsan Sesi Üretim Modelleri ve İşleme Teknolojileri Üzerine Bir İnceleme: Tını Üretim Modellerinden Müziksel Doğrulmaya Geçiş", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2008), 147.

⁴² el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 37.

meydana gelmektedir.⁴³ Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki sesin özellikle amaçlanan bir hususiyet olarak elde edilmesinde büyük bir etkinliği bulunmakla birlikte hava ve ses telleri tek başlarına yeterli olmamakta, başka faktörlerin de devreye girmesi gerekmektedir. el-Hamed bu faktörleri mahreç ve konuşma aracının aldığı farklı pozisyonlar olarak tespit etmektedir. Zira ona göre bazı durumlarda nefes akımı ses tellerini aştıktan sonra bu akımın kesildiği mahreç ya da konuşma aracı tarafından sesin oluşumu sağlanmaktadır.⁴⁴ Örneğin “قطب جد” formülasyonunda yer alan harflerin sesleri bu şekilde bir uygulamayla elde edilebilmektedir. Çünkü bu harfler şiddet ve kalkale sıfatlarına sahip bulunduğu için patlamalı (infiçârî) bir şekilde telaffuz edilmektedirler. Bu ise ancak nefesin ilgili konuşma organı tarafından kesilerek sıkıştırılması ve sonra aniden bırakılıp açılmasıyla mümkün olabilmektedir.⁴⁵

3.3. Seslerin Tasnifi

Daha önce de ifade edildiği gibi ses, akciğer/diyafram bölgesine dolan nefesle başlayıp boğaz, ağız ve geniz boşluğundaki uzuvların muhtelif şekillerdeki etkileşimleriyle ortaya çıkan bir olgudur. Ancak hem insandan insana bu uzuvların şekilsel farklılığı hem de dilden dile değişkenlik gösteren vurgular, sesleri birbirlerine göre farklı kılmıştır. Bu sebeple fonetik ilmiyle uğraşan kişiler öğrenimi kolaylaştırmak ve fonetik ayırımları biraz daha netleştirmek için sesleri gruplara ayırmışlardır.⁴⁶ Aynı görüşe sahip olan Gânim Kaddûrî de Arap dili ve Kur’ân fonetiği özelinde kaleme aldığı eserlerinde sesleri; câmid-zâib, usûl-fürû ve sıfat-mahreç şeklindeki tasnif mantıklarına dayanan çeşitli perspektiflerle incelemiştir.

el-Hamed’e göre câmid-zâib kategorisinde yer alan sesler, çıkışı esnasında konuşma organının açık ya da kapalı olmasına göre varlık kazanan seslerdir. Buna göre câmid/sâmit olanlar mahreç denilen belirli bir noktaya temasla ve nefesin konuşma organınca kısmen ya da tamamen kesilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Arap alfabesinde yer alan 28 harfin tamamı câmid sesler grubunda bulunmaktadır. Bu başlıkta yer alan ve zâib/musavvet olarak isimlendirilen diğer sesler ise havanın akıp gittiği yolda konuşma organı tarafından daralma ya da kesilme şeklinde engellenmeyen ötümlü (mechûr) seslerdir. Bu sesler havanın konuşma organının herhangi bir noktasına sürtünmesiyle meydana gelmemektedir. Aksine hava bu organda serbestçe akıp giderken ses, sadece ses tellerinin titreşiminin sebep olduğu gırtlak nağmeleriyle ortaya çıkmaktadır. Klasik tecvid literatüründe bu sesler, “hurûfu’l-med ve’l-lîn”dir.⁴⁷

el-Hamed’in tasnifine göre seslerin ikinci kategorisini oluşturan usûl ve fûrû, alfabedeki hecâ harflerine ait seslerle bu seslerin bazı eda anlarında nutkunun çeşitlenmesi ve buna göre de bir takım ses özellikleri kazanmasıyla ilgili bir durumdur.⁴⁸ Aslında ünlü dil bilgini Sibeveyh’in (ö. 180/796) de ifade ettiği gibi sesler sadece alfabede yer alan harflere münhasır olup 29 adettir.⁴⁹

Seslerin bir diğer kategorisi de mahreç ve sıfattır. Gânim Kaddûrî’ye göre bu kategori sesleri oluşum ve nitelik yönünden tafsilatlı bir şekilde tanıttığından araştırmacı ve öğrencilere büyük bir kolaylık sağlamak ve onları özel ve dakik bir ses formasyonuna sahip kılmaktadır. Bu sebeple o, diğer fonetik uzmanları gibi üçüncü bir kategori olarak, seslerin çıkış noktasına (mahreç) ve keyfiyetini elde ettiği temel özelliklerine (sıfat) odaklanmıştır.⁵⁰ Buna göre söylemek gerekirse mahreç, ciğer/diyaframdan gelen havanın konuşma organı tarafından sıkıştırılıp yönünün değiştirildiği yere işaret etmektedir. Bu ise ya iki organın tam olarak kapanıp açılması veya bir nebze yakınlaşmasıyla meydana gelen bir durumdur.⁵¹

⁴³ Ses tellerinin sesin oluşumundaki rolü için bk. Işıkhan, “Müzikte İnsan Sesi Üretim Modelleri ve İşleme Teknolojileri Üzerine Bir İnceleme”, 147.

⁴⁴ el-Hamed, *İlmu’t-tecvîd*, 39-40.

⁴⁵ Konuşma aracı ya da mahreçlerin seslerin oluşumundaki rolü sadece nefesin ani olarak kesilmesi ve bırakılmasıyla elde edilen inficârî seslerle ilgili değildir. Aynı zamanda bu uzuvların rihvet harfleri olarak isimlendirilen “هـ - ح - ع - خ - غ - ش - س - ز - ص - ث” harflerinin seslerinin elde edilmesinde ve yine beyniyye harfleri olarak isimlendirilen “لن عمر” formülasyonundaki harfleri telaffuzunda da büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bk. el-Hamed, *İlmu’t-tecvîd*, 41-42.

⁴⁶ el-Hamed, *el-Medhal*, 69.

⁴⁷ el-Hamed, *İlmu’t-tecvîd*, 43-45.

⁴⁸ el-Hamed, *Şerhu’l-Mukaddime*, 207.

⁴⁹ Sibeveyh Arapça harflerin 29 adet olduğunu ancak aslında bu harflerin oluşturduğu ferî birtakım harflerle bu sayının 35’e kadar çıkabileceğini, hatta bunların Kur’an ve şiirde hoş karşılanmasa da 42’ye kadar çıktığını belirtmektedir. Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/431.

⁵⁰ el-Hamed, *Şerhu’l-Mukaddime*, 209.

⁵¹ el-Hamed, *el-Medhal*, 79.

Seslerin oluşumuyla ilgili bu başlık altında incelenen diğer bir unsur da sıfattır. el-Hamed'e göre bu unsur, sesin ortaya çıkışı esnasında konuşma organının aldığı pozisyonla ilgili olup pek çok boyuta sahiptir. Sözelimi havanın mahreçteki engellenme boyutu, bu engellenmede ses tellerinin durumu, özellikle dil ucu seslerinde dil kökünün yükseklik-alçaklık seviyesi, geniz sesini belirleyen üst damak dibi/küçük dilin vaziyeti vb. hususlar bu unsurun kapsamında yer almaktadır.⁵²

3.4. Seslere Ait Hükümler

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere sesler, temelde iki kategoriye sahip bulunmaktadır: Câmîd ve zâib. Elde edilimleri esnasında konuşma organlarının pozisyonuna göre varlık kazanan bu kategoriler klasik tecvîd formasyonunda mahreç ve sıfatlara göre tanıtılmışlardır. Nitekim el-Hamed de bu formasyona uygun biçimde telif etmiş olduğu *el-Muyesser* adlı eserinde söz konusu kategorileri mahreç ve sıfat realitesine göre değerlendirmiştir. Ancak bazı çağdaş çalışmalarda mezkûr kategorilerin tanıtım ve tahlili ile ilgili daha farklı bir kurgu benimsemiştir. Esasında Abdulvehhâb el-Kurtubî'nin *el-Mûdih*'te uyguladığı bu metodolojide sesler, klasik yaklaşımdan farklı olarak harflerin münferit ve terkip düzeyindeki tezahürlerine göre ele alınmıştır. el-Hamed açısından meseleyi ele alacak olursak *ed-Dirâsâtü's-savtiyye* ve *el-Medhal* adlı çalışmalarında o da az önce zikredilen eserlerinin hilafına bu metodolojiyi takip etmiştir. Onun bu eserlerinde sesler, harflerin tek ve yan yana bulunmasına göre ele alınmakta ve câmîd ya da zâib hangi kategoride yer almışlarsa ona göre hükümleri tespit edilmeye çalışılmaktadır.

3.4.1 Münferit Düzeyde Seslere Ait Hükümler

el-Hamed tecvid meselelerini; bazı eserlerinde klasik anlayışta hâkim olan mahreç-sıfat taksimiyle ele alırken, bu çalışmaya da ilham veren ve hususiyle akademik sahaya hitap eden *ed-Dirâsâtü's-savtiyye* ve *el-Medhal* tarzındaki çalışmalarında ise münferit ve terkip düzeyli bir tasnifle incelemiştir. Dolayısıyla münferit düzeyde seslerin hükümlerinin işlendiği bu başlık altında sesler, müellifin yöntemi üzere câmîd-zâib ayrımıyla bahse konu edilecektir.

3.4.1.1. Câmîd Seslerin Münferit Hükümleri

Tecvidin pek çok meselesi bulunmakla birlikte sesleri tespit etmek ve hükümlerini açıklamak açısından bu sahada üzerinde en fazla durulan iki konu mahreç ve sıfat olmuştur.⁵³ Şüphesiz bu birçok âlimin de ifade ettiği gibi⁵⁴ Kur'an tilâvetini salim ve dakik bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan bir durumdur. Örneğin bu âlimlerden birisi olan el-Enderâbî (ö. 470/1077) mahreçleri ve sıfatları bilmenin ehemmiyetini şu şekilde dile getirmektedir: "*Harflerin mahreçlerini ve sınıflarını zikrettim, çünkü Kur'an okuyucusu her bir harfte bunu bilmeye zorunlu ihtiyaç duyar ki böylece Kur'an'ın indirildiği lügat üzere harfleri yerinden çıkarırsın ve tam olarak hakkını verebilirsin.*"⁵⁵ İşte bu sebeple tecvidle ilgili telif edilen eserlerin hemen hepsinde öncelikli olarak mahreç-sıfat konularına yer verilmiş ve muhtelif izahlarla onların seslerin oluşumuna olan etkileri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Klasik ya da çağdaş, harfler/sesler konusunda araştırma yapan pek çok âlim eserlerinde, öncelikle onların elde edildiği mahreçler meselesine değinmişlerdir. Ne var ki bu konuda ortaya konulan görüşler birbirlerine göre farklılık göstermekte ve bünyesinde bazı ihtilafları barındırmaktadır. Gânim Kaddûrî bu farklılığın mahreç yakınlığı, ses değişimi, görüş beyan eden kişilerin hata etmesi vb. hususlardan kaynaklandığını söylemekte ve mahreç sayısı ile ilgili görüşleri üç grupta toplamaktadır.⁵⁶ İlki Sîbeveyh⁵⁷

⁵² el-Hamed, *el-Medhal*, 79.

⁵³ el-Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*, 79.

⁵⁴ Yaîş b. Alî İbn Yaîş, *Şerh el-Mufasssal* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 10/122; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtü'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/214; el-Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*, 80.

⁵⁵ Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî, *el-İzâh fi'l-Kırâât*, thk. Hâlid Hasan Ebû'l-Cûd (Mısır: Dâru'l-Lü'le, 1442), 2/194-195; el-Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*, 80-81.

⁵⁶ el-Hamed, *el-Medhal*, 89-90.

⁵⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433.

ile başlayıp İbn Cinnî,⁵⁸ ed-Dânî⁵⁹ ve Abdulvehhâb el-Kurtubî⁶⁰ gibi âlimlerle devam eden ve mahreçleri on altı ile sınırlayan anlayıştır.⁶¹ İkinci grup Kutrub (ö. 206/821), el-Ferrâ (ö. 207/822), el-Cermî (ö. 225/840) ve İbn Keysân (ö. 320/932 [?]) gibi kişilerden oluşmaktadır. Bu gruptaki âlimler mahreçlerin on dört olduğunu söylemektedir. Zira onlar bir önceki grubun ayrı ayrı mahreçlere sahip olduğunu söylediği *lâm*, *nûn* ve *râ* harflerinin aynı mahreçten çıkartıldığını söylemektedir.⁶² Son grupta ise el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)⁶³ ve İbnü'l-Cezerî gibi önemli âlimler yer almaktadır. Bu son gruptaki âlimler med harflerinin elde edildiği "cevf" bölgesini de müstakil bir mahreç olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla mahreçlerin sayısı bu grupta on yedi olarak belirlenmiştir.⁶⁴ İçerisinde el-Hamed'in de yer aldığı Ahmet et-Tavîl, Abdulfettâh el-Mersafî (ö. 1922-1989) ve Husnî Şeyh Osmân (ö. 1941-2016) gibi çağdaş dönem tecvid araştırmacılarının görüşleri de bu son gruba göre olmuştur.⁶⁵ Hatta Gânim Kaddûrî bu görüşü, diğerlerine göre daha güvenilir bulmakta ve onun çağdaş dönem fonetikçileri tarafından ortaya konan câmid-zâib ses teorisine mutabık olduğunu söylemektedir.⁶⁶

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere el-Hamed'in *el-Muyesser* adlı eserindeki mahreç tasavvuru klasik tecvid teorisine göre olmuştur.⁶⁷ Dolayısıyla onun bu eserinde sesler çağdaş fonetikteki gibi câmid-zâib biçiminde ayrılmamıştır. Ancak *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, *el-Medhal* ve *İlmu't-tecvîd* gibi eserlerinde onun daha farklı bir tutum benimsediği görülmektedir. Zira bu eserlerinde o, mahreçleri tam olarak çağdaş Arap fonetiğindeki gibi olmasa da câmid-zâib ayırımına göre tanıtmış ve onların sayısını on iki olarak açıklamıştır.⁶⁸ Aslında söz konusu eserlerindeki bu farklılık el-Hamed'in klasik anlayıştan vazgeçtiği anlamına gelmemektedir. Aksine o klasik düşünceye son derece bağlı birisidir. Fakat kendisi, ses teorisiyle ilgili çağdaş ve klasik formasyon arasında bir uyumsuzluk bulunduğunu fark ettiğinden bir sentezle bu uyumsuzluğu gidermek ve her iki formasyonun da içerisinde yer aldığı bir model inşa etmek istemiştir. Bundan dolayı da bazı eserlerinde klasik tecvid formasyonunu öne çıkarırken diğer bazılarında çağdaş fonetik tasavvuruna vurgu yapmış, eksik ya da yetersiz gördüğü bazı durumlarda da hem klasiki hem de çağdaş anlayışları tenkide tabi tutmuştur. Örneğin o, Sîbeveyh'in zâib sesleri temsil eden med harfleriyle bunların câmid formlarını aynı mahreçe hasretmesini karışıklığa neden olan bir durum olarak görmüştür. Yine Sîbeveyh'in *dâd* (ض) harfi için çizmiş olduğu mahreç sınırlarının, günümüzde telaffuz edilen *dâd* telaffuzuna uymadığını ve söz konusu harfin "ط - د - ت" harfleriyle mahreç birliği olması gerektiğini söylemiştir.⁶⁹

Tecvid çalışmalarında seslerin fonetik durumlarının ortaya konması ve hükümlerinin tespit edilmesi için üzerinde durulan bir diğer husus da sıfatlardır.⁷⁰ Sıfat, tecvid terminolojisinde şu şekilde tarif edilmiştir: "Mahreçten çıkış esnasında harfe ârız olan ve ortak mahreçe sahip olan harflerin ayrıştırılmasını sağlayan bir keyfiyettir."⁷¹ Tariften anlaşılacağı üzere sıfatlar, mahreçteki oluşumu esnasında seslere asıl niteliğini kazandıran özelliklerdir.⁷²

Klasik tecvîd müktesebâtında sıfatlar konusunu ele alan ilk kişi el-Halîl b. Ahmed'dir. O, dille ilgili meşhur eseri *Kitâbu'l-Ayn*'da bu meseleye değinmiş ve halkıyye, leheviyye, şecriyye vb. kavramlarla sıfatları

⁵⁸ Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *Sirru sinâati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindlâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/46.

⁵⁹ ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 102.

⁶⁰ Abdulvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 78.

⁶¹ el-Hamed, *el-Muyesser*, 39; İbn Tahhân (Sîbeveyh'in nûn-i hafiyesini düşürerek) 15 mahreç saymıştır. el-Hamed, *el-Medhal*, 85.

⁶² ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 104; el-Hamed, *el-Muyesser*, 39; el-Hamed, *Ebhâs cedîde*, 55.

⁶³ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmarrâî (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî, 1988), "Kitâbu'l-Ayn", 1/57.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 47; İbnü'l-Cezerî'nin el-Halîl'i referans aldığı bu görüşünü, el-Hamed çok dakik bulmamış, el-Ayn'da mahreç sayısının 11 olarak zikredildiğine işaret etmiştir. el-Hamed, *el-Medhal*, 85.

⁶⁵ el-Hamed, *Ebhâs cedîde*, 61.

⁶⁶ el-Hamed, *el-Muyesser*, 39-40; el-Hamed, *Ebhâs cedîde*, 62.

⁶⁷ el-Hamed bu eserinde 17 mahreç zikretmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. el-Hamed, *el-Muyesser*, 39-51.

⁶⁸ el-Hamed, *el-Medhal*, 95.

⁶⁹ el-Hamed, *el-Medhal*, 93.

⁷⁰ el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 195.

⁷¹ İsmâuddîn Ahmed b. Mustafa b. Halîl Taşkoprîzâde, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Muhammed Seydî (Medine: Vüzâratü's-Şüûni'l-İslâmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İrşâdî's-Suûdiyye – Mecmeu'l-Melik Fahd li Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, 2001), 87.

⁷² el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 59; el-Hamed, *el-Medhal*, 96; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 280.

tanıtıma çalışmıştır.⁷³ Ancak Gânim Kaddûrî bu kavramları sıfatlardan ziyade mahreç mahallerini tanıtan tabirler olarak görmüştür. Bu sebeple de kendi sıfat teorisinin izahında onlara pek yer vermemiştir.⁷⁴ Ona göre gelenekte sıfatları, olması gerektiği gibi fonetik bir olgu olarak tespit eden ilk kişi Sîbeveyh'dir. *el-Kitâb* isimli meşhur eserinde o, bu sıfatları tek tek incelemiş ve onların on yedi olduğunu söylemiştir.⁷⁵ Sonradan bazı eklemeler yapılmaya çalışılmış olsa da⁷⁶ Sîbeveyh'in ortaya koyduğu bu şablon sıfatlar konusunda tecvid ilim geleneğinin temel bir parametresi kabul edilmiştir.

el-Hamed'in sıfat teorisi de Sîbeveyh ile benzer bir yapı arz etmektedir. Ancak Sîbeveyh'den farklı olarak o, sıfatları el-mumeyyize (ayırt edici) ve el-muhassine (güzelleştirici sıfatlar) şeklindeki bir kavramsallaştırmayla iki grubu ayırmakta ve bir sıfatı hangi gruba ait görmüşse o grubun genel konseptine bağlı olarak açıklamaktadır. Buna göre Sîbeveyh'in de eserlerinde zikretmiş olduğu cehr-hems,⁷⁷ şiddet-rihvet-beyniyye,⁷⁸ itbâk-infitâh,⁷⁹ isti'lâ-istifâle⁸⁰ zülâka (izlâk) ve ismât⁸¹ adındaki sıfatlar es-sifâtü'l-mumeyyize yani ayırt edici sıfatlar kategorisinde yer almaktadır. Zira bu sıfatlar ona göre mahreç yönünden tefrik edilemeyen sesleri birbirinden ayırma fonksiyonuna sahiptirler. Söz gelimi alfabeдеki “ظ – ذ – ث” harfleri hem şekil hem de kelimelerin oluşumundaki fonksiyonları itibariyle birbirlerinden tamamen farklı olan harflerdir. Ancak aynı mahreçten çıkartılmaları bu farklılığı ortadan kaldırmakta ve söz konusu harfleri ses yönünden neredeyse aynileştirmektedir. Dolayısıyla onlar ancak söylenişleri esnasında kendilerine eşlik eden birtakım ses özellikleriyle yani sıfatlarıyla tefrik edilebilmektedir. Örneğin “ذ” harfi, cehr sıfatı yani telaffuz esnasında ses tellerinin titreşim sergilemesi sayesinde kendisinde hems sıfatı yani ilkinе göre aksi bir seslendirmeyi tazammun eden “ث” harfinden farklıdır. Yine ikisinde de cehr sıfatı bulunan “ظ – ذ” harflerinden “ظ”, kalın okumayı gerektiren itbâk ya da isti'lâ sıfatıyla “ذ”den ayrılmaktadır.⁸²

Gânim Kaddûrî'nin sıfatlarla ilgili ortaya koyduğu bir diğer kategori ise Arapça karşılığı “الصِّفَاتُ الْمُحْسِنَةُ” olan “sesleri güzelleştirici” sıfatlardır. Bu kategoride o, kalkale,⁸³ ğunne,⁸⁴ safır,⁸⁵ tekrîr,⁸⁶ tefeşşî,⁸⁷ inhirâf⁸⁸

⁷³ el-Ferâhîdî, “Kitâbu'l-Ayn”, 1/58; Bu kavramlar (harflerin lakapları) hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Kılıç, “Kur'an-ı Kerim Harfleri Bağlamında Bir İhtilaf Alanı (Lakap, Mahreç, Sıfat Eksenli Bir Değerlendirme)”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (30 Nisan 2021), 247-277.

⁷⁴ el-Hamed, *el-Medhal*, 97.

⁷⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/434-436.

⁷⁶ Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 115.

⁷⁷ Kadim anlayışta cehr; harfin mahrecine itimadın tam olması ve bu itimat gerçekleşip ses akıncaya kadar nefese engel olunmasıdır. Hems ise mahreçe itimadın zayıf olması hasebiyle nefesin akmasıdır. (Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/434; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 105.) el-Hamed cehr sıfatını, harfin nutku anından ses tellerinin titreşim üretmesi; hems sıfatını ise ses tellerinin pasif olması şeklinde tanımlamıştır. (el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 60.) İbnu'l-Cezerî ile önceki Arapça ve tecvid âlimlerine göre hems sıfatını haiz sesler “فحثة شخص سكت” formülündeki 10 harftir. Geriye kalan 18 harf ise cehr sıfatını haizdir. (el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 287.)

⁷⁸ Şiddet, rihvet ve beyniyye sıfatları, havanın sesin mahrecinden geçiş keyfiyetiyle ilgili bir durumdur. Nefesin, mahreçte tam olarak hapsedilip sonra aniden salınmasıyla şiddet, bu sıkışma tam olmayıp nefes akışında bir tazyik/sıkışma vaki olmasıyla rihvet, sıkışmayla karşılaşan nefesin başka bir boşluktan sızmasıyla da beyniyye sıfatı ortaya çıkmaktadır. Bk. el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 219-220; el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 62.

⁷⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/434.

⁸⁰ ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 106-107.

⁸¹ el-Hamed, *el-Muyesser*, 61.

⁸² el-Hamed, *el-Medhal*, 101.

⁸³ Bu sığata sahip olan harfler “قطب جد” harfleri olmak üzere beş tanedir. Bk. el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 259.

⁸⁴ Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Cuhdû'l-mukil*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2007), 187.

⁸⁵ Ağz ve dudaklardan çıkarılan ses ve kuş civıltısı anlamına gelen safır; alfabeдеki *sâd*, *sîn* ve *zây* harflerinin zatî sıfatıdır. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 124; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 127.

⁸⁶ Harfin telaffuzu esnasında dil ucunun, titreşim dalgaları hâlinde tekrar tekrar mahreçe temasını bildiren bu sıfat alfabeде sadece “râ” harfinde bulunmaktadır.

⁸⁷ Dağılma ve yayılma gibi sözlük anlamlarına sahip olan tefeşşî, istılahta; *şîn* harfinin nutku anında havanın dil ile damak arasında bir hayli yayılmasını bildirmektedir. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 135; el-Hamed, *el-Medhal*, 130.

⁸⁸ İnhirâf, tecvîd istilâhında *lâm* harfinin nutku esnasında mahrecin yanlarından nefesin akmasını bildirmektedir. Mahmûd es-Se'rân, *İlmu'l-luğa*, 169; el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 275.

ve istitâle⁸⁹ olmak üzere yedi sıfat zikretmiştir. Ona göre bu sıfatlar sesleri birbirinden ayırmaya değil, zatlarda bulunan ses keyfiyetlerini ortaya çıkarmaya yaramaktadır. Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse *zâl* (ذ) harfi meçhûr bir sestir. Bundan dolayı da kendisinde mumeyyiz kategorisinde yer alan cehr sıfatı bulunmaktadır. Şayet bu sıfat kendisinden kaldırılırsa bu durumda orijinal vasfını kaybedip *sê* (س) harfine dönüşür. Ancak aynı harf kuşanmış olduğu muhassin kategorisindeki safir sıfatından soyutlanmış olsa aynı sıfatın diğer temsilcileri olan *sâd* ya da *sîn* harflerinden birisine dönüşmez. Sadece ses keyfiyeti farklılaşacağından dolayı zafî bir bozulma yaşar.⁹⁰

3.4.1.2. Zâib Seslerin Münferit Hükümleri

Münferit seslerin ikinci kategorisini mahreçle ilişkisi bakımından câmid seslerin tam da karşısında yer alan zâib sesler oluşturmaktadır. Bu sesler mahrecinin genişliği ile taayyün etmektedir.⁹¹ Ancak şu da bir gerçektir ki bu kategoride yer alan seslerin fonetik sınırlarını belirlemek ve mahreç-sıfat yönünden niteliklerini ortaya koymak oldukça zordur. Nitekim sesler konusunda yetkinliği bulunan gerek İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi klasik dönem âlimleri gerekse çağdaş dönemdeki araştırmacılar bu zorluğu açık bir şekilde itiraf etmişlerdir.⁹²

Çağdaş araştırmacılar zâib sesleri şu şekilde tarif etmektedir: “*Nutku anında havanın boğaz ve ağız boyunca mütemadiyen aktığı, bu esnada duyulur bir sürtünmeyi sağlayan herhangi bir hapis ve daralmaya mahal verecek şekilde konuşma organlarının engellemediği meçhûr sestir.*”⁹³ Bu tarife göre zâib sesler temelde iki esas tazammun etmektedir. Bunlardan ilki sesin tezahürü esnasında ses tellerinin titreşim sergilemesi, diğeri ise konuşma organında nefesle ilgili herhangi bir hapis ve tazyikin olmamasıdır. Zira bu sesler meçhûr niteliğini haiz olup hava gibi boğaz ve ağız kanallarında serbestçe akabilmektedir. İşte bu sebeple el-Maraşî gibi âlimler söz konusu harflerin sürtünmeye konu olacak şekilde muhakkak bir mahrecinin bulunmadığını, onlara ait mahreçlerin sadece takdir edilen mahreçler olduğunu söylemektedir.⁹⁴

Tecvid literatüründe Arapçadaki zâib seslerin⁹⁵ üç kısa hareke (fetha, damme, kesre) ve üç de uzun harf (med harfleri) olmak üzere toplamda altı tane olduğu söylenmiştir.⁹⁶ Fakat yine bu literatürde, kaynak olmak bakımından harf olanlar hareke olanlara göre öncelikli kabul edilmişlerdir. Zira bu literatürü inşa eden âlimler hareketlerin ya tamamen harflerden doğduğunu ya da onlardan bir bölüm olduklarını dile getirmişlerdir.⁹⁷ Nitekim bu âlimlerden birisi olan Abdulvehhâb el-Kurtubî işmâm konusunu işlerken kesre ve fetha hareketlere değinmiş ve birincisine ait sesin *yâ* harfinin mahrecinden diğerrinin ise *elif* harfinin mahrecinden elde edildiğini ortaya koymuştur.⁹⁸ Gelenekte söz konusu seslerle ilgili dile getirilen bir başka boyutsa onların miktarlarıdır. Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi bazı âlimler bu miktarı harflerde iki hareke olarak açıklamışlardır. Bir başka ifadeyle bu âlimlere göre *elif*'in sesi iki fetha, *vâv*'ın sesi iki damme,

⁸⁹ İstitâle sıfatı “*dâd*” harfiyle ilgili olup dil kenarının başlangıcından sonuna kadar söz konusu harfin sesinin uzatılması anlamına gelmektedir. (el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 318.) Gânim Kaddûrî'ye göre genelde çağdaş Arapların nutkunda, özeldede ise kurrânın okuyuşunda istitâle fiilen mevcut değildir. Klasik ve çağdaş anlayışın *dâd* tasavvuru karşılaştırıldığında mahrecin dil kenarından dil ucuna, sıfatın da rihvetten şiddete intikal ettiği anlaşılır. *Dâd* günümüzde cehr, itbâk ve isti'lâ sıfatlarını muhafaza ederken onun en mumeyyiz vasfı olan rihvet ve istitâleyi kaybetmiştir. Bu durumda *dâd*, mahreç ve çoğu sıfatta “ط - د - ت” ile ilişkili hâle gelmiştir. Bu harflerin tamamı şiddet sıfatı olup ilaveten *dâl* (د) cehr, *te* (ت) hems, *tâ* (ط) itbâk, *dâd* cehr ile itbâk sıfatını haizdir. *Dâl* (د) ile *dâd* arasındaki fark *dâl*'in infitâh, *dâd*'in ise itbâk özelliği olmasıdır. Aynı şekilde *tê* (ت) ve *tâ*'yı ayıran da itbâk sıfatıdır. Bk. el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 319.

⁹⁰ el-Hamed, *el-Medhal*, 117.

⁹¹ el-Hamed, *el-Medhal*, 138.

⁹² Bk. el-Huseyn b. Abdullâh İbn Sînâ, *Esbâbu hudûsi'l-hurûf*, thk. Muhammed Hassân et-Tayyân-Yahyâ Mîr Alem (Dimeşk: Matbûatü Mecmei'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1983), 126.; G. Bergsträsser, *et-Tetavvuru'n-nahvî li'l-luğati'l-Arabiyye*, nşr. Ramadân (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 62; el-Hamed, *el-Medhal*, 135.

⁹³ Abdurrahmân Eyyûb, *Esvâtü'l-luğa*, 156; el-Hamed, *el-Medhal*, 137.

⁹⁴ Saçaklızâde, *Cuhdü'l-mukil*, 123; el-Hamed, *el-Medhal*, 162-163.

⁹⁵ Literatürde bu sesler ayrıca *el-musavvit*, *memdûde*, *cevfiyye* ve *hevâiyye* gibi kavramlarla da dile getirilmektedir. Bk. el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 293-294.

⁹⁶ el-Hamed, *el-Medhal*, 147.

⁹⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/242; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 95; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/204; el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 294.

⁹⁸ el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 209.

yâ' nunki ise iki kesre miktarından oluşmaktadır.⁹⁹ *el-Medhal* isimli eserinde bu konuyu ele alan Gânim Kaddûrî ise selef ulemâsından hareketle hareketlere ait sesleri med harflerinin yarısı kadar olduğu görüşündedir.¹⁰⁰

el-Hamed'in muhtelif eserlerinde zâib seslerin keyfiyetiyle ilgili incelemeye tabi tuttuğu bir diğer husus söz konusu seslere ait mahreçlerdir. *el-Medhal* adlı eserinde bu seslerle alakalı genel hatlarıyla yapmış olduğu bir tasvirde, med ve lîn harflerinin mahreciyle ilgili iki eğilimin olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi el-Halîl b. Ahmed ile tebellür eden eğilimdir. Bu eğilime göre üç med harfi de "cûf/hâviye" harflerindedir. Dolayısıyla onlar mukadder bir mahrece sahiptirler.¹⁰¹ Sîbeveyh'in öncülük ettiği diğer eğilime göreyse her üç sesin de (*vâv*, *yâ*, *elif*) hakiki bir mahreci bulunmaktadır. Zira bu eğilime göre *elif* harfi, *hemze* ve *hê* harflerinin mahreci olan aksa'l-halk noktasından; *yâ* harfi, *cîm* ve *şîn* harflerinin mahreci olan dil ve damak ortasından *vâv* harfi ise *bâ* ve *mîm* harflerinin çıkartıldığı dudaklardan elde edilmektedir.¹⁰²

3.4.2 Mürekkep Düzeyde Seslere Ait Hükümler

Tecvid âlimleri seslerin terkip durumlarına büyük önem atfetmişlerdir. İbnu'l-Cezerî terkip hâlinde harflere terettüp eden hükümleri bilmeyi, tecvidin tam manasıyla uygulanması için şart saymıştır: "Okuyucunun harfleri tek tek bihakkın icra ettiğine hükümlendiğinde, o artık kendisini terkip hâlindeki hükümlere versin. Çünkü tek başına harflerde olmayan durumlar terkip hâlinde ortaya çıkar."¹⁰³

Seslerin terkip düzeyindeki hükümlerinin ele alındığı bu başlık altında el-Hamed'in perspektifinden klasik tecvid kaynaklarının çoğunlukla sıfât-ı ârîza kapsamında saydığı idğâm, ihfâ, izhâr, med gibi birden çok sesin yan yana gelmesiyle ortaya çıkan hükümler; yine câmid-zâib tasnifiyle tespit edilmeye çalışılacaktır.

3.4.2.1. Câmid Seslerin Mürekkep Hükümleri

Bazı durumlarda dilsel sesler kendilerine yakınlığı bulunan diğer seslerle etkileşim içerisine girebilmektedir. Bu ise onları birtakım sıfat değişimlerine maruz bırakabilmektedir. Âlimler bu etkileşim ve değişimi câmid seslerde başlıca iki faktöre dayandırmaktadırlar. Bunlardan ilki etkileşim hâlinde bulunan seslerin mahreç yönünden yakın ya da uzak oluşu diğeriyse sıfat yapılarıdır. Şöyle ki birinci faktöre göre şayet sesler yakın mahreçlerden elde ediliyorsa etkileşimleri artmakta dolayısıyla da ses keyfiyetlerinde bazı değişimler yaşamaktadırlar. Aksi durumdaysa etkileşim ve değişimler azalmakta ya da hiç vuku bulmamaktadır. Örneğin sâkin *nûn* harfi kendisinden sonra gelen *lâm* ve *râ* harflerine mahreç yakınlığı sebebiyle idğâm edilebilirken boğazdan ya da dil kökünden çıkartılan herhangi bir harfle böyle bir ilişki ortaya koyamamaktadır. Zira her iki nokta da mahreç yönünden *nûn* harfiyle böyle bir ilişkiyi engelleyecek uzak bir mesafe barındırmaktadır.¹⁰⁴ İkinci faktörde ise etkileşim niteliklere göre ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle şayet harf sıfat yönünden üstün bir seviyede bulunuyorsa ses yönünden ancak bu seviyeye uygun bir harfle etkileşim kurabilmekte ve değişim gösterebilmekte, aksi takdirde kendi niteliğiyle kalmaktadır.¹⁰⁵ Bu noktada klasik eserlerde özellikle idğâm kuralında sesler arasındaki etkileşimi engelleyen bazı sıfatlardan bahsedilmiştir. Gânim Kaddûrî'ye göre bunlar istitâle, tefeşşi, tekrîr, safîr ve ğunne sıfatlarıdır.¹⁰⁶

Klasik eserlerde câmid seslerin terkip düzeyindeki ses hükümleriyle ilgili ele alınan başlıca konular şunlardır: İdğâm'a ait hükümler, sâkin *nûn* ve *tenvînîn* hükümleri, sâkin *mîm*'in hükümleri, bazı harflere dair incelik ve kalınlık hükümleri. İlk konu seslerdeki benzeşmeyle ilgili olup Gânim Kaddûrî tarafından

⁹⁹ Mollâ Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi el-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Usâme Atâyâ (Dimeşk-Suriye: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012), 239.

¹⁰⁰ el-Hamed, *el-Medhal*, 148.

¹⁰¹ el-Ferâhîdî, "Kitâbu'l-Ayn", 1/57.

¹⁰² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/176; el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 308-309.

¹⁰³ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214-215.

¹⁰⁴ el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 85; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 426.

¹⁰⁵ Ebû Amr Osman b. Sâid ed-Dânî, *Kitâbu'l-idğâmi'l-kebîr*, thk. Abdurrahmân Hasan el-Ârif (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2003), 96.

¹⁰⁶ el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 86.

kısmî benzeşme/el-mudâraat (الْمَمَاتَلَةُ الْجَزِيئِيَّةُ / الْمُصْتَارِعَةُ) ve küllî benzeşme/el-idğâm (الْمَمَاتَلَةُ الْكُلِّيَّةُ / الْإِدْغَامُ) şeklindeki bir kavramsallaştırmayla iki bölüm olarak tetkik edilmiştir.¹⁰⁷ Kısmî benzeşme tecvid ıstilahında telaffuzu hafifletmek üzere iki sestem birinin bazı sıfatlarının diğerine yakınlaşacak tonda değişmesi anlamına gelmektedir.¹⁰⁸ Sîbeveyh ve İbn Cinnî gibi sahanın otoritelerine göre bu, daha ziyade cehr-hems, terkîk-tefhîm gibi nitelikli sıfatlarda vaki olmaktadır.¹⁰⁹ Küllî benzeşmede ise tam bir dönüşüm söz konusudur. Bu benzeşmede idğâma konu olan ses başka bir sese çevrilir ve iki ses tek bir nutuk hâlinde varlık kazanır. Gânim Kaddûrî bu ikinci tür benzeşmenin birinci harfin sâkin olması ve zayıfın güçlü olana idğâm edilmesi gibi birtakım usullerinin bulunduğunu ifade etmekte¹¹⁰ ve onun tesir yönünü bildiren mukbil, müdbir ve mütebâdil; tesirin derecesini açıklayan tam ve nakıs; hareke açısından idğâm-ı kebîr ve idğâm-ı sağır; harflerinin birleşik ya da ayrı olmasına göre muttasıl ve munfasıl; iki ses arasındaki alakaya göre misleyn, mütecâniseyn ve mütekâribeyn gibi tezahürlerinin de buna göre olduğunu söylemektedir.¹¹¹

Câmid seslerin terkip düzeyindeki ses hükümleriyle alakalı ele alınan bir diğer konu *tenvîn* ve sâkin *nûn'*dur. Bazı âlimler farklı kanaat bildirmiş olsa da¹¹² yaygın anlayışta bu konunun tezahürlerinin ihfâ, izhâr, idğâm ve iklâb olmak üzere dört kısım olduğu söylenmiştir.¹¹³ Genel anlamda bu konu harflerin mahreç yönünden uzak ya da yakın oluşuyla ilgilidir ve onun az önce dile getirilen tezahürleri de buna bağlı olarak meydana gelmektedir. Fakat buradaki asıl amaç bir önceki konuda olduğu gibi uygulanmaması hâlinde ortaya çıkacak olan telaffuz zorluğunu gidermek ve kolay bir okuyuş ortaya koymaktır. Konuyla ilgili Gânim Kaddûrî'nin yaklaşımı ise şu şekildedir: O, bu konuyu etkileşim (التأثر) kavramıyla ilişkilendirmiş ve *tenvîn/sâkin nûn'*un kendisinden sonra gelen harflere göre dört türlü etkileşim ortaya koyduğunu söylemiştir. Bunlardan ilki *tenvîn* ya da sâkin *nûn'*un tam bir etkileşim ortaya koyduğu idğâmdır ve onların bu şekildeki etkileşimi kendilerinden sonra "يرملون" formülasyonundaki harflerden birisinin gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Ancak bu etkileşim yeknesak bir biçimde tezahür etmemekte, *lâm* ve *râ'* harflerinde gunnesiz diğerlerinde ise gunneli bir şekilde varlık kazanmaktadır.¹¹⁴ Şu da ifade edilmelidir ki gunneli ya da gunnesiz *tenvîn* veya sâkin *nûn'*un bu şekilde bir etkileşim ortaya koyabilmesi zikredilen harflerden ayrı bir kelimedede bulunması gerekmektedir.¹¹⁵ *Tenvîn* ve sâkin *nûn'*un ikinci etkileşim türü ise *İzhâr'*dır. Fakat "ح - غ - خ" harflerine göre ortaya çıkan bu etkileşim türünde *tenvîn* ve sâkin *nûn'* herhangi bir ses değişimine uğramamakta, tüm sıfatlarıyla eksiksiz bir şekilde okunmaktadır.¹¹⁶ Bunun sebebi ise *tenvîn* ya da sâkin *nûn'*un mahreç yönünden söz konusu harflere uzak olması ve bu uzaklığın aralarında kurulacak herhangi bir etkileşime mâni olmasıdır.¹¹⁷

Tenvîn ve sâkin *nûn'*un kendisinden sonra gelen harfe göre ortaya koyduğu etkileşim türlerinden bir diğeri de *İklâb'*dır. Sadece *bâ* harfiyle ilgili olan bu etkileşimde sâkin *nûn* ve *tenvîn*, *mîm'*e çevrilir. Bu etkileşim türünde sâkin *nûn* veya *tenvîn* ile *bâ* harfinin aynı ya da ayrı kelimelerde olmaları sonucu değiştirmemektedir.¹¹⁸ Bu örneklerde sâkin *nûn* ve *tenvîn* idğâm edilmeksizin *mîm'*e çevrilir. Sebebi ise *mîm'*in sıfat yönünden *nûn'*a, mahreç yönünden ise *bâ'*ya ortak olmasıdır.¹¹⁹ el-Hamed'in sistematüğünde *tenvîn* ve sâkin *nûn'*un etkileşim gösterdiği türlerinden birisi olarak zikredilen bir diğer unsur da bu etkileşimin kısmî olarak gözlemlendiği *İhfâ'*dır. Ona göre bu tür, İbnu'l-Cezerî'nin de ifade ettiği gibi¹²⁰ bir tecvid ıstihali olarak gizlemek anlamına gelmekte ve izhâr ile idğâm arası bir okumayı temsil etmektedir.¹²¹

¹⁰⁷ el-Hamed, *el-Medhal*, 207-208, 213.

¹⁰⁸ el-Hamed, *el-Medhal*, 208-209.

¹⁰⁹ el-Hamed, *el-Medhal*, 209-210.

¹¹⁰ el-Hamed, *el-Medhal*, 214-216.

¹¹¹ el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 334-336.

¹¹² el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 361.

¹¹³ el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 336.

¹¹⁴ el-Hamed, *el-Muyesser*, 96-97.

¹¹⁵ ed-Dâni, *et-Tahdîd*, 114-115; el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 371.

¹¹⁶ el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 468.

¹¹⁷ el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 362; el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 108; el-Hamed, *el-Muyesser*, 95-96.

¹¹⁸ el-Hamed, *el-Muyesser*, 97-98.

¹¹⁹ ed-Dâni, *et-Tahdîd*, 115.

¹²⁰ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

¹²¹ el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 479.

Uygulanışı ise *nûn*'un açıkça okunması biçiminde değil, gizlice ve başka bir harfe de idğâm etmeden dil ucunu üst damaktan çekip sesi genze vermek biçiminde olmaktadır.¹²²

Mürekkep seslerin câmid ses niteliğiyle varlık kazandığı bir diğer unsur da sâkin *mîm*'dir. Sâkin *nûn* gibi ğunne sıfatına sahip olsa da bu unsur mücavir harflerle oldukça düşük bir etkileşime sahiptir.¹²³ Zira söz konusu unsur mahreç itibariyle etkileşimin yoğun bir şekilde yaşandığı ağız bölgesinde yer almadığı gibi fonetik olarak da alt seviyede bir ses konumunda bulunmamaktadır. Bundan dolayı mürekkep sese konu olmasına rağmen sâkin *mîm*'in fonetik hükümleri, mahreçte ortak olduğu dört dudak harfi (ب – م – و – ف) ile sınırlanmıştır.¹²⁴ Bu hükümleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Şayet sâkin *mîm*'den sonra yine *mîm* gelirse idğâm-ı misleyn kuralı ortaya çıkar ve idğâm vacip olur.¹²⁵ Buna mukabil *fâ* ve *vâv* ile gelirse bu durumda *mîm* vüçûben izhâr edilir.¹²⁶ Sâkin *mîm*, mahreçte mücavir olduğu *bâ* harfiyle karşılaşırsa bir başka ifadeyle önce *mîm* sonra *bâ* harfi gelirse idğâm başka bir hükme tabi olur.¹²⁷ Ancak bu hükmün ne olduğu ve nasıl uygulanacağı ulemâ arasında ihtilafa sebebiyet vermiştir.¹²⁸ Bazıları bu durumda *mîm*'in ihfâ ile diğer bazılarıysa izhâr ile okunacağını söylemiştir.¹²⁹ Bu görüşleri incelemiş olan el-Hamed ise kendisinden sonra *bâ* harfi gelmesi durumunda sâkin *mîm*'in izhâr edilerek okunacağı kanaatindedir. Zira ona göre *mîm*'de dudakların kapanması ihfâ isimlendirmesine çok uymamaktadır. Şu da var ki ona göre söz konusu harfin izhâr edilerek okunması, kendisinden sonra gelen *bâ*'ya geçerken nutku kesme anlamına da gelmemektedir.¹³⁰

Gânim Kaddûrî'nin fonetik anlayışında câmid seviyede bulunan mürekkep seslerin hükümleriyle alakalı ele alınan son husus ise kalınlık ve inceliklerdir. Ona göre Arapça seslerdeki kalınlık ve incelik olgusu üç şekilde tezahür etmektedir: Mutlak kalınlar, mutlak inceler, aslen ince olmasına rağmen bazı durumlarda kalın olanlarla bunun tersi durumunda bulunanlar. Muhtelif eserlerinde zikrettiğine göre el-Hamed seslerdeki kalınlığı telaffuzu esnasında dil kökünün geriye çekilerek yükselmesi olarak görmekte¹³¹ ve bu şekilde bir oluşum yoluyla kalın sese kavuşan harflerin “خص ضغط قظ” formülasyonundaki yedi isti'lâ harfi olduğunu söylemektedir. Ancak o, söz konusu harflerdeki bu kalınlığı aynı seviyede görmemektedir. Ona göre bu harfler kalınlık noktasında 1) ط 2) ض – ص 3) ظ 4) ق 5) خ – غ şeklinde bir sıralamaya sahiptirler. Bunun yanında tefhîm şartlarını taşıyan *lâm* ve *râ* kalın harf kategorisinde yer almakta ve hatta bu konuda hemen diğerlerinin peşinden gelmektedir.¹³² el-Hamed'e göre kalın harflerde olduğu gibi ince harflerde de sonucu tayin eden dildir. Ancak bir öncekinin aksine ince harflerde dil yukarıya doğru kalkmamakta, aksine alçalma hareketi sergilemektedir.¹³³ Dolayısıyla az önce sayılanların dışında alfabede yer alan tüm harfler ince harf kategorisinde yer almaktadır.¹³⁴ Bazen ince bazen de kalın fonetik hâl alan harfler ise *lâm*, *râ*¹³⁵ ile med harfi ve zâib bir ses olan *elif*'tir.¹³⁶

¹²² ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 100. Alfabede *tenvîn* veya *sâkin nûn*'un bu şekilde bir etkileşime girdiği 15 harf bulunmaktadır. Bunlar “ق – ك – ن – ف – ث – ذ – ظ – د – ت – ط – ز – ط – د – ت – ظ – ذ – ث – ف” harfleridir. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 267; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 115.

¹²³ el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 387.

¹²⁴ el-Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*, 136.

¹²⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 233; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 165.

¹²⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 234; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 165-166.

¹²⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/447.

¹²⁸ Bkz. ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 166; el-Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*, 140-141; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 463.

¹²⁹ ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 166; el-Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*, 140-141; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 463.

¹³⁰ el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 392.

¹³¹ el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 126; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 379.

¹³² Muhammed Mekki Nasr el-Cureysi, *Nihâyetü'l-kavli'l-mufid fi ilmi tecvîdi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Ali Hasan (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2011), 137; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 409-410.

¹³³ el-Hamed, *el-Muyesser*, 74; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 379.

¹³⁴ Saçaklızâde, *Cuhdü'l-mukil*, 154; el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 128; el-Hamed, *el-Muyesser*, 75.

¹³⁵ *Râ*'nın hem ince hem de kalın okunabileceği yerler için bk. el-Hamed, *el-Muyesser*, 77-78.

¹³⁶ el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 131.

3.4.2.2. Zâib Seslerin Mürekkep Hükümleri

Câmid seslerde olduğu gibi üç hareke ve med harflerinden oluşan Arapça zâib sesler de terkip hâlinde buldukları diğer seslerle muhtelif etkileşim şekilleri ortaya koyabilmektedir.¹³⁷ Gânim Kaddûrî söz konusu seslerdeki bu etkileşimlerin; biri seslerin tabiat ve renginde, diğeri ise uzunluk ve kısalıklarında olmak üzere iki türlü ortaya çıktığını söylemektedir. Niteliksel bir durum bildiren birinci tezahür biçiminde sesler yan yana bulunduğu diğer seslere bağlı olarak incelik-kalınlık biçiminde bir etkileşim gösterirken¹³⁸ diğesinde uzama-kısalma ya da hareke ilavesi gibi bazı değişimler ortaya koymaktadırlar.¹³⁹

Terkip düzeyindeki zâib seslerde meydana gelen etkileşim, çoğunlukla med tarzında tezahür etmektedir. Uzatma ve ziyade gibi sözlük anlamları bulunan med, muhtelif uygulama biçimleri olan bir tecvid kaidesidir. Ancak temelde o aslî ve ferî olmak üzere iki şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁰ Birincisi ancak iki hareke miktarı (uzatma) ile varlık kazanan bir med çeşididir¹⁴¹ ve öncesi fethalı fakat kendisi sâkin *elif*, öncesi ötreli fakat kendisi sâkin olan *vâv* ve öncesi kesreli fakat kendisi sâkin olan *yâ* ile varlık kazanmaktadır. Bunun yanında mansûb *tenvîn* üzerine yapılan vakıf çeşidinde *tenvîn*'in yerine *elif*'in getirilmesi anlamındaki medd-i ivaz (حُسْنًا) ve kelime başında peş peşe gelen iki hemzeden ikincisinin bedeli olarak öncesindeki hareke cinsinden med harfinin getirilmesi anlamındaki medd-i bedel de (– أمان – أوتي) aslî med kapsamında yer almaktadır.¹⁴²

Medlerin ikinci türü ise az önce de ifade edildiği gibi fer'î med şeklinde tanımlanmış olup med harfinden sonra *hemze* ya da *sükûn* denilen iki med sebebinden birisinin gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. el-Hamed ilk sebebe bağlı olarak ortaya çıkan med çeşitlerini vacip ve câiz olmak üzere ikiye ayırmakta¹⁴³ ve ilkini muttasıl ikincisini ise munfasıl med olarak tanıtmaktadır. Ona göre şayet med harfi ile sebep-i medden *hemze* aynı kelimedeki vaki olmuşsa bu, vücûben uzatılmayı gerektiren muttasıl bir med olmaktadır.¹⁴⁴ Zira böyle bir medde kasr (1 elif uzatma) yapmak caiz görülmemiştir.¹⁴⁵ Ancak ondaki bu uzatılma herhangi bir ölçü belirtilmeden aslî medden sonra vaki olan uzatmadır. *İlmut-tecvîd* adlı eserinde el-Hamed muttasıl meddin miktarı için işbâda ittifak edildiğini aktarmıştır. *el-Muyesser* adlı eserinde ise bunu somut hâle getirmiş ve onun dört harekeden az, altı harekeden de çok olmaması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁶

Munfasıl ise med harfi ile *hemze*'nin ayrı ayrı kelimelerde vaki olduğu bir meddir.¹⁴⁷ Söz konusu med hükmen caiz kategorisinde yer almaktadır. Bu ise onun aynı zamanda kasr ile okunabileceğini göstermektedir. Diğer taraftan bu meddin uzatma miktarı, kurrâ arasında ihtilafı bir durumda bulunmaktadır. Ancak Âsım kıraatinin Hafis rivayetine göre bu miktar dört hareke olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁸

Fer'î medlerin sükûna bağlı olarak ortaya çıkan türleri ise medd-i lâzım, medd-i ârız ve medd-i lîn olmak üzere üç tanedir. Medd-i lâzım, med harfinden sonra ister duruş (vakf) isterse geçiş (vasl) hâlinde olsun sabit kalan (lâzımî) bir sükûnun gelmesiyle ortaya çıkan bir med türüdür.¹⁴⁹ Söz konusu meddin kelime ya da harfte meydana gelmesine göre dört çeşidi bulunmaktadır. Fakat medd-i lâzımın tüm çeşitleri aynı uzatma miktarına sahiptir ve altı hareke olan bu miktar vücûbiyyet seviyesinde bulunmaktadır. Zira

¹³⁷ el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 141.

¹³⁸ el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 141-142.

¹³⁹ el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 144.

¹⁴⁰ Medlerin türleri ile alakalı 14, 16, 34 gibi rakamlar zikredilmektedir. Muhammed Mekki Nasr 21 çeşit med zikretmiştir. Bk. el-Cureysî, *Nihâyetü'l-kauli'l-mufîd*, 191-195.

¹⁴¹ el-Hamed, *el-Muyesser*, 114.

¹⁴² Saçaklızâde, *Cuhdü'l-mukil*, 223; el-Hamed, *el-Muyesser*, 120.

¹⁴³ el-Hamed, *el-Muyesser*, 114-121.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/22.

¹⁴⁵ Saçaklızâde, *Cuhdü'l-mukil*, 239.

¹⁴⁶ el-Hamed, *el-Muyesser*, 115.

¹⁴⁷ el-Bakara 2/4.

¹⁴⁸ el-Hamed, *el-Muyesser*, 116.

¹⁴⁹ el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 150; el-Hamed, *el-Muyesser*, 117; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 502. Literatürde bu med için "medd-i adl" ve "medd-i hacz" gibi farklı kavramsallaştırmalar da kullanılmıştır. Bk. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Taşköprizâde, *Şerhu'l-Mukaddime*'l-Cezeriyye, 216; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 502.

Gânim Kaddûrî'nin bildirdiğine göre bütün türleriyle medd-i lâzımın bu miktar kadar uzatılması kurrâ ve ehl-i edâ arasında ittifaka mazhar olmuştur.¹⁵⁰

Sükûna bağlı olarak ortaya çıkan fer'î medlerin ikincisi medd-i ârız'dır. Bir önceki med türünde olduğu gibi medd-i ârız da harf-i med ve sükûn birlikteliğiyle ortaya çıkan bir med çeşididir. Ancak öncekinden farklı olarak o, sadece vakf hâllerinde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Kur'ân tilâvetinde herhangi bir sebeple vakf yapılmak istendiğinde bu kelimenin son harfinin sâkin kılınmasıyla gerçekleştirilir. Bu esnada şayet sâkin kılınan harften önce bir med harfi bulunursa bu ziyade uzatmaya sebebiyet verir. Söz konusu medde ârız denmesinin sebebi ise onu ortaya çıkaran sükûnun niteliğidir. Zira bu meddeki sükûn aslen sükûn seviyesinde bulunmamaktadır. O sadece vakf hâlinde hareketin yerini almakta, vasl söz konusu olduğunda ise bu niteliğini kaybetmektedir. Bundan dolayı da ârızî olarak nitelenmektedir.¹⁵¹

Kendisinde tahakkuk eden uzatma açısından medd-i ârız'ın üç seviyesi bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle âlimler onun uzatılmasıyla ilgili üç vecih takdir etmişlerdir. Bunların ilki tûl vechidir. Söz konusu vecihte doyumluğa ulaştırmak için uzatma azami seviyeye çıkarılır. Süresi ise aslî medden sonra üç *elif* miktarı kadardır. İkinci vecih uzatma süresi iki *elif* miktarı olan tavassut, üçüncüsü ise bir *elif* miktarı olan kasr vechidir.¹⁵²

Fer'î medlerin sükûna bağlı olarak ortaya çıkan son türü ise medd-i lîn'dir. Söz konusu med öncesinde üstün hareke bulunan sâkin-câmid *vâv* ve *yâ'*nın sükûn ile yan yana bulunmasıyla ortaya çıkmaktadır. Fakat ondaki bu sükûn bazı durumlarda lâzımî bazı durumlarda da ârızî bir vasma sahip olabilmektedir. Dolayısıyla ona dair hükümler de sükûnun bu niteliğine göre şekillenmektedir. Şayet bu sükûn Meryem Sûresi'nin baş kısmında yer alan "كَيْبَعَص" ifadesindeki "ع/عَيْنٌ" harfinde olduğu gibi lâzımî bir sükûnsa bu durumda o hem tûl hem de tavassut ile okunabilmektedir. Söz konusu sükûnun ârızî olması hâlinde ise (وَالصَّيْفِ) medd-i lîn bu noktada onunla benzer bir hüviyete sahip bulunan medd-i ârız gibi tûl, tevassut ve kasr hükümlerine tabi kılınır.¹⁵³ el-Hamed bu vecihleri işbâ', tevassut ve kasr¹⁵⁴ şeklinde nakletmiştir.¹⁵⁵

4. Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in sahih tilâvet tarzını koruma gayesiyle vücut bulmuş tecvid ilmi, hicrî IV. asra kadar kıraat ve Arap dili ilminin kendi amaç ve sistematîği içerisinde zemin bulmuştur. Daha sonra bu ilim, mevcut verilere göre hicrî IV. asırda kıraat ve Arap dili ilminden bağımsız olarak el-Hâkânî, akabinde es-Saîdî gibi âlimler sayesinde ilk müstakil eserlerine kavuşmuş; V. asırda ise Mekkî b. Ebî Tâlib, ed-Dânî ve el-Kurtubî gibi âlimlerin cami vasfındaki eserleriyle tekâmül ederek müstakil bir ilmî disiplin hâlini almıştır. Kur'an özelinde mahreç, sıfat, med, idğâm, izhâr, ihfâ, tefhîm-terkîk, sekte vb. ahkâmı inceleyen söz konusu ilme dair günümüze kadar çeşitli format ve hacimlerde sayısız tecvid eseri kaleme alınmış, bu yazım faaliyetleri çağdaş dönemde de hız kesmeden devam etmiştir.

Son dönem, sahada öne çıkan âlimlerden birisi de Gânim Kaddûrî el-Hamed'dir. Aynı zamanda uzman akademik bir araştırmacı olan el-Hamed, başta 1985'te doktora tezi olarak kaleme aldığı *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* ve bazısı bunun bir nevi iz düşümü niteliğindeki *İlmu't-tecvîd, Ehbâs fi ilmi't-tecvîd, el-Medhal, el-Muyesser, Şerhu'l-Mukaddime, Ehbâs cedîde* isimli eserleri alana kazandırmıştır.

el-Hamed eserlerinde klasik tecvid müktesebatı ile Batı'dan mülhem çağdaş Arap dili fonetiğini sentezlemeyi hedefleyen yeni bir modeli uygulamaya çalışmıştır. Kendisi, prensipte geleneksel savtiyyeye bağlı olmakla beraber anatomi ilmi ve laboratuvar teknikleriyle desteklenmiş modern fonetik biliminden

¹⁵⁰ el-Hamed, *el-Muyesser*, 119; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 504.

¹⁵¹ el-Hamed, *el-Muyesser*, 119; el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 516.

¹⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/335; Saçaklızâde, *Cuhdû'l-mukil*, 221; el-Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 153.

¹⁵³ Saçaklızâde, *Cuhdû'l-mukil*, 224-225.

¹⁵⁴ Medd-i lîn'de kasr veçhi, (sair fer'î medlerdeki tabîi med miktarı gibi olmayıp) uzatmayı tamamen terk etme anlamındadır. Saçaklızâde, *Cuhdû'l-mukil*, 225.

¹⁵⁵ el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 517.

de yararlanmanın, tecvid ilmine bilimsel bir zemin oluşturacağını ve daha anlaşılır izahlar ortaya koyacağını savunmuştur.

Gânim Kaddûrî'nin bu düşünce yapısını eserlerinde görmek mümkündür. Örneğin tecvide ve Arapça fonetiğe dair yazdığı eserlerinde yerleşik konu dağılımının dışında dilsel seslerin üretildiği organları tanıtmış, seslerin üretilmesindeki fizyolojik süreci tasvir etmiştir. Başka bir örnek olarak; harflerin sıfatlarından olan cehr-hems, şiddet-rihveti geleneksel anlayıştan farklı olarak ses tellerinin fonksiyonunu merkeze alan çağdaş fonetik çizgisinde tanımlamıştır.

el-Hamed, bir taraftan kendi zihin disiplinini inşa ederken diğer yandan klasik ve çağdaş savtiyye anlayışına yer yer tenkitler de yöneltmiştir. Bu bağlamda geleneksel tecvid tasavvuruna çağdaş fonetik ışığında bir reform teklifi sunarken, çağdaş Arap dili fonetiğine ise kendi öz kaynaklarından yeterince yararlanmadığı eleştirisini yöneltmiştir.

Ezcümle Gânim Kaddûrî el-Hamed tecvid ilmine; dirâyet ve analitik refleksleri olan ve kadim savtiyye kültürü ile çağdaş ses bilgisinin mecedildiği bir perspektif getirmiş, dolayısıyla tecvid ilmini de içine alacak şekilde "Kur'an fonetiği" şeklinde isimlendirilecek bir disiplin inşa etmiştir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdurrahmân b. Muâda eş-Şehrî. "Dr. Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesinin Açılışı Vesilesiyle Yapılan Konuşma (كلمة بمناسبة انطلاق موقع الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد)". Fadîletü'ş-Şeyh el-Üstat ed-Doktor Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesi. 04 Temmuz 2014. Erişim 30 Ocak 2023. <https://www.dr-ghanim.com>

Abdurrahmân Eyyûb. *Esvâtü'l-luğa*. Matbaatu'l-Geylânî, 1968.

Ahmed Muhtâr Ömer. *Dirâsetü's-savti'l-luğavî*. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1997.

Ahmed Muhtâr Ömer. *el-Bahsü'l-luğavî inde'l-Arab*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 8. Basım, 1988.

Ba Wazir, Qusai Talal Abdullah. *Ğanim Kaddûrî el-Hamed ve Kur'ân İlimlerine Dair Çalışmaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Baylu, Cumali. *Nahiv Usulünde İlet Teorisi ve Temel Nahiv İletleri*. Akademisyen Yayınevi, 2023. <https://doi.org/10.37609/akya.2502>

Bessâm Bereke. *İlmu'l-esvâti'l-âmm "Esvâtü'l-luğati'l-Arabiyye"*. Beyrut: Merkezü'l-İnmâ' el-Kavmî, 1988.

Birşık, Abdulhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Cureysî, Muhammed Mekkî Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-mufîd fi ilmi tecvîdi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. nşr. Ali Hasan. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2011.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 9. Basım, 2011.

Çetin, Abdurrahman. "Tecvid". *DİA*. 253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid. *Kitâbu'l-idğâmi'l-kebîr*. thk. Abdurrahmân Hasan el-Ârif. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid. *Şerhu Kasîdeti Ebî Muzâhim el-Hâkânî*. thk. Gazî b. Buneýdir el-Amrî. Medine, 1434.
- Dimyâtî, Ahmed Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Fedâilu'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Hirâbe, Vefâ Takiyyuddîn. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Enderâbî, Ahmed b. Ebû Ömer. *el-İzâh fi'l-Kırâât*. thk. Hâlid Hasan Ebû'l-Cûd. Mısır: Dâru'l-Lü'lü, 1442.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmarrâî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1988.
- G. Bergsträsser. *et-Tetavvuru'n-nahvî li'l-luğati'l-Arabiyye*. nşr. Ramadân. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1994.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ebhâs cedîde fi ilmi'l-esvât ve't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2011.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2002.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2007.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ehemmiyyetü ilmi'l-esvâti'l-luğaviyye fi dirâseti ilmi't-tecvîd*. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2. Basım, 2015.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *el-Medhal ilâ ilmi esvâti'l-Arabiyye*. Ürdün: Dâru Ammâr, 2004.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *el-Muyesser fi ilmi't-tecvîd*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye bi-Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtîbî, 2009.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *İlmu'l-kitâbeti'l-Arabiyye*. Amman: Dâru Ammâr, 2004.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *İlmu't-tecvîd: Dirâse Savtiyye Muyessera*. Amman: Dâru Ammâr, 2005.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Mu'cemu Muellefâtî*. Erbil, 2017.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. "Özgeçmiş 19." (السيرة الذاتية) Haziran 2019. <http://www.dr-ghanim.com>
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye bi-Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtîbî, 2008.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. "Telifler (المؤلفات)". Fadîletü'ş-Şeyh el-Üstat ed-Doktor Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesi. Erişim 12 Mayıs 2021. http://www.dr-ghanim.com/books_library/
- Işıkhan, Cihan. "Müzikte İnsan Sesi Üretim Modelleri ve İşleme Teknolojileri Üzerine Bir İnceleme: Tını Üretim Modellerinden Müziksel Doğrulamaya Geçiş". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2008).
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *Sirru sinâati'l-i-râb*. thk. Hasan Hindlâvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Mucâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Sînâ, el-Huseyn b. Abdullâh. *Esbâbu hudûsi'l-hurûf*. thk. Muhammed Hassân et-Tayyân-Yahyâ Mîr Alem. Dimeşk: Matbûatü Mecmei'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1983.
- İbn Yaîş, Yaîş b. Alî. *Şerh el-Mufasssal*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.

- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *el-Mukaddimetu'l-Cezeriyye*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye, 2015.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbrâhîm Enîs. *el-Esvâtü'l-luğaviyye*. Mısır: Mektebetü Nehdati Mısır, ts.
- Kâmil Selmân el-Cebbûrî. *Mu'cemu'l-udebâ' mine'l-asri'l-câhiliyyi hattâ âmm 2002*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Kemâl Muhammed Bişr. *İlmu'l-esvât*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2000.
- Kılıç, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm Harfleri Bağlamında Bir İhtilaf Alanı (Lakap, Mahreç, Sıfat Eksenli Bir Değerlendirme)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (30 Nisan 2021), 247-277.
- Kurtubî, Abdulvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Mahmûd es-Se'rân. *İlmu'l-luğa*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, t.y.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Amman: Dâru Ammâr, 1996.
- Mollâ Ali el-Kârî. *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi el-Mukaddimetî'l-Cezeriyye*. thk. Usâme Atâyâ. Dimeşk-Suriye: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. M. Fuad Abdalbaki vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1954.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'aşî. *Cuhdü'l-mukil*. thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2007.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği Ve Kuralları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Semîr Şerîf İstîtiye. *el-Esvâtü'l-luğaviyye: Ru'ye uzviyye ve nutkiyye ve fizyâiyye*. Amman-Ürdün: Dâru Vâil, 2003.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982.
- Taşköprizâde, İsmâduddîn Ahmed b. Mustafa b. Halîl. *Şerhu'l-Mukaddimetî'l-Cezeriyye*. thk. Muhammed Seydî. Medine: Vüzâratü'ş-Şüûnî'l-İslâmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İrşâdi's-Suûdiyye – Mecmeu'l-Melik Fahd li Tîbâati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 2001.
- Tayyân, Muhammed Hassân. "Araplarda Sesbilim (Fonetik)". çev. Ahmet Yüksel. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004).
- Ummânî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Alî b. Saîd. *el-Kitâbu'l-evsat fi ilmi'l-kırâât*. thk. İzzet Hasan. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2006.
- Vardar v.dğr., Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002.




Dergiabant

2023, 11(1): 21-44, doi: 10.33931/dergiabant.1250044



Ölüyü Yıkayanın Gusül ve Taşıyanın Abdest Almasıyla İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi

An Evaluation of the Narrations About the Ghusl of Dead Body Bathers and the Ablution of the People Who Carry the Dead in Terms of Sanad and Text

Halil İbrahim DOĞAN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 11.02.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 09.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Her canlının tadacağı bir gerçek olan ölümle ilgili birçok hususu Hz. Peygamber'in hadislerinde bulmak mümkündür. Bir kimse öldüğü zaman onu yıkayıp kefenlemek, cenaze namazını kılmak ve taşıyıp defnetmek gibi ona karşı yapılması gereken birtakım vazifeler vardır. Çalışmanın konusu, ölen bir kimseyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla alakalı rivayetlerin değerlendirilmesidir. Her daim güncel bir konu olan ölüm hakkında böyle bir çalışmanın önemli olacağı düşünülmektedir. Araştırmada Hz. Peygamber'den nakledilen marfû rivayetlerin sahih olup olmadığı ve metnin doğru bir şekilde nasıl anlaşılacağı amaçlanmaktadır. Bunun için doküman analiz yöntemi kullanılarak hicrî ilk beş asırda telif edilen hadis kitaplarındaki rivayetler belirlenmiş, sened ve metin açısından incelenmiştir. Araştırmada senedi sahih olanlar bulunduğu gibi zayıf hadislerin de yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Hadisin metninde cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest alması ifade edilse de bunun bir zorunluluk olmadığı, duruma ve şartlara göre hareket edilmesi gerektiği tespit edilmiştir. Bir ichtihad faaliyeti olduğu için âlimlerin rivayetlerin senedi ve metni üzerinde farklı görüşleri bulunduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ölü, Gusül, Abdest, Tenkid.

&

Abstract: The hadiths of the Prophet include many issues related to death, which is a reality that every living being will face. When a person dies, Muslims have to perform some duties towards the deceased, such as washing and enshrouding, performing the funeral prayer, carrying and burial. The subject of this study is the evaluation of the narrations concerning the ghusl of dead body bathers and the ablution of those who carry the deceased. It is thought that such a study on death, which is always an up-to-date issue, is important. This study aims to investigate whether marfû narrations from the Prophet are authentic and how could the text be understood correctly. For this purpose, by using document analysis method, the narrations in the hadith books compiled in the first five centuries after Hijrah were identified and analysed in terms of sanad and text. This study concluded that there are both weak and sahih hadiths. Although the text of the hadith states that dead body bathers should perform ghusl and those who carry the body should perform ablution, it was found that this is not an obligation and that one should act according to the situation and circumstances. Since it is an act of ijthād, it was found that scholars have different opinions on the sanad and text of the narrations.

Keywords: Hadith, Dead, Ghusl, Ablution, Criticism.

Atıf/Cite as: Doğan, Halil İbrahim. "Ölüyü Yıkayanın Gusül ve Taşıyanın Abdest Almasıyla İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 21-44. doi: 10.33931/dergiabant.1250044

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Halil İbrahim Doğan, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, hidogan@aybu.edu.tr.

1. Giriş

İnsanoğlunun fani hayatının son aşamasını bu dünyadan ayrılıp ebedî âleme olan yolculuğun başlangıcı sayılan ölüm oluşturmaktadır. Kur'ân'daki "Her canlı ölümü tadacaktır."² âyetinde ifade edildiği gibi herkes bu gerçeği Allah'ın takdir ettiği bir yerde ve zamanda yaşayacaktır. Ölüm, hayatın dünya ile âhîret dönemini birbirine bağlayan ve insanı ebedileştiren bir araçtır.³ Allah, emir ve yasaklarına uyan insanın daha güzel işler yapacağını ortaya çıkarmak için hayatı ve ölümü yarattığını bildirmektedir.⁴ İslâm dinine göre ölüm, insanın bu dünyada yaptıklarının hesabını vereceği ve imtihana çekileceği bir hayatın başlangıcıdır.

Kur'ân'ı tebliğ edip hayatında tatbik eden Hz. Peygamber'in hadislerinde ölümle ilgili birçok husus yer almaktadır. Temel hadis kaynaklarına bakıldığında bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Konulu hadis kitaplarında "Kitâbu'l-Cenâiz" adında müstakil bölümler ve diğerlerinde bu hususla alakalı hadisler bulunmaktadır. Cenaze bölümlerinde ölüm anında yapılması gerekenler, cenazenin yıkanması ve kefenlenmesi, cenaze namazı gibi temel hususlar yer alsa da bu bahisle alakalı Hz. Peygamber'in hadislerinin nakledildiği pek çok bâb başlığı vardır.

Hadislerde ölümle ilgili çeşitli konular üzerinde durulmakla birlikte⁵ bunlardan birini de ölen bir kimseyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetler oluşturmaktadır. Cenazenin yıkanması farz-ı kifâye yani toplumda bazı kimselerin yapması gereken bir şey olmakla birlikte taşınmasına katılmak ise sünnettir.⁶ Çalışmanın konusu, ölüyü yıkayan kimsenin gusül ve taşıyanın ise abdest almasıyla ilgili rivayetlerin sened ve metin açısından değerlendirilmesidir. Ölümün, kıyamet vakti gelip dünya hayatı son bulmadığı sürece devam etmesi ve insanların çevresinde her daim bu olayla karşılaşması nedeniyle böyle bir araştırmanın önemli olacağı düşünülmektedir. Çünkü cenazenin yıkanması ve taşınıp defnedilmesi, Müslümanların birbirleri üzerindeki haklarından biridir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılarak hicrî ilk beş asırda telif edilen temel hadis kaynaklarındaki ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili merfû' rivayetler tespit edilmiştir. Belirlenen rivayetlerin her bir tariki ve bu senedlerdeki bütün râvîler cerh-ta'dîl ilmi açısından incelenmiş, fakat sadece zayıf, mechûl, sika olup olmadığına ihtilaf edilen vb. kimseler hakkında bilgi verilmiştir. Böyle bir yöntem takip edilmesinin nedeni, hadis ilminde bir konu hakkında nakledilen rivayetleri değerlendirebilmek için öncelikle sened açısından sağlam olmasının gerekliliğidir. Rivayetlerin isnâdları sağlam olması hâlinde metin açısından yorumlamak daha isabetli olacaktır. Konuyla ilgili hadislerin senedleri incelendikten sonra hadisin metninin yorumlanması ve anlaşılması üzerinde durulmuştur. Zira bu konuda nakledilen hadislerin metnine bakıldığında ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in emrinin nasıl anlaşılacağını belirlemek ve aynı zamanda fikhî bir mesele olması hasebiyle hükmünü tespit edebilmek için sahâbe ve tâbiûnun görüşlerine, hadis şerhleri ile fıkıh kitaplarına başvurulmuştur. Ayrıca ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla alakalı mevkûf rivayetlere işaret edilerek merfû'-mevkûf ilişkisi açısından da konuya temas edilmiştir. Bu çalışmada cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amaçlanmaktadır.

2. Sened Açısından Rivayetlerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi

Bu başlıkta temel hadis kaynaklarında genellikle "Ölüyü yıkayan kimse gusül ve taşıyan ise abdest alsın." ya da "Ölüyü yıkayan kimse gusül alsın." gibi lafızlarla nakledilen merfû' hadislerin senedleri incelenerek isnâd açısından sahih olup olmadığı tespit edilmiştir. Konuyla ilgili merfû' rivayetler, araştırmalarda

² el-Ankebût 29/57; el-Enbiyâ 21/35; Âl-i İmrân 3/185.

³ Bekir Topaloğlu, "Ölüm (İslâm'da Ölüm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/34.

⁴ "Hangimizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur." el-Mülk 67/2.

⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Nâgihan Koç, *Hadislerde Ölüm* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Semih Acet, *Hadislerde Ölüm Karşısında Müslüman Tavrı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

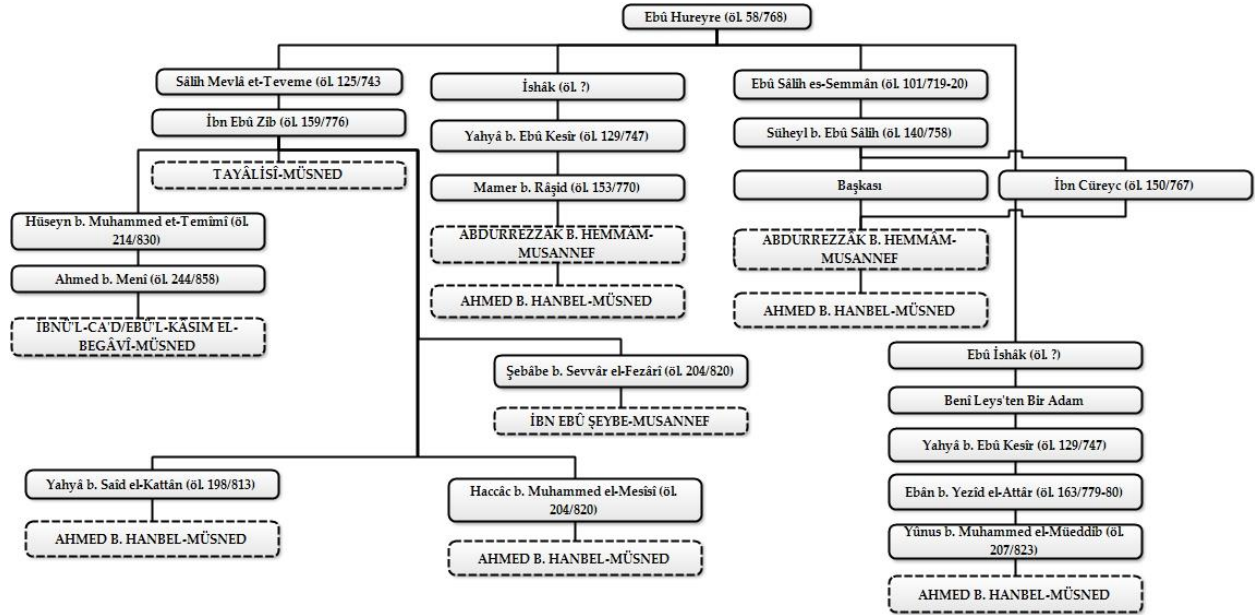
⁶ Mehmet Şener, "Cenaze (İslâm'da Cenaze)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/355, 356.

genellikle böyle bir sınıflandırma kullanıldığı için⁷ *Kütüb-i Sitte* öncesi, *Kütüb-i Sitte* ve *Kütüb-i Sitte* sonrası şeklinde üç ayrı alt başlık altında ele alınmıştır.

2.1. *Kütüb-i Sitte* Öncesi Hadis Kitaplarındaki Merfû' Rivayetler

Başlıktaki “*Kütüb-i Sitte* öncesi” ifadesiyle Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'inin evvelinde telif edilen hadis kitapları kastedilmiştir. Abdurrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27) ile İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849) *el-Musannef*'lerinde konuyla ilgili attığı bâb başlıklarında ikişer,⁸ Tayâlisî (öl. 204/819)⁹ ile İbnü'l-Ca'd (öl. 230/844-45)¹⁰ *el-Müsned*'lerinde bir ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) *el-Müsned*'inde¹¹ altı tane rivayet nakletmiş olup senedleri şöyledir:

Şekil 1: *Kütüb-i Sitte* Öncesi Hadis Kitaplarındaki Merfû' Rivayetlerin İsnâdları



Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde el-Mugîre b. Şube'den (öl. 50/670) gelen merfû' bir tarik daha bulunmaktadır.¹² Ayrıca İbn Ebû Şeybe'nin naklettiği ile Ahmed b. Hanbel'in Yûnus b. Muhammed'den aktardığı tarik aynı senedle iki farklı yerde rivayet edilmektedir. *el-Müsned*'de Abdurrezzâk b. Hemmâm'dan naklettiği iki tarik, onun *el-Musannef*'inde yer verip Ahmed b. Hanbel'in kendisinden rivayet ettiği'dir. İbnü'l-Ca'd'ın *el-Müsned*'indeki tarikin aslında onun değil de Begavî'nin (öl. 317/929) dedesi Ahmed b. Menî'den nakletmiş olsa da İbnü'l-Ca'd'ın *el-Müsned*'inde yer aldığı için bu başlıkta işaret edilmiştir.

Kütüb-i Sitte öncesi hadis kaynaklarında yer alan tariklerin senedlerindeki râvîlerin incelenmesi sonucunda bazıları üzerinde farklı değerlendirmeler olsa da hadis rivayetinde sika ve sağlam olarak

⁷ Örnek için bk. Hüseyin Akyüz, ““Âlimler Peygamberlerin Vârisleridir” Hadisinin İsnâd Açısından Tenkid ve Tahlili”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 159-190.

⁸ Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* -Mamer b. Râşid'in *el-Câmi'î* ile birlikte-, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983), 3/407 (No. 6110), 3/407-408 (No. 6111); Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebû Şeybe el-Kûfî, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde-Dimeşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2006), 7/190 (No. 11265), 7/436 (No. 12125).

⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebû Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1999), 4/75 (No. 2433).

¹⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî, *Müsnedü İbnü'l-Ca'd*, thk. Abdülmehdî b. Abdülkâdir (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1985), 2/986-987 (No. 2850).

¹¹ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996-2001), 13/118-119 (No. 7689), 13/187 (No. 7770), 13/188 (No. 7771), 15/368 (No. 9601), 15/534 (No. 9862), 16/115 (No. 10108).

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/78 (No. 18146).

kabul edildikleri tespit edilmiştir. Ancak bu durum hadisin bazı tariklerini sağlam kılmamaktadır. Nitekim Abdurrezzâk b. Hemmâm ile Ahmed b. Hanbel'in Yahyâ b. Ebû Kesîr'den naklettiği tarikte mechûl bir râvî bulunmaktadır. Çünkü tarikteki "Kendisine İshâk denilen adam" ifadesiyle kimin kastedildiği bilinmemektedir. *el-Musannef*'in Habîburrahman el-A'zamî tahkikinde böyle olsa da Dâru't-Te'sîl baskısında Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki gibi "Kendisine Ebû İshâk denilen bir adam" şeklindedir.¹³ Dârekutnî (öl. 385/995), bu râvîyi Ebû İshâk ed-Devsî olarak zikretmektedir.¹⁴ İbn Hibbân (öl. 354/965) onu *es-Sikât*'ında zikretmekte,¹⁵ Ebû Hâtim (öl. 277/890) "marûf"¹⁶ ve Zehebî (öl. 748/1348) "mechûl" demektir.¹⁷ İbn Hacer (öl. 852/1449) ise *Tehzîbü't-Tehzîb*'te Zehebî'yle aynı görüşte olmasına rağmen *Takrîbü't-Tehzîb*'te "makbûl" olduğunu söylemektedir.¹⁸ Ancak *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*'te bu görüşe itiraz edilip Ebû İshâk'ın "mechûl" olduğu belirtilmektedir.¹⁹ Dolayısıyla hakkında çok az bilgi bulunan Ebû İshâk ed-Devsî, hadis ilmi açısından hâli bilinmeyen bir râvîdir.

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde *el-Musannef*'ten farklı olarak Yahyâ b. Ebû Kesîr'den nakledilen başka bir tarik daha bulunmaktadır. O, bu tariki Benî Leys'ten bir adam aracılığıyla Ebû İshâk'tan rivayet etmektedir. Ebû İshâk mechûl olduğu gibi bu tarikteki Benî Leys'ten olan adamın da kimliği belli değildir. Ayrıca başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere birçok temel hadis kaynağında rivayetleri bulunan Yahyâ b. Ebû Kesîr, ulema tarafından sika olarak kabul edilse de²⁰ İbn Hibbân²¹ ve Ukaylî (öl. 322/934)²² onun tedlîs yaptığını söylemektedir. Diğer tariki Ebû İshâk'tan/İshâk'tan arada herhangi biri olmadan hadisi nakleden Yahyâ, bu varyantı ise mübhem bir kimseden "an" lafzıyla rivayet etmektedir. Ancak tedlîsin ikinci mertebesinde olan Yahyâ b. Ebû Kesîr gibi müdellislerin tedlîsleri az olduğu ve büyük oranda kimlerden tedlîs yaptıkları bilindiği için bu mertebedeki kimselerin tedlîse delalet etmeyen an'aneli rivâyetleri de makbuldür.²³ Durum böyle olsa da mechûl râvîlerden dolayı hem Abdurrezzâk b. Hemmâm hem de Ahmed b. Hanbel'deki Yahyâ b. Ebû Kesîr'den gelen tarikler zayıftır.

Abdurrezzâk b. Hemmâm, eserindeki diğer tariki isim vermeden "başkası"ndan diyerek nakletmektedir. *el-Musannef*'in Dâru't-Te'sîl baskısında ise Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki gibi bu ifadenin yerine "İbn Cüreyc" zikredilmektedir. Fakat bunun yanlış ve doğrusunun Habîburrahman el-A'zamî tahkikli baskıdaki gibi olduğuna işaret edilmektedir.²⁴ Hocasının adını belirterek ve işittiğini gösteren lafızlarla (ahberanî, semî'tu vb.) naklettiği rivayetlerde İbn Cüreyc'e güvenilebileceği, ancak hocasının adını söylemeden "kâle, an" gibi lafızlarla naklettiği rivayetlerin ise uydurma olduğu belirtilmektedir.²⁵ İbn Cüreyc, bu rivayette hocası Süheyl b. Ebû Sâlih'in adını zikretmekte ve ondan hadisi işittiğini gösteren "haddesenî" lafzını kullanmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in el-Mugîre b. Şube'den naklettiği tarikte ise İbn İshâk'ın hadisi "Medineli âlimlerin çoğundan ezberlediğini" açıkça söylemesi, onun işittiğini gösteren lafızlarla naklettiği hadislerin kabul edildiğinin tespit edilmesi²⁶ ve "Medineli âlimler" in birçok kimseden

¹³ Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm *es-San'ânî, el-Musannef* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 3/304 (No. 6200).

¹⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Selefi (Riyâd: Dâru Taybe, 1985), 11/224.

¹⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Muhammed Abdürreşîd (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973-1983), 5/578-579.

¹⁶ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1941-1953), 9/333.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvân Arkûsî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 5/209.

¹⁸ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 4/480; a.m.f., *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), 618.

¹⁹ Beşşâr Avvâd Marûf-Şuayb el-Arnaût, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4/148-149.

²⁰ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Târîhu's-sikât*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kalacî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 475; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/142; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988), 31/508-509.

²¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/592.

²² Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 6/28.

²³ Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 147-148, 253.

²⁴ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, Dâru't-Te'sîl, 3/305 (No. 6201).

²⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18/348; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/328-329; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/617; Marûf-Arnaût, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*, 2/385.

²⁶ Abdullah Ünalın, "İbn İshâk ve Hadis Rivayetindeki Yeri", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2 (2009), 111-112.

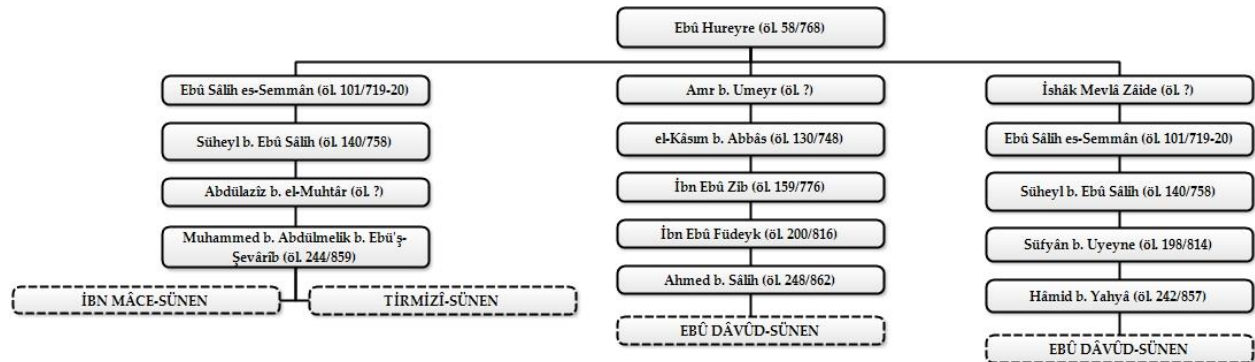
oluşması nedeniyle hadisin sıhhatine zarar vermeyeceğini söylemek mümkündür. Buna göre onun *el-Müsned*'indeki her iki tarik sahih olarak kabul edilebilir.

Sonuç olarak Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *el-Musannef*'i ile Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki bazı tarikler zayıf olsa da Tayâlisî, İbn Ebû Şeybe ve tenkid edilenlerin dışındaki Ahmed b. Hanbel'in naklettiği dört tanesinin sened açısından sahih olduğu söylenebilir. Hatta isnâdı sahih olan hadisin bu tariklerinin diğer zayıf versiyonların sıhhatini yükselttiği de ifade edilebilir. Zira Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813), bu konudaki hadisleri tashih etmiş,²⁷ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ise hadisin 11 farklı tarikini zikrettikten sonra "Bu tarikler, hadisin mahfûz olduğuna delalet etmektedir." demiştir.²⁸ Ayrıca İbn Hacer, hadisin tariklerinin çokluğu nedeniyle hasen olabileceğini belirtmekte, Zehebî fakihlerin ihticac ettiği pek çok hadisten daha sağlam olduğunu düşünmekte,²⁹ Mübârekfûrî (1865-1935) ise Ebû Hureyre hadisinin tariklerinin ve şevâhidinin çokluğu sebebiyle hasen derecesinden aşağıya inmeyeceğini beyan etmektedir.³⁰ Hatta Mâverdî'ye (öl. 450/1058) göre hadisin 120 tariki vardır.³¹ Hicrî ilk beş asırda telif edilen hadis kitaplarında Mâverdî'nin zikrettiği sayıda tarik olmasa da İbn Hacer bunun uzak olmadığını zikretmektedir.³² Ancak günümüze ulaşan eserler dikkate alındığında hadisin bu kadar tariki olmasa da az sayılamayacak kadar bulunduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Kütüb-i Sitte'deki Merfû' Rivayetler

Cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetler, *Kütüb-i Sitte* içerisinde İbn Mâce (öl. 273/887) ve "ölüyü yıkamaktan dolayı gusül almak hakkında gelen rivayetler" şeklinde bâb başlığı atan Ebû Dâvûd (öl. 275/889) ile Tirmizî'nin (öl. 279/892) *es-Sünen*'lerinde bulunmakta, ancak Buhârî ve Müslim'in (öl. 261/875) *es-Sahîh*'leri ile Nesâî'nin (öl. 303/915) *es-Sünen*'inde yer almamaktadır. Ebû Dâvûd'da iki³³ ve isnâdı aynı olmak üzere İbn Mâce³⁴ ile Tirmizî'de³⁵ birer tarik olan hadisin senedleri şöyledir:

Şekil 2: Kütüb-i Sitte'deki Merfû' Rivayetlerin İsnâdları



²⁷ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Ahkâmu'l-cenâiz ve bida'uhâ* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1992), 72.

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü's-sünen*, thk. İsmâîl b. Gâzî (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2007), 3/1499-1500.

²⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Mühezzeb fi ihtisâri's-Süneni'l-kebir li'l-Beyhakî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. (Riyad: Dâru'l-Vatan, 2001), 1/301; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebir*, thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutub (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1995), 1/238.

³⁰ Ebû'l-Ulâ Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmiit-Tirmizî*, thk. Yûsuf el-Hâc Ahmed (Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel Nâşirün, 2011), 4/44, 45.

³¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi*, thk. Alî Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/376-377.

³² İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, 1/239.

³³ Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eşas es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karâbellî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), "el-Cenâiz", 39 (No. 3161-3162).

³⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "el-Cenâiz", 8 (No. 1463).

³⁵ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010), "el-Cenâiz", 17 (No. 993).

Ebû Dâvûd'un Ahmed b. Sâlih'ten naklettiği tarikte olan Amr b. Umeyr hakkında fazla bilgi bulunmamakta ve "mechûlu'l-hâl" olarak kabul edilmektedir.³⁶ Amr b. Umeyr'in naklettiği tarik zayıf olsa da diğer senedlerin sağlam olduğunu söylemek mümkündür. Tirmizî de "Ebû Hureyre'nin hadisi hasendir." demektedir. Bu hadis kitaplarındaki rivayetlerin sahâbî râvîsi Ebû Hureyre olsa da ondan hadisi nakleden tâbiûn râvîleri farklıdır. Ebû Dâvûd'da Amr b. Umeyr ve İshâk Mevlâ Zâide, İbn Mâce ve Tirmizî'de ise Ebû Sâlih es-Semmân'dır. Senedi Ebû Sâlih→İshâk Mevlâ Zâide→Ebû Hureyre olan tarihin devamında Ebû Dâvûd şöyle demektedir: "Bu hadiste Ebû Sâlih, kendisi ile Ebû Hureyre'nin arasına İshâk Mevlâ Zâide'yi dâhil etmiştir." *es-Sünen* şârihlerinden Aynî (öl. 855/1451) ile Hattâb es-Sübkî (öl. 1352/1933), Ebû Dâvûd'un bu şekilde hadisin zayıflığını açıklamak istemiş olabileceğine işaret etmektedir.³⁷ Beyhakî (öl. 458/1066) ise bundan dolayı Ebû Sâlih'in Ebû Hureyre'den hadisi işitmediğini söylemektedir.³⁸ Ancak Ebû Sâlih→Ebû Hureyre şeklindeki hadisin senedi sahîh ise bu durumda muttasıl olan bir senede sika bir râvî eklenmiş gibidir. İshâk hakkında Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) ile Iclî (öl. 261/875) "sika" demektedir.³⁹ Ebû Sâlih de sika olduğuna göre senedde ziyâdetü's-sika gerçekleşmiştir. Sonuç olarak hadisin bu tarihinin sahîh olduğu ifade edilebilir.

2.3. Kütüb-i Sitte'den Sonraki Hadis Kitaplarındaki Merfû' Rivayetler

Cenazeyi yıkayanın gusûl ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetlere *Kütüb-i Sitte*'den sonra telif edilen hadis kitaplarından Bezzâr'ın (öl. 292/905) *el-Müsned*'inde dört,⁴⁰ İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'inde bir,⁴¹ Taberânî'nin (öl. 360/971) *el-Mu'cemu'l-evsat*'ında üç,⁴² Begavî'nin (öl. 516/1122) *Şerhu's-sünne*'sinde ise bir tarik bulunmaktadır.⁴³ Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'inde 16 merfû' rivayet vardır ki "ölüyü yıkamaktan dolayı gusûl almak" şeklinde konunun genişçe ele alındığı bir bâb bulunmaktadır. Ayrıca Bezzâr'ın *el-Müsned*'i *Kütüb-i Sitte* ile aynı dönemde telif edilse de ondan hariç olduğu için bu başlığa dâhil edilmiş ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'inde diğerlerinin toplamından daha fazla rivayet olduğu için daha sonra müstakil olarak işaret edilmiştir. *es-Sünenü'l-kebîr* hariç *Kütüb-i Sitte* sonrası hadis kitaplarındaki rivayetlerin senedleri şöyledir:

³⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/173; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/295.

³⁷ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebû Dâvud*, thk. Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 6/93; Mahmûd Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelu'l-azbi'l-mevrûd şerhu Süneni Ebû Dâvud* (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyye, 1394), 8/323.

³⁸ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kalacî (Karaçi: Câmiatu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991), 2/133.

³⁹ Iclî, *es-Sikât*, 62; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/501; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/131.

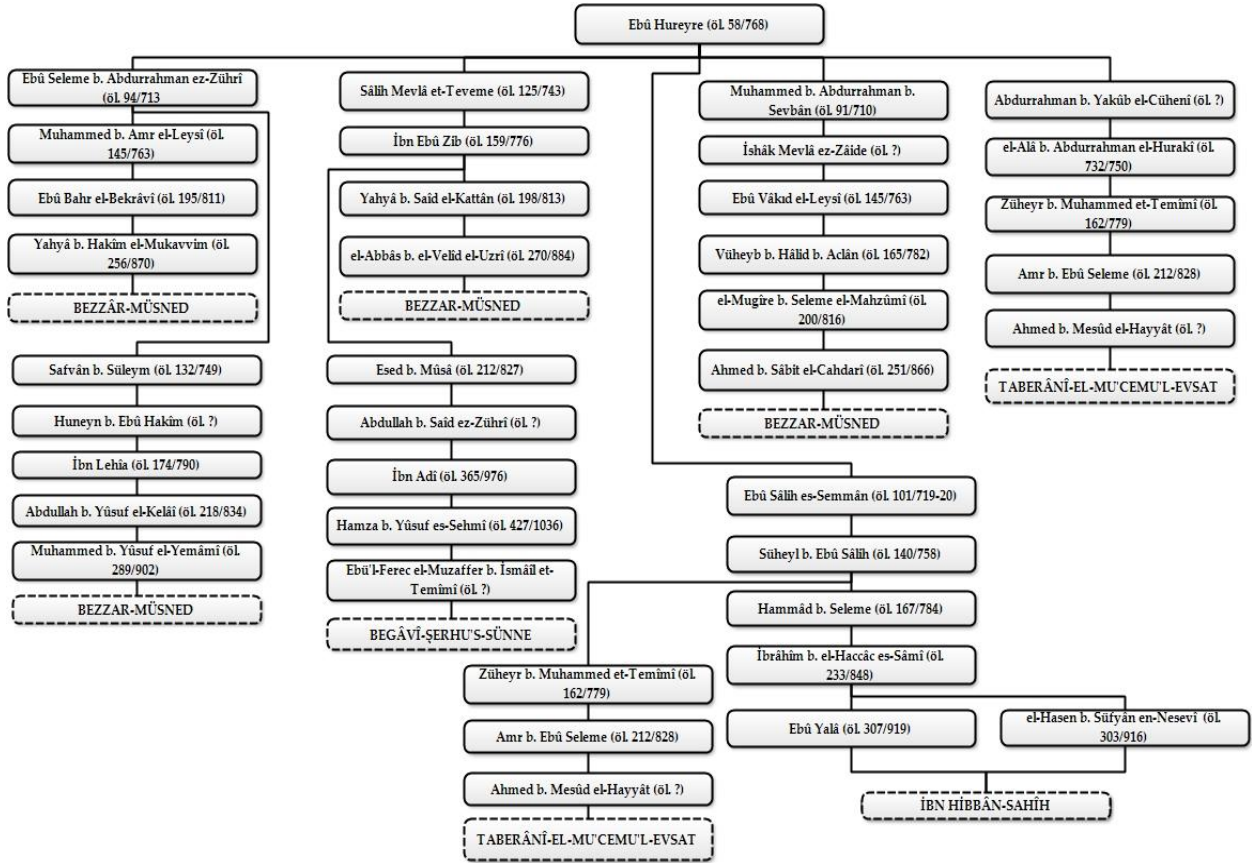
⁴⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. (Beirut-Medine: Müessesetü'l-Ulûmî'l-Kur'ân-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 14/327 (No. 7993), 15/7 (No. 8171), 15/48 (No. 8261), 15/187 (No. 8568).

⁴¹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 3/435-436 (No. 1161).

⁴² Ebû'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. Avdullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 1/296 (No. 985-986).

⁴³ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983), 2/168 (No. 339).

Şekil 3: Kütüb-i Sitte Sonrası Hadis Kitaplarındaki Merfû' Rivayetlerin İsnâdları



Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ındaki merfû' rivayetlerin biri de Huzeyfe b. el-Yemân'dan (öl. 36/656) gelmektedir.⁴⁴ Bezzâr'ın *el-Müsned*'indeki biri hariç diğer rivayetlerin senedleri zayıftır. Çünkü Ebû Bahr el-Bekrâvî⁴⁵ ile Ebû Vâkıd el-Leysî "zayıf"⁴⁶, cerh edilen Huneyn b. Ebû Hakîm'in İbn Lehîa'dan rivayetleri mahfûz değildir.⁴⁷ Bezzâr, el-Abbâs b. el-Velîd'den naklettiği tarikin devamında Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) Sâlih Mevlâ et-Teveme'nin sika olmadığına dair sözünü nakletmektedir. Aslında hadisin pek çok tarikin kendisine dayandığı Sâlih b. Nebhân'ın sika olup olmadığı ihtilaf edilmiştir. Zira Ahmed b. Hanbelî⁴⁸ ile İclî⁴⁹ ta'dîl etmesine karşılık Yahyâ b. Saîd el-Kattân, İbnü'l-Medîni (öl. 234/848-49), Ebû Züra (öl. 264/878), Ebû Hâtim ve Nesâî cerh etmiştir. Onu hem tenkid hem de ta'dîl eden Yahyâ b. Maîn, ihtilata uğradığını ve öncesinde ondan hadis işiten kimsenin "güvenilir" olduğunu belirtmektedir ki Sâlih b. Nebhân'ın hicrî 125 senesinde bu duruma düştüğü zikredilmektedir. Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), bu yüzden onu terk ettiğini söylese de yaşından dolayı ve önceden işittiği için İbn Ebû Zib'in Sâlih'ten naklettiği hadislerin makbul olduğunu ifade etmiştir. Mâlik b. Enes ile Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ihtilatından sonra ondan hadis almış, Şube b. el-Haccâc (öl. 160/776) ise Sâlih'ten hadis

⁴⁴ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 3/149 (No. 2760).

⁴⁵ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, thk. Bûrân ed-Dannâvî-Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985), 157; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/265; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhin mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumay'i, 2000), 2/27; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Mâzin es-Sersâvî (Beyrut: Meketbetü'r-Rüşd, 2012), 7/198-199; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 17/273-274; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 2/509; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/531.

⁴⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/412; İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, 1/466; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/236-238; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Alî İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/50; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 13/86-88; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 2/276; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/199-200.

⁴⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/226; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 7/457; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 1/571-572; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/506.

⁴⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/417; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 2/279.

⁴⁹ İclî, *es-Sikât*, 227.

nakletmemiş ve hadis almayı yasaklamıştır.⁵⁰ Bu bilgilere göre İbn 'Adî (öl. 365/976) ile İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) belirttiği gibi⁵¹ ihtilattan önce naklettiği hadisler bağlamında Sâlih b. Nebhân sika, hafızasını kaybettikten sonraki hadisler dikkate alındığında ise zayıftır. Dolayısıyla bu hadis ihtilatından önce nakledildiği için sahih olarak kabul etmek mümkündür.

İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'indeki tarik sahih olmasına karşılık aynı şeyi *el-Mu'cemu'l-evsat*'taki rivayetler için söylemek mümkün değildir. İki tarikteki Amr b. Ebû Seleme "zayıf"⁵² olup Buhârî ile Müslim, bu râvînin sadece Evzâî'den işittiği hadislerini nakletmiştir.⁵³ Hadisi Huzeife b. el-Yemân'dan nakleden Abdullah b. Ubeyd hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakta ve onunla ihticac edilmediği söylenmektedir.⁵⁴ Begavî'nin *Şerhu's-sünne*'deki tarik ise hocası Ebü'l-Ferec ile Abdullah b. Saîd hakkında kaynaklarda bir bilgi olmadığı için zayıftır. Bütün bunlara rağmen her ne kadar hadisin bazı tariklerinin senedi zayıf olsa da sağlam olan varyantları da vardır. Nitekim Elbânî (öl. 1999), hadisin sahih olduğunu belirttikten sonra bazı tariklerini zikretmekte, sahih ile hasen olanların yanı sıra zayıf rivayetlerin de yer aldığını, ancak kendisine göre hadisin sıhhatinde şüphe bulunmadığını ifade etmektedir.⁵⁵ Fakat hadisin sıhhati hakkında böyle düşünse de Hz. Peygamber'in emrinin vücûbiyet değil de istihbâba hamedileceğini belirtmektedir.⁵⁶

Ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetlerin en çok yer teşkil ettiği hadis kitabı Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'indeki Ebû Hureyre'den nakledilen tarikler şöyledir:⁵⁷

⁵⁰ Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 137; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/418; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/464-465; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/229-231; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 2/51; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 13/100-101; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 2/278-279; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/201-202.

⁵¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/235-236; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 2/51.

⁵² İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/236; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 2/227; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/54; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/275.

⁵³ Marûf-Arnaût, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*, 3/94.

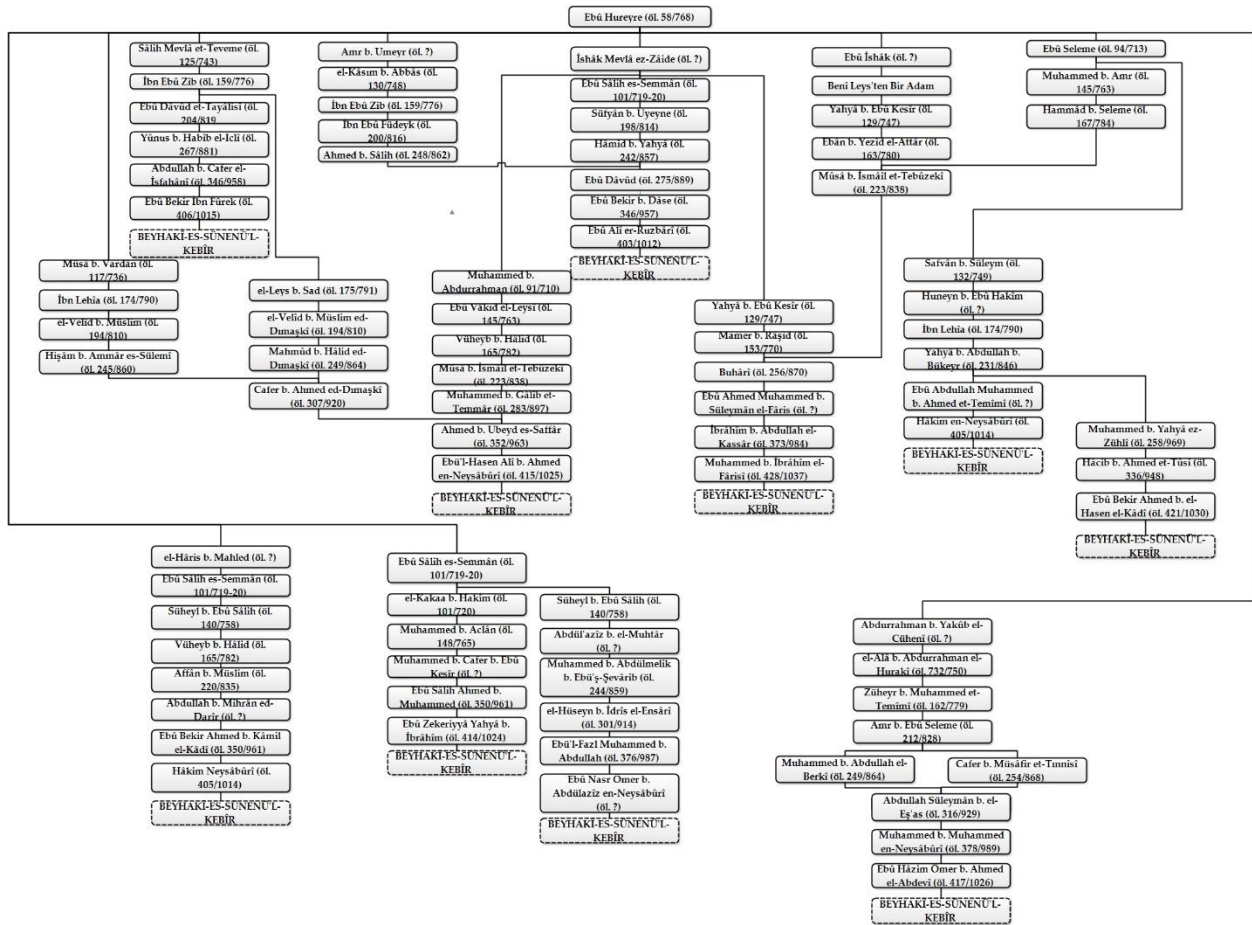
⁵⁴ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki vd. (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2013), 4/135.

⁵⁵ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebil*, thk. Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), 1/173-175 (No. 144).

⁵⁶ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Câmi'u't-türâsi'l-Allâme el-Elbânî fi'l-fikh*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim (San'a: Merkezü'n-Numân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2015), 1/387-388.

⁵⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/382-384 (No. 1447-1451), 2/385 (No. 1453-1455), 2/387 (No. 1457), 2/388-390 (No. 1459-1463).

Şekil 4: Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kebîr*'indeki Merfû' Rivayetlerin İsnâdları



es-Sünenü'l-kebir'de Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94)⁵⁸ ve Huzeyfe b. el-Yemân'dan⁵⁹ olmak üzere iki farklı rivayet daha bulunmakta, bazı tariklerin sonunda hadisin başka isnâdlarına da işaret edilmektedir.⁶⁰ Kimi tariklerde tahvil bulunduğu da dikkate alınrsa Beyhakî'nin konuyla ilgili birçok rivayeti eserinde toplamaya gayret gösterdiği görülmektedir. Nitekim *es-Sünenü'l-kebir*'deki rivayetlerden Muhammed b. Abdülmelik'ten gelen tarik İbn Mâce ile Tirmizî'de yer almakta; Ebû Dâvûd'daki her iki tarihi onun olduğu senedle nakledilmekte; Ebû Vâkıd el-Leysî ile Huneyn b. Ebû Hakîm'den nakledilen tarikler Bezzâr'daki varyantlarla örtüşmekte; Tayâlisî'deki tarihi kendisinin olduğu senedle rivayet edilmektedir. Diğerlerini ise temel hadis kaynakları dışındaki farklı türlerde telif edilen hadis ilmiyle alakalı kitaplarda bulunmaktadır. Mesela, senedinde Buhârî'nin bulunduğu dört tarihi onun *et-Târihu'l-kebir*'inden aktarmaktadır.

Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebir*'i bazı özellikleri ile pek çok hadis kitabından farklılık arz etmektedir. Çünkü önceki hadis eserlerinde genellikle rivayetleri nakledip başka herhangi bir açıklama, tenkid vb. şeyler olmamasına karşılık bu tarz değerlendirmelere Beyhakî'nin eserinde sık sık rastlamak mümkündür. Aynı yaklaşım, "ölüyü yıkamaktan dolayı gusül almak" adlı bâb başlığında da görülmektedir. Zikrettiği merfû' hadislerin senedleri hakkında başlarda herhangi bir tenkidde bulunmasa da rivayetleri merfû'-mevkûf ilişkisi açısından incelemektedir ki ayrı bir başlık altında temas edileceği için burada yer verilmemiştir. Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr'den gelen tarikte ise öncesinde hadisin "zayıf olan başka vecih"lerden nakledildiğini söyleyip akabinde İbn Lehîa ile Huneyn b. Ebû Hakîm'in hadisleriyle ihticac

⁵⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/384 (No. 1452).

⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/391-392 (No. 1466).

⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/383, 392.

edilecek kimse olmadığını belirtmektedir.⁶¹ Cafer b. Müsâfir'in naklettiği tarihin senedindeki Züheyr b. Muhammed et-Temîmî hakkında Buhârî'den "Şam ehli, ondan münker hadisler rivayet etmektedir."⁶² ve Nesâî'den "sağlam değil"⁶³ tenkidini aktarmaktadır.⁶⁴ Ebû Dâvûd'dan naklettiği tarihte yer alan Amr b. Umeyr'in bu hadisle bilindiğini ve meşhur olmadığını söylemektedir.⁶⁵

es-Sünenü'l-kebir'de Beyhakî'nin Tayâlisî'den naklettiği tarihin devamındaki tenkidi ise Ebû Hureyre'den hadisi nakleden Sâlih Mevlâ et-Teveme'ye yöneliktir. O, Sâlih'in sağlam olmadığını belirtmektedir.⁶⁶ Ancak Sâlih b. Nebhân'dan özellikle İbn Ebû Zib'in naklettiği hadislerin sahih olduğu tespit edildiğine göre bu cerhin geçerliliği kalmamaktadır. el-Velîd b. Müslim'in naklettiği varyantın senedi de zayıftır ki⁶⁷ kendisinin de tenkid ettiği gibi isnâdında İbn Lehîa bulunmaktadır. Beyhakî, "Bu konuda Ebû Hureyre'den nakledilen merfû' rivayetler, bazı râvîlerin cehâletinden ve bazılarının zayıflığından dolayı sağlam değildir." diyerek hadis hakkında genel bir hüküm vermektedir.⁶⁸ Huzeyfe b. el-Yemân'dan gelen tarihin Ebû İshâk'ın babasından dolayı zayıf olduğu ifade eden Beyhakî, Ahmed b. İshâk es-Sıbgî'nin (öl. 342/957) "Ebû İshâk'ın babası kanalıyla Huzeyfe'den naklettiği haber sâkıttır." şeklindeki tenkidini de zikretmektedir.⁶⁹ Sonuç olarak Beyhakî, Ebû Hureyre hadisleri zayıf ve Huzeyfe b. el-Yemân rivayeti sâkıt olmasına karşılık⁷⁰ Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen tarik hakkında *es-Sünenü'l-kebir*'de herhangi bir şey demese de *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da hepsinin zayıf olduğuna işaret etmektedir.⁷¹

Hadis kitaplarında cenazeyi yıkayanın gusûl ve taşıyanın abdest alması gerektiğini bildiren hadislerin dışında içerisinde yıkamakla ilgili kısmın olduğu başka merfû' rivayetler de bulunmaktadır. Hz. Âişe'den (öl. 58/678) gelen hadiste "Cünüplük, Cuma namazı, cenazeyi yıkamak ve hacamat olmak üzere dört şeyden dolayı yıkanılır."⁷² buyrulmakta, diğerinde "hamam suyu ile alınan gusûl" ilave edilerek beş şey sayılmakta⁷³ ve Hâkim en-Neysâbü'rî (öl. 405/1014) "sahih bir hadis" olduğunu söylemektedir. Fakat rivayetin bütün tariklerinin senedinde olan Musab b. Şeybe'yi (öl. ?) Yahyâ b. Maîn ve İclî ta'dîl etse de⁷⁴ daha ziyade "zayıf, leyyinu'l-hadis" olarak cerh edilmekte,⁷⁵ hadisi rivayet eden Ebû Dâvûd ile Dârekutnî de zayıf olduğunu belirtmektedir. Beyhakî ise hadisin Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan (öl. 65/684-85) gelen bir şâhidi olduğunu, ancak bu rivayette cenazeyi yıkayanın gusletmesi gerektiğine dair bir ifadenin yer almadığını zikretmektedir.⁷⁶ Hz. Alî'den (öl. 40/661) gelen rivayette ise Ebû Tâlib vefat edince Hz. Peygamber, ona babasını defnetmesini söylemiş, ancak o Rasûlullah'a kendisinin mi defnedeceğini sorunca yeniden Ebû Tâlib'i defnetmesini ve kendisine geri gelinceye kadar hiçbir şey yapmamasını emretmiş, Hz. Alî de Rasûlullah'ın yanına gelince ona yıkanmasını buyurmuştur. Beyhakî, hadisin farklı tariklerini işaret etmiş ve hepsini de tenkid ederek rivayetin zayıf olduğunu göstermek istemiştir.⁷⁷

⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/387 (No. 1457).

⁶² Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 4/388.

⁶³ Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 111.

⁶⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/388 (No. 1459).

⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/389 (No. 1460).

⁶⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/389 (No. 1461).

⁶⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/390 (No. 1463).

⁶⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/390.

⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/391-392 (No. 1466).

⁷⁰ Ebû Hâtîm de aynı kanaattedir. Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'l-İlel*, thk. Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî (Riyad: y.y., 1426), 3/516.

⁷¹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 2/134.

⁷² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4/28 (No. 5032); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/106 (No. 25190); Ebû Dâvûd, "el-Cenâiz", 39 (No. 3160); Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/267-268 (No. 582); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/380 (No. 1442-1443).

⁷³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/243 (No. 482); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/380-381 (No. 1444).

⁷⁴ İclî, *es-Sikât*, 428; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/305.

⁷⁵ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/305; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 28/33; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 4/337; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 533.

⁷⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/381-382 (No. 1445).

⁷⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/392-396 (No. 1467-1471).

3. Merfû'-Mevkûf İlişkisi Açısından Rivayetlerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi

Ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili mevkûf olarak Hz. Alî,⁷⁸ Hz. Osmân (öl. 35/656),⁷⁹ Huzeife b. el-Yemân,⁸⁰ İbn Abbâs (öl. 68/687-88),⁸¹ İbn Ömer (öl. 73/693)⁸² ile Ebû Hureyre'den⁸³ nakledilmektedir. Ancak "zayıf, yalancı vb." lafızlarla cerh edilen el-Hâris el-A'ver'in (öl. 65/684) Hz. Alî'den naklettiği rivayetlerin mahfûz olmadığı,⁸⁴ Mücâhid b. Cebr'in (öl. 103/721) Hz. Osmân'a⁸⁵ ve Mekhûl'ün (öl. 112/730) Huzeife b. el-Yemân'a yetişmediği,⁸⁶ Mücâhid'den rivayet eden el-Leys b. Ebû Süleym'in (öl. 138/756) zayıf olduğu tespit edilmiştir.⁸⁷ İbn Abbâs rivayetini sahih kabul eden Beyhakî, merfû' hadislerin aksine Ebû Hureyre'den gelen tariklerin her birisi hakkında "sahih" hükmü vermiştir. Bu durum, cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetlerin merfû'-mevkûf ilişkisi⁸⁸ açısından ele alınmasını gerekli kılmıştır. Diğer rivayetlerin zayıf olması nedeniyle daha ziyade Ebû Hureyre'den gelen mevkûf ile merfû' hadisler arasında değerlendirme yapılmıştır.

Abdurrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebû Şeybe ve Bezzâr, hadisin her iki hâlini sadece nakletmekle yetinip herhangi bir değerlendirme yapmasa da dolaylı olarak mevkûf-merfû' ilişkisine işaret etmektedir. Tirmizî ise hadisi merfû' olarak naklettikten sonra Ebû Hureyre'den mevkûf şeklinde rivayet edildiğini belirtmekle yetinmektedir. Bu konuda çeşitli değerlendirmeler yapan Beyhakî,⁸⁹ *et-Târîhu'l-kebîr*'inden merfû' ve mevkûf rivayetleri naklettikten sonra Buhârî'nin doğru olanın mevkûf olduğuna dair yorumuna yer vermektedir.⁹⁰ Zühlî'nin (öl. 258/872) "Cenazeyi yıkayanın gusül alması hakkında sabit bir hadis bilmiyorum. Şayet böyle bir hadis varsa onunla amel etmemiz gerekir." dediğine aktaran Beyhakî,⁹¹ Ebû Seleme'den zayıf bir vecihle merfû' olarak rivayet etmesinin akabinde "Ebû Seleme'den mahfûz olanın Ebû Hureyre'den mevkûf hâliyle rivayet edilen tarik olduğunu" öncesinde ve sonrasında iki defa ifade etmektedir.⁹² Beyhakî, Ebû Hureyre'den gelen merfû' rivayetlerin hiçbirisinin sağlam olmadığını söyleyip⁹³ "Ebû Hureyre'den sahih olan, merfû' olmaksızın kendi sözü olarak mevkûf hâlidir." diyerek görüşünü tekrarlamaktadır.⁹⁴ Beyhakî'nin bu konudaki yaklaşımını diğer hadis kitabı

⁷⁸ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 3/407 (No. 6108-6109); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/189 (No. 11261); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/396-397 (No. 1472). Bu hadisin metni şöyledir: "Cenazeyi yıkayan kimse gusül alsın."

⁷⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/437 (No. 12126). Bu rivayette yıkama değil de taşımaya ilgili kısım yer almaktadır: "Cenazeyi taşıyan kimse abdest alsın."

⁸⁰ Mekhûl'ün naklettiğine göre bir adam, Huzeife'ye (cenazeyi) nasıl yıkadığı sorunca o şöyle cevap vermiştir: "Şöyle şöyle yıkarsın. Bitirdiğinde de gusül alırsın." İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/189 (No. 11260).

⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/397 (No. 1473). Bu rivayetin metni şu şekildedir: "Cenazeyi yıkayan kimse gusül alsın."

⁸² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/400 (No. 1481). Bu rivayetin lafzı şöyledir: "Biz ölüleri yıkadık. Bundan dolayı bazılarımız yıkanır, bazılarımız ise yıkanmazdı."

⁸³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/190 (No. 11264), 7/436-437 (No. 12124); Bezzâr, *el-Müsned*, 14/326-327 (No. 7992); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/385 (No. 1456), 2/387-388 (No. 1458); 2/390-391 (No. 1464). Ebû Hureyre'den nakledilen rivayetlerin lafızları arasında farklılıklar olsa da genellikle şöyledir: "Cenazeyi yıkayan kimse gusül alsın. Taşıyan ise abdest alsın."

⁸⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/265; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/183-188; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 1/181-182; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 4/153-154; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/331-332.

⁸⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/436-437 (No. 12124-12126).

⁸⁶ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Kahire-Beyrut: Mektebetü'l-Hâncî-Dâru'l-Fikr, 1996), 5/187.

⁸⁷ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 6/179-184; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/484-485.

⁸⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiîn Sözlüklerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2015); Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû'-Mevkûf İlişkisi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020).

⁸⁹ Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'inde bu tarz değerlendirmeler oldukça fazladır. Geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Doğan, *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-kebîr'i* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 229-233.

⁹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih ed-Dubâsî (Riyad: en-Nâşiru'l-Mütemeyyin, 2019), 2/133-135; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/384-385 (No. 1452-1456).

⁹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/385-386.

⁹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/387-388 (No. 1457-1458).

⁹³ Nevevî, herhangi bir senedine işaret etmeden Ebû Hureyre'den nakledilen rivayetin ittifağa zayıf olduğunu söylemektedir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu'l-muhaddisin ve sebîlu tâlibihî'l-muhakkikin fi şerhi Sahîhi Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî*, thk. Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî (Dımeşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 2020), 6/301.

⁹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/390.

Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr'da da görmek mümkündür. "Cenazeyi yıkamaktan dolayı gusletmek" bâb başlığında *es-Sünenü'l-kebîr*'deki tariklere yer vermekte ve iki defa hadisin mevkûf hâlinin daha sahih olduğunu zikretmektedir.⁹⁵ Ancak *el-Hilâfiyyât*'ta herhangi bir tenkidde bulunmadan Ebû Hureyre'den gelen bazı merfû' rivayetlere yer verip merfû'-mevkûf ilişkisine temas etmemekte ve konuyu *es-Sünenü'l-kebîr*'e havale etmektedir. Ayrıca Hz. Âişe'nin hadisini zikredip Musab b. Şeybe'yi sika olarak kabul etmekte, hatta *es-Sünenü'l-kebîr*'de naklettiği bütün tariklerini tenkid ettiği Hz. Alî'nin hadisini aktarmaktadır.⁹⁶ Bu durum, Beyhakî'nin hadis kitaplarında aynı konuda farklı yaklaşımlar gösterdiği intibahı uyandırmaktadır.

Cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetlerin merfû' ya da mevkûfun sahih olmasında başka âlimler de değerlendirmeler yapmaktadır. İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938), hadisi Ebû Hureyre'den merfû' olarak naklettikten sonra babası Ebû Hâtim'in şöyle dediğini aktarmaktadır: "Bu bir hatadır. Hadis ancak Ebû Hureyre'den mevkûf şekilde rivayet edilmektedir. Sika râvîler onu merfû' yapmaz."⁹⁷ Dârekutnî ise hadisin merfû' hâlini rivayet etmesinin akabinde böyle nakleden diğer râvîleri zikretmekte, ancak mahfûz olmadığını belirtip mevkûf tariklerine işaret etmektedir.⁹⁸ Merfû' hâlini sahih kabul etmeyen İbnü'l-Cevzî, Ebû Hureyre'den nakledilen mevkûf rivayetin mahfûz olduğunu belirtmektedir.⁹⁹ Rivayetlerin merfû' ya da mevkûf hâlinin sahih kabul edilmesinde muhaddislerin râvîler hakkındaki görüşlerinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira hadisin birçok tarihinin kendisinden nakledildiği Sâlih b. Nehbân hakkında farklı değerlendirmeler yapan âlimlerin aynı zamanda merfû'-mevkûf ilişkisine temas ettiği görülmektedir. Rivayetin diğer senedleri de genellikle zayıf olması nedeniyle merfû' değil de mevkûf hâli sahih olarak kabul edilmektedir.

Yakın dönem âlimlerinden Elbânî, İbn Abbâs¹⁰⁰ ile İbn 'Ömer'den (öl. 73/693)¹⁰¹ gelen rivayetleri merfû' olarak kabul etmektedir.¹⁰² İbn Abbâs'tan hem merfû' hem de mevkûf olarak nakledilen rivayet hakkında Hâkim en-Neysâbüri "merfû' hâli Buhârî'nin şartlarına göre sahih bir hadis" dese de¹⁰³ Beyhakî merfû' tarihi tenkid etmekte ve mevkûf şeklinde nakledilmesinin sahih olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴ Fakat senedi sahih kabul edilen¹⁰⁵ İbn Ömer rivayetindeki "Biz yapardık/عز" ifadesinden hareketle bunun Hz. Peygamber zamanındaki bir uygulama olduğunu belirtmek ve hükmen merfû' saymak mümkündür. Dolayısıyla İbn Ömer'den gelen rivayet böyle olsa da mevkûf olarak nakledilen İbn Abbâs'ın sözü, bu konuda yapılan tartışmalarda genellikle tenkid edildiği için merfû' hadis yerine mevkûf tarik değerlendirmeye alınmıştır. Belki de İbn Abbâs'tan her iki hâli de nakledildiği için İbn 'Ömer'in rivayetinin yanı sıra ondan nakledilen mevkûf hadis de hükmen merfû'ya dâhil edilmiştir. İbn Abbâs'tan gelen mevkûf hadisi merfû' olarak kabul etmek gerekirse diğer sahâbîlerden gelen rivayetleri de aynı minvalde dikkate almak gerekmektedir. Ebû Hureyre ile İbn Abbâs rivayetleri hariç mevkûf rivayetlerin tenkid edildiği de hatırdan çıkarılmamalıdır. Mevkûf hadislerin metinlerinden hareketle gusül veya abdest almanın herhangi bir nedeni zikredilmediği için hükmen merfû' olarak kabul edilebileceği söylenebilir. Ancak bu konudaki diğer rivayetler dikkate alınırsa metinlerin ihtisâr edilerek kısa hâle getirildiği ve ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasının vahiyyle bilinen ya da taabbüdî bir durum değil de bazı sebeplere bağlı olduğu gözükmektedir. Şayet bu konudaki mevkûf hadisler, sahih hükmen merfû' olarak kabul edilseydi sahâbe ve tâbiün arasında ihtilaf bulunmaz, merfû'-mevkûf ilişkisi açısından ele alınmaz, âlimlerin rivayetler hakkında farklı yorumları ve hükmü yerine aynı ya da benzer açıklamaları olurdu. Ayrıca Elbânî dışında mevkûf hadislerin hükmen merfû' sayan başka bir kimse de

⁹⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 2/134-135.

⁹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebû Hanîfe ve ashâbih*, (Kahire: er-Ravda, 2015), 1/528-530.

⁹⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 3/501-502.

⁹⁸ Dârekutnî, *el-İlel*, 9/293-294, 10/161-162.

⁹⁹ Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Alî İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *el-İlelül'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdulhakk el-Eserî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 1/375-377.

¹⁰⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/398 (No. 1476).

¹⁰¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/400 (No. 1481).

¹⁰² Elbânî, *Ahkâmu'l-cenâ'iz*, 71-72.

¹⁰³ Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, 1/543 (No. 1426).

¹⁰⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/398 (No. 1477).

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, 1/239.

tespit edilememiştir. Sonuç olarak cenazeyi yıkayan gusül ve taşıyanın abdest alması ile ilgili olarak merfû' hadislerin yanı sıra mevkûf olanlar da bulunmaktadır.

4. Metin Açısından Rivayetlerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi

Ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetlerin senedleri incelendikten sonra yapılacak şey, hadisin metninin nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağıdır. Hadis kitaplarındaki rivayetlerin metinleri arasında bazı farklılıklar bulunsa da daha ziyade aşağıda zikredilen ilk sıradaki metinle nakledilmektedir:

1. "Cenazeyi yıkayan kimse gusül alsın."
2. "Cenazeyi yıkayan kimse gusül alsın ve taşıyan kimse ise abdest alsın."
3. "Cenazeyi yıkamaktan dolayı gusül ve taşımaktan dolayı da abdest almak gerekmektedir."
4. "Cenazeyi yıkayan kimse gusül alsın, taşıyan kimse ise abdest alsın."
5. "Cenazeyi yıkamaktan dolayı gusletmek, taşımaktan dolayı ise abdest almak gerekmektedir."
6. "Cenazeyi taşıyan/taşımak isteyen kimse abdest alsın."

Ebû Dâvûd, Hâmid b. Yahyâ'dan naklettiği tarihte metne yer vermeyip "بَعَثَ" lafzını kullanmakta, *el-Mu'cemu'l-evsat*'taki Ahmed b. Mesûd'dan gelen tarihin metni bulunmamakta, Bezzâr ise Yahyâ b. Hakîm'den naklettiği tarihte öncesindeki rivayete atıf yapılarak "بَنَحُوهُ" lafzını zikretmektedir ki metin şöyledir: "Cenazeyi yıkayan kimse gusletsin, taşıyan kimse ise abdest alsın, cenazeyi takip eden kimse ise defnedilinceye kadar oturmasın."¹⁰⁶

Rivayetlere göre ölüyü yıkayan kimse gusül ve taşıyan kimse abdest almalıdır. Ancak bu hadislere sahâbe ve tâbiûn tabakalarından bazı kimseler itiraz etmiştir. İbn Abdülberr (öl. 463/1071), bu konuda sahâbenin arasında ihtilaf bulunduğu söylemekle yetinse de¹⁰⁷ sonraki dönemlerde de aynı yaklaşım devam etmektedir. İbnü'l-Münzir (öl. 318/930) İbn Abbâs, İbn Ömer, Hz. Âişe, Hasen el-Basrî (öl. 110/728), İbrâhîm en-Nehâî (öl. 96/714), Şâfiî (öl. 204/820), Ahmed b. Hanbel, İbn Râhûye (öl. 238/853), Ebû Sevr (öl. 240/854) ile Ashâbu'r-re'y'in gusül gerekmediği görüşünde olduğunu ve Ebû Hureyre, Saîd b. el-Müseyyeb (öl. 94/713), İbn Sîrîn (öl. 110/729) ile Zührî'nin (öl. 124/742) ise guslü gerekli gördüklerini söylemektedir.¹⁰⁸

Bu konuda nakledilen rivayetler, Abdurrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebû Şeybe ile Beyhakî'nin hadis kitaplarında bulunmaktadır.¹⁰⁹ Bir sahâbîden/tâbiîden benzer manada birçok rivayet geldiği için aynı kimseden birkaçını nakletmenin yeterli olacağı düşünülmüştür. Ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetlere itiraz eden sahâbîlerden İbn Abbâs şöyle demiştir: "Ölülerinizi necis kılmayın. Çünkü mümin bir kimse ne diriysen ne de ölüysen necistir."¹¹⁰ Başka bir rivayette gusül değil de abdest almanın gerekli olduğunu¹¹¹ söyleyen İbn Abbâs, diğer bir rivayette ise sadece ellerin yıkanmasını da yeterli görmüştür.¹¹² Münâvî (öl. 1031/1622) *Feyzu'l-kadîr*'de ölüyü yıkayanın gusletmesinin mendûb olmasının yanı sıra kastedilenin elleri yıkamak olabileceğine de işaret etmiştir.¹¹³ İbn Mesûd (öl. 32/652-53) ile Hz. Âişe de ölüyü yıkamaktan dolayı gusül alınmasını gerekli

¹⁰⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, 14/326-327 (No. 7992).

¹⁰⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kalacî (Dımaşk-Halep: Dâru Kuteybe-Dâru'l-Va'y, 1993), 8/201-202.

¹⁰⁸ Bk. Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Neysâbü'rî, *el-Evsat mine's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Ahmed b. Süleymân b. Eyyûb vd. (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2010), 5/372-375.

¹⁰⁹ Bk. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 3/405-408 (No. 6101-6116); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/186-189 (No. 11246-11258); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/397-402 (No. 1474-1487).

¹¹⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/186-187 (No. 11246). Beyhakî, bu hadisi merfû' şeklinde nakletse de mevkûf hâlini tercih etmektedir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/399 (No. 1478).

¹¹¹ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 3/405 (No. 6101); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/397 (No. 1474).

¹¹² Beyhakî, bunun merfû' olarak rivayet edildiğini ancak mevkûf şeklinde nakledilmesinin sahih olduğunu ifade etmektedir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/398 (No. 1476-1477).

¹¹³ Abdurra'ûf b. Tâcül'ârifin el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sagir* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1972), 4/412, 6/184.

görmemektedir: “Eğer dostunuz necis ise gusül alın.”¹¹⁴ Ayrıca Hz. Âişe cenazeyi taşımakla alakalı şöyle demektedir: “Sübhanallah! Müminlerin ölüleri pis midir? Oysa kişi, bir tahta parçasını alıp onu taşımaktan başka bir şey mi yapmaktadır!”¹¹⁵

Başka bir sahâbî İbn Ömer, “Mümin bir kimseye dokunabilirsin. Onu yıkamaktan dolayı da gusül alman gerekmez.” demiş, ancak ölüyü yıkarken ondan bir pislik gelirse gusül almayı, yoksa abdest almayı yeterli görmüştür.¹¹⁶ Onun şu sözü, gusül almanın bir zorunluluk değil de tercihe ve duruma bağlı bir durum olduğunu göstermektedir: “Biz ölüleri yıkardık. Bundan dolayı bazılarımız yıkanır, bazılarımız ise yıkanmazdı.”¹¹⁷ Benzer bir rivayet de tâbiî Nâfi’den (öl. 117/735) gelmektedir: “Biz ölüleri yıkardık. Bazılarımız abdest, bazılarımız ise gusül alırdı. Sonra ölünün yanına gelip kefenler, üzerine hanût serper ve namazını kılardık. Yeniden abdest almazdık.”¹¹⁸

Sad b. Ebû Vakkâs (öl. 55/675), Saîd b. Zeyd’i (öl. 51/671) yıkayıp kefenlendikten sonra eve gidip namaz kılmış, ardından gusül alıp şöyle söylemiştir: “Ben, Saîd b. Zeyd’i yıkadığımdan dolayı gusül almadım. Şayet o necis olsaydı yıkamazdım. Fakat ben, sıcaktan dolayı gusül aldım.”¹¹⁹ Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) ise cenazeden dolayı abdest almak sorulunca şöyle demiştir: “Cenaze namazında idik. Sonra farz namazı kılmaya geldik. Abdest almaya gerek yoktur.”¹²⁰ Hudeybiye’de ağaç altında Hz. Peygamber’e biat eden sahâbîlerden (ashâbu’ş-şecere) dört kimsenin Bekir b. Abdullah el-Müzenî’nin (öl. 108/729) babasını yıkarken elbiselerini göbeklerinde toplamaktan fazlasını yapmadıkları ve bitince de abdest alıp namaz kıldıkları ifade edilen rivayetin devamında tâbiî Ebû’ş-Şa’sâ’nun (öl. 93/711-12) şöyle dediği aktarılmaktadır: “Haberiniz olsun ki Allah’a karşı gelmekten sakının. Ölülerinizi yıkamaktan dolayı gusül mü alıyorsunuz! Onlar necis midir ki!”¹²¹ İbrâhîm en-Nehâî, kendisine guslün gerekli olup olmadığı sorulunca “Eğer ölü necis ise gusül alınız. Yoksa sizden birinizin abdest alması yeterlidir.” şeklinde karşılık vermiştir.¹²² Şabî (öl. 104/722) ise “Eğer dostunuz necis ise gusül alın.” demiştir.¹²³

Cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili sahâbe ve tâbiûndan nakledilen rivayetlere göre ölü necis değilse gusül almak kişisel tercihe bağlı olup abdest almak hakkında da farklı görüşler vardır. Hem rivayetlerin temel hadis kaynaklarında yer almasından dolayı şerh kitaplarında hem de cenaze hususuyla alakalı olması nedeniyle fıkıh kitaplarında bu rivayetler hakkında benzer açıklama ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Konunun fikhî bir yönü olduğu için hadis kitaplarında da mezhep İmâmlarının ve fakihlerin görüşlerine işaret edilmiştir.

Ahmed b. Hanbel ile Alî b. el-Medînî’nin “Sahih bir hadis yoktur.”¹²⁴ ve İbnü’l-Münzir’in “Sabit bir haber yoktur.”¹²⁵ dedikleri bu konuda Tirmizî, ilim ehlinin ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in ashâbından bir kısmının ve diğer âlimlerinin “Bir kimse cenazeyi yıkadığı zaman gusül gerekir.” görüşünde olmalarına karşılık bazıları ise abdest almanın yeteceğini kabul etmiştir. Mâlik b. Enes’in “Ölüyü yıkamaktan dolayı gusül alınmasını hoş görürüm. Fakat gerekli olduğunu düşünmüyorum.” dediğini ve Şâfiî’nin de aynı kanaate vardığını, Ahmed b. Hanbel ile İbn Râhûye’nin ise en azından abdest alınmasının vücûbiyetini benimsediklerini, ancak bütün bunlara karşılık Abdullah b. el-Mübârek’in (öl. 181/797) “Ölüyü yıkayan kimse ne gusül ne de abdest alır.” dediğini aktarmaktadır.¹²⁶

¹¹⁴ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 3/406 (No. 6104-6105); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/187-188 (No. 11250, 11253); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 2/401 (No. 1485).

¹¹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 2/401-402 (No. 1487); Ebû Abdullah Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li-îrâdi mâ’s-tedrekethu Aişe ala’s-sahâbe*, thk. Bünyamin Erul (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 220-222.

¹¹⁶ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 3/406-407 (No. 6106-617); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 2/399-400 (No. 1479-1480).

¹¹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 2/400 (No. 1481).

¹¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 2/400 (No. 1482).

¹¹⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/187 (No. 11251); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 2/400-401 (No. 1484).

¹²⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 2/401 (No. 1486).

¹²¹ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 3/405-406 (No. 6103).

¹²² Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 3/405 (No. 6102); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/188-189 (No. 11257).

¹²³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/189 (No. 11258).

¹²⁴ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-İlelü’l-kebir*, thk. es-Seyyid Subhî es-Sâmerrâi vd. (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1989), 142-143.

¹²⁵ İbnü’l-Münzir, *el-Evsat*, 5/375.

¹²⁶ Tirmizî, “el-Cenâiz”, 17 (No. 993).

Ebû Dâvûd, ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetin mensûh olduğunu düşünmektedir.¹²⁷ İbn Şâhîn (öl. 385/996), bu konuda Ebû Hureyre'den gelen merfû' tarıklere yer verdikten sonra İbn Abbâs'tan gusül almanın gerekli olmadığını gösteren hem mevkûf hem de merfû' rivayetleri aktarmakta, böylece aralarında nâsîh-mensûh ilişkisi olduğunu göstermektedir.¹²⁸ Fakat Aynî, Ebû Dâvûd'un nesheden hususu açıklamadığını ve hadisle amel etmenin terk edilmesini neshi bilmenin yollarından biri olarak zikretmekte, nâsîhin ne olduğu bilinmese de hadisle amel edilmediği için bunun varlığına delalet ettiğini söylemektedir.¹²⁹ Hattâb es-Sübki de Ebû Hureyre hadisiyle amel edilmediği için mensûh olduğunu kabul etmektedir.¹³⁰ Gusül ve abdest almayı mendûb olarak açıklayan Mağribî (öl. 1119/1707), rivayeti neshedenin İbn Abbâs'tan "Cenazenizi yıkadığınızda sizin gusül almanıza gerek yoktur. Çünkü ölünüz mümin ve temizdir, necis değildir. Cenazeyi yıkadıktan sonra elleriniz yıkamanız yeterlidir." şeklinde nakledilen merfû' hadis olduğunu belirtmektedir. Ancak kendisinin de işaret ettiği gibi Hz. Peygamber'den nakledilmesi sahih olmayan bir hadisi delil olarak getirmektedir.¹³¹ Neshe delil olarak aynı hadisi zikreden Azîmâbâdî (1857-1911), hadisteki emrin mendûb ya da elleri yıkamak şeklinde açıklamaktadır.¹³²

Hattâbî (öl. 388/998), Ebû Dâvûd'a yazdığı şerhi *Me'âlimü's-sünen'*de fakihlerden cenazeyi yıkayanın gusül ile taşıyanın abdest almasını gerekli gören herhangi birisini bilmediğini ve emrin istihbâba hamledilmesinin daha doğru olacağını söylemekte, hadisteki muhtemel manaya dair şöyle bir yorum yapmaktadır:

"Cenazeyi yıkayan kimse, yıkarken kullandığı suyun serpintisinin kendisini ıslatmasından emin olamaz. Ölünün bedeninde pislik olabilir. Eğer pislik yıkayana gelirse onu ıslatır ve neresine geldiğini bilemez. Bu durumda su olduğu için bütün bedenini yıkaması gerekmektedir. Böylece ölünün bedeninden pislğin isabet ettiği yerler de yıkanmış olur. Denildiğine göre abdest alınmasının da şöyle bir manası vardır: Ölüye kılınacak cenaze namazına hazırlık için abdest alınması gerekmektedir."¹³³

Cumhura göre ölüyü taşıyanın abdest almasının gerekli olmadığını ifade eden Bâcî (öl. 474/1081), bu konudaki rivayeti sabit görmeyip sahih sayılması hâlinde manasının "eğer abdesti yoksa cenaze namazını kılabilmesi için alması" olduğunu zikretmektedir. Ölüyü yıkayana gusül gerekmediğini ve Ebû Hureyre'nin naklettiği hadisin sahih olması durumunda bunun istihbâba hamledileceğini söylemektedir.¹³⁴

Bu konudaki rivayeti hadis kitabında nakleden Begavî'ye göre ilim ehlinin bir kısmı gusül almayı gerekli görmekte, çoğunluğu ise böyle düşünmemektedir. İkinci görüşe İbn Abbâs ile İbn Ömer'in sözlerini, Esmâ bnt. Umeys'in (öl. 40/661) vefat eden eşi Hz. Ebû Bekir'i (öl. 13/634) yıkadığı zaman yanındaki muhacirlere "Ben oruçluyum, hava da çok soğuk, acaba gusül almak gerekir mi?" diye sorunca oradakiler "Hayır, gerekmez."¹³⁵ diye cevap verdikleri rivayeti delil olarak zikretmektedir. Çeşitli

¹²⁷ Ebû Dâvûd, "el-Cenâiz", 39 (No. 3162).

¹²⁸ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhîn el-Bağdâdî, *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*, thk. Semûr b. Emîn ez-Züheyri (Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1988), 270-272.

¹²⁹ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 8/54.

¹³⁰ Hattâb es-Sübki, *el-Menhelu'l-azbi'l-mevrûd*, 8/323.

¹³¹ el-Hüseyn b. Muhammed el-Mağribî, *el-Bedrû't-temmâm şerhu Bulûğî'l-merâm*, thk. Alî b. Abdullah ez-Zeben (Kahire: Dâru Hicr, 1994), 2/105-106.

¹³² Ebû't-Tayyib Muhammed b. Alî el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebû Dâvud*, thk. Yûsuf el-Hâc Ahmed (Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ'-Dâru'l-Menhel Nâşîrûn, 2013), 8/318-319.

¹³³ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, thk. Muhammed Râgîb et-Tabbâh (Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1932), 1/307.

¹³⁴ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ fi şerhi'l-Muvatta'*, thk. Muhammed Abdülkâdir Mahmûd Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/332, 2/455.

¹³⁵ Mâlik b. Enes, "el-Cenâiz," 3.

âlimlerin görüşlerine işaret eden Begavî, ölüyü taşımaktan kastın ona dokunmak olduğunu ve abdest alınmasını ise Hattâbî gibi cenaze namazı kılınacağı vakit hazır bulunması şeklinde açıklamaktadır.¹³⁶

Zeydânî (öl. 727/1327) *el-Mefâtih*'te ölüyü yıkayanın gusül almasının sebebinin diğer âlimlere göre daha geniş tutarak şöyle beyan etmektedir:

“Gâsil olan kimseye içerisinde pisliğin olduğu bir yerde ölünün yıkandığı suyun serpintileri gelebilir. Korku ve dehşetten dolayı terleyebilir. Ter ile yıkarken ortaya çıkan koltuk altı kokusunu izale etmek ve serpintilerin geldiği azaları temizlemek için gusül almak müstehab olur.”

Pis su serpintilerinin ölüyü yıkayan kimsenin üzerine geldiğinin kesin olarak bilinmesi hâlinde gusül almayı gerekli gören Zeydânî, eğer kesinlik yok da ihtimal varsa bu durumda yıkanmasının müstehab olduğunu belirtmektedir. Devamında cenazeyi taşıyanın abdest almasını ise şöyle açıklamaktadır:

“Ölüyü taşıyan kimsenin abdesti yoksa ve cenaze namazını kılmak isterse abdest alması vaciptir. Taşımadan önce abdest alırsa ve sonra taşırsa cenazeyi defnettikten sonra ihtiyaten abdestini tazelemesi müstehaptır. Çünkü cenazeyi taşımaktan ve taşımanın ağırlığından kaynaklı olarak korku ve dehşetin şiddetinden kendisinden bir koku çıkmış olabilir. Fakat o anki durumdan dolayı bunu bilemez. Korku nedeniyle yüzünün rengi de değişebilir. Bunu gidermek için abdest alması müstehab olur.”¹³⁷

İbn Reslân (öl. 868/1464) abdest almasını gerekli gören kimselerin, bunu yıkayan kişinin ölünün avret yerine dokunması ya da cenaze namazını kaçırmaması şeklinde anladıklarını zikretmektedir. Ancak fakihlerin ekserinin böyle bir durumda abdest almayı gerekli görmediğini ifade etmektedir.¹³⁸ İbn Mâce'ye şerh yazan Vellevî (öl. 1442/2020) ise guslün gerekli olmadığını, bunun bir ibadet değil de uygulama olduğunu ve şayet gerekli olsaydı Hz. Peygamber'in bunu açıklayacağını zikretmektedir.¹³⁹

Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) öğrencisi Şeybânî (öl. 189/805), İbn Mes'ûd'un görüşüne işaret ettikten sonra şöyle demektedir: “Eğer isterse abdest de almaz. Ancak cenazeyi yıkadığı sudan kendisine bir şey gelirse gusül alır. Bu, Ebû Hânîfe'nin de görüşüdür.”¹⁴⁰ Hanefî fakihi Serahsî (öl. 483/1090), cenazeyi yıkamaktan dolayı gusül ve taşımaktan dolayı abdestin gerekli olmadığı görüşündedir. Eline ya da bedenine bir şey bulaşması hâlinde yıkanması kanaatinde olan Serahsî, İbn Abbâs'ın “Abdest, bedenden çıkan şeylerden dolayı gerekir.”¹⁴¹ sözünü delil olarak zikretmektedir. O, bir Müslümanın ölüsünün temiz olduğunu, temiz bir şeye ve ölü pis olsa bile pis bir şeye dokunmanın abdesti bozmayacağını ifade etmektedir. İbn Abbâs'ın “Kuru ağaç dallarına dokunmaktan dolayı bize abdest almayı mı gerekli kılıyor?”¹⁴² diyerek zayıf olan Ebû Hureyre'den nakledilen hadisi reddettiğini söyleyen Serahsî, ölüyü yıkayanın gusül almasını pis sular üzerine bulaşması hâlinde gerekli olması ve taşıyanın abdest almasını da abdestsiz ise cenaze namazını kılabilmesi şeklinde açıklamaktadır.¹⁴³ Sonuç olarak Ebû Hanîfe ve ashâbına göre ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest alması müstehab ya da vacip değildir.¹⁴⁴

¹³⁶ Begavî, *Şerhu's-sünne*, 2/168-170 (No. 339).

¹³⁷ Muzhiriddin el-Hüseyn b. Mahmûd ez-Zeydânî, *el-Mefâtih fi şerhi'l-Mesâbih*, thk. Nüreddin Tâlib (Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 1/454-455.

¹³⁸ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin İbn Reslân er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebû Dâvud*, thk. Yâsir Kemâl vd. (Mısır: Dâru'l-Felâh, 2016), 13/415.

¹³⁹ Muhammed b. Alî el-Vellevî, *Zahîratu'l-ukba fi şerhi'l-Müctebâ* (Riyad-Mekke: Dâru'l-Mirâc-Dâru Âl-i Burûm, 1996-2003), 18/386.

¹⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk. Hâlid el-Avvâd (Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 1/247-248 (No. 230-231).

¹⁴¹ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/32 (No. 100); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/352 (No. 572).

¹⁴² Bu rivayet, hadis kaynaklarında nakledilmemektedir. Elimizdeki eserlere göre senedi olmadan ilk defa Serahsî *el-Mesbût*'unda zikretmekte, daha sonra da fıkıh ve başka alanlarda telif edilen eserlerde bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Abbâs'tan gelen bu hadisin sıhhati hakkında bir hüküm vermek mümkün gözükmemektedir.

¹⁴³ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mesbût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/82-83.

¹⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*, thk. Muhammed b. Subhî b. Hasen Hallâk (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2007), 2/360.

Şâfiî, *el-Ümm*'de "Guslü gerektiren ve gerektirmeyen haller" başlığında ölüyü yıkayanın gusül ve cenazeye dokunanın abdest almayı terk etmesini hoş karşılamadığını söyleyip şöyle demiştir:

"Cenazeyi yıkayana guslün gerekli olduğunu söylememe engel olan sebep, hadisin senedinde olan kişidir ki bugüne kadar beni ikna edecek şekilde naklettiği rivayetin sıhhatine dair bir bilgiye ulaşamadım. Şayet bu konuda beni ikna edecek birisini bulursam hem ölüyü yıkayanın gusül hem de dokunanın abdest almasını gerekli görürüm."¹⁴⁵

Şâfiî, hadisin senedine dair bir değerlendirme yapsa da hangi tariki ya da râvîyi kastettiğini söylememektedir. Ancak Beyhakî, bunun İshâk Mevlâ ez-Zâide olduğunu açıklamakta ve sika biri olabileceğine işaret etmektedir.¹⁴⁶ Daha önce de tespit edildiği üzere İshâk güvenilir olduğu için Şâfiî'nin naklettiği hadisin sahih olduğu ifade edilebilir.

Her ne kadar Şâfiî bu konudaki görüşüne yer verse de o kadîm ile cedîd dönemlerinde birbirinden farklı iki hüküm vermiştir. Nevevî (öl. 676/1277), Şâfiî'nin ilk görüşünde ölüyü yıkayanın gusül ve taşyanın abdest almasını gerekli gördüğünü, sonrasında bundan vazgeçip hadisin sahih olması hâlinde bunu söyleyebileceğine işaret etmiş, yeni görüşünün müstehab/müekked sünnet olduğunu zikretmiştir.¹⁴⁷ Maverdî (öl. 450/1058), hadisin zayıf olmasından dolayı Şâfiî'nin görüşünün vacip değil de sünnet şeklinde olduğunu, Hz. Peygamber ile sahâbenin bunu yaptığını ifade etmekte ve Hz. Âişe'den gelen hadise işaret edip bu konuda rivayet edilen hadislerin sahih olduğunu düşünmektedir. Şâfiî mezhebi ashâbının hükmünün vacip ile müstehab olması şeklinde ihtilafa düştüklerini belirten Mâverdî, bu hadisin manasının akılla anlaşılıp anlaşılmayacağı yani taabbüdî olup olmaması noktasında iki farklı görüş bulunduğunu zikretmektedir. Taabbüdî olmadığı görüşünde olanlar, hükmün sebebini ölünün necis olmasına ve taabbüdî olduğunu kabul edenler ise ölünün saygınlığına bağlamaktadır.¹⁴⁸ Ancak insanoğlu öldüğü zaman bedeninin necis olmasının uzak bir yorum olduğunu söyleyen Cüveynî (öl. 478/1085), dokunmaktan dolayı abdest alınmasında da ihtilafa düştüklerini, bir kısmının cenazenin avret yerine dokunmasından veya bir kısmının ise böyle olmayan bir şekilde ölüye dokunmaktan dolayı abdest alınmasını müstehab kabul ettiğini açıklamaktadır.¹⁴⁹ İbn Ebü'l-Hayr (öl. 558/1163) ise cenazeye dokunmaktan dolayı değil de cenaze namazını kaçırmamak için abdest alınması gerektiğini ya da kastedilenin abdest değil de elleri yıkamak olabileceğine de işaret etmektedir.¹⁵⁰

Bu konuda sahih bir hadisin olmadığını söyleyen Ahmed b. Hanbel, guslü vacip görmemekte ve abdestin yeterli olduğunu düşünmekte, ölen kimse kâfir ise guslün gerektiğini belirtmektedir.¹⁵¹ Hanbelî fakihî İbn Kudâme (öl. 620/1223), mezhebinin âlimleri arasında ölüyü yıkamaktan dolayı abdest alınması noktasında ihtilafa düşseler de çoğunluğunun bunu gerekli gördüğünü zikretmekte, abdest alınmasının sebebini ise ölüyü yıkayan kimsenin yıkarken elinin avret yerine değmesi şeklinde açıklamaktadır. Ancak fakihlerin çoğunluğuna göre abdest alması da gerekli olmayıp bunun doğru olduğuna ve Ahmed b. Hanbel'in abdest almayı müstehab olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir.¹⁵² Bir başka Hanbelî âlim İbn Teymiyye (öl. 728/1328), ölüye dokunmak veya yıkamaktan dolayı abdestin bozulmayacağını, bu konudaki rivayetlerin istihbâba hamledileceğini zikretmektedir. Sahâbenin cumhurunun ve Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki görüşünün abdest alınması şeklinde olduğuna işaret eden İbn Teymiyye, bunun

¹⁴⁵ Ebü Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Mansura-Beyrut: Dâru'l-Vefâ'-Dâru İbn Hazm, 2019), 2/83; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/386.

¹⁴⁶ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 2/133.

¹⁴⁷ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1980), 5/143-145.

¹⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/376-377.

¹⁴⁹ Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 1/310-311.

¹⁵⁰ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000), 3/36-38.

¹⁵¹ Hâlid er-Rabbât-Seyyid İzzet İd, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2009), 7/45-47.

¹⁵² Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 1/256, 1/278-279.

gusül alınması hakkındaki ihtilafın kaynaklandığı belirtmektedir ki kendisinin görüşü de böyledir.¹⁵³ İbn Abdülhâdî (öl. 744/1343), birçok âlim tarafından yapılan “cenaze namazı için abdest alınması” yorumunu uzak bir te’vîl olarak değerlendirmektedir.¹⁵⁴ Merdâvî (öl. 885/1480) ise mezhebin sahih olan görüşünün ölüyü yıkamaktan dolayı gusül almanın müstehab olması şeklinde açıklamakta, ashabin çoğunluğunun görüşü bu olmakla birlikte müstehab görüşünde olmayanların da bulunduğunu, kâfir bir kimseyi ölü ve canlı olarak yıkayan kimseye gusül gerektiğini ifade edenlerin de bulunduğunu belirtmektedir.¹⁵⁵

Mâlikî fakih İbn Rüşd (öl. 520/1126), cenazeyi yıkayanın gusül almasıyla ilgili hadisin zahirinden guslün gerekliliği anlaşılrsa da sözün istihbâb manasında olduğunu, Mâlik b. Enes ile cumhurun bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in emrini bir illete bağlı değil de ibadet olduğunu düşünenlerin gusül almayı vacip gördüğünü söyleyen İbn Rüşd, böyle düşünmeyenlerin ise bu konuda ihtilafa düştüklerini belirtmiştir. Ölünün necis olmadığını ve herhangi bir kimseyi necis etmediğini kabul eden İbn Rüşd, cenazeyi yıkamada aşırı giderek üzerine gusül suyundan serpintilerin gelmesi, hadiste kastedilen gusül ile tüm bedeni yıkamanın kastedilmemesi gibi bazı illetleri zikretmiştir.¹⁵⁶ Mâzerî (öl. 536/1141) ise Mâlik b. Enes’in normalde guslû gerekli görmese de böyle bir durumda yıkanmayı güzel bulduğunu, ancak ölünün suyundan yıkayan kimseye bir şey gelmesi hâlinde ise guslün vacip olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Mâlik b. Enes’in bir kimsenin eliyle ölüye dokunmasından ya da taşımasından dolayı abdest alınmaması, şayet bu esnada eline herhangi bir şey gelirse sadece bu azayı yıkamakla yetinileceği görüşüne de işaret etmiştir.¹⁵⁷

Bir kimsenin ölüyü yıkaması hâlinde gusül ve taşıması hâlinde abdest almasını diğer mezheplerin aksine Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm (öl. 456/1064) farz olarak değerlendirmiştir. *el-Muhalla*’da dediğine göre diğer mezhep İmâmları gibi Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî (öl. 270/884) guslün gerektirmediğini kabul etmiştir. O, sahip olduğu bakış açısına göre yazdığı eserinde kendi görüşüne delil teşkil eden hadisleri nakletmiş, ayrıca guslün gerektirmediğini düşünen kimselere de cevaplar vermiştir.¹⁵⁸ İbn Hazm, Ebû Hureyre’nin hadisini sahih kabul edip cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest alması gerektiğini benimsemiştir.¹⁵⁹

Birçok hadis şerhi ve fıkıh kitabında bu konudaki rivayetler hakkında yapılan yorum ve değerlendirmeler olsa da genellikle birbirine benzer açıklamalar bulunmaktadır. Ancak İbn Hazm ve ilk görüşüyle Şâfiî hariç cumhur böyle bir durumda guslû gerekli görmese de cenazenin yıkandığı sudan gâsilin üzerine bir şey gelmesi hâlinde çoğunluk gusül almayı zaruri kabul etmektedir. Gusül almayı gerekli görmeyen bir kısım âlimler, cenazenin avret yerine dokunması nedeniyle ve taşımaktan dolayı değil de cenaze namazını kılabilmek için abdestin alınması şeklinde yorum yapmaktadır. Fakat her ne kadar yapılan yorumlardan hareketle bunları söylemek mümkün olsa da bazı farklı görüşlerin varlığı dikkat çekmektedir. Nitekim böyle bir durumda herhangi bir şey gerektirmediğini söyleyenlerin yanı sıra elleri yıkamanın da yeterli olacağı ifade edilmektedir.

5. Sonuç

Hadis ilminde bir konuda rivayet edilen hadisler hakkında sened ve metin açısından araştırma yapmak, oldukça fazla zaman gerektiren ve meşakkatli bir durumdur. Çünkü ilk önce birçok senedin sihhati

¹⁵³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Şerhu'l-Umde*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî vd. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 1/359-364.

¹⁵⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî ed-Dimeşkî, *Tenkîhu't-tahkîk fi ehâdîsi't-Ta'lik*, thk. Sâmî b. Muhammed b. Câdullah-Abdülazîz b. Nâsır el-Habbânî (Riyâd: Advâ'u's-Selef, 2007), 1/319.

¹⁵⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 1/248.

¹⁵⁶ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Endelüsî, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fi mesâ'ili'l-müstahrece*, thk. Saîd A'râb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1988), 2/206-209.

¹⁵⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Alî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed Muhtâr es-Selâmî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1997), 1/1122-1123.

¹⁵⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mucellâ bi'l-ihisâr*, thk. Hâlid er-Rabbât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016), 2/556-560.

¹⁵⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/475-478. Ayrıca bk. Zehebî, *el-Mühezzeb*, 1/300.

hakkında hüküm vermek gerekmektedir ki hadisi nakleden râvîlerden her birinin cerh-ta'dîl, tabakât vb. kitaplardan tercemelerine bakılmalı ve bunların üzerinde değerlendirmeler yapılmalıdır. Ayrıca bir râvîyi münekkidler bir kısmı cerh ederken diğerlerinin ta'dîl etmesi hâlinde daha müşkil bir durum ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlara rağmen hadis ilminin en temel problemlerinden biri olan sübutun, cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili rivayetler özelinde belirlenmesi önemlidir. Çünkü sahih, hasen, zayıf gibi çeşitli değerlendirmelerin olduğu rivayetler hakkında en azından bir tespit yapılabilmesine imkân sağlanmalıdır.

Hadisin senedi hakkında hüküm vermek oldukça zor bir durum olduğu gibi metnin anlaşılması da böyledir. Çünkü bir âlimin hadisin sıhhati hakkında verdiği kararın metni yorumlamasına da etki ettiği görülmektedir. Buna Hz. Peygamber'den merfû' hadisleri nakleden sahâbeden ve tâbiûndan farklı görüşlerin gelmesi de eklenince metnin nasıl açıklanacağı daha güç bir hâle gelmektedir. Bütün bu hususlar, cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest alınması ile ilgili rivayetlerin anlaşılmasında yaşanmaktadır. Ayrıca hadisin açıklanmasında daha ziyade ölüyü yıkayanın gusül alıp almayacağı üzerinde yoğunlaşmış, taşıyanın abdest almasıyla ilgili kısım daha geri planda kalmıştır. Muhtemelen bunun sebebi, hemen hemen bütün rivayetlerde yıkayanın gusül almasının zikredilmesine karşılık taşıyanın abdest alması kısmının bazılarında bulunmasıdır. Sahâbeden gelen rivayetlerde de aynı durum görülmektedir ki Hz. Âişe'nin taşımakla ilgili yorumu hariç neredeyse tamamen ölüyü yıkayanın gusül alması üzerinde durulmuştur.

Hz. Peygamber'den cenazeyi yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasıyla ilgili nakledilen merfû' hadisler, her ne kadar *es-Sahîhayn*'da yer almasa da *Kütüb-i Sitt'e*'deki bazı eserlerde, önceki ve sonraki dönemlerde telif edilen pek çok kitapta tahrir edilmiştir. Hatta Abdurrezâk b. Hemmâm ile İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'lerinde, Ebû Dâvûd ile Tirmizî'nin *es-Sünen*'lerinde ve kendinden önceki hadis kitaplarındaki rivayetlerin de olduğu Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'inde konuyla ilgili müstakil bâb başlıklarının olduğu tespit edilmiştir. Hicrî ilk beş asırda telif edilen hadis kitaplarında konuyla alakalı bütün tarikler incelenmiştir. Bu konudaki merfû' hadisler, Ebû Saîd el-Hudrî, el-Mugîre b. Şube ve Huzeyfe b. el-Yemân'dan birkaç tane gelse de genellikle Ebû Hureyre'den rivayet edilmektedir. Bu hadislerin bazı tariklerde zayıflık olsa da içlerinde sağlam olanların da bulunduğu tespit edilmiştir. Fakat sahih olan tariklerde yer alan Sâlih b. Nebhân'ın âlimler tarafından tenkid edilince bu konuda sahih bir hadisin olmadığı ileri sürülmüş ve Ebû Hureyre'den mevkûf olarak nakledilen rivayetlerin sahih kabul edildiği görülmüştür. Ancak Sâlih Mevlâ et-Tev'eme'den hadisi işiten İbn Ebû Zib'in ihtilattan önce ondan rivayet ettiği ve Sâlih'ten rivayet ettiği hadislerin sahih olduğu belirlenmiştir.

Ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest alması ile ilgili merfû' hadislerin sıhhati hakkında muhaddislerin çeşitli değerlendirmeleri olduğu gibi mensûh olmasının yanı sıra gusül alması, abdest alması, ellerini yıkaması ya da hiçbir şey gerekmemesi gibi birbirinden değişik hükümler verildiği tespit edilmiştir. Hatta Ahmed b. Hanbel ile Şâfiî gibi bazı önde gelen âlimlerin bu konuda farklı görüşleri olduğu belirlenmiştir. Ayrıca hadisin sıhhati hakkında zayıf hükmü vermesine karşılık yine de nasıl anlaşılacağı üzerinde durulmuş ve bu minvalde hem muhaddislerin hadis kaynakları ile şerhlerinde hem de fıkıh kitaplarında pek çok âlim yorum ve açıklamalar yapmıştır. Ancak bu noktada sahâbe ile tâbiûndan gelen rivayetlerin çok fazla dikkate alınmadığı ve daha ziyade merfû' hadisler üzerinden değerlendirmeler yapıldığı görülmüştür. Bu durum, hadis kitaplarında da görülmektedir ki Abdurrezâk b. Hemmâm, İbn Ebû Şeybe ve Beyhakî hariç diğer muhaddislerin eserlerinde merfû' hadisler dışındaki rivayetler yer almamaktadır. Oysa Hz. Peygamber'den gelen hadislerin anlaşılmasında sahâbe ve tâbiûnun görüşlerinin önemli olacağı aşikâr bir husustur. Merfû' hadisin metninin kısa olması ve anlaşılmasını sağlayacak bir sebab-i vürûda dair bir bilgi bulunmaması da bu hususu daha önemli kılmaktadır. Bütün bunlar dikkate alındığında bazı âlimlerin dikkat çektiği gibi günümüzde de bu hadisle amel edilme de ölüyü yıkayanın gusül ve taşıyanın abdest almasının kişinin tercihine bırakılması ve duruma göre hareket edilmesinin isabetli olacağını söylemek mümkündür.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San'ânî. *el-Musannef -Mamer b. Râşid'in el-Câmi'i ile birlikte-*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San'ânî. *el-Musannef*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Acet, Semih. *Hadislerde Ölüm Karşısında Müslüman Tavrı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 52 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996-2001.
- Akyüz, Hüseyin. ""Âlimler Peygamberlerin Vârisleridir"" Hadisinin İsnâd Açısından Tenkid ve Tahlili". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 159-190.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebû Dâvud*. thk. Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed b. Alî. *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebû Dâvud*. thk. Yûsuf el-Hâc Ahmed. 14 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel Nâşîrûn, 2013.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ fî şerhi'l-Muvatta'*. thk. Muhammed Abdülkâdir Mahmûd Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebû Hanîfe ve ashâbih*. 8 Cilt. Kahire: er-Ravda, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki vd. 25 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kalacî. 15 Cilt. Karaçi: Câmiatu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedi'l-Bezzâr)*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Beyrut-Medine: Müessesetü'l-Ulûmi'l-Kur'ân-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih ed-Dubâsî. 11 Cilt. Riyad: en-Nâşîru'l-Mütemeyyin, 2019.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çap, Sabri. *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fî'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Selefi. 16 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1985.

- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Doğan, Halil İbrahim. *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşas es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karâbellî. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire-Beyrut: Mektebetü'l-Hâncî-Dâru'l-Fikr, 1996.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *İrvâ'u'l-galîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl*. thk. Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Câmi'u't-türâsi'l-Allâme el-Elbâni fi'l-fikh*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. 15 Cilt. San'a: Merkezü'n-Numân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2015.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Ahkâmu'l-cenâiz ve bida'uhâ*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1992.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hattâb es-Sübkî, Mahmûd. *el-Menhelu'l-azbi'l-mevrûd şerhu Süneni Ebû Dâvud*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyye, 1394.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-sünen*. thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1932.
- Iclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-sikât*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kalacî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kalacî. 30 Cilt. Dimaşk-Halep: Dâru Kuteybe-Dâru'l-Va'y, 1993.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî. *Tenkîhu't-tahkîk fî ehâdisi't-Ta'lik*. thk. Sâmi b. Muhammed b. Câdullah-Abdülazîz b. Nâsır el-Habbânî. 5 Cilt. Riyâd: Advâu's-Selef, 2007.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sersâvî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 9 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1941-1953.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbu'l-İlel*. thk. Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî. 7 Cilt. Riyad: y.y., 1426.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde-Dimeşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2006.
- İbn Ebü'l-Hayr, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ el-İmrânî. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek-Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi'r-Râfiyyi'l-kebîr*. thk. Ebû Âsim Hasen b. Abbâs b. Kutub. 4 Cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr*. thk. Hâlid er-Rabbât. 19 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. thk. Muhammed Abdürreşîd. 10 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973-1983.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir el-Cevziyye. *Tehzîbü's-sünen*. thk. İsmâil b. Gâzî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2007.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Reslân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin er-Remlî. *Şerhu Süneni Ebû Dâvud*. thk. Yâsir Kemâl vd. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 2016.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcih ve't-talîl fi mesâ'ilî'l-müstahrece*. thk. Saîd Arâb. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1988.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1988.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Târîhu esmâ'î's-sikât*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Şerhu'l-Umde*. thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- İbnü'l-Ca'd, Ebü'l-Hasen Alî el-Cevherî. *Müsnedü İbnü'l-Ca'd*. thk. Abdülmehdî b. Abdülkâdir. 2 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Alî el-Bağdâdî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. thk. İrşâdulhakk el-Eserî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Alî el-Bağdâdî. *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Neysâbüri. *el-Evsat mine's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. thk. Ahmed b. Süleymân b. Eyyûb vd. 15 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2010.
- Koç, Nagihan. *Hadislerde Ölüm*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Marûf-Arnaût, Beşşâr Avvâd-Şuayb. *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Mağribî, el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Bedrû't-temmâm şerhu Bulûgi'l-merâm*. thk. Alî b. Abdullah ez-Zeben. 10 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1994.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhu mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Alî Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî. *Şerhu't-Telkîn*. thk. Muhammed Muhtâr es-Selâmî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1997.

- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetu'l-ahvezî bi-şerhi Câmiî't-Tirmizî*. thk. Yûsuf el-Hâc Ahmed. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel Nâşîrûn, 2011.
- Münâvî, Abdurra'ûf b. Tâcül'ârifîn. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmiî's-sagîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Bûrân ed-Dannâvî-Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Kitâbu'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1980.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu'l-muhaddisîn ve sebîlu tâlibîhi'l-muhakkikîn fî şerhi Sahîhi Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî*. thk. Mâzin b. Muhammed es-Sîrsâvî. 15 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Minhâcî'l-Kavîm, 2020.
- Özdemir, Veysel. *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Rabbât-İd, Hâlid-Seyyid İzzet. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2009.
- Serahsî, Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiîn Sözlerrinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Şâfiî, Ebü Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansura-Beyrut: Dâru'l-Vefâ-Dâru İbn Hazm, 2019.
- Şener, Mehmet. "Cenaze (İslâm'da Cenaze)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/354-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şevkânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Alî. *Neylu'l-evâtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*. thk. Muhammed b. Subhî b. Hasen Hallâk. 16 Cilt. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2007.
- Şeybânî, Ebü Abdullah Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbu'l-Âsâr*. thk. Hâlid el-Avvâd. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsum Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. Avdullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tayâlisî, Ebü Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *Müsnedü Ebü Dâvud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-İlelü'l-kebîr*. thk. es-Seyyid Subhî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Ölüm (İslâm'da Ölüm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ünalın, Abdullah. "İbn İshâk ve Hadis Rivayetindeki Yeri". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2 (2009), 97-113.
- Vellevî, Muhammed b. Alî. *Zahîratu'l-ukba fî şerhi'l-Müctebâ*. 4 Cilt. Riyad-Mekke: Dâru'l-Mirâc-Dâru Âl-i Burûm, 1996-2003.

- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyet fi'l-Kütübi's-Sitte -Sıbt İbnü'l-Acemî'nin Hâşiyesi ile birlikte-*. thk. Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemir el-Hafîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Mühezzeb fi ihtisâri's-Süneni'l-kebîr li'l-Beyhakî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. 10 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvân Arkûsî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Bahâdır. *el-İcâbe li-îrâdi mâ'stedrekethu Âişe ala's-sahâbe*. thk. Bünyamin Erul. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Zeydânî, Muzhiriddin el-Hüseyn b. Mahmûd. *el-Mefâtih fi şerhi'l-Mesâbîh*. thk. Nûreddin Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012.




Dergiabant

2023, 11(1): 45-59, doi: 10.33931/dergiabant.1258927



Med Miktarlarının Takdirinde Kullanılan Ölçü Birimleri ve Bunlara Dair Farklı Yaklaşımların İncelenmesi¹

Units of Measure Used in the Evaluation of Madd Quantities and Examining of Different Approaches to Them

Muhammed PİLGİR² 

Geliş Tarihi (Received): 02.03.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 11.04.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Bu makalede, med süreleri için takdir edilen ölçü birimleri hakkında kıraat literatüründe ortaya çıkan farklı yaklaşımlar tetkik edilmiştir. Muteber med ekollerinden “üç elif ekolü” ile “beş elif ekolü”nün uygulamaları zahiren farklı sonuçlar vermesine rağmen bunlar keyfiyet itibarıyla aynıyet arz etmektedir. Fakat bu konudaki farklı uygulamalar, kıraat ilmiyle iştigal edenler de dâhil olmak üzere, zihinleri bulandıran bir meseledir. Bundan hareketle mezkûr konunun aydınlatılması ve hakkındaki muğlaklıkların giderilmesi çalışmanın hedeflerindedir. Nitekim bu çalışmada med ölçü birimleri hakkındaki farklılıkların ve bunların mahiyetleri bakımından durumlarının izah edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçlar doğrultusunda konunun kıraat literatüründeki panoraması resmedilmeye çalışılmıştır. Yapılan çalışma neticesinde üç farklı med ekolü belirlenmiş ve ulema nezdinde bu üç ekolden “üç elif ekolü” ile “beş elif ekolü”nün muteber olduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar bu ekollerin kullanımlarında maddi farklılıklar olsa da bunların mahiyet itibarıyla aynıyet arz ettikleri saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Med, Müşâfehe, Üç Elif Ekolü, Beş Elif Ekolü.

&

Abstract: In this article, different approaches that emerged in the qirā'āt literature about the units of measure related to the durations of the madd are examined. Although the practices of “the school of three alif” and “the school of five alif” which are among the respected schools of madd, seem to give different results, they are the same in terms of quality. However, the different practices on this subject, including those who deal with the science of qirā'āt, is a matter that confuses the minds. From this point of view, one of the objectives of the study is to illuminate the aforementioned subject and eliminate any ambiguities about it. As a matter of fact, in this study, it is aimed to explain the differences about madd measurement units and their status in terms of their essence. For these purposes, the panorama of the subject in the qirā'āt literature has been tried to be depicted. As a result of the study, three different schools of madd were determined and it was determined that among these three schools, “the school of three alif” and “the school of five alif” were reliable. Although there are apparent differences in the usage of these schools, it has been determined that they are the same in essence.

Keywords: Qirā'āt, Madd, Mushāfaha, The school of three alif, The school of five alif.

Atf/Cite as: Pilgir, Muhammed “Med Miktarlarının Takdirinde Kullanılan Ölçü Birimleri ve Bunlara Dair Farklı Yaklaşımların İncelenmesi”. *Dergiabant*, 11/1 (Mayıs 2023), 45-59. doi: 10.33931/dergiabant.1258927

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma, 03. 06. 2022 tarihinde savunulan “Kıraat ilminde Med (Kıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr., Muhammed Pilgir, muhammedpilgir@istanbul.edu.tr.

1. Giriş

Med miktarlarının ilk olarak erken dönem eserlerinde ortaya çıktığı bilinmekte ve bunun; başlangıç seviyesinde Kur'ân öğrencisine meseleyi kavratma, zihinlerinde soyut olan bir şeyi canlandırma çabası olduğu anlaşılmaktadır.³ Ne var ki med miktarlarının eserlerde tebarüz etmesiyle birlikte, kullanılan farklı ölçü birimleri ve bunlara yüklenen anlam zamanla farklılaşmıştır.⁴ Ortaya çıkan bu farklı yaklaşımlar, bir bakıma med ekolleri olarak adlandırılabilir⁵ ki bu çalışmada da konu hakkındaki farklı yaklaşımlar için bu tabir sıklıkla kullanılmaktadır. Haddizatında med ölçü birimleri arasında keyfiyet bakımından farklılık olmamasına rağmen mevcut problemi çözmek adına ölçü birimlerine ait ortaya çıkan farklı yaklaşımların varlığı, meselenin anlaşılması ve uygulanması noktasında zorluklara sebep olmaktadır. Öyle ki müteakip dönemlerde med ölçü birimleri hakkındaki farklı yaklaşımların meydana çıkmasıyla meselenin; meşguliyet sahası kıraat ilmi olanları dahi zorlayacak bir hâle dönüştüğü görülmektedir.⁶

Kıraat literatüründe med ölçü birimlerine dair ortaya çıkan farklı yaklaşımlardan birinde aslî med miktarına ilaveler yarım elifle, diğerinde ise birer elifle yapılmaktadır. Lakin bu, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) de dediği gibi lafzi/zahiri farklılıktan başka bir şey değildir. Nitekim keyfiyet itibarıyla bu noktada bir farklılığın olmadığı anlaşılmaktadır.⁷ Filhakika birçok kıraat müellifinin de söylediği gibi bu meselede aslolan müşâfihedir.⁸

Med miktarlarında var olan zahiri ihtilaflar ve farklı med ölçütleri⁹ sebebiyle kıraat literatüründe ortaya çıkan karmaşa, bizi bu konuyu çalışmaya sevk eden temel husustur. Konu hakkında Mustafa Atilla Akdemir'in "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller" adlı bir çalışması mevcuttur.¹⁰ Bu makalede ilgili araştırmacının dikkate değer tespitlerinin olması, oldukça girift bir meseleyi açık bir dille sunması ve med ekollerine ait ölçüleri tablo hâline getirerek somutlaştırması mezkûr araştırmayı değerli kılmaktadır. Ayrıca Akdemir'in söz konusu makalesi, Türkiye'de medde dair kaleme alınan ilk çalışma¹¹ olmasa da Türkçe kıraat-tecvid literatüründe temas edilmeyen birçok ihtilaflı meselenin incelendiği bir araştırma olarak göze çarpmaktadır. Bununla birlikte çalışmamızın konusu hakkında, Akdemir'in çalışmasıyla çalışmamız birçok ortak paydaya sahiptir. Fakat mezkûr çalışmadaki malumata ilaveten çalışmamızda, med miktarlarının takdirinde kullanılan farklı kıstaslara temel teşkil edebilecek önemli bir anekdota yer verilmektedir.¹² Bunun dışında, med edilen harfin harekesinin aslî med miktarında hesaba katılıp katılmayacağı meselesinde ise Akdemir'in

³ Ebü Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *Temkînü'l-medd fi âtâ ve âmene ve âdeme ve şibihîhî*, thk. Ahmed Hasen Ferhât (Kuveyt: Dâru'l-Erkam, 1404/1984), 36-37.

⁴ Mukayese için bk. Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâât*, thk. Ebü İbrâhîm 'Amr b. Abdillâh (Kahire: Dâru Semâ li'l-Kitâb, 1435/2014), 2/858-859; Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, thk. Usâme Atâyâ, haz. Ahmed Şükrî (Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1433/2012), 233.

⁵ Bu tabir, daha önce yapılmış bir çalışmaya da adını vermiştir. Bk. Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (Haziran 2018), 15-50.

⁶ Eymen Rüşdî Süveyd, "Kıraat Vecihlerinin Tatbikinde Görülen Farklılıklar (el-İhtilâfât fi tatbîki evcûhi'l-kırâât)", *Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 342.

⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsûf İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââti'l-aşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Lübnan: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018), 2/1055.

⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Temkînü'l-medd*, 36-37; Ebü 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Abdülmüheymin Abdüsselâm et-Tahhân vd. (Şarika: Birleşik Arap Emirlikleri, Câmîatü's-Şârika, 1428/2007), 1/467.

⁹ 'İsâmüddîn Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halîl Tâşkoprîzâde, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Muhammed Sîdî Muhammed Muhammed el-Emin (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, 1421/2001), 218.

¹⁰ Akdemir, "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri, 15-50.

¹¹ Türkiye'de Cumhuriyet sonrasında med bahsi üzerine ilk olarak yapılan müstakil çalışma Mustafa Şen'in "Keyfiyet, Ölçü ve Problem Açısından Tecvid İlminde Medde Yeni Bir Bakış Denemesi" adlı makalesidir. Fakat Mustafa Şen'in çalışmasına ait konu, çalışmamızın konusunun dışında kalmaktadır. Bk. Mustafa Şen, "Keyfiyet, Ölçü ve Problem Açısından Tecvid İlminde Medde Yeni Bir Bakış Denemesi", *Ekve Akademi Dergisi* 19/63 (Ağustos 2015), 213-230.

¹² Erken dönem bir dil bilimcinin Kureyş kabilesinden birine, "الفاء" kelimesindeki hemzeyi okuyup okumadığını sorması ve buna karşılık alınan cevap med ölçütlerinden elifin mahiyetini ortaya koymaktadır. İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtü'l-lügaviyye* (Mısır: Mektebetü'l-Anglo, 1975), 116.

çalışmasıyla çalışmamız ayrılmaktadır. İlgili çalışmada eksik bırakılan hususların araştırmamızda ele alınmış olması dışında, med miktarlarının asli bir unsur olmadığına ortaya konması mühimdir. Aksine med miktarları, iptidai seviyedeki Kur'ân öğrencilerine kolaylık olmasına matuf bir ameliyedir.¹³

Bu çalışmada sıklıkla değinilen med ekollerinden “üç elif ekolüyle” tûl mertebesine ait med miktarının üç elif olarak kullanıldığı ve ara mertebelerin yarım elifle, ana mertebelerin ise bir elifle değiştiği ekol, “beş elif ekolüyle” ise tûl mertebesine ait med miktarının beş elif olarak kabul edildiği ve ara mertebelerin bir elifle, ana mertebelerin ise iki elifle değiştiği ekol kastedilmektedir. Nitekim bu çalışmada, med ölçü birimlerine dair ortaya çıkan farklı yaklaşımlar ve bunların neden olduğu içinden çıkılması zor durum ele alınmaktadır.

Med ekollerinde icra edilen ölçü birimleri arasında öz itibarıyla farklılık olmamasına rağmen ölçü birimlerine ait ortaya çıkan farklı uygulamalar, meselenin girift bir hâl almasına sebep olmaktadır. Öyle ki kıraat ilmiyle meşgul olanların dahi bu hususun anlaşılmasında problem yaşadığı bir vakıadır.¹⁴ Öyleyse bir sorunun çözümüne matuf bu teorinin, konu hakkındaki sorunu bir kat daha artırdığı söylenebilir. Bunun yanında, daha önce zikri geçen med ekollerinde biri daha vardır ki bu da aslî med üzerine her bir ara mertebede çeyrek elif ilave edilmesiyle birlikte tûl mertebesinde iki elifin icra edildiği iddia edilen ekoldür.¹⁵ Her ne kadar bu ekol İbnü'l-Fehhâm'a (ö. 514/1120) nispet edilse de onun ilgili eserinden böyle bir çıkarımda bulunulması olası görünmemektedir.¹⁶ Buna ilaveten söz konusu ekolün kıraat ilmiyle meşgul olanlar nezdinde yaygınlık kazanamadığı tespit edilmekte, başka bir deyişle onlar tarafından dikkate alınmamaktadır. Ayrıca meddi tabînin meddi hususunda kıraat literatüründe farklı yaklaşımların varlığı müşahede edilmekte,¹⁷ bunlardan harfin harekesinin med miktarı için hesaba katıldığı yaklaşım¹⁸ ise makul bulunmamaktadır.

2. Med İcrasında Müşafehenin ve Med Ölçü Birimlerinin Yeri

Bu başlık altında kıraat ilmi için köşe taşı eserler veren Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin konuyla alakalı değerlendirmeleri konu edilecektir. Med miktarları ve bu miktarların ölçü birimi hakkında malumat için ilk referanslardan biri Mekkî b. Ebî Tâlib'tir. Onun yaşadığı dönemlerde med miktarları elifle takdir edilmekte/ölçülmekte idi. Nitekim med miktarlarının elifle takdir edilmesi, öğrencinin kafasında soyut bir şekilde var olan ziyade med miktarlarının müşahhas hâle getirilebilmesi ve dolayısıyla kıraat ilminde iptidai seviyede olanlara kolaylık sağlanması amacına yönelik bir ameliye olarak ortaya çıkmıştır.¹⁹

Meddin telaffuzu için her ne kadar ölçütler takdir edilmiş olsa da bu konuda belirleyici olan asıl kıstas müşâfededir.²⁰ Öyle ki med yapılırken sesin uzadığı miktarın tam olarak tespit edilemeyeceği gibi med miktarının künhüne Allah'tan başkası vâkif olamaz. Bu sebeple med için herhangi bir miktar takdir etmenin gaybî bir bilgi iddia ettiği, bunun da akıl ve temyiz sahibi bir insandan sâdır olamayacağı kıraat literatüründe dile getirilen bir husustur. Bu iddia, dil bilimcilere atıfla teyit edilmektedir. Öyle ki kıraat ve nahiv âlimleri, herhangi bir med ölçüsünden bahsetmemişler, dolayısıyla meddi herhangi bir miktarla sınırlandırmamışlardır. Binaenaleyh meddin mahiyeti ancak müşâfehe ile kavranabilir ve meddin icrası bu şekilde pekişir. Anlatılanlardan hareketle, kıraat ilmi ile meşguliyetleri henüz başlangıç aşamasında olanların mezkûr konuda yaşayacakları muhtemel problemlerin bu ölçü birimleri ile aşılması

¹³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Temkînü'l-medd*, 36-37.

¹⁴ Süveyd, “el-İhtilâfât fi tatbiki evcühî'l-kırâât”, 342.

¹⁵ Ahmed el-Yezîdî, *el-Ca'berî ve menhecühû fi Kenzi'l-meânî fi şerhi Hirzi'l-emânî ve vecihî'tehânî maa tahkiki nümûzec mine'l-Kenz* (Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998), 2/346 ; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 240.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Atîf b. Halef el-Kureşî es-Sıkkî İbnü'l-Fehhâm, *et-Tecrid li-buğyeti'l-mürîd fi'l-kirââtî's-seb'*, thk. Dârü İbrâhîm ed-Dûrî (Amman: Dâru Ammâr, 1422/2002), 136.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Muhammed el-Mâlikî, *Şerhu kitâbi't-Teysîr fi'l-kirâât: ed-Dürrü'n-nesîr ve'l-'azbû'n-nemîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 309.

¹⁸ Alî 'Atıyye Ebû Muslih el-Gamrînî, *es-Sağru'l-bâsim fi kirâeti 'Âsım*, haz. Ebû 'Âsım el-Hasen b. Abbâs b. Kutb (Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1425/2004), 46-47; Akdemir, “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri”, 19.

¹⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Temkînü'l-medd*, 36-37.

²⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Temkînü'l-medd*, 36-37; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/467.

amaçlanmaktadır. Dolayısıyla bu uygulamanın çözüm odaklı bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Buna ek olarak Mekkî b. Ebî Tâlib, med miktarları ile alakalı kırmızı çizgilerin olduğu kesin bir miktardan bahsetmenin mümkün olmadığını belirtmektedir.²¹

Tespit edilebildiği kadarıyla Mekkî b. Ebî Tâlib ile muasır olan Dâni'nin med miktarları için ölçüt olarak kullanılan elifin mahiyeti hakkında herhangi bir izahatna rastlanmamaktadır. Fakat Dâni'nin med mertebelerinin mahiyeti, med süreçleri konusunda müşâfelenin önemi ve kurrânın med mertebelerindeki usulü gibi meseleler hakkında açıklamalar yaptığı gözlenmektedir. Ayrıca o, med mertebelerinin hakikatini müşâfelenin açıklayıp ortaya koyduğunu ve med mertebelerinin mahiyetini rivayetin açıkladığını zikretmektedir.²² İbnü'l-Cezerî ise kendinden önceki kıraat birikiminden istifadeyle med miktarları konusundaki yaklaşımlardan kaynaklı ihtilaflar üzerine değerlendirmelerde bulunmakta, konuyla ilgili mülahazalarında med ölçütü olarak kullanılan "elif" hakkında konuşmanın gereksiz olduğuna temas etmektedir. Zira o, mertebelerin takdirinde "elif" in ölçüt olarak kullanılmasının ilmi bir dayanağının olmadığını, aksine bu ihtilafın ziyade med miktarları için kullanılan terminolojiden kaynaklı olduğunu izah etmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin konuyla ilgili görüşleri şu şekildedir:

"Med mertebelerinin elifle takdir edilmesi sebebiyle ortaya çıkan bu ihtilafın ilmi bir esasa dayanmadığını; bilakis bu ihtilafın lafzi olmasından kaynaklandığını bil. Şöyle ki asgari med mertebesi (المرتبة الدنيا) kasr mertebesidir. Bu mertebeye minimum ziyade yapıldığı zaman o, ikinci med mertebesine dönüşür. Sonra bu durum, yine bu şekilde nihai med mertebesine varıncaya dek devam eder. Bu ziyadeler -bir elif de takdir edilse yarım elif de takdir edilse- aynıdır. Zira ziyade için takdir edilen (miktar) kesin değildir, kesin olan sadece ziyadedir. Dolayısıyla bu meseleyi müşâfehe pekiştirmektedir. Rivayet, bu meselenin keyfiyetini izah etmekte; deneyim açıklamakta ve sezgi ise aydınlatmaktadır."²³

Bu açıklamadan hareketle, med miktarlarının "elif" le takdir edilmesi üzerindeki yaklaşımların aslî med miktarı üzerine yapılan ziyadelerin özünü yansıtmadığı söylenebilir. Bilakis meddin künhüne vâkıf olunabilmesi ve bu meselenin pekiştirilebilmesi için müşâfehe ve deneyime ihtiyaç bulunmaktadır.²⁴

Sonuç olarak her ne kadar kıraat eserlerinde her bir kıraat için med miktarları zikredilse de bu konuda asıl olanın müşâfehe olduğu bilgisi ilk dönemlerden beri öne sürülmektedir.²⁵ Med miktarlarının "elif" le takdir edilmesinin ise kıraat ilminde meleke kazanamamış kişiler için med sürelerinin müşahhas hâle getirilmesi amacıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Buna ek olarak Mekkî b. Ebî Tâlib'in sözlerinin cihetinden med miktarları ile alakalı kırmızı çizgilerin olduğu kesin bir miktardan bahsetmek mümkün değildir.²⁶

3. Medlerin Takdirinde Ortaya Çıkan Ölçütler

İlk dönem kıraat müellefatına bakıldığında ziyade medlerin telaffuz sürelerine taalluk eden hususun genellikle med mertebeleri olduğu görülmekte, konuyla alakalı olarak med miktarlarının zikredildiği eserlere ise nadiren rastlanmaktadır.²⁷ Bununla beraber med miktarlarının ölçü birimleriyle ilk defa takdir edilmesi, tespit edilebildiği kadarıyla hicri dördüncü asrın sonlarına tekabül etmektedir.²⁸

²¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Temkînü'l-medd*, 36-37

²² Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/467.

²³ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1055.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1055. Ayrıca bk. Şen, "Medde Yeni Bir Bakış Denemesi", 221.

²⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Temkînü'l-medd*, 36-37; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/467; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1055; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 233; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ', *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1407/1987), 1/161.

²⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Temkînü'l-medd*, 36-37.

²⁷ Örnek için bk. Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. 'Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî el-Mısırî, *et-Tezkira fi'l-kırâati's-semân*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye li-Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1412/1991), 1/105-110; Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâati's-seb'i ve 'ilelihâ ve hucecihâ*, thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007), 1/130-149; Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî ed-Dâni, *et-Teyisr fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Şarika: Mektebetü's-Sahâbe, Ayn Şems: Mektebetü't-Tâbiîn, 1429/2008), 146-147.

²⁸ Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn İbn Mihrân el-Asbahânî en-Nisâbü'rî, *Risâletü'l-meddât*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Lübnan: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018), 24-37.

Kıraat literatüründe med miktarı konusu, kimi eserlerde nitelik, kimi eserlerde de nicelik zaviyesinden ele alınmaktadır. Şöyle ki klasik kıraat kitaplarında bir yandan med miktarının süresi konusunda ölçüt olarak kullanılan “elif”in mahiyeti ele alınmakta,²⁹ diğer yandan da bu ölçütle ortaya çıkan mertebeler için takdir edilen miktarlar zikredilmekte, ayrıca yapılan bu ziyadeler için belirlenen miktarların herhangi bir kurala bağlılığı, yani ilmi bir dayanağının olup olmadığı tartışılmaktadır.³⁰ Tüm bunlardan hareketle med miktarı hususunun teorik çerçevede ciddi manada ihtilaflı bir konu olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber, med miktarlarında kıstas olarak kullanılan “elif” üzerindeki değişik yaklaşımların varlığı med miktarı hususundaki odak noktalardan biridir.³¹

Aslı med miktarı da dâhil olmak üzere her bir elif miktarının iki hareke ile eş değer kabul edildiği görüşle aslı med miktarı üzerine ziyade edilen her bir elifin bir harekeye tekabül ettiğine dair anlayış olmak üzere muteber iki ekol³² söz konusudur. Nitekim İbnü'l-Cezerî, med miktarında kullanılan farklı usullerden bahsederken bu iki ekole işaret ederken ziyadelerin çeyrek elif ile gerçekleştiği söylenen ekole ise hiç yer vermemektedir.³³ Onun bu tutumu, son olarak zikredilen yaklaşımı muteber olarak görmediğine bir işaret olarak düşünülebilir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla ziyade med mertebelerinin çeyrek elifle değiştiği ekolün temsilcisinin İbnü'l-Fehhâm olduğu sadece iki eserde zikredilmekte,³⁴ az sayıda eserde ise bu yaklaşımdan meçhul siga ile bahsedilmektedir.³⁵

Ziyade med miktarlarının takdirinde farklı kıstasların kullanılması, kasr dışındaki mertebelere ait miktarların zahiren farklılaşmasına neden olmaktadır.³⁶ Bu şekilde farklı ölçü birimlerinin ihdas edilmiş olması; tayin edilen med miktarlarının farklılaşmasına sebep olmakta, dolayısıyla nazariyat açısından birliğin olmasını engellemektedir. Böylesi bir durum, kıraat ilmiyle iştigal edenlerin dahi bu konuda tenakuz olduğu zehabına kapılmalarına yol açmaktadır. Bu yüzden farklı yaklaşımlara göre şekillenen med miktarları, insanların algısına bağlı olarak değişebilmekte ve bunun bir sonucu olarak kıraat ilminde mütehasıs olanlar dahi muayyen bir tarik için farklı med miktarlarını öne sürebilmektedir.³⁷ Yalnız bu farklılık eser temelli bir farklılık değildir, aksine med miktarlarıyla alakalı olarak kullanılan ölçütlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan bir farklılıktır. Zira daha önce de anlatıldığı üzere ölçü birimleri için kullanılan yöntemler ve teorilerde farklılık olmasına rağmen bunlar mahiyet itibarıyla aynı sonuçları vermektedir.

Şimdi medlerin ölçülendirilmesindeki amaç ve bunun yanında ölçü birimi olarak “elif”le alakalı farklı yaklaşımlar ele alınacaktır.

4. Med Miktarlarında Ölçü Birimi Olarak Kullanılan Elif Hakkında Farklı Yaklaşımlar

Ölçü birimi olan “elif/hemze” hakkında doğru bir perspektife sahip olunabilmesi ve med miktarlarındaki zahiri farklılıklara sebebiyet veren şeyin mahiyeti hakkında doğru fikir yürütülebilmesi için bunların ilk dönemlerdeki ıstilahî kullanımları hakkında bilgi sahibi olunması gerekmektedir. Nitekim ilk dönem dil bilim eserlerinde med harfi olan “elif” için “med elifi”, hemze için ise “elif” tabirlerinin kullanıldığı

²⁹ Hüzelî, *el-Kâmil*, 2/858-859.

³⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *Temkînü'l-medd*, 36-37; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/467; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1055.

³¹ Mukayese için bk. Hüzelî, *el-Kâmil*, 2/858-862; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1029-1054; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müf'hime: Şerhu'l-Mukaddime*, haz. Ebû 'Âsım Hasen b. 'Abbâs b. Kutb (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1427/2006), 113-118.

³² Ekol kavramını, ziyade med miktarlarına ait ölçütlere ait farklı yaklaşımlar için kullanılmaktadır. Nitekim bu yaklaşımlarla birlikte med miktarları zahiren farklılaşmakta ve özellikle bu durum maksimum med mertebelerinde daha belirgin bir hâl almaktadır.

³³ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1055.

³⁴ Yezîdî, *el-Ca'berî ve menhecihû fi Kenzi'l-meânî*, 2/346; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 240.

³⁵ Örnek için bk. İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müf'hime*, 116; Abdüddâim el-Ezherî, *et-Tırâzâtü'l-muallame fi şerhi'l-Mukaddime*, thk. Abdurrahman Bedr (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1426/2005), 113; Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Hazrecî el-Ensârî, *Şerhu'l-Mukaddime'ti'l-Cezerîyye fi 'ilmi't-tecvîd: ed-Dekâiku'l-muhkeme*, thk. Ebü'l-Hasen Muhyiddîn el-Kürdî (Dimâşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1412/1992), 109; Tâşkoprîzâde, *Şerhu'l-Mukaddime*, 218.

³⁶ Tâşkoprîzâde, *Şerhu'l-Mukaddime*, 218.

³⁷ Süveyd, “el-İhtilâfât fi tatbîki evcühî'l-kırâât”, 338-342.

görülmektedir.³⁸ Buradan yola çıkarak ilk asırlarda hemzenin istilâhî kullanımının olmadığını söylemek mümkündür. Hakeza dil bilimci bir zatla Kureyşli bir zat arasında geçen diyalog da buna işaret etmektedir.³⁹ Filhakika med ölçütü olarak kullanılan “elif” tabiri, harekeli bir harfin telaffuz süresine karşılık gelmekte ve Hüzeli’nin (ö. 465/1073) bu konudaki açıklamalarının da bu yönde olduğu görülmektedir.⁴⁰

Med ekollerinde aslî meddin med miktarında herhangi bir ihtilafın olmaması med denkleminde gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.⁴¹ Bununla birlikte medd-i tabî için takdir edilen miktar, bir eliften ne az ne de fazla olduğu için⁴² med miktarlarındaki ihtilaf alanı sadece ziyade med mertebeleridir.⁴³ Ayrıca ziyade medler için zikredilen ölçü birimlerinin aslî meddin miktarından ayrı mı yoksa onunla birlikte mi zikredildiği konusu da -med mertebelerine ait miktarların değişmesine sebep olduğu için- tartışma alanıdır.⁴⁴ Bu nedenle med miktarları konusunda müelliflerin sahip oldukları mezhebin/görüşün bilinmesi önem arz etmektedir.

Ziyade med, aslî med üzerinden anlam kazandığı için asli olarak tabî medde ait med miktarının niteliğinin bilinmesi icap etmektedir. Ayrıca med ölçü birimi “elif”in tekabül ettiği miktara dair izahatların bu hususta ortaya çıkan zihin karışıklıklarını gidermek için yapıldığı kanaatindeyiz. Bu bağlamda ifade edilecek olursa aslî med için takdir edilen bir elif miktarının izahı yapılırken bir elifin iki harekeye tekabül ettiği ve bu hareketlerden birinin med harfinden önceki harfin harekesi, diğerinin ise med harfi için takdir edilen hareke olduğu görüşlerine kıraat literatüründe rastlanmaktadır.⁴⁵ İfade edilmelidir ki med, harekeli bir harf olmadan mevzubahis olamaz ve med harfinden ari bir harekeli harfte de med olmaz. Dolayısıyla med edilen harf, harekesiyle birlikte telaffuz edildikten sonra sesin cevf/hevâ bölgesine düşmesiyle birlikte med meydana gelmiş ve med buradan itibaren başlamış olur. Ayrıca med miktarıyla anlatılmak istenen şey, harekeli bir harfin med edilme miktarıdır ki mantıken bu da harfin, harekesiyle seslendirilmesinden sonraki bölüme karşılık gelmektedir. Bu nedenle medd-i tabî icra edilen harfin med miktarının son dönemlerde yaygın olarak ifade edildiği şekliyle iki hareke değil, aksine bir hareke olduğu kanısındayız. Dolayısıyla med edilen harfin harekesinin hakkı med miktarına dahil edilmemelidir; fakat ilgili harfin toplam telaffuz miktarına elbette ki harfin harekesi de dâhildir. Ne var ki med edilen harfin toplam telaffuz miktarı ile med edilen miktarı farklı şeylerdir. Bu noktada *et-Teyisr fi’l-kırââtî’s-seb*’in şârihi olan Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Muhammed el-Mâlikî’nin (ö. 705/1305) sözleri manidardır. O, قال kelimesindeki med harfine ait telaffuz miktarının قف ve قف kelimelerinde bulunan ‘ayne’l-fi’l’lerin (ortadaki harflerin) telaffuz miktarı kadar olduğunu söylemektedir. Nitekim Mâlikî tarafından aslî meddin med miktarı için harekeli bir harfin telaffuz süresi kadar bir ölçü söz konusu edilmektedir.⁴⁶ Med harfine Mâlikî’nin yüklediği bu anlam, daha sonra Hüzeli’nin detaylı olarak verilecek açıklamalarını andırmaktadır. Yaklaşık üç asır önce Alî ‘Atıyye Ebû Muslih el-Gamrînî (ö. h. 1188) de konuya açıklık getirmek için “elif”in mahiyeti hakkında açıklama yapmıştır. Onun söz konusu ifadeleri şu şekildedir: “Denilirse ki elifin miktarı nedir? De ki: Sesini iki hareke telaffuzu miktarınca uzatmandır.”⁴⁷ Bu ifadelerde med ölçü birimi “elif”e yüklenen anlamın mantıki açıdan problemleri bulunmaktadır. Zira daha önce de ifade edildiği gibi harfin toplam telaffuz süresiyle med miktarı farklı şeylerdir. Harfin med edilen bölümü, onun harekesiyle seslendirildikten

³⁸ Ebû’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sirru smâati’l-i-râb*, thk. Hasen Hindâvî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1405/1985), 1/42-43. Ayrıca bk. Enîs, *el-Esvâtü’l-lügaviyye*, 115-116.

³⁹ Muhammed b. Kâsum b. Ya’kûb el-Amâsî İbnü’l-Hâtib, *Ravdu’l-ahyârî’l-müntehab min rabû’l-ibrâr fi ‘ilmi’l-muhâdarât ve envâi’l-muhâverât mine’l-‘ulûmi’l-Arabîyye ve’l-fünûni’l-edebîyye*, tsh. Mahmûd Fâhûrî (Halep: Dâru’l-Kalemi’l-Arabî, ts.), 50; Enîs, *el-Esvâtü’l-lügaviyye*, 115.

⁴⁰ Hüzeli, *el-Kâmil*, 2/858-859; Mâlikî, *ed-Dürrü’n-nesîr*, 309.

⁴¹ Akdemir, “Kıraat İlmî Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri”, 18.

⁴² Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 220.

⁴³ Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 220-243. Ayrıca bk. Akdemir, “Kıraat İlmî Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri”, 22.

⁴⁴ Mukayese için bk. İbnü’n-Nâzım, *el-Havâşî’l-müfihime*, 113-114; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 225, 233; Muhammed Mekki Nasr el-Cüreysî, *Nihâyetü’l-kaolî’l-müfid fi ‘ilmi’l-tecvidi’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâru’s-Sahâbe, 1430/2009), 191; Süveyd, “el-İhtilâfât fi tatbîki evcûhi’l-kurâât”, 340-342.

⁴⁵ Gamrînî, *es-Sağru’l-bâsim*, 46-47; Akdemir, “Kıraat İlmî Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri”, 19.

⁴⁶ Mâlikî, *ed-Dürrü’n-nesîr*, 309.

⁴⁷ Gamrînî, *es-Sağru’l-bâsim*, 46-47. Ayrıca bk. Akdemir, “Kıraat İlmî Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri”, 19.

sonra sesin cevî/hevâ bölgesine düşmesinden itibaren telaffuz edilen kısma tekabül eder. Aksine, Gamrî'nin bu açıklamasında ise iki hareke miktarı uzatılanın ses olduğu net bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla onun bu ifadelerinden med edilen harfin toplam telaffuz miktarının kastedildiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki med miktarı ile kastedilen şey, med harfinden önceki harfin sesinin uzatılmasına sebep olduğu değerdir. Hülâsa, Gamrî'nin ifadelerinden med edilen harfin toplam telaffuz süresinin kastedildiği anlaşılmakta, başka bir deyişle med edilen harfin med miktarına delâlet etmemektedir. Med edilen harfin kâmil bir harekeyle telaffuz edildikten sonra uzatıldığı bölümün med miktarına karşılık geldiği tekraren ifade edilmelidir ki daha önce de anlatıldığı üzere bu değer, med harfi olan "elif" e Mâlikî'nin de takdir ettiği bir harekelik miktardır.

Ziyade med miktarlarının takdirinde ölçüt olarak bir elif, yarım elif ve çeyrek elif kullanılmış;⁴⁸ ilk iki ölçü biriminden oluşan üç ve beş eliflik azami med mertebelerinin değerleri üzerine yapılan yorumlar sonucunda med ölçü birimi olarak hareke ve iki hareke gibi ölçütler ortaya çıkmıştır.⁴⁹ Bu sebeple mesele hakkındaki zahîrî değer farklılıklarının anlamlandırılmasına duyulan ihtiyaç baş göstermiştir. Nitekim med ekollerinde kullanılan ölçü birimleri arasındaki ihtilafları izah etmek gayretiyle ortaya konan yaklaşımlar,⁵⁰ usûl-i hadîs'teki cem' ve te'lîf metodunu⁵¹ andırmaktadır. Tüm bu zikredilenler, kıraat literatüründe med ölçüleriyle alakalı ihtilafların ne denli girift ve önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Aşağıda, med miktarlarının takdiri hakkında sözü edilen ekollerin anlayışları incelenmeye çalışılacaktır.

4.1. Bir Elifin Bir Hareke Miktarına Tekabül Ettiği Kabul Edilen Yaklaşım

Tespit edilebildiği kadarıyla bir elif miktarının bir harekeye tekabül ettiğine ilk defa Hüzeli değinmektedir.⁵² O, maksimum med mertebesi için beş elifi kullanmakta, bu da onun "beş elif ekolü" nün temsilcilerinden biri olduğunu göstermektedir. Hüzeli'nin bu uygulaması hakkında iki farklı yorumun ortaya çıktığı görülmekte ve her iki yorumda da aynı şekilde bir elifin bir harekeye tekabül ettiği ifade edilmektedir. Ancak bunların birinde, zikredilen med miktarlarının aslî med miktarını da ihtiva ettiğine,⁵³ bir diğer yorumda ise ifade edilen med miktarlarına aslî med miktarının ayrıca ilavesinin söz konusu olduğuna⁵⁴ işaret edilmektedir.

"Beş elif ekolü"nde ölçü birimi olan "elif" in nasıl anlamlandırılacağı hususu, med miktarlarının tespitinde önem arz etmektedir. Detaylarına daha sonra yer verilecek bu meselenin arka planında daha önce de temas edilen "elif/hemze" kullanımının olduğu söylenebilir. Şöyle ki Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) yaşadığı dönemde hemze; alışıldık ve bilindik bir fonetik terim değil, erbabı arasında ise henüz kullanılan bir terimdir. Bu nedenle daha çok bilinen ve hemzenin eş anlamlısı olarak kabul edilen "elif" in, hemzenin yerine kullanıldığı görülmektedir. Yine hemzenin istilâhî manasının yaygın olmamasının yanı sıra çok sayıda sözlük manasını ihtiva etmesinin de "elif" in, hemzenin yerine kullanılmasına sebep olduğu ifade edilebilir.⁵⁵

Medleri ölçülendirmede "elif" in mecazi bir anlam ihtiva ettiği ifade edilmelidir. Buna gerekçe olarak da "elif" in sadece sükûn üzere bulunması, hemzenin ise sükûna ilaveten hareke alması gösterilebilir. Nitekim Hüzeli'nin bir elif miktarı (ölçüsü) hakkında yapmış olduğu açıklamadan, harekeli bir hemzenin telaffuzunu kastettiği anlaşılmaktadır. Onun konu hakkındaki ifadeleri şöyledir: "Elifin miktarı hemzenin göğüsten çıkarılmasıdır (telaffuz edilmesidir). O, med edilmez. Çünkü sen (î) der ve ona bir mislini veya iki mislini ilave edersen bir med meydana gelir."⁵⁶ Bu cümlede zikredilen bir elif miktarı, hemzenin mahrecinden çıkması şeklinde anlatılmakta; fakat bunun ancak en az bir misliyle birlikte

⁴⁸ İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfthime*, 113-114; Tâşkoprîzâde, *Şerhu'l-Mukaddime*, 218; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 233.

⁴⁹ Bir elif miktarının bir harekeye tekabül ettiği ifade edilen görüş için bk. Hüzeli, *el-Kâmil*, 2/858. Bir elif miktarının iki harekeye tekabül ettiği ifade edilen görüş için bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 233.

⁵⁰ Örnek için bk. Hüzeli, *el-Kâmil*, 2/858.

⁵¹ Hadis usûlüne dair cem' ve te'lîf metodu için bk. İsmail Lütfi Çakan, "Cem' ve Te'lîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Şubat 2023).

⁵² Hüzeli, *el-Kâmil*, 2/858.

⁵³ Cüreysî, *Nihâyetü'l-kaolî'l-müfthid*, 191.

⁵⁴ Süveyd, "el-İhtilâfât fi tatbîki evcûhî'l-kırâât", 339-340.

⁵⁵ Enîs, *el-Esvâtü'l-lügaviyye*, 115. Benzer ifadeler için bk. Amâsî, *Ravdu'l-ahyârî'l-müntehab*, 50.

⁵⁶ Hüzeli, *el-Kâmil*, 2/858.

meddi meydana getirdiği söylenmektedir. Dolayısıyla bu izah, aslında Hüzeli'nin telakkisine göre, medleri ölçülendirmede kullanılan "elif" tabiriyle hareketin kastedildiğini göstermektedir. Başka bir deyişle de Hüzeli'nin anlayışına göre bir elif miktarı, harekeli bir harfin telaffuz süresine eşit demektir. O, her ne kadar bir elif miktarının bir harekeye tekabül ettiğini ifade etse de konuyu detaylandırmadığı için oluşan boşluk, başka müellifler tarafından doldurulmaya çalışılmış ve nihayetinde med ölçütü olan "elif" in değeri hakkında iki farklı yorum ortaya çıkmıştır.⁵⁷ Bu yorumların ilkinde göre beş elif miktarı olarak ifade edilen tûl mertebesi altı harekeye karşılık gelmektedir. Zira bu görüşte medd-i tabînin bir eliflik med miktarı iki harekeli harfin telaffuz süresiyle eş değerdir. Çünkü mezkûr görüşte aslî med miktarındaki bir elifin iki harekeye tekabül ettiği ve bu iki harekeden birinin med harfinden önceki harfe, ikinci hareketin ise med harfine ait olduğu kabul edilmektedir.⁵⁸ Beş elif kullanımında medd-i tabînin bir eliflik med miktarı dışında dört elif daha söz konusudur ki her bir elif bir hareke olarak kabul edildiği için bu dört elif de dört harekeye tekabül etmektedir. Dolayısıyla beş eliflik bir med miktarı için toplamda altı hareketin olduğu izah edilmektedir.⁵⁹ Bir elif miktarının bir harekeye tekabül ettiği zikredilen iki değerlendirmeden ilki, Mustafa Atilla Akdemir tarafından daha açık ve net bir şekilde izah edilmektedir. Akdemir, Hüzeli'ye nispet edilen bu yaklaşımı şu şekilde açıklamaktadır:

"Bu değerlendirmenin temelindeki mantık şudur: Harekeli harfin medd-i tabîi olabilmesi için önündeki med harfine ilâve edilen gerçek miktar bir harekedir. Fer'î med için ilâveyi artırmak gerektiğinde eklenecek süre, med harfinin süresi kadardır, o da bir harekedir. Uzatılan harfin hareketi, med harfine ve sebep-i med için öngörülen med süresine zemin olmuştur ve artık zemindeki o ilk hareketin rolü bitmiştir. Böylece, medd-i tabîi üzerine ilâve edilen bir hareketlik süre ile fuveyka'l-kasr mertebesine çıkılmış olur. Netice olarak eklenen her mertebe elifin zemindeki gerçek değeri karşılığı olan bir hareke süresi olurken elif terimi de kendine ait olan bu süreyi ifade etmek için kullanılmaktadır. İşte "beş elif ekolü" nün, zâid medler için kullandığı elif miktarını bu yaklaşımla değerlendirmek gerekmektedir."⁶⁰

Hüzeli'nin med miktarlarının takdir edildiği "elif" e yaklaşımı çerçevesinde oluşan ikinci yorumda Eymen Rüşdi Süveyd tarafından aslî med miktarı hesaba katılmadan izah edilmektedir. Söz konusu ikinci yorum, Hüzeli'nin kasr mertebesini temkîn olarak adlandırması sebebiyle bu mertebeyi med olarak hesaba katmadığı, dolayısıyla onun yönteminde meddin kasr mertebesinden sonra başladığı değerlendirilmesiyle şekillenmektedir. Bundan dolayıdır ki ikinci yoruma göre Hüzeli'nin med tasnifinde beş elifin karşılığının miktar bakımından yedi hareke olduğu, mertebe cihetinden ise fuveyka't-tûl mertebesi olduğu öne sürülmektedir. Zira her bir elif bir harekeye tekabül etmekte ve "temkîn" e ait olduğu öne sürülen iki hareketin de bu beş hareketlik ölçüye ilavesiyle birlikte beş elif diye ifade edilen fer'î meddin toplamda yedi hareketlik bir karşılığının olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla Süveyd'in değerlendirmesine göre Hüzeli'nin med tasnifinde tûl mertebesi için dört elif takdir edilmiştir.⁶¹

Hüzeli'nin med miktarlarında ölçüt olarak kullanılan "elif" tasavvuru hakkındaki ilk değerlendirmede zikredilen miktarın, aslî meddin med miktarını da kapsadığı; ikinci değerlendirmenin ise cumhurun uygulamasına muvafık olarak ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Zira cumhur, fer'î med miktarlarını zikrederken aslî meddin med miktarını dikkate almamaktadır. Dolayısıyla cumhurun bu usulüne göre dört eliflik med miktarı tûl mertebesine karşılık gelmektedir.⁶² Haddizatında bu yöntem, meddin terminolojik anlamına da muvafık bir uygulamadır.⁶³ Sonuç olarak bu başlık altında verilen ekole ait iki farklı görüşün aslî meddin hesaba dâhil edilip edilmemesinden kaynaklandığı tebarüz etmektedir. "Beş elif ekolü" nde her bir ziyade med mertebesi için öngörülen bir elif miktarı bir harekeye denk gelmekte ve her bir ana mertebenin ise iki harekeye karşılık gelen iki elif miktarıyla değiştiği anlaşılmaktadır. Aynı

⁵⁷ Cüreysî, *Nihâyetü'l-kaoli'l-müfid*, 191; Süveyd, "el-İhtilâfât fi tatbiki evcühî'l-kırâât", 339-340.

⁵⁸ Gamrîni, *es-Sağru'l-bâsim*, 46; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kaoli'l-müfid*, 187.

⁵⁹ Cüreysî, *Nihâyetü'l-kaoli'l-müfid*, 191.

⁶⁰ Akdemir, "Kıraat İlmî Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri", 26.

⁶¹ Süveyd, "el-İhtilâfât fi tatbiki evcühî'l-kırâât", 339-340.

⁶² Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 233.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/996.

zamanda bu yaklaşıma ait ilk değerlendirmenin bir sonraki başlıkta anlatılacak yaklaşımla aynı sonuçları verdiği görülecektir.⁶⁴

Konu hakkında ortaya çıkan yanlış algılar sonucunda, ziyade medlerin ölçü keyfiyetine dair açıklama ihtiyacının baş gösterdiği görülmektedir. Lakin daha önce de söylendiği üzere harfin kendi harekesinin med miktarına dâhil edilmesi, üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu tespit dikkate alındığında ise literatürde geçen med miktarlarının fazladan bir harekeyle zikredildiği anlaşılmaktadır. Daha önce işaret edilen konuya dair kanaatimiz bu ekolle birlikte dikkate alındığı takdirde medd-i tabî de dâhil bütün med çeşitlerinde her bir elifin bir harekeye karşılık geldiği söylenebilecektir. Sonuç olarak “beş elif ekolü”ne ait azami med mertebesine beş elif miktarının karşılık geldiği kanaatindeyiz.

4.2. Bir Elifin İki Hareke Miktarına Tekabül Ettiği Kabul Edilen Yaklaşım

Med miktarları için kriter olarak harekeyi kabul edenler, iki harekeyi bir elif olarak kabul etmektedir.⁶⁵ Hamed, bu konuda asli kaynağın Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* adlı eseri olduğunu belirtmektedir. Nitekim Hamed, şu ifadeleri Ali el-Kârî'ye nispet etmektedir: “Elif iki tane fethadan, vâv iki tane dammeden ve yâ iki tane kesradan oluşur. Fetha işbâ' edilirse ondan elif; damme işbâ' edilirse ondan vâv; kesra işbâ' edilirse ondan da yâ meydana gelir.”⁶⁶

Mekkî b. Ebî Tâlib, tespit edilebildiği kadarıyla azami med mertebesi olarak üç elifi tercih eden ilk müelliftir. Ayrıca med miktarlarının kıraat kaynaklarında bir elif, iki elif ve üç elif miktarlarıyla vaki olduğunu zikretmesi, onun bu konuda mensup olduğu ekolün ortaya konması bakımından önemi haizdir. Bununla birlikte onun med mertebeleri hakkında yapmış olduğu dörtlü ve beşli tasnifler de -net olarak bir şey söylemek mümkün olmasa da- onun her bir mertebe için yarım elif/bir hareke miktarını kullandığına işaret olarak kabul edilebilir.⁶⁷ Ebû İshâk el-Ca'berî de (ö. 732/1332) aslî med üzerine yarımşar elif ziyadeler yapılarak aslî med miktarıyla birlikte üç eliflik azami med mertebesine ulaşılan usulün temsilcilerindendir. Onun med ekollerinden Irak ekolünün usulünü doğruya daha yakın bulduğu ve kıraatleri bununla ahzettığı malumdur.⁶⁸ Ali el-Kârî ise Iraklıların usulünde her bir med mertebesinin yarım elifle değiştiği ve azami med miktarının dört elif miktarı olduğu bilgisini Ca'berî referansıyla aktarmaktadır.⁶⁹ Fakat Ca'berî'nin, Iraklıların takip ettiği usulde azami med mertebesinin üç elif olduğunu ve kendisinin de bu şekilde ahzettığını zikretmesi;⁷⁰ Ali el-Kârî'nin verdiği bilginin yanlış ve tutarsız olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı Ca'berî'nin de takip ettiği bu usulde kasr mertebesinden itibaren her bir elif miktarı iki harekeye tekabül etmekte ve aynı zamanda her bir hareke, yarım elif miktarına karşılık gelmektedir.⁷¹

Bir elifin iki harekeye tekabül ettiği bu yaklaşımda ana mertebeler birer elif miktarı ile değişmektedir. Ara mertebelerin ise her bir elif miktarının iki harekeye tekabül ettiği dikkate alınarak yarım elif miktarı/bir harekeyle değiştiği müşahede edilmektedir. Her iki mertebede bir ana mertebeye

⁶⁴ Akdemir, “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri”, 25-27.

⁶⁵ Med harfleri, harekeli harfin sesinin uzatılması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Kısa sesli olan hareketlerin seslerinin uzatılması ile ortaya çıkan ve uzun sesli olarak kabul edilen med harflerinin iki harekeden oluştuğu kabul edilmektedir. Buna göre uzun sesli fetha yani “elif”, iki fetha sesinden; med harfi olan “yâ”, iki kesra harekeden; med harfi olan vâv ise iki damme harekeden oluşmaktadır. Bu duruma delil olarak ise Arapça konuşanların, uzun hareketin yani med harfinin iki kısa harekeye benzediğini algılayıp bildikleri gösterilmektedir. Bu malumat, bazıların iki hareke miktarını bir elif olarak kabul etmelerinin temel nedeni olarak gösterilebilir. Bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 1428/2007), 298-299.

⁶⁶ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 298-299. *el-Minehu'l-fikriyye*'de bu ifade tespit edilememiştir.

⁶⁷ Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebîra fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1402/1982), 264-265.

⁶⁸ Yezîdî, *el-Ca'berî ve menhecühû fi Kenzi'l-meânî*, 2/346. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 233, 240.

⁶⁹ Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 240.

⁷⁰ Yezîdî, *el-Ca'berî ve menhecühû fi Kenzi'l-meânî*, 2/346.

⁷¹ İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfñime*, 113-114; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 233, 240.

ulaşılabacağından aynı zamanda aslî med üzerine yapılan ziyadelerden her ikinci hareke, bir elif miktarı ziyadeye tekabül etmekte ve bu, tavassut ile tûl mertebelerine karşılık gelmektedir.⁷²

Meddi lâzımın med miktarı hakkında muğlak kalan ifadelere müellifler tarafından zaman zaman yapılan izahlar, med ölçütü olan “elifin” “üç elif ekolü”ndeki değerinin ortaya konması bakımından mühimdir. Bu konuda Ali el-Kârî, medd-i lâzımın tûl mertebesi ile okunmasından üç elifin kastedildiğini belirtmekte ve medd-i lâzım için zikredilen iki elifin aslî med ile birlikte mi yoksa aslî med dışında mı olduğunun ihtilafı bir mesele olduğunu ifade etmektedir. O, medd-i lâzıma isnat edilen tûl mertebesinin sahih olabilmesi için ifade edilen iki elif miktarının aslî med üzerine ilave edilen ziyade olması gerektiğine dikkat çekmektedir.⁷³ Ayrıca medd-i lâzım için tûl mertebesi üzerinde icmâ edilmesi⁷⁴ ve bu miktarın da cumhurun icmâsıyla üç elif olarak kabul gördüğü görüşü,⁷⁵ bu ölçü biriminin “üç elif ekolü”ne mutabık bir değer olduğunu göstermektedir. Yine sûre başlarında hurûf-ı mukattaada gerçekleşen medd-i lâzım için iki elif miktarını zikreden müellifler de bulunmaktadır. Daha önce Ali el-Kârî’nin medd-i lâzımın tûl mertebesi için yaptığı değerlendirme bu durum için de emsal teşkil etmekte ve iki elif miktarının aslî med üzerine yapılması gereken ziyade med miktarı olduğu şeklinde yorumlanması icap etmektedir.⁷⁶ Aynı şekilde mevzubahis örnek, üç elifin kimi müellif tarafından azami med mertebesi olarak kullanıldığına dair bir karinedir.

Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî'nin (ö. 408/1017-1018) naklettiği bir metnin med miktarlarının zaptı hususunda “elif”in anlamlandırılmasına yeni bir bakış açısı getirdiği Eymen Rüşdî Süveyd tarafından öne sürülmektedir.⁷⁷ İlgili metinde hemze ile gerçekleşen en uzun med ile alakalı örnekler verilmekte ve ardından وهو في موضع ألفين ibaresi kullanılmaktadır.⁷⁸ Huzâî'nin bu naklini anlaşılabilir bulanlar ve bu nakildeki وهو في موضع ألفين ibaresini anlamsız bulanlar olduğu gibi⁷⁹ diğer yandan muğlak ifadeler içeren bu nakli anlamlandırma gayreti içine girenler de olmuştur.⁸⁰ Aynı konuda Dâni'den nakil mevcut olmakla birlikte Huzâî'nin yaptığı nakille Dâni'nin yaptığı nakil arasında farklılıklar mevcuttur.⁸¹ Şöyle ki Huzâî'nin naklinde hemze sebebiyle gerçekleşen meddin en uzun olduğu ifade edilen form için verilen iki örnek üçüncüsünden farklıdır. Bununla birlikte وهو في موضع ألفين ibaresinin son örnek için kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁸² Dâni ise Huzâî'nin hemze ile gerçekleşen medlerde verdiği üçüncü örnekle başka bir terkihi farklı bir grupta ele almaktadır. Dâni, verdiği bu iki örnekten sonra kullanılan الألف ههنا موضع ألفين ibaresinin iki elif miktarı manasında kullanıldığını ve iki eliften kastedilenin harfi medle bir araya gelen hemze sebebiyle aslî med üzerine ziyade olan med miktarı olduğunu belirtmektedir.⁸³ Süveyd, konuyla alakalı olarak genişçe izahatta bulunmakta ve Dâni'nin yapmış olduğu açıklamanın ilgili işkâli ortadan kaldırmadığını ifade etmektedir. Süveyd, hat gereği nida harfiyle münadanın ilk harfi olan hemzenin birleşerek يا أيها terkihinin يا أيها şeklinde bitişik yazılması sebebiyle nida harfine ait “elif”in zahiren düştüğünü belirtmektedir. Bu nedenledir ki o, ilgili terkihin hattı gereği يا أيها şeklinde yazılmasından dolayı okuyucunun yapması muhtemel hatadan menedilmesi için الألف ههنا موضع ألفين ibaresinin bu kelimenin aslına işaret ettiğini öne sürmektedir.⁸⁴ Ancak Huzâî ve İbnü'l-Bâziş'in (ö. 540/1145) yapmış olduğu nakil

⁷² Akdemir, “Kıraat İlmî Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri”, 23-25; Mustafa Atilla Akdemir, “el-Mesâilü'l-mütenâvele el-müteallika bi-mekâdirü'l-meddi fi 'usûli 'ilmi'l-kirâât”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2018), 179-181.

⁷³ Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 225.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1015.

⁷⁵ İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfthime*, 113-114; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 225.

⁷⁶ Tâşköprizâde, *Şerhu'l-Mukaddime*, 218; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 225.

⁷⁷ Süveyd, “el-İhtilâfât fi tatbiki evcühî'l-kirâât”, 340.

⁷⁸ Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî, *el-Müntehâ ve fihi hamse 'aşrate kirâeten*, thk. Muhammed Şefâat Rabbânî (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, h. 1434), 1/490. Naklin farklı ve detaylı varyantı için bk. Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/475-476.

⁷⁹ Ebü Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Abdülmecîd Katâmiş (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, h. 1403), 1/461-462.

⁸⁰ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/476.

⁸¹ Mukayese için bk. Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/490; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/475-476; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 1/461-462.

⁸² Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/490.

⁸³ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/475-476.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1016-1017 (1 nolu dip.).

için bu yorum makul karşılanabileceken Dâni'nin *يايها* ve *شاء اتخذ* terkipleriyle oluşturduğu grup için bu yorumun uygun olmayacağı söylenebilir. Zira hemze ile gerçekleşen medlerin en uzun olduğu form zikredilirken ziyade med sebeplerinden hemzenin akabinde ikinci bir hemzenin bulunduğu *تلقاء أصحاب النار* ve *شاء اتخذ* *يايها* ibaresiyle *الألف ههنا موضع ألفين* Binaenaleyh *تلقاء أصحاب النار* ve *جاء أحدهم الموت* terkipleri örnek olarak verilmektedir.⁸⁵ Binaenaleyh *تلقاء أصحاب النار* ve *جاء أحدهم الموت* terkipleri gibi en uzun med formları olarak kabulünün kastedilmiş olması daha anlamlı durmaktadır. Ne var ki Dâni'nin kullandığı ifade hakkında yapılan yorum, sanki bağlamından koparılmış ve bu ibarenin med miktarlarıyla alakalı olduğunu anlatan paradoksal bir hüviyet kazanmıştır. Her ne kadar Huzâi'nin azami med mertebesinin üç elif olduğu kabul edilen ekolün öncüsü ve temsilcisi olduğu kabul edilse de ilgili ibare üzerinde yapılan metin analizi, iddia edildiği gibi bir elifin iki harekeye tekabül ettiği düşüncesinin Huzâi'den sâdır olmadığını ortaya koymaktadır.

Dâni'nin *الألف ههنا موضع ألفين* ibaresindeki iki elif miktarını bunun aslî med miktarı üzerine yapılması gereken ziyade olduğu şeklinde anlamlandırmaktadır. Bu değerlendirmenin onun med miktarlarına bakış açısını ortaya koyduğunu düşünmekteyiz.⁸⁶ Ayrıca ilgili nakilde hakkında bilgi verilen Hamza b. Habîb (ö. 156/773) kıraati için azami med mertebesinin takdir edilmesi sebebiyle⁸⁷ bu durumda ana mertebelerin birer elifle, ara mertebeler de dâhil edildiği takdirde ise her bir mertebenin yarım elif/bir hareke ile değiştiği ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında Dâni'nin de bu yaklaşımın temsilcilerinden olduğu görülecektir.

Bir elif miktarının iki harekeye tekabül ettiği kabul edilen bu yaklaşıma göre aslî medden başlanması suretiyle her bir elif miktarı iki harekeye tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu usüle göre bir hareketin yarım elife muadil olduğu da "İki hareke bir elife eşitse, bir hareke yarım elife eşittir." şeklinde basit bir orantı ile ortaya çıkmaktadır.⁸⁸ Zikredilen bilgiler, bu ekolde ara mertebelerin yarım elifle yani bir harekeyle değiştiğini, ana mertebelerin ise bir elifle/iki harekeyle değiştiğini göstermektedir.⁸⁹

4.3. Ziyade Med Miktarlarının Çeyrek Elif İlaveleriyle Değiştiği Kabul Edilen Yaklaşım

Aslî med üzerine ilave edilen her bir mertebenin çeyrek elife tekabül ettiği ve nihai med mertebesinin iki elif miktarı olduğuna dair malumata kıraat literatüründe rastlanmıştır; fakat bu görüşe değinilen az sayıda eser tespit edilebilmiştir.⁹⁰

Aslî med üzerine ilavelerin çeyrek elif olarak kabul edildiği yaklaşım için referans olarak sadece İbnü'l-Fehhâm'ın zikredildiği saptanmaktadır.⁹¹ Bu yaklaşım için referans verilmeyen eserlerde ise konuya, belirsizlik ifadesi olan "فيل" sözcüğüyle temas edilmektedir.⁹² Bu anlatım tarzından bu görüşün zayıf olduğu çıkarılabilir. Haddizatında İbnü'l-Fehhâm'ın referans olarak verilen *Tecrîd* adlı eserinde bu konuyla alakalı işkâl olduğu da ifade edilmelidir. Bu hususta Eymen Rüşdî Süveyd'in söyledikleri mühimdir. O, medd-i muttasıl olduğu gibi medd-i lâzımda da mertebelerin bulunduğu dair *Neşr*'de referans verilen *Tecrîd* adlı eserin konuyla alakalı bölümünde problem olduğunu ifade etmekte ve *Tecrîd*'in farklı nüshalarını karşılaştırdıktan sonra bu kanaate ulaştığını belirtmektedir. Ayrıca o, medd-i muttasıl ve medd-i lâzım konularındaki karışıklığa sebep olduğunu iddia ettiği lafızların nerde ve nasıl

⁸⁵ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/475-476.

⁸⁶ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/ 475-476. Aynı hükmün benzer ifadelerle zikredildiği başka bir eser için bk. Ebû 'Amr Os mân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî ed-Dâni, *et-Tahdîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000), 98.

⁸⁷ Hamza kıraati kıraat literatüründe genellikle beşinci mertebeye olan tûl mertebesinde konumlandırılmaktadır. Ancak bunun birkaç istisnasının da söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Bu istisnalardan ikisi altı ve yedinci mertebeler, bir diğeri de tûl mertebesinin altında dördüncü mertebedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1047-1054.

⁸⁸ Akdemir, "el-Mesâilü'l-mütenâvele", 179-181.

⁸⁹ Akdemir, "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri", 24.

⁹⁰ Bk. Yezîdî, *el-Ca'berî ve menhecühû fi Kenzi'l-meânî*, 2/346; İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfihime*, 116; Ezherî, *et-Tirâzâtü'l-mualleme*, 113; Zekeriyâ el-Ensârî, *Şerhu'l-Mukaddime*, 109; Tâşkôprîzâde, *Şerhu'l-Mukaddime*, 218; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 240.

⁹¹ Yezîdî, *el-Ca'berî ve menhecühû fi Kenzi'l-meânî*, 2/346. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 240.

⁹² İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfihime*, 116; Ezherî, *et-Tirâzâtü'l-mualleme*, 113; Zekeriyâ el-Ensârî, *Şerhu'l-Mukaddime*, 109; Tâşkôprîzâde, *Şerhu'l-Mukaddime*, 218.

olması gerektiğine açıklık getirirken ilgili ifadeleri tashih etmektedir. Yapılan bu izaha göre *Tecrîd* adlı eserde medd-i lâzım üzerinde kelimeler edildikten sonra onun med miktarı hakkında verilen bilginin şu şekilde olması gerektiği ifade edilmektedir: “Kurrâ (kıraat imamları), medd-i lâzımın meddinde iki elif üzerinde icmâ etmiştir.” Süveyd, *Tecrîd*'de medd-i muttasılın anlatımı ve örneklendirilmesinden sonra medd-i muttasılın med miktarı hakkında malumat verilen metnin sahih hâlinin ise “Kurrâ (kıraat imamları); medd-i muttasılın meddinde daha sonra zikredeceğimiz mertebeler üzerinde icmâ etmiştir.” şeklinde olması gerektiğini söylemektedir.⁹³

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız *Tecrîd* adlı eserdeki medd-i muttasıl konusunun akabinde zikredilen metnin çarpık bir mana ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü onda birden fazla yargı çıkarmak mümkün olduğu gibi metnin, medd-i muttasılın anlatılması ve örneklendirilmesinin akabinde verilmesi de sorun arz etmektedir. Lakin ibare, medd-i lâzımın anlatılması ve örneklendirilmesinin sonrasında verilse idi bu sefer de metindeki “mertebeler” ifadesi problem teşkil edecekti. Mezkûr ibarenin⁹⁴ medd-i muttasıl için zikredildiği varsayılacak olursa metinden farklı mertebelerin varlığıyla birlikte kurrânın mevzubahis meddin ziyade med ile icra edilmesi üzerinde icmâ ettikleri anlaşılabilir. Ne var ki farklı med mertebelerinin varlığıyla birlikte metinden iki elif üzerinde icmâ edildiği gibi bir anlam çıkarmak da mümkündür. Bu durum, metni anlaşılabilir ve problemlilik kılıftadır. Süveyd'in düzensizlik olduğunu iddia ettiği nüshalardan verdiği iki örnek metnin cem edilmiş hâli, Dârî İbrâhîm el-Âsî ed-Dûrî tarafından neşredilen *Tecrîd*'de müşahede edilmektedir.⁹⁵ Bununla birlikte Süveyd'in *Tecrîd* hakkında söyledikleri dikkate alınacak olursa iki elif miktarının medd-i lâzımın med miktarı için zikredildiği anlaşılacaktır. Fakat ilgili eserde verilen iki elif miktarına aslî med miktarının dâhil olup olmadığı hususu hakkında herhangi bir karineye rastlanmamaktadır. Şayet aslî med miktarı da bu iki elif miktarına dâhilse bu takdirde Ca'berî'nin de öne sürdüğü gibi İbnü'l-Fehhâm'ın her bir meretebe için çeyrek eliflik bir ziyade takdir ettiği bilgisi doğrulanabilir.

5. Sonuç

Bu çalışmada, başta klasik eserler olmak üzere kıraat literatüründe meddin keyfiyetine dair yapılan açıklamalar ve kemiyetine dair icra edilen uygulamalar neticesinde ortaya çıkan ekoller incelemeye tabi tutulmuştur. Erken dönem hiçbir kurrâ ve dil bilimcinin med miktarlarını bir elif, iki elif gibi bir sınırlandırmaya gitmediği ve med miktarlarının bu miktarlardan ne az ne de fazla olacağı gibi bir söylemde buldukları tespit edilmiştir. Lakin kıraat eğitiminde iptidai seviyede olanların med icralarında ortaya çıkan sorunlar için çözüm üretmek gayesiyle ölçü birimlerinin takdir edildiği ve daha sonra farklı ölçü birimlerinin ortaya çıktığı görülmüştür. Ne var ki çözüm için ortaya çıkan bu uygulamaların zamanla çözümsüzlüğün adresi olduğu saptanmıştır. Bu nedenle aslî med üzerine ziyade edilen med miktarlarının elif, yarım elif veya başka bir ölçü birimiyle belirlenmesi konunun özünü yansıtmamaktadır. Çünkü ziyadeler için bir elif veya yarım elif takdir edilmesi ile ortaya çıkan ihtilaflar hakiki olmaktan öte lafzidir. O hâlde bu konuda belirleyici olan müşâfihedir. Ayrıca med miktarlarında ölçüt olarak kullanılan “elif”in mecaz olduğunun ifade edilmesi de med miktarlarında farklı ölçütler sebebiyle ortaya çıkan ihtilafların gerçek manada bir ihtilaf olmadığına işaret eder. Nitekim bu konudaki iki yaklaşım arasında lafzi farklılık dışında herhangi bir fark olmadığı tespit edilmiş ve azami med mertebesinin beş elif kabul edildiği yaklaşımla aynı mertebenin üç elif kabul edildiği yaklaşımın med miktarları açısından da aynıyet arz ettiği gözlemlenmiştir.

Kıraat literatüründe yaygın olarak kullanılan iki akımın varlığı müşahede edilmiştir: “Üç elif ekolü” ve “beş elif ekolü”. Bunlar “aslî med miktarı da dâhil olmak üzere her bir elif miktarının iki hareke ile eş

⁹³ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1016-1017 (1 nolu dip.).

⁹⁴ فالقراء مجموعون على المد في ذلك على مراتبهم التي أذكرها بعد على مقدار ألفين

⁹⁵ Eymen Rüşdî Süveyd'in nüshalarda iki şekilde bulunduğunu söylediği ifadelerin orijinaleri şu şekildedir:

1- فالقراء مجموعون على المد في ذلك على مقدار ألفين bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1016-1017.

2- فالقراء مجموعون على المد في ذلك على مراتبهم التي أذكرها بعد bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/1016-1017. İbnü'l-Fehhâm'ın *et-Tecrîd li-buğyeti'l-mürîd fi'l-kurâati's-seb'* adlı eserinde yukarıdaki iki metnin cem edilmiş hâli ise medd-i muttasılın anlatılması ve örneklendirilmesinden sonra verilmiştir. İfade şu şekildedir:

فالقراء مجموعون على المد في ذلك على مراتبهم التي أذكرها بعد على مقدار ألفين bk. İbnü'l-Fehhâm, *et-Tecrîd*, 136.

değer kabul edildiği yaklaşım" ile "aslı med miktarı üzerine ziyade edilen her bir elifin bir harekeye tekabül ettiği kabul edilen yaklaşım" olmak üzere muteber iki ekoldür. İbnü'l-Cezerî de med miktarında kullanılan farklı yaklaşımlardan bahsederken bu iki ekole zımnen işaret etmiş ve ziyadelerin çeyrek elifle gerçekleştiği söylenen ekolden ise hiç bahsetmemiştir. Çalışmanın neticesinde bu iki farklı teorinin med miktarlarına zahiren etki ettiği ve kıraat ilmiyle meşgul olanlarda dahi bunun olumsuz etkileri görülmüştür.

Aslı medde ilave edilen ziyade "elif"lerin birer harekeye tekabül ettiği kabul edilen usule göre ziyade iki elif, mahiyeti itibarıyla bir elife karşılık gelmektedir. Başka bir deyişle mezkûr ekolün takip ettiği yöntemin hareke olarak eş değer miktarları ortaya konulduğunda "beş elif ekolünün" azami med mertebesinin üç elif kabul edildiği usulle muadil olduğu gözlemlenmiştir. Fakat ilk uygulamaya göre her bir ana mertebede zahiren iki elif miktarı ilave edilirken diğer uygulamada ise iki mertebede bir elif miktarı ilave edilmektedir ki bu da ana mertebelere denk gelmektedir. Demek oluyor ki iki yaklaşım arasında zahiren ½ oranı vardır. Bundan dolayı bu ekollerden birinin kullanımını bir diğerine uygulamak med miktarları açısından doğru netice vermez. Zira Hüzeli'nin med sistematigindeki beş elif miktarına, Mekkî ve Ca'berî gibi âlimlerin takip ettiği sistem uygulandığı takdirde Hüzeli'deki beş elif miktarının on harekeye karşılık geldiğinin öne sürülmesi olağandır. Sonuç olarak "beş elif ekolü" kullanılsa dahi daha pratik olması ve uygulamaların özünü yansıtması açısından ekole ait miktarların hareke karşılıklarından istifadeyle mesele hakkındaki soru işaretlerini giderilebileceğini düşünmekteyiz.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Amâsî, Muhammed b. Kâsım b. Ya'kûb İbnü'l-Hâtib. *Ravdu'l-ahyâri'l-müntehab min rabû'l-ibrâr fi 'ilmi'l-muhâdarât ve envâi'l-muhâverât mine'l-'ulûmi'l-Arabîyye ve'l-fünûni'l-edebîyye*. tsh. Mahmûd Fâhûrî. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, ts.

Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (Haziran 2018), 15-50.

Akdemir, Mustafa Atilla. "el-Mesâilü'l-mütenâvele el-müteallika bi-mekâdiri'l-meddi fi 'usûli 'ilmi'l-kırâât". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2018), 175-196.

Bennâ', Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate 'aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1407/1987.

Cüreysî, Muhammed Mekkî Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fi 'ilmi tecvîdi'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1430/2009.

Çakan, İsmail Lütfi. "Cem' ve Te'lîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cem-ve-telif>

Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûra*. thk. Abdülmüheymin Abdüsselâm et-Tahhân vd. 4 Cilt. Şarika: Birleşik Arap Emirlikleri, Câmiatü's-Şarika, 1428/2007.

Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî. *et-Tahdîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000.

Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî. *et-Teyisr fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Şarika: Mektebetü's-Sahâbe, Ayn Şems: Mektebetü't-Tâbiîn, 1429/2008.

Enîs, İbrâhîm. *el-Esvâtü'l-lügaviyye*. Mısır: Mektebetü'l-Anglo, 5. Basım, 1975.

Ezherî, Abdüddâim. *et-Tirâzâtu'l-mualleme fi şerhi'l-Mukaddime*. thk. Abdurrahman Bedr. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1426/2005.

Gamrînî, Alî 'Atıyye Ebû Muslih. *es-Sağru'l-bâsim fi kırâeti 'Âsim*. haz. Ebû 'Âsim el-Hasen b. Abbâs b. Kutb. Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1425/2004.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2. Basım, 1428/2007.

Huzâî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ca'fer. *el-Müntehâ ve fihi hamse 'aşrate kırâeten*. thk. Muhammed Şefâat Rabbânî. 2 Cilt. Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, h. 1434.

Hüzeli, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fi'l-kirâât*. thk. Ebû İbrâhîm 'Amr b. Abdillâh. 2 Cilt. Kahire: Dâru Semâ li'l-Kitâb, 1435/2014.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sirru sinâati'l-i'râb*. thk. Hasen Hindâvî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1405/1985.

İbn Galbûn, Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. 'Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî el-Mısrî. *et-Tezkira fi'l-kirâati's-semân*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 2 Cilt. Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye li-Tahfizi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1412/1991.

İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Asbahânî. *Risâletü'l-meddât*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Lübnan: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018.

İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî. *el-İknâ' fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Abdülmecîd Katâmiş. 2 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, h. 1403.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsûf. *Neşru'l-kirâati'l-aşr*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Lübnan: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018.

İbnü'l-Fehhâm, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Atîk b. Halef el-Kureşî es-Sıkkîlî. *et-Tecrîd li-buğyeti'l-mürîd fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Dâri İbrâhîm ed-Dûrî. Amman: Dâru Ammâr, 1422/2002.

İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî. *el-Havâşî'l-müfihime: Şerhu'l-Mukaddime*. haz. Ebû 'Âsim Hasen b. 'Abbâs b. Kutb. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1427/2006.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali. *el-Minehu'l-fikriyye*. thk. Usâme Atâyâ. haz. Ahmed Şükrî. Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2. Basım, 1433/2012.

Mâlîkî, Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Muhammed. *Şerhu kitâbi't-Teyisîr fi'l-kirâât: ed-Dürrü'n-nesîr ve'l-'azbû'n-nemîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'i ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *et-Tebîra fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 2. Basım, 1402/1982.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Temkînü'l-medd fi âtâ ve âmene ve âdeme ve şibhihî*. thk. Ahmed Hasen Ferhât. Kuveyt: Dâru'l-Erkam, 1404/1984.

Süveyd, Eymen Rüşdî. "Kıraat Vecihlerinin Tatbikinde Görülen Farklılıklar (el-İhtilâfât fi tatbîki evcûhi'l-kirâât)". *Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu*. 333-346. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 2021).

Şen, Mustafa. "Keyfiyet, Ölçü ve Problem Açısından Tecvid İlminde Medde Yeni Bir Bakış Denemesi". *Ekev Akademi Dergisi* 19/63 (Ağustos 2015), 213-230.

Tâşköprüzâde, 'İsâmüddîn Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halîl. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Muhammed Sîdî Muhammed Muhammed el-Emîn. Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1421/2001.

Yezîdî, Ahmed. *el-Ca'berî ve menhecühû fî Kenzi'l-meânî fî şerhi Hirzi'l-emânî ve veci'tehânî maa tahkîki nümûzec mine'l-Kenz*. 2 Cilt. Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Hazrecî. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye fî 'ilmi't-tecvîd: ed-Dekâiku'l-muhkeme*. thk. Ebü'l-Hasen Muhyiddîn el-Kürdî. Dimaşk: Mektebetu'l-Gazzâlî, 4. Basım, 1412/1992.



Dergiabant

2023, 11(1): 60-83, doi: 10.33931/dergiabant.1249129



Mezhepler Arası İntikal ve Telfik Literatürü Çerçevesinde Münîb Efendinin *el-Kavlü's-Sedîd fî Ahkâmi't-Taklîd* Adlı Eserinin Tahkiki

Within the Framework of School Boundary-Crossing (intiçal) and Talfîq Literature the Critical Edition of Munîb Efendi's *Al-Qawl al-Sadîd fî Ahkâm al-Taqlîd*

Burak ERGİN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 08.02.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 12.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Münîb Efendi (1854-1925) Ezher'de eğitimini tamamlamasının ardından İstanbul'a gitmiş, burada Meşihattaki Osmanlı uleması ile tanıştıktan sonra Tedkîk-i Müellefât Meclisi komisyonunda aza olarak göreve başlamıştır. Bu görevi esnasında, ilmiyeye mensub Tevfik Efendi kendisinden taklitle ilgili bir risale kaleme almasını istemiştir. Bu talebe olumlu cevap veren Münîb Efendi, risalesini Osmanlı devletinde kanunlaştırma faaliyetlerinin ve bu kanunlarda farklı mezheplerden istifade edilip edilemeyeceğine dair tartışmaların bulunduğu bir atmosferde yazmıştır. Dolayısıyla risale, o günkü tartışmalara mütevazı bir katkı sağlamıştır. Bu eser, taklidin şartları başlığı altında zayıf görüşle amel, mezhepler arası intikal, ruhsatlara tabi olma ve telfik konularını içermektedir. Zira bu meseleler o dönemin tartışılan konuları arasındadır. Farklı mezheplerin taklidi, tettebbuu'r-ruhas konularına olumlu bakan Münîb Efendi, icmâya muhalif olmadığı müddetçe telfike de izin vermiştir. Biz bu çalışmamızda hala yazma halinde bulunan Münîb Efendinin *el-Kavlü's-Sedîd fî Ahkâmi't-Taklîd* adlı eserini tahkik edeceğiz. Her ne kadar yazma kataloglarında risalenin iki nüshasından bahsedilse de bunlara ulaşamadığımız için bu tahkiki tespit edebildiğimiz tek bir nüshadan yapacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Taklid, Telfik, Kanunlaştırma, Münîb Efendi.

&

Abstract: Munîb Efendi (1854-1925) went to Istanbul after completing her education in Azhar, where he met the Ottoman scholars in Meşihat and started to work as a member in the commission of the Tedkîk-i Müellefât Meclisi. This during his mission, Tevfik Efendi who was educated in the Ottoman hierarchy of the intelligentsia, asked to Munîb Efendi write treatise about imitation (taqlîd). Munîb Efendi, who responded positively to this request, wrote her treatise in an atmosphere where there were efforts to codify Islamic Law in the Ottoman Empire. and discussions on whether or not to make use of different schools (madhhab) in these laws. His treatise under the title of the conditions of imitation contains the issues of the practice with a weak opinion ('amal bi'd-da'if) and school boundary-crossing (intiçal), pragmatic eclecticism (atabbu' al-rukhas), and talfîq. Munîb Efendi, who accepted the imitation of different schools and pragmatic eclecticism (atabbu' al-rukhas), allowed talfîq as long as he did not oppose the consensus (ijmâ'). In this study, we will make critical edition Munîb Efendi's work called *Al-Qawl al-Sadîd fî Ahkâm al-Taqlîd*, which is during in manuscript. Although two copies of the treatise are mentioned in the manuscript catalogues, since we could not reach them, we will make this critical edition from a single copy that we can determine.

Keywords: Islamic Law, Taqlîd, Talfîq, Codification, Munîb Efendi.

Atf/Cite as: Ergin, Burak. "Mezhepler Arası İntikal ve Telfik Literatürü Çerçevesinde Münîb Efendinin *el-Kavlü's-Sedîd fî Ahkâmi't-Taklîd* Adlı Eserinin Tahkiki". *Dergiabant*, 11/1 (Mayıs 2023), 60-83. doi: 10.33931/dergiabant.1249129

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Doktora Öğrencisi, Burak Ergin, İstanbul Üniversitesi, burakergin068@gmail.com.

1. Giriş

Osmanlı devletinde 19. yüzyıldan itibaren hukukta batıdan kanunlar alınmaya başlanmıştır. Zaman içerisinde borçlar hukuku ve aile hukuku da İslam hukuku kaynaklı olarak kanunlaştırılmıştır. Mecelle'de Hanefi mezhebi görüşleri ile sınırlı olarak bir kanun metni hazırlanmış, Mecelle'nin tadili ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin kanunlaştırılmasında farklı mezheplerden yararlanılmıştır.² Bu bağlamda iki farklı mezhebin görüşünü birleştirmek suretiyle her iki mezhebin de ifade etmediği üçüncü yeni bir görüş elde edilerek telfik yapılması ve bu surette yeni kanunların oluşturulması gündeme gelmiştir.³ İşte Münib Efendi yeni kanunların ya da tadillerinin yapılmaya çalışıldığı bir zaman diliminde Osmanlı ilmiyesine mensub Tefvik Efendinin talebiyle taklitle ilgili bir risale kaleme almıştır.⁴

Münib Efendi risalesinde yaşadığı dönemde tartışılan; içtihad, taklid, zayıf görüşle amel, farklı mezheplerin görüşlerinden yararlanma ve yargı sisteminde telfik konusunu işler. Özellikle o, asırlardan beri bu konuların tartışıldığı Arap coğrafyasında yaşamış İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İbn Emîr Hâc (ö. 879/1474), Heytemî (ö. 974/1567), Emîr Pâdişah (ö. 987/1579) gibi âlimlerin görüşlerini referans olarak verir. Ayrıca Münib Efendi, Şürûnbülâlî'nin (ö. 1069/1659) taklitle ilgili kaleme aldığı *el-Ikdü'l-ferîd li beyânî'r-râcihi mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd* adlı risalesindeki telfikle alakalı görüşlerini eleştirir ve telfikin yargı sisteminde olabileceğini ifade eder.⁵

Münib Efendi tarafından ifade edilen görüşler sonraki literatürde telfikle ilgili yazılan metinlerde de referans olarak verilmiştir. Nitekim el-Bânî (1877-1932) taklid hakkında yazmış olduğu hacimli eserinde telfikle alakalı konular bağlamında Münib Efendinin görüşlerine yer verir.⁶ Aynı şekilde Münib Efendinin telfikin caiz olduğuna dair görüşüne, konuyla ilgili güncel eserlerde de atıflar vardır.⁷ Bununla birlikte yapılan çalışmalarda risale yazma halinde olduğu için onun görüşleri detaylı bir şekilde incelenmez. Dolayısıyla bu çalışmayla hala yazma halinde olan Münib Efendinin risalenin tahkikini yayımlanarak ilgili literatürde daha rahat bir şekilde ulaşılması ve araştırmacıların istifade etmesini hedefliyoruz.

2. Müellifin Hayatı

Muhammed Münib Efendi, 1855 yılında Filistin'in Nablûs şehrinde dünyaya geldi. Nablûs'ta yetişti ve ilk eğitimi orada aldı. Daha sonra Mısır'a gitti ve Ezher'de eğitimine başladı. İbrâhim es-Sekkâ (ö. 1298/1881), İnbâbî (ö. 1313/1896), Muhammed el-Eşmûnî (ö. 1321/1903) gibi döneminin meşhur olan âlimlerinden dersler alan Münib Efendi, diplomasını aldıktan sonra önce doğduğu şehir Nablûs'a, ardından İstanbul'a gitti. İstanbul'da meşihattaki âlimlerle tanıştı.⁸ Şeyhülislamlık kurumuna bağlı dini sahada yazılan eserleri inceleme işlevi gören *Tedkîk-i Müellefât Meclisi* komisyonunda Mayıs 1889 yılında aza olarak yer aldı. Bu görevi sırasında aynı dönemde komisyonda bulunan Osmanlı ilmiyesine mensup Tefvik Efendiyle (1826-1901) tanıştı. Burada belli bir süre görev yaptıktan sonra 1891-1893 yılları arasında Şam'a bağlı Trablus kadılığının payesi verildi. 1896- 1898 yılları arasında Karesi sancağı, bunu takiben

² Ahmet Yasin Küçükütyaki, *Osmanlı aile hukuku: Gelenek ve modern arasında Hukuk-ı aile kararnamesi ve Sadreddin Efendi'nin eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 34; Ahmet Akgündüz, 1920-1924 Yılları Arasında Yapılan Mecelle Ta'dilleri ve Mezhepler arası Mukayese Uygulaması, *Uluslararası Mecelle Sempozyumu Türkçe Tebliğleri Elektronik Kitabı* (PDF: Bursa, 2021), 27-28.

³ Ali Haydar Efendi (1853-1935) Mecelle tadil edilirken bazı maddelerde diğer mezheplerden yararlanıldığını bununla birlikte, telfike dayanan kanun maddelerinin reddedildiğini ifade eder bk. Ali Haydar, *el-Mecmuatü'l-cedide fi'l-kütübî'l-erbaa* (Hukuku Matbası, 1322), 137-138; Elmalılı Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 162.

⁴ Muhammed Münib b. Mahmud b. Mustafa b. Abdullah b. Hâşim, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 1a.

⁵ Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 3a-11b.

⁶ Muhammed Saîd b. Abdurrahman el-Bânî el-Huseynî, *Umdetu't-tahkîk fi't-taklîd ve't-telfik*, thk. Hasan es-Semâhî (Beirut: Dâru'l-kadîrî, ts.), 204.

⁷ Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâm ve Edilletuhu* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/109.

⁸ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/112; Zeki Muhammed Mücahid, *el-A'lâmü'sherkiyye fi'l-mietî'r-rabiâte'l-aşerete'l-hicriyye* (Beirut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmiyye, 1994), 2/524.

1900-1902 tarihinde Bingazi’de kadı vekili ardından kadılık payesi verildi. 1905-1908 yılları arasında Bingazi’de kadılık niyabeti verildi.⁹ 1909 yılında buradaki âlimlerin isteği üzerine Nablûs’a müftü olarak tayin edildi. Daha sonra ise Türkiye’de temyiz mahkemesinde üye olarak görevlendirildi. Münîb Efendi 1924 yılında vefat etti.¹⁰

Müellifin bazı eserleri şunlardır:

1. *Hamîdetü’l-âsâr fi nazmi Tenvîri’l-ebâr*
2. *Risâletün fi’l-kelâm fi vahdetü’l-vücûd*
3. *el-Kavlü’s-sedîd fi ahkâmi’t-taklîd*
4. *Gayetü’t-tibyân fi mebâdii ilmi’l-beyân*
5. *el-Kıstasü’l-müstakîm limâ fi tibyâni’talîm*
6. *Nazmu Metnü’s-Senüsiyyeti*
7. *Risâletün fi’l-kesb*¹¹

3. Risalenin Müellife Aidiyeti

Eserin yazmasında açık bir biçimde risale müellife nispet edilir. Aynı şekilde yazar Meşihât arşivindeki ulema sicil dosyalarındaki yazışmalarında risalenin kendine ait olduğunu ifade eder.¹² Ayrıca müellifin hayatını ele alan eserlerde risalenin Münîb Efendi’ye ait olduğu belirtilir. Nitekim Ziriklî (1893-1976) Münîb Efendi’nin risalelerinden bahsederken tahkik ettiğimiz risaleyi de onun eserleri arasında saymaktadır.¹³ Ayrıca müellifin risalenin sonundaki ferağ kaydındaki verdiği bilgiler ile biyografisindeki bilgiler örtüşmektedir. Zira ferağ kaydındaki tarihte müellif İstanbul’da olduğunu belirtmektedir.¹⁴ Aynı şekilde Münîb Efendinin biyografisinde bu tarihte İstanbul’da bulunduğu ve *Tedkîk-i Müellefât Meclisi* komisyonunda aza olarak yer aldığı bilgisi vardır.¹⁵ Diğer taraftan risalenin yazılmasını talep eden Tevfik Efendi bu tarihte *Tedkîk-i Müellefât Meclisi* komisyonunda görev yapmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla müellifin verdiği bilgiler ile biyografisindeki bilgiler örtüştüğü gibi Tevfik Efendiyle ilgili malumat risalenin Münîb Efendiye ait olduğunu göstermektedir.

4. Risalenin Konusu ve İçeriği

Münîb Efendi risalesini Tevfik Efendinin talebiyle kaleme aldığını ifade eder. Müellif risaleyi yazdığı 1307/1890 tarihinde İstanbul’da *Tedkîk-i Müellefât Meclisi* komisyonunda aza olarak çalışmaktadır. Ayrıca risalenin girişinde II. Abdülhamid’e (1842-1918) övgüler vardır.¹⁷ Risalede tartışmaların muhataplarına ve bağlamına dair açık ve net bilgiler verilmez.¹⁸

Risalenin büyük çoğunluğunu ve esasını taklidin şartları altında ele alınan zayıf görüşle amel, mezhepler arası intikal, ruhsatlara tabi olma ve tefik konusu teşkil etmektedir. Münîb Efendi’ye göre mukallidin farklı mezhepleri taklid etmesinde bir mahzur olmadığı gibi gerek yargı da gerekse bireysel meselelerde tefik yapılmasında da fikhî açıdan bir problem yoktur. Bununla birlikte Münîb Efendi, tefikle elde edilen hükmün icmâya muhalif olmamasının şartı olduğunu ifade eder. O, bu konuları taklidin

⁹ Meşihât Arşivi, *Dâire-i Meşihâti İslâmiyye Sicil Şubesi* No: 229, 26, 2. Ayrıca bk. Ulema Sicil Dosyaları Veri Tabanı, 3897-01, IV/166. <http://ktp.isam.org.tr/?url=ulemasicil/>. Bu arşiv belgelerinde müellife verilen devlet nişanına dair bilgiler de vardır. Bu arşiv belgesinden beni haberdar eden hakeme ayrıca belgeyi okumam hususunda yardımcı olan değerli dostum Abdülhadi Uysal’a müteşekkirim.

¹⁰ Ziriklî, *el-A’lâm*, 7/112; Mücahid, *el-A’lâmü’sherkiyye*, 2/524.

¹¹ Mücahid, *el-A’lâmü’sherkiyye*, 2/524.

¹² Meşihât Arşivi, *Dâire-i Meşihâti İslâmiyye Sicil Şubesi* No: 229, 26, 2.

¹³ Ziriklî, *el-A’lâm*, 7/112.

¹⁴ Münîb Efendi, *el-Kavlü’s-sedîd fi ahkâmi’t-taklîd* (Dâru’l-Kütübü’l-Kavmiyye, 1197), 12b.

¹⁵ Ziriklî, *el-A’lâm*, 7/112; Muhammed Mücahid, *el-A’lâmü’sherkiyye*, 2/52.

¹⁶ İbrahim Bayram, “Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi’nin Tevhîd Anlayışı”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 40 (Mayıs 2020), 223.

¹⁷ Münîb Efendi, *el-Kavlü’s-sedîd fi ahkâmi’t-taklîd* (Dâru’l-Kütübü’l-Kavmiyye, 1197), 1a.-1b.

¹⁸ Münîb Efendi, *el-Kavlü’s-sedîd fi ahkâmi’t-taklîd* (Dâru’l-Kütübü’l-Kavmiyye, 1197), 11b.

şartlarıyla ilgili konular bağlamında işler. O, taklitle ilgili beş şart sıralamakla birlikte bunların tamamına katılmaz. Onun burada beş tane şartı ele almasının sebebi literatürdeki tartışmaların bu şartlar üzerinde dönmesinden dolayıdır. Bu şartlardan ilki zayıf görüşle amel edilmemesidir. Münîb Efendi bu konuda Şürûnbülâlî, Pîrîzâde (ö. 1099/1688) ve İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) değerlendirmelerini aktarır ve onlara bu meseleyle ilgili herhangi bir itirazda bulunmaz. Pîrîzâde ve İbn Âbidîn zaruretin olduğu durumlarda kişinin kendisiyle ilgili meselelerde zayıf görüşle amel edebileceğini ifade ederler.¹⁹

Münîb Efendi taklidin ikinci şartı olarak mezhepler arası intikal konusunu inceler. Münîb Efendiye göre kişi mezhepler arasında intikal edebileceği gibi ruhsatlara da tabi olabilir. Onun bu konudaki temel referansı İbnü'l-Hümâm'ın tettebbuu'r-ruhasın caiz olduğuna ilişkin görüşüdür. Nitekim İbnü'l-Hümâm ammînin ruhsatlara tabi olabileceğini ve buna şerî ve aklî açıdan herhangi bir maninin olmadığını vurgular. Münîb Efendi Rahmetî'nin (ö. 1205/1791) ruhsatlara tabi olunmasının yasak olduğuna dair görüşünü tenkit eder. Çünkü Rahmetî tettebbuu'r-ruhasa karşı olmakla birlikte bu konuda hiçbir kaynağa referans vermemektedir.²⁰

Risalede taklidin şartlarıyla ilgili ele alınan üçüncü mesele ise kişinin taklid ettiği mezhep hakkındaki inancıdır. Mukallidin daha faziletli olduğuna inandığı mezhebe uymasının gerekli olup olmadığıyla ilgili olan bu tartışma, mezhepler arası intikalle yakından irtibatlıdır. Münîb Efendiye göre kişinin daha faziletli olarak gördüğü mezhebi taklid etmesi gerekli değildir. Mukallid kendi inancına göre daha az faziletli olan bir mezhebi ya da âlimin görüşünü taklid edebilir.²¹

Münîb Efendi taklidin dördüncü şartı olarak İbnü'l-Hümâm'ın mezhepler arası intikal, telifik ve hukuk istikrarı bağlamında ciddi tartışmalara neden olan "Kişi taklidinden ittifaqla rücu edemez" ifadesini ele alır. O, bu ifadeyi farklı açılardan yorumlar. Ona göre kişi bir meselede bir mezhebi taklid ettikten sonra diğer bir meselede farklı bir mezhebe uyabilir. İbnü'l-Hümâm'ın buradaki kastı kişinin bir meselede bir mezhebe göre amel ettikten sonra geriye dönük olarak aynı hadisede farklı bir mezhebi taklid etmesi ve geçmiş taklidini bozmasıdır. Bu ise hukuk istikrarını zedeleyen bir durumdur.²²

Risalede taklidin beşinci şartı olarak telifik konusu ele alınır. Münîb Efendi risalesinin önemli bir kısmını telifikle ilgili görüş ve yorumlara ayırır. Ayrıca o, telifikle ilgili mühim değerlendirmeler yapar. Telifikin caiz olduğunu ifade eden Münîb Efendi, telifikle elde edilen hükmün batıl olduğuna dair getirilen icmâ iddiasını kabul etmez. Onun ifade ettiğine göre telifike cevaz veren pek çok âlim vardır. Nitekim Tarsusi (ö. 758/1357), İbnü's-Şelebî, (ö. 947/1540) İbn Nuceym (ö. 970/1563), Ebussuûd (ö. 982/1574) gibi birçok Hanefî fakih telifike dayanarak fetva vermişlerdir.²³ Bu ise telifikin butlanı hakkındaki icmâ iddialarını temelsiz hale getirmektedir. Ayrıca Münîb Efendi bu icmânın kaynağının Şâfiî fakih İbnü'l-İmâd Akfehî'nin (ö. 808/1405) yargılama usulüyle ilgili *Tevkîfü'l-hükkâm alâ gavâmizi'l-ahkâm* adlı eseri olduğunu ifade eder. Kasım b. Kutluboğa mezkûr eserden telifikin butlanına ilişkin bu iddiayı alıntılamış, sonraki literatürde telifik karşıtı âlimler bu iddiayı kendilerine delil olarak kullanmışlardır.

Münîb Efendi, Emîr Pâdişah'ın usul eserinde telifikin cevazına dair görüşünü ve bunu usulî açıdan temellendirdiği delilini aktarır. Ayrıca bu konuda telifike karşı olan Şürûnbülâlî'nin Emîr Pâdişah ve Tarsûsî'ye yönelttiği eleştirilere cevap verir. Özellikle Şürûnbülâlî'nin telifikin batıl olduğuna dair getirdiği fetvaları ve delilleri teker teker ele alarak tenkit eder.²⁴

Risalede taklidin şartlarıyla ilgili olan iki önemli konuya kısaca temas edilir. Bunlardan biri kişinin amelden sonra farklı bir mezhebi taklid etmesidir. Örneğin bir mezhebe mensup olan kişi tabi olduğu mezhebin, yaptığı ibadeti ya da muameleyi batıl olarak kabul ettiği bir fiil işlemesi halinde böyle bir fiili

¹⁹ Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmi't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 2a.

²⁰ Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmi't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 2b.-3a.

²¹ Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmi't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 4a.-4b.

²² Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmi't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 5b.-6a.

²³ Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmi't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 7b.-8a.

²⁴ Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmi't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 8a.-9b.

ilgili ibadet ya da hukuki işlemi batıl kılan bir sebep olarak görmeyen bir mezhebi amelinden sonra taklid edebilir. Böylece yaptığı amelini sahih kılmış olur ve tekrar iade etmesine gerek yoktur.²⁵

Risalenin sonunda ikinci olarak irdelen mesele ise avamın sahâbenin görüşlerini taklid etmesidir. Münîb Efendi dört mezhep dışındaki âlimlerin görüşlerinin avam tarafından taklid edilemeyeceğini vurgular. Onun bu konudaki temel referansı Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Burhân* adlı eserindeki ifadeleridir. Nitekim Cüveynî muhakkik âlimlerin sahâbenin avam tarafından taklid edilmesine karşı olduklarını ve bu konuda icmânın gerçekleştiğini belirtir.²⁶

Risalenin sonunda iki âlimin takrizi vardır. Bunlardan biri Mısır'da birçok öğrenci yetiştiren ve çeşitli adli görevlerde bulunan Abdurrahman Bihrâvî'dir. Bihrâvî (1819-1904) risalede Münîb Efendinin ifade ettiği görüşleri kabul etmiş ve risaleyi takdir etmiştir. Aynı şekilde Maliki mezhebine mensup bir Rufai şeyhi olan Ahmed Efendi (ö. 1325/1907), risaledeki görüşlere katılacak şekilde veciz bir ifade kullanmış ve risaleyi övmüştür.²⁷

5. Risalenin İlgili Literatürdeki Yeri ve Önemi

Mezhepler arası intikal ve telifik konusunun ele alındığı taktikle ilgili risale yazımı 10./16. yüzyılda başlamış ilerleyen yüzyıllarda giderek artmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla ilk defa Şâfiî mezhebine mensup Semhûdî (ö. 911/1506) taklid hakkında bir risale kaleme almıştır. Daha sonra 11./17. yüzyılda çoğunlukla Hanefi fakihler diğer mezheplerin taklidi ve telifik konusunda risaleler telif ederek konuyu farklı açılardan incelemişlerdir. Abdurrahman el-Bağdâdî (ö. 1016/1607), Şürûnbülâlî, İbnü-s-Sâiğ (ö. 1066/1656), Hamevî (ö. 1098/1687) ve Pîrîzâde (ö. 1099/1688) mezkûr konuları irdeledikleri taktikle ilgili irili ufaklı risaleler kaleme alarak telifike karşı çıkmışlardır. Buna paralel bir biçimde Hanbeli âlim Mer'û b. Yûsuf (ö. 1033/1624), Hanefi mezhebine mensup olan Abdülazim Molla Ferruh (ö.1061/1650) ve Sadık Pâdişah (997/1077) yazdıkları risalelerle telifikin cevazını savunmuşlardır. Ayrıca Şâfiî fakih İbnü'l-Cemâl el-Hazrecî (1072/1662) risalesinde telifikin icmâ ile batıl olduğuna dair iddiaları değerlendirmiştir.

12./18. yüzyıla gelindiğinde bu konularla alakalı risalelerin telifi devam etmiştir. Nâblusî (ö. 1143/1731), Hîfnî (ö. 1181/1767), Seffârî (ö.1188/1774) gibi âlimler risaleler yazmışlar ve telifikin batıl olduğunu vurgulamışlardır.²⁸ Bu risalelerin yazımı 13.-14./19.-20. yüzyılda da sürmüştür. Nitekim Hasan b. Ömer eş-Şattî (ö. 1274/1858), Ahmed Hüseyinî (1845-1912), el-Bânî, Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) gibi faklı mezheplere mensup âlimler telifik konusunu irdeledikleri risale ve metinler telif etmişlerdir. Bu âlimler telifikin cevazını savunmuşlardır. Aynı şekilde İnbâbî (ö. 1313/1896) ve Halîcî (1833-1891) kaleme aldıkları eserlerde telifikin batıl olduğunu belirtmişlerdir. Taklid ve telifikle ilgili yazılan bu metinlerden biri de Münîb Efendiye aittir. O, bu literatürden sadece Şürûnbülâlî'nin risalesine atıfta bulunur ve onun görüşlerini tenkit eder. Ayrıca usul ve furu edebiyatında İbnü'l-Hümâm, Heytemî, Emîr Pâdişah, Rahmetî gibi konuyu ele alan birçok âlimin görüşlerini zikreder.

Münîb Efendi risalesinde birçok çağdaşı gibi telifikin cevazını savunur. O, bu konuda telifike dayanarak fetva veren Tarsûsî, Ebussuûd, İbnü's-Şelebî gibi Hanefi fakihlerin görüşlerine atıf yaparak kendi yaklaşımını teyit eder. Onun literatüre yaptığı en önemli katkı telifikle elde edilen hükmün icmâya muhalif olmamasıdır. O, ifade ettiği bu şart ile aslında telifike dayanarak yapılan ve Şâri'nin amaçlarıyla uyuşmayan iki kız kardeşin bir nikâh altında cem edilmesi, hülle gibi birtakım amelleri dışarıda bırakır. Zira yaptığı kurguya göre mukallid telifike dayanarak bu tür ameller yapamaz. Bu şekilde icmâya muhalif bir biçimde yaptığı ameli geçersizdir.²⁹

Münîb Efendi risalesini İstanbul'da *Tedkîk-i Müellefât Meclisi* komisyonunda aza olduğu esnada aynı görevde bulunan ilmiyeye mensup Tefvik Efendinin isteği üzerine kaleme almıştır. Şeyhülislamlık

²⁵ Münîb Efendi, *el-Kavli's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 11b.-12a.

²⁶ Münîb Efendi, *el-Kavli's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 12a.

²⁷ Münîb Efendi, *el-Kavli's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd* (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 12b.

²⁸ Bu risalelerle ilgili detaylı bir çalışma yapmaktayız.

²⁹ Münîb Efendinin risalesiyle ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Burak Ergin, Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fikhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine Taşınması: Münîb Efendinin Taklid Risalesi, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık), 643-666.

bünyesinde yer alan *Tedkik-i Müellefat Meclisi* Kurumu dini sahada yazılan eserleri incelemek için kurulmuş olan bir müessesedir. Böyle bir kurumda çalışan Münib Efendinin, dönemin mühim tartışma konuları arasında yer alan diğer mezheplerden yararlanma ve telfik konularını da ihtiva eden taklîd ahkâmına dair bir risale kaleme alması ve yargı sisteminde telfikin olabileceğini ifade etmesi manidardır. Nitekim İstanbul'da özellikle ilmiyeye mensup bazı âlimler Hanefi mezhebinin dışına çıkılmaması görüşündedir. Ayrıca mezhep içerisindeki sahih olarak kabul edilen görüşlerle amel edilmesi taraftardır. Zira görüşleri zayıf olarak kabul edilen Züfer'in bir görüşünün Mecelle'ye kanun maddesi olarak alınması, tartışmalara neden olmuş, bundan dolayı Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) Mecelle başkanlığından alınmıştır.³⁰ Buna paralel bir biçimde risalede zayıf görüşle amel edilebileceği ifade edilmekte, diğer mezheplerden yararlanılabileceği dile getirilmektedir.³¹ Diğer taraftan 1870 tarihinde yayınlanan *Cemiyet-i Fikhiyye Nizamnamesi* adlı bir belgede dönemin uleması farklı mezheplerden yararlanmaya karşı çıktığı için tenkit edilmiş ve insanları Batıdan alınan kanunlara mecbur etmekle itham edilerek gerektiğinde kanunlarda telfikin bir yöntem olarak kullanılmasının meşru olduğu ifade edilmiştir.³²

İşte böyle bir ortamda Münib Efendi, ilmiyeye mensubu Tefvik Efendinin talebiyle risalesini kaleme almış, fıkıh literatürü içerisinde farklı mezheplerin taklidine olumlu bakan ve telfike cevaz veren âlimlerin görüşlerini savunarak bir bakıma o dönemdeki tartışmalara dâhil olmak istemiştir. Dolayısıyla risale İstanbul'da yapılan tartışmalara katkı sağlama amacına matuf olarak yazıldığı için önemlidir. Nitekim Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde farklı mezheplerden yararlanıldığı gibi Mecellenin tadil edilen bazı kanun maddelerinde diğer mezheplerden istifade edilmiştir.³³ Ayrıca o dönemde Elmalılı Muhammed Hamdi gibi bir kısım ulema, fikhî gelenek içerisinde kalarak yeni kanunlar yapılması taraftardır. Hamdi Efendiye göre bu kanunlar oluşturulurken farklı mezheplerden yararlanılabileceği gibi gerektiğinde telfik yapılarak problemler çözülebilir.³⁴ Dolayısıyla o günkü yapılan tartışmalara ışık tutma bağlamında Münib Efendinin risalesi önem arz etmektedir.

6. Risalenin Nüshaları

Yazma nüshaların bulunduğu kütüphaneler hakkında bilgi veren *Hizâne't-türâs ve el-Fihrisü's-şâmil* adlı eserlerde risalenin iki tane yazmasının olduğu ifade edilmektedir. *Hizâne't-türâs*'ta ifade edildiğine göre Kahire'de *Mektebetü'l-Ezheriyye*'de Bahit 44360 numarasıyla eser kaydedilmiştir. Ancak verilen bu numaraya baktığımızda farklı bir eser karşımıza çıkmaktadır.³⁵ Aynı şekilde *el-Fihrisü's-şâmil*'de Kahire üniversitesinin kütüphanesinde 20079 numarada bu eserin olduğu ifade edilmekte ve bu nüshanın tashih edilerek müellife okunduğu belirtilmektedir.³⁶ Ayrıca diğer bir nüsha ise *Mektebetü'l-Ezheriyye*'de 509393 ve 36904 numarasıyla iki nüsha gözükmektedir. Ancak bu nüshalardan hiçbirine ulaşamadık. Müellifin tahkik ettiğimiz risalesi yedi risalesiyle birlikte 1925 yılında *Matbatü's-Selefiyye*'de basılmıştır ve Katar milli kütüphanesinde AC106 numarasıyla kayıtlıdır. Fakat esere erişim kapalıdır.³⁷ Risalenin diğer bir

³⁰ M. Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 338.

³¹ Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd* (Dârü'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 2b.-3a.

³² Sümeyye Sarıtaş, "Hukûk-ı Aile Kararnamesi'nde Yarım Asır Önce Mezhepler Arası Yaklaşımın Kanun Yapma Projesi: Cemiyet-i Fikhiyye", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 296-297.

³³ Küçükçitir, *Osmanlı aile hukuku*, 34; Akgündüz, *1920-1924 Yılları Arasında Yapılan Mecelle Ta'dilleri ve Mezhepler arası Mukayese*, 27-28; Risalenin bağlamında dair geniş bir açıklama için bk. Ergin, Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fikhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine Taşınması: Münib Efendinin Taklid Risalesi, 647-650.

³⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, 162.

³⁵ *Hizâne't-türâs*, Merkezü'Melikü'l-Faysal, 103/254.

³⁶ *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî's-şâmil el-mahtûtü'l-fikh ve'l-usul*, Müessesetü'âli beyt lil'fikri'l-İslâmî (Ammân: 1425/2004), 7/133.

³⁷ [https://ediscovery.qnl.qa/islandora/search/?f0=dc.contributor:%D9%87%D8%A7%D8%B4%D9%85%D9%8A%D8%8C%20%D8%B9%D9%85%D8%B1%20%D8%A8%D9%86%20%D8%A7%D9%94%D8%AD%D9%85%D8%AF%20%D8%A8%D9%86%20%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%20%D8%A8%D9%86%20%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%AD%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%8A%D8%B2%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%8C%20\(%D9%85%D9%88%D9%94%D9%84%D9%81.\)](https://ediscovery.qnl.qa/islandora/search/?f0=dc.contributor:%D9%87%D8%A7%D8%B4%D9%85%D9%8A%D8%8C%20%D8%B9%D9%85%D8%B1%20%D8%A8%D9%86%20%D8%A7%D9%94%D8%AD%D9%85%D8%AF%20%D8%A8%D9%86%20%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%20%D8%A8%D9%86%20%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%AD%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%8A%D8%B2%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%8C%20(%D9%85%D9%88%D9%94%D9%84%D9%81.))

nüshası ise Mısır'da *Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye* kütüphanesinde 197 numara ile kayıtlandırılmıştır. Biz sadece bu nüshaya ulaşabildiğimiz için risaleyi bu nüshadan hareketle tahkik edeceğiz.

Risalenin tahkikinde İsam'ın eserlerin tahkikinde izlediği İtnes esasları dikkate alınacaktır. Ancak dipnotlarda makalede bütünlüğünü sağlayabilmek için İsnad 2 atıf sistemi kullanılacaktır. Bununla birlikte müellifin tasarrufta bulunarak yapmış olduğu alıntıları göstermek için dipnotta verilen kaynak "بتصرف من" ifadesi ile belirtilecektir. Ayrıca risalenin metninde alanın mütehasısları tarafından bilinen Ebû Yusuf, Karâfi, İbn Nüceym gibi meşhur âlimlerin biyografilerine yer verilmeyecek, sadece vefat tarihlerinin verilmesiyle yetinilecektir. Nitekim İtnes'de bu durum açıkça ifade edilmektedir.³⁸ Son olarak tahkik edilen metindeki ayetlerde İsam tahkiklerinde tercih edilen yazı sitili kullanılmıştır.

³⁸ Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkikli Neşir Klavuzu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2020), 93.

القول السديد في أحكام التقليد

تأليف حضرة سيدنا وملاذنا صاحب الفضيلة العلامة المحقق الشيخ منيب أفندي الهاشمي الجعفري المفتي بنابلس حفظه الله ونجاه
أمين

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة المؤلف]

الحمد لله جاعل العلماء نجومًا للاهتداء زاهرة، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالمعجزات الظاهرة، وعلى آله أعلام الهدى،
وصحبه مصاييح الدُّجى.³⁹

أما بعد، فقد أمرني من لأشتات الفضائل جامع، وبدّر في سماء التحقيق، طالعُ صدر الصدور العظام، وقدوةُ الأمثال الأعلام، ذو
الأخلاق الحسنة والسماحة والإفضال، چركشى شيخى زاده مولانا الحاج محمد توفيق أفندي⁴⁰ [ت. 1319هـ/1901م] أبو الإقبال
-حفظه الملك السلام، وأقرّ عينه بأبجائه الكرام أمين- أن أضع رسالة في أحكام التقليد على وجه جامع مفيد: فلم أجد بدءًا من تلبّيه؛
لعلّو همته وإخلاص نيته، فشرعتُ في ذلك معترفًا بالقصور مُتَيَمِّنًا بهذا العصر المبرور المخصوص بحامد مزايا من أطلّ الأنام بظلال
العدل والإحسان، وأنزلهم في رياض اليمن والأمان، ناصرُ الشريعة القويمة، سالكُ الطريقة المستقيمة، معرّ الدين ومؤيده، مُسدّد الملك
ومُهدّه، برهان الأساطين الأعلام سلطان سلاطين الإسلام، درّة عقد الملك العثماني، حضرة مولانا سلطان الغازي عبد الحميد خان
الثاني -لا زال هو وأشباله⁴¹ الفخام في راعية الرحمن مصحوبًا بالنصر والتأييد على ممرّ الأزمان أمين-. فجاءت بحمد الله تعالى على
طريق التحقيق في تقرير المسائل، لا على طريق مجرد التقليد للمقاتل؛ بل تجديني لقوة الدلائل قد خالفتم مشهور المسائل مع تحرير
المرام، وتفصيل المقام بما لم يسبق إليه كما ستقرُّ بذلك عند الوقوف عليه، ولا غرّو فيما قلناه؛ فإن الفضل بيد الله. إن المقادير إذا
ساعدتُ ألحقتُ العاجزَ بالقادر. وسمّيته بالقول السديد في أحكام التقليد. وأسأل الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، وأن
ينفع [و] بها النفع العميم، وأن يغفر لي ولوالدي ولأصحاب الحقوق علي وللمسلمين آمين.

[تعريف التقليد وحكمه]

التقليد: أخذ قول من غير معرفة دليله، فإن كان معها فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل؛ لأنها إنما تكون للمجتهد؛ لتوقفها على معرفة
سلامة الدليل عن المعارض، بناء على وجوب البحث عنه. وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها، ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد،
وكذا على مقابله، وهو الراجح؛ لأن معرفة الدليل من الجهة التي باعتبارها يفيد الحكم، لا تكون إلا للمجتهد أيضا.

وحكمه إن كان في أصول الدين ففيه خلاف: والمعتمد كفايته، وعلى القول وجوب النظر، فيعتبر النظر على طريق العامة، كما
أجاب الأعرابي الأصمعي حين سأله "بم عرفت ربك"، فقال "البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام يدل على المسير، فسماء ذات

³⁹ دُجى: سواد الليل مع غيم، وأن لا ترى نجما ولا قمرا، انظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي، لسان العرب
(بيروت: دار صادر)، 249/14.

⁴⁰ چركشى زاده محمد توفيق أفندي بن عثمان (ت. 1319هـ/1901م). ولد في أنقرى، درس في درسعاده، ثم عمل في مجلس تدقيقات الشرعية، ثم عمل ناظرا في
مجلس المشايخ، توفي في آقسراي. انظر: بروسهلى محمد طاهر، عثمانلى مؤلفلري (استانبول: مطبع عامره، 1333)، 271/1.

⁴¹ أشبال: مفردة شبل، ولد الأسد إذا أدرك الصيد. ابن منظور، لسان العرب، 302/11.

أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج؛ ألا تدل على اللطيف الخبير؟» نعم النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة، وتدقيقها، ودفع الشكوك والشبه عنها فرض كفاية. وما قدمناه من اختصاص المجتهد بمعرفة الدليل من حيث إفادة الحكم فذاك في الاجتهادية، لا في أصول الدين. والفرق ظاهر فلا تنافي.

وإن كان التقليد في الفروع ففي تحرير الأصول للإمام ابن الهمام: [ت. ٨٦١/هـ ٤٥٧م] «غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد، وإن كان مجتهدا في بعض مسائل؛ بناء على القول بتجزّي الاجتهاد، وهو الحق فيما لا يقدر عليه، ومطلقا على القول بنفيه أي: التجزّي. وقيل: في العالم يشترط أن يُبيّن له المجتهد صحة مستنده. ولنا: عموم ﴿فَسْتَلُوا﴾ [النحل 43/16] فيمن لا يعلم، وفيما لا يعلم؛ لتعلقه بعلّة عدم العلم. وأيضا لم يزل المستفتون يتبعون بلا إبداء مستند ولا تكبير. وهذا يتوقف على ثبوته في العلماء المتأهلين. قالوا: يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ. قلنا: وكذا لو أبدى، وكذا المفتي نفسه يعني المجتهد، فما هو جوابكم جوابنا: والحل أي للإشكال أن الوجوب لإتباع الظن والمظنون أي الحكم المظنون من حيث هو مظنون، لا هو من حيث خطأ. نعم لو سأل من دليله وجب إبداءه إلا إذا كان غامضا مع قصوره له» انتهى⁴² مع إيضاح. وقولي: في «الفروع» يتناول القطعي منها أيضا؛ كاستحقاق الام السدس مراثا مع الولد أو الإخوة، كذا في شرح التحرير للعلامة ابن أمير حاج [ت. ٨٧٩/هـ ٤٧٤م] عن بحر الزركشي [ت. ٧٩٤/هـ ١٣٩٢م] / [٢٠].⁴³

يجب على العامي التقليد في فروع الشريعة جميعها، ولا يسعه ما عنده من علم لا يؤدي إلى اجتهاد. وعن الأستاذ الجبائي: [ت. ٣٠٣/هـ ٩١٦م] يجوز في الاجتهادية دون ما طريقه القطع إلحاقا لقطعيات الفروع بالأصول انتهى. وقوله «إلحاقا» إلى آخره مبني على عدم جواز التقليد في الأصول وقد علمت أن المعتمد كفايته.

[شروط التقليد]

وشروط جوازه أي التقليد خمسة على ما في أكثرها من المقال كما ستقف عليه.

[١. تقليد قول الضعيف]

الأول: أن لا يكون في قول ضعيف لما في ردّ المختار «عن الشرنبلالي [ت. ١٠٦٩/هـ ١٦٩٥م] "مقتضى مذهب الشافعية كما قاله السبكي [ت. ٧٥٦/هـ ١٣٥٥م] منع العمل بالمرجوح في القضاء والإفتاء دون العمل لنفسه؛ ومذهب الحنفية منع العمل بالمرجوح حتى لنفسه لكون المرجوح صار منسوخا انتهى".⁴⁴ وقيد البيهقي⁴⁵ [ت. ١٠٩٩/هـ ١٦٨٨م] بالعامي الذي لا رأي له يعرف به معنى النصوص حيث قال: هل يجوز للإنسان العمل بالضعيف من الرواية في حق نفسه: نعم إذا كان له رأي. أما إذا كان عاميا فلم أراه. لكن مقتضى تقييده بذي الرأي أنه لا يجوز للعامي ذلك'. قال في خزانة الروايات: 'العالم الذي يعرف معنى النصوص والأخبار،

⁴² انظر: شمس الدين محمد بن محمد بن محمد أبو عبد الله المعروف بابن أمير حاج، التقرير والتحبير، (الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ٣/٣٤٤-٣٤٥.

⁴³ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣/٣٤٥.

⁴⁴ حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري الحنفي، مجموعة رسائل العلامة الشرنبلالي: العقد الفريد لبيان الراجح من الخلاف في جواز التقليد، تحقيق: أحمد فواز الحمير (إسطنبول: دار اللباب، ١٤٣٧/٢٠١٧)، ١/٢٢٣.

⁴⁵ إبراهيم بن حسين بن أحمد بن بيبي (ت. ١٠٩٩/هـ ١٦٨٨م). مفتي مكة، أحد أكابر فقهاء الحنفية وعلمائهم المشهورين. أخذ العلم عن عمّه العلامة محمد بن بيبي وشيخ الإسلام عبد الرحمن المرشدي وغيرها وقرأ في العربية على علي بن الجمال وأخذ الحديث عن ابن علان. له مؤلفات ورسائل كثيرة. منها حاشية على الأشباه والنظائر سماها عمدة ذوي البصائر وغيرها. انظر: محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحي الحموي الأصل، الدمشقي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (بيروت: دار صادر)، ١/١٩-٢٠.

وهو من أهل الدراية يجوز أن يعمل عليها انتهى.⁴⁶ قلت: لكن هذا في غير موضع الضرورة، فقد ذكر في حيز البحر: "في بحث ألوان الدماء أقوالاً ضعيفة ثم قال: وفي المعراج عن فخر الأئمة: لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً انتهى". وكذا قول أبي يوسف في المني إذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيفاً. وأجازوا العمل به للمسافر، والضيف الذي خاف الريبة. وذلك من مواضع الضرورة» انتهى.⁴⁷

[٢. حكم تتبع الرخص]

الثاني: عدم تتبع الرخص، أفاد الرحمتي⁴⁸ [ت. ١٢٠٥/هـ ١٧٩١م] على الدر: أنهم صرحوا بعدم جوازه⁴⁹ ولم يعزه إلى محل، ولا بيّن من المصرح أحقني أم غيره. والذي مال إليه الإمام ابن الهمام في كتابيه التحرير وفتح القدير: جوازه ونص الأول: «ويتخرج منه أي: من جواز التقليد غير من قلده أولاً جواز اتباعه رخص المذاهب، ولا يمنع منه مانع شرعي بأن كان في غير ما عمل به؛ إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان إليه سبيل إن لم يكن عمل بآخر فيه وكان عليه السلام يجب ما خفف عليهم» انتهى⁵⁰ [٣و] مع إيضاح. ونص الثاني في بحث القضاء: «وأخذ العامي في كل مسألة بقول مجتهد أخف عليه لا أدري ما يمنعه من النقل أو العقل. وكون الإنسان يتبع ما هو الأخف عليه من قول مجتهد مسوّغ له الاجتهاد. ما علمت من الشرع ذمّه عليه. وكان صلى الله عليه وسلم يجب ما خفف على أمته» انتهى.⁵¹

وفي شرح التحرير للأمير بادشاه: «وما نقل عن ابن عبد البر من أنه لا يجوز تتبع الرخص إجماعاً فلا نسلم صحة النقل عنه. ولو سلم فلا صحة الدعوى الإجماع. كيف؟! وفي المنتبج للرخص روايتان عن أحمد. وحمل القاضي أبو يعلى الرواية المفسّقة على غير متأول ولا مقلد» انتهى.⁵² زاد ابن أمير حاج: «وذكر بعض الحنابلة إن قوي دليل أو كان عامي لا يفسق. وفي روضة النووي: وأصلها عن حكاية الحناطي وغيره عن ابن أبي هريرة⁵³ [ت. ٣٤٥/هـ ٩٥٦م] لا يفسق» انتهى.⁵⁴ «على أنه فسّر الشرخي الرخص بما ينقض

46 إبراهيم بن حسين بن أحمد المكي الحنفي المشهور ببيري زاده، عمدة ذوي البصائر لحلّ مبهمات الأشياء والنظائر: شرح البيري على الأشباه، تحقيق صفوت كوسا، (إسطنبول، مكتبة الإرشاد، ١٤٣٧/٢٠١٦)، ٥٣/١.

47 بتصرف من رد المختار على الدر المختار لابن عابدين، ٧٤/١.

48 أبو البركات الرحمتي مصطفى بن محمد بن رحمة الله بن عبد المحسن الأيوبي الأنصاري (ت. ١٢٠٥/هـ ١٧٩١م). فقيه دمشقي من علماء الحنفية. ولد ١١٣٥، هاجر إلى المدينة سنة ١١٨٧ هـ ومرض في أواخر أيامه، فذهب إلى الطائف مستشفى، ونزل للحج، فمات في جهة السيل، ودفن بمكة. له كتب، منها حاشية على مختصر شرح التنوير للعلائي، وحاشية على المنح، وشرح الطريق السالك على زبدة المناسك ليوسف المدني. انظر: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، الأعلام (دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ٢٤١/٧-٢٤٢.

49 أبو البركات مصطفى بن محمد بن رحمة الله بن عبد المحسن الأيوبي الأنصاري الرحمتي، منحة الباري لمصطفى الأنصاري على الدر المختار، (مانسى ٥٠٢)، ١٦ ع.

50 انظر: التقرير والتحجير لأمر حاج، ٣٥١/٣.

51 كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير، (الناشر: دار الفكر)، ٢٥٨/٧.

52 بتصرف من التقرير والتحجير لأمر حاج، ٣٥١/٣.

53 أبو علي الحسن بن الحسين الإمام الجليل القاضي بن أبي هريرة (ت. ٣٤٥/هـ ٩٥٦م). أحد عظماء الأصحاب ورفعاتهم المشهور. وتفقه على ابن سريج وأبي إسحاق المروزي. انظر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣)، ٢٥٧-٢٥٦/٣.

54 التقرير والتحجير لأمر حاج، ٣٥١/٣.

به حكم الحاكم» كما في ابن عرفة⁵⁵ المالكي [ت. ٨٠٣هـ/١٤٠١م] على الشرح الكبير⁵⁶. وكذا القراني [ت. ٦٨٤هـ/١٢٨٥م] كما في ابن أمير حاج حيث قال بعد نقله اشتراط الروياني⁵⁷ [ت. ٥٠٢هـ/١١٠٨م] الجواز تقليد المذاهب والانتقال إليها: أن لا يتبع رخص المذاهب، وتعقبه القراني بأنه إن أراد بالرخص ما ينقض به قضاء القاضي وهو ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي فهو حسن متعين؛ فإن ما لا يقره مع تأكده بالحكم فأولى أن لا يقره قبل ذلك. وإن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيفما كان يلزمه أن من قلّد مالكا في المياه والأوراث وترك الألفاظ في العقود يكون مخالفا لتقوى الله تعالى، وليس كذلك انتهى.⁵⁸

ومن هنا يُعلم أن المراد بالبنوادر فيما نقل عن الأوزاعي [ت. ١٥٧هـ/٧٧٤م] «من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام» هو ما ينقض به حكم الحاكم. وقوله «خرج عن الإسلام» خرج مخرج المبالغة؛ إذ نوادر المجتهدين يمتنع الإكفار فيها؛ لكونها من مواضع التأويل، وإن كان التأويل بعيدا جدا عن القواعد، وكذا لا إثم على المجتهد فيها لعذره بالإجتهد؛ بخلاف غيره لعدم فقهاء واجتهاده، كما أفاده ابن حجر في تطهير الجنان.⁵⁹ هذا وقد استوفى الكلام على ما ينقض به حكم الحاكم في قضاء الدرّ وحواشيه. فارجع إليه إن شئت.

تنبيه: فهم ابن أمير حاج من كلام التحرير في تتبع الرخص أنه بإطلاقه يتناول جواز التلفيق، وأفاد أنه ينبغي تقييده باشتراط عدم التلفيق بناء على ما قيد به القراني.⁶⁰ وسيأتي / [٤و] ما فيه. وأما ما سيأتي للشرنبلالي تفسير الرخص بجزئيات المسائل، لا أجزاءها⁶¹ فتخصيص بلا مخصّص؛ إذ الرخصة السهولة، وهي كما تكون في جزئيات المسائل كالوضوء عند أبي حنيفة لقلّة فروضه تكون في أجزاءها أي متعلّقا فيها بعدم النقض بالدم واللمس، وكذا عبارة الفتح تفيد جواز التلفيق كما سيأتي عن ابن حجر. وأما منع رحمتي في حاشية الدرّ، أفاده ذلك معللا بأنه قال: «وأخذه في كل مسألة بقول مجتهد، والملقّق لم يأخذ في المسألة بقول مجتهد؛ بل يركب كيفية لا يقول بيها مجتهد».⁶² فالظاهر أنه مبني على تفسير قوله «في كل مسألة» بجزئيات المسائل على ما للشرنبلالي في تفسير الرخص. ويرد عليه أن المسألة ما يسأل عنه، ولا ريب أن متعلقات العمل كذلك كالدّم؛ فإنه يسأل عنه، ويقول بعدم نقضه مجتهد، وكذا اللمس، وإن كان المجموع ليس من مجتهدات أحدهما. وأما منع قولهما بصحة ذلك تقليدا فلا نسلم كما سيأتي عن الأمير بادشاه.

[٣. تقليد المفضول مع وجود الأفضل]

55 أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن عرفة الوُرغَمِي التونسي المالكي عالم المغرب ويعرف بابن عرفة (ت. ٨٠٣هـ/١٤٠١م). ولد ٧١٦. وتفقه ببلاده على قاضي الجماعة أبي عبد الله بن عبد السلام الهواري شارح ابن الحاجب الفرعي وعنه أخذ الأصول، وقرأ القراءات على أبي عبد الله محمد بن محمد بن حسن بن سلامة الأنصاري ومن شيوخه في العلم والده وأبو عبد الله الوادياش. وله كتاب في الفقه سمّاه المُختَصَر جامع لغالب أمّهات المذاهب، والنوازل والفروع الغربية. انظر: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة)، ٩/٢٤٠-٢٤٢.

56 محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، بتصرف من حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر)، ٢٠/١.

57 أبو القاسم عبد الواحد بن إسماعيل الروياني (ت. ٥٠٢هـ/١١٠٨م). تفقه على والده بأمل طبرستان، وسمع منه الحديث ومن عمّه أبي مُسلم محمد بن إسماعيل وجماعة وسافر في طلب العلم وسمع بجرجان ونيسابور وبسطام والري وغيرها. له بحر المذهب في مذهب الإمام الشافعي. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٧/٨٢.

58 أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣/٣٥٢.

59 حافظ بن حجر الهيثمي، تطهير الجنان واللسان عن الخوض والتفوه بثلب معاوية بن أبي سفيان، تعليق: أبو عبد الرحمن المصري الأثري (طنطا: دار الصحابة للتراث)، ١٤١٣/١٩٩٢، ١٣٠-١٣١.

60 أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣/٣٥١.

61 الشرنبلالي، العقد الفريد، ١/٢٣٥.

62 الرحمتي، منحة الباري، (مانسى ٥٠٢)، ١٦ ع.

الشرط الثالث: عدم تقليد المفضول مع وجود الأفضل عنده أي في اعتقاده مُعتَرَك عظيم بين العلماء والتحقيق جوازه، كما جنح إليه الإمام ابن الهمام.⁶³

وفي ردّ المختار: «وبه ظهر أن ما نقل عن النسفي من وجوب اعتقاد أن مذهبه صواب يحتمل الخطأ مبني على أنه لا يجوز بتقليد المفضول إلى أن قال: ورأيت في فتاوى ابن حجر التصريح بذلك: فإنه سأل عن عبارة النسفي المذكورة ثم حرّر أن أئمة الشافعية كذلك ثم قال: «إن ذلك مبني على الضعيف من أنه يجب تقليد الأعلّم دون غيره. والأصح أنه يتخير تقليد أيّ شاء ولو مفضولاً. ولو اعتقده كذلك وحينئذ فلا يمكن أن يقطع أو يظن أنه على الصواب؛ بل على المقلد أن يعتقد أن ما ذهب إليه إمامه يحتمل الحق قال: ثم رأيت محقق ابن الهمام قال في شرح الهداية: أن أخذ العامي بما يقع في قلبه أنه أصوب أولى. وعلى هذا إذا استفتى مجتهدين فاختلفا عليه الأولى أن يأخذ بما يميل إليه قلبه. وعندني لو أخذ بقول الذي لا يميل إليه جاز؛ لأن ميله وعدمه سواء. والواجب عليه تقليد مجتهد وقد فعل.» انتهى.⁶⁴

[٤ . أحكام الرجوع عن التقليد بعد العمل]

الشرط الرابع: أن لا يكون في تقليده رجوع عن حُكْم عمل به تقليداً، وهذا متفق عليه كما في التحوير.⁶⁵

وإن أردت تحرير المقام على وجه لم يكتف له من قبل لِثَام⁶⁶ / [٥٥]

فالخق نحو ما أقول السمعاً واجمع حواشي الكلمات جمعا

واعلم: أن الكلام يتعلق بهذه المسألة من وجوه:

الأول: أن معنى العمل بالتقليد هو إمضاء المقلد رأي المجتهد في الحادثة من تحليل أو تحريم، ولا يشترط شيء وراء ذلك كاستمتاع بزوجه قلّد في نكاحها، كما يُنهم من الهندية في بحث القضاء؛ بخلاف ما يعتقده المحكوم عليه، ونصها: «ولو أن فقيها قال لامرأته: "أنت طالق ألبتة"، وهو يراها ثلاثاً، فأمضى رأيه فيما بينه وبينها، وعزم على أنها حرمت عليه، ثم رأى بعد ذلك أنها تطليقة رجعية: أمضى رأيه الذي كان عزم عليه، ولا يردّها إلى أن تكون زوجته برأي حدث من بعد، وكذلك لو كان في الابتداء يرى تطليقة رجعية، فعزم على أنها امرأته، ثم رأى بعد أنها ثلاث لم تحرم عليه» انتهى.⁶⁷ وفيها أيضاً: «قول المفتي في حق الجاهل بمنزلة رأيه واجتهاده».⁶⁸

الثاني: أن الرجوع بعد العمل إنما يمتنع إذا كان في عين تلك الحادثة، لا في مثلها لِمَا في الهندية: «لو أن فقيها قال لامرأته: "أنت طالق ألبتة"، وهو يرى أنها واحدة يملك الرجعية، وعزم على أنها امرأته، فراجعها، ثم قال لامرأة أخرى له: "أنت طالق ألبتة"، وهو يرى

⁶³ ابن الهمام، فتح القدير، ٢٥٧/٧.

⁶⁴ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، بتصرف من رد المختار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢/١٤١٢)، ٤٨/١.

⁶⁵ انظر: التقرير والتحجير لأمير حاج، ٣٥١/٣.

⁶⁶ لِثَام: جمعه لُثْمٌ ولُثْمٌ: ما يوضع على الأنف وماحوله من طرف ثوب أو نقاب؛ لئلا يدخل الغبار إلى مجرى التَّنَسُّس. انظر: أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (عالم الكتب، ٢٠٠٨/١٤٢٩)، ٣/١٩٩٣.

⁶⁷ لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، بتصرف من الفتاوى الهندية، (دار الفكر، ١٣١٠)، ٣/٣٥٤-٣٥٥.

⁶⁸ الفتاوى الهندية، ٣/٣٥٥.

يوم قال ذلك أنها ثلاث: حرمت عليه المرأة الأخرى بهذا القول، فيكون للرجل امرأتان قد قال لهما قولاً واحداً تحل إحداهما له، ويجرم الأخرى عليه».⁶⁹

الثالث: كما يمتنع الرجوع في عين ما عمل به يمتنع في لازمه الإجماعي أخذاً من قولهم: إن إمضاء الرأي في الحادثة كقضاء القاضي، وفي القضاء يدخل اللازم الإجماعي الذي قضى به تبعاً. وأما اللازم الخلافي فلا يدخل تبعاً؛ ألا ترى لو حكم بصحة البيع دخل اللازم الإجماعي لما حكم به من نحو ثبوت الملك للبائع في الثمن وللمشتري في المبيع دون اللازم الخلافي. ولذا لو حكم حنفي بصحة بيع عقار لم يكن بحق الشفعة للجار؛ لأن مسألة الشفعة لم تكن حادثة حين الحكم بالمبيع، ولا من لوازمه الإجماعية. فللشافعي أن يحكم فيها على مقتضى مذهبه كما صرحوا به. وعلى هذا لو قلد أبا حنيفة رحمه الله تعالى في النكاح بلا ولي دخل فيه صحة إيقاع الطلاق؛ لأنها لازمة لصحة النكاح إجماعاً. فلو طلقها ثلاثاً ثم أراد تقليد الشافعي رحمه الله تعالى في عدم وقوع الطلاق لكون النكاح بلا ولي فليس له ذلك؛ لكونه رجوعاً عن التقليد في اللازم الإجماعي. وأما لو طلقها بلفظ الكتابة فصحة الإيقاع [و٦] اللازمة إجماعاً. وأما كون الواقع بالكتابة بائناً فليس لازماً إجماعياً فلم يدخل في التقليد الأول فله أن يقلد الشافعي فيه، ويجعله رجوعاً؛ ألا ترى لو حكم حنفي بصحة النكاح بلا ولي دخل فيه صحة إيقاع الطلاق إجماعاً. وأما كون الكتابة يقع بها البائن فلم يدخل فيه؛ لكونه لم يكن حادثة وقت الحكم، ولا لازماً إجماعياً: فللشافعي أن يحكم في ذلك على مقتضى مذهبه.

فإن قلت: سلمنا أنه ليس فيه رجوع عن الحكم الذي قلده فيه، ولا عن لازمه الإجماعي؛ لكن فيه تليف، قلت: نعم، ولكن سيقع أدنك التحقيق في جواز التليف. وما ذكرناه من عدم صحة تقليد الشافعي في عدم وقوع الثلاث في الحادثة المرقومة، هو ما حققه العلامة الشافعيان الرملي [ت. ١٠٠٤هـ/١٥٩٦م] وابن حجر، ونقله عنهما الرحمتي على الدرر في بحث الرجوع عن التقليد، وأيده وارتضاه،⁷⁰ وكذا نقله عن ابن حجر في رد المحتار في بحث التحليل من كتاب الطلاق. «وذهب الفهامة ابن قاسم من الشافعية إلى أن له تقليد الشافعي في حادثة الطلاق الثلاث المرقومة معللاً بأن الطلاق قضية أخرى ما لم يحكم بصحة التقليد الأول حاكم»⁷¹ انتهى.

ولا يخفي أن صحة إيقاعه لازمة للتقليد الأول، وإن كان قضية أخرى. فإن قال: لا أسلم دخول اللازم في التقليد الأول، وإن كان يدخل في القضاء قلنا: دخوله في القضاء إما لكونه لازم القضاء، وإما لكونه لازم الحادثة التي اتصل بها القضاء، فإن كان الأول: يلزم عليه أن البيع مثلاً قبل القضاء به لا يحصل به الملك للبائع في الثمن، ولا الملك للمشتري في المبيع، ولا قائل به، وإن كان الثاني: فالحادثة موجودة في التقليد أيضاً. وأيضاً عن الرجوع عن اللازم إجماعاً يقتضي الرجوع عن الملزوم، وإلا فلا لزوم، وقد قلد في الملزوم والرجوع عما قلده باطل اتفاقاً، فكذا ما أدى إليه. فاحفظ ذلك؛ فإنك لا تجد بيان اللوازم الذي تحررت به المسائل في غير هذا الموضوع.

تنبيهات:

الأول: مما فرغته على بطلان الرجوع عن اللازم الإجماعي ما لو صلى الظهر أداء بعد بلوغ الظل مثله مقلداً لأبي حنيفة في بقاء وقتها إلى بلوغ الظل مثليه، ثم أراد أن يصلي العصر قبل بلوغ الظل مثليه مقلداً لصاحبيه في دخول وقتها ببلوغ الظل مثله: فليس له ذلك؛ لأن عدم صحة العصر لازم إجماعاً لتقليده في بقاء وقت الظهر، وفعلها أداء. ومثله ما لو طلق امرأته مكرهاً، وقلد القائل بعدم وقوعه، ثم أراد تزوج أختها مقلداً أبا حنيفة في وقوعه: امتنع ذلك؛ لأن عدم صحة تزوج أختها لازم إجماعاً لتقليد الأول.

⁶⁹ الفتاوى الهندية، ٣/٣٥٥.

⁷⁰ الرحمتي، منحة الباري، (مانسى ٥٠٢)، ١٦ و١.

⁷¹ الرحمتي، منحة الباري، (مانسى ٥٠٢)، ٤٥٨ و٤٥٩؛ بتصرف من رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، ٣/٤١٧.

الثاني: حكاية الاتفاق في منع الرجوع بعد العمل متابعة للتحرير، وإلا ففي ردّ المختار عن الشرنبلالي في دعوى الاتفاق نظر. فقد حُكي الخلاف، فيجوز اتباع القائل بالجواز انتهى.⁷² لكن الظاهر ضعفه فلم يعتبر مانعا لابن الهمام⁷³ وغيره كابن الحاجب [ت. ١٢٤٦هـ/١٢٤٩م] من حكاية الاتفاق⁷⁴ على حد قوله [٧و] «وليس كل خلاف جاء معتبرا الخلاف له حظ من النظر. ولذا قال في الدر: الرجوع بعد العمل باطل اتفاقا وهو المختار انتهى. فافهم.

الثالث امتناع الرجوع بعد العمل مقيد بما إذا لم يقض القاضي بخلافه، وإلا فيتبع رأي القاضي عند العامة إن كان القضاء عليه بأن قلّد في حل فحكم عليه بالتحريم وإن كان بالعكس فكذلك عندهما خلافا لابي يوسف وأما قبل التقليد فيتبع رأي القاضي مطلقا عندهم انتهى ملخصا من الهندية في بحث القضاء بخلاف ما يعتقده المحكوم عليه.⁷⁵

الرابع: تقييد امتناع الرجوع بما إذا كان بعد العمل للاحتراز عما إذا كان قبله لما في التحرير وهل يقلّد غيره في غير ما عمل به: المختار نعم للقطع بأنهم كانوا يستفتون مرّة واحدا ومرّة غيره غير ملتزمين مفتيا معنا. فلو التزم مذهبنا كأبي حنيفة والشافعي فليل: يلزمه وقيل: لا وقيل: كمن لم يلتزم إن عمل بحكم تقليدا لا يرجع عنه، وفي غيره له تقليد غيره، وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجب شرعا انتهى.⁷⁶

[٥. حكم التلفيق]

الخامس من شروط التقليد: عدم التلفيق، وهو كما في الرحمتي على الدرّ: «أن يأتي بكيفية لا يقول بما مجتهد».⁷⁷ وفي الدرّ المختار: «أن الحكم الملقّق باطل بالإجماع» انتهى.⁷⁸ وفيه نظر: فقد حكى الخلاف الفهامة الأمير المالك⁷⁹ [ت. ١٢٣٢هـ/١٨١٧م] والفاضل الباجوري الشافعي⁸⁰ [ت. ١٢٧٧هـ/١٨٦٠م] في حواشيهما على جوهر التوحيد في بحث التقليد.⁸¹ والذي ظهر لهذا العبد الضعيف أنه لم يثبت نص في منع التلفيق عن أحد من المجتهدين أو أهل التخريج في المذهب النعماني. ويؤيده أن الإمام ابن الهمام نسب في تحريه منع التلفيق إلى متأخر، وعنى به كما في شرحه العلامة القرآني، وهو من المالكية ونصه:

72 ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ٧٥/١.

73 لا يرجع المقلّد فيما قلّد فيه أي: عمل به اتفاقا. انظر: التقرير والتحبير لأمر حاج، ٣٥٠/٣.

74 لا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا. وفي حكم آخر: المختار جوازه. انظر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩/١٤١٩)، ٦٠٦/٤.

75 الفناوى الهندية، ٣٥٥/٣.

76 انظر: التقرير والتحبير لأمر حاج، ٣٥٠/٣.

77 الرحمتي، منحة الباري، (مانسى، ٥٠٢)، ١٠٦.

78 ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ٧٥/١.

79 محمد بن أحمد بن عبد القادر السنباوي الأزهرى، المعروف بالأمير (ت. ١٢٣٢هـ/١٨١٧م). عالم بالعربية، من فقهاء المالكية. ولد في ناحية سننو بمصر، وتعلم في الأزهر، وتوفي بالقاهرة. اشتهر بالأمير؛ لأن جده أحمد كانت له إمرة في الصعيد، وأصله من المغرب. أكثر كتبه حواشٍ وشرح أشهرها: حاشية على مغني اللبيب لابن هشام في العربية، ومنها الإكليل شرح مختصر خليل. انظر: الزركلي، الأعلام، ٧١/٧.

80 إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (ت. ١٢٧٧هـ/١٨٦٠م). شيخ الجامع الأزهر من فقهاء الشافعية. نسبته إلى الباجور من قرى المنوفية، بمصر. ولد ونشأ فيها، وتعلم في الأزهر، وكتب حواشي كثيرة منها حاشية على مختصر السنوسي في المنطق، والحنفة الخيرية حاشية على الشنشورية في الفرائض وغيرها. انظر: الزركلي، الأعلام، ٧١/١.

81 محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز السنباوي الأزهرى، المعروف بالأمير، حاشية ابن الأمير على إتحاف المرید شرح جوهر التوحيد (دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/١٤٢٢)، ٢٥٢. ولكن لم أقف في حاشية الباجوري الاختلاف في منع التلفيق بالإجماع.

«وقيدته أي جواز تقليد غير من قلده متأخر بأن لا يترتب عليه ما يمنعانه فمن قلّد الشافعي في عدم الدلك ومالكا في عدم نقض اللمس بلا شهوة وصلّى إن كان الضوء بذلك صحت أي عند مالك وإلا بطلت عندهما» انتهى.⁸²

وأنت على علم أن الإمام ابن الهمام من أهل الترجيح؛ بل قد بلغ رتبة الاجتهاد. فهو أدري بمذاهب المجتهدين سيمّا مذهب النعماني. فلو كان في المسئلة نص مجتهد أو أحد من أهل التخريج في المذهب النعماني لنسبه إليه. ويعد كل البعد أن يكون ذلك، ثم يجله، ويحتاج في نسبة المسئلة إلى متأخر من المالكية؛ على إني وجدت إفتاء كثير من الحنفية المتأخرين بجواز الحكم الملقق، كما «في وقف المنقول على النفس الملقق من قول أبي يوسف الذي أجاز الوقف على النفس دون وقف المنقول، ومن قول محمد الذي أجاز وقف المنقول دون الوقف على النفس. ومن صرح بأنه تلفيق الطرسوسي،⁸³ [ت. ٧٥٨/١٣٥٧م] وذكر أن في منية المفتي: ما يفيد جواز الحكم المركّب»، كذا في تنقيح الحامدية.⁸⁴

وفيه أيضا بعد أن ذكر عن الشلي أن وقف الدراهم على النفس ملقق من قول أبي يوسف وزفر، وأن الطرسوسي مشى على جوازه ما نصه: «ورأيت بخطّ / [٨٠] شيخ مشايخنا منلا علي التركماني في مجموعة الكبيرة: عن خطّ الشيخ ابراهيم السؤلّاتي بعد هذه المسئلة المنقولة عن الشلي ما نصه: وبالجواز أفتى شيخ الإسلام أبو السعود في فتاواه وأن الحكم ينفذ وعليه العمل انتهى».⁸⁵

وما أجاب به في تنقيح الحامدية من «أن التلفيق الممنوع إنما هو إذا كان من مذاهب متنايية. أما إذا كان من أقوال أصحاب المذهب الواحد، فلا؛ أخذنا من قولهم: "أن أقوال أصحاب المذهب الواحد مبنية على قواعد إمامهم أو مروية عنه"»⁸⁶ فلا وجه له؛ بل هو تحكم صرف. وقولهم «أقوال أصحاب المذهب الواحد» إلى آخره لا يدل على مدعاه بوجه من وجوه الدلالة كيف؟! وحدّ التلفيق: وهو "أن يأتي بكيفية لا يقول بها مجتهد" صادق عليه؛ إذ لا يصح لمجتهد واحد قولان متضادان. وما صدر عن الإمام من الأقوال المتنايية فإنما هو في أزمئة مختلفة لتبدل الاجتهاد بظهور دليل ناسخ لنص ما قبله. هذا. ولنذكر ما في المنية الذي استند إليه الطرسوسي قال فيها: «لو حكم بشهادة الفسّاق على غائب نفذ، وإن كان من يجوّز القضاء على الغائب لا يجوّز شهادة الفسّاق» انتهى.⁸⁷

واعترضه الشرنبلالي في رسالته في التقليد: بأن ما في المنية يمتثل بناؤه على ما ذهب إليه شمس الأئمة من جواز الحكم على الغائب، فلا تلفيق انتهى.⁸⁸ ولا يخفى أنه لو كان كذلك لكان قول المنية وإن كان من إلى آخره لغوا نعم تعليلهم المسئلة بأن الإنسان يتبع الدليل لا القائل مشعرا بأن الحكم المرقوم كان من نوع اجتهاد من الحاكم. وقد يقال: إذا جاز تركيب الحكم اجتهادا جاز تقليدا لأن التقليد فرع الاجتهاد. ولقولهم فتوى المفتي في حق الجاهل بمنزلة رأيه واجتهاده. ثم رأيت العلامة ابن نجيم في رسالته في بيع الوقف بغبن فاحش نقل مثل ما في المنية عن البرّازية، وحزم بأن المذهب جواز التلفيق.⁸⁹ وبالجملة فالحق جواز التلفيق حيث لم يكن فيه

82 انظر: التقرير والنحير لأمر حاج، ٣٥٢-٣٥١/٣.

83 أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن أحمد نجم الدين الدمشقي (ت. ٧٥٨/١٣٥٧م). من فقهاء الحنفية، ولي منصب القضاء بدمشق بعد والده قاضي القضاة عماد الدين في سنة ست وأربعين وستمائة، فأفتى، ودرس. ونظم الفوائد وشرحها ووصف الفتاوى الطرسوسية وغيرها. انظر: أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن فطّوبغا السوداني، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف (دمشق: دار القلم، ١٤١٣/١٩٩٢)، ٩٠.

84 بتصرف من عقود الدرّية لأبن عابدين، ١٠٨/١-١٠٩.

85 بتصرف من عقود الدرّية لأبن عابدين، ١٠٩/١.

86 بتصرف من عقود الدرّية لأبن عابدين، ١٠٩/١.

87 نجم الدين عبد الواحد بن عبد المعجم بن عبد الصمد الطرسوسي، بتصرف من الفتاوى الطرسوسية: أنفع الوسائل إلى تحرير المسائل، تحقيق: عبد الله نزيير أحمد مزي (بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠١٤/١٤٤٥)، ٣٠٩.

88 بتصرف من العقد الفريد للشرنبلالي، ٢٣٨/١.

89 زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، رسائل ابن نجيم الإقتصادية، تحقيق: محمد أحمد السراج، علي جمعة محمد (قاهرة: دار السلام، ١٩٩٨-١٩٩٩)، ٣٤٦-٣٤٧.

رجوع عما عمل فيه تقليداً أو عن لازمه الإجماعي أخذاً من إطلاقهم جواز تقليد غير من قلده. ثم رأيت في التيسير شرح في التحريز للعلامة محمد أمين الحسيني الحنفي الشهير بأمير بادشاه عند قول التحريز السابق، وقيده متأخر إلى آخره ما نصه:

واعترض عليه بأن بطلان الصورة المذكورة عندهما غير مسلم؛ فإن مالكا مثلاً لم يقل أن من قلّد الشافعي في عدم الصداق أن نكاحه باطل، ولم يقل الشافعي أن من قلّد مالكا في عدم الشهود أن نكاحه باطل انتهى. وأورد عليه أن عدم قولهما بالبطلان في حق من قلّد أحدهما وخالف كل منهما في شيء وعدم القول بالبطلان في ذلك لا يستلزم عدم القول به في هذا. وقد يجاب بأن الفارق بينهما ليس إلا أن كل واحد من المجتهدين لا يجد في صورة التلفيق جميع ما شرط في صحتها، بل يجد بعضها دون بعض، وهذا الفارق لا نسلم أن يكون موجبا للحكم بالبطلان. وكيف نسلم! والمخالفة في بعض الشروط أهون من المخالفة في الجميع فيلزم الحكم بالصحة في الأهون بالطريق الأولى، ومن يدعى وجود فارق أو وجود دليل آخر على بطلان صورة التلفيق / [9] على خلاف الصورة الأولى فعليه بالبرهان. فإن قلت: لا نسلم كون المخالفة في البعض أهون من المخالفة في الكل، لأن المخالف في الكل يتبع مجتهدا واحدا في جميع ما يتوقّف عليه صحة العمل، وههنا لم يتبع واحدا قلت: هذا إنما يتم لك إذا كان معك دليل من نص أو إجماع أو قياس قوي يدل على أن العمل إذا كان له شروط يجب على المقلّد اتباع مجتهد واحد في جميع ما يتوقّف عليه ذلك فأتت به إن كنت من الصادقين والله تعالى أعلم.⁹⁰

ثم رأيت الشرنبلالي في رسالة قد اعترض «بأن سيد بادشاه رحمه الله تعالى يدعي صحة التلفيق، وغيره ينفيه، فالمطلوب إثبات دليل جواز التلفيق، ولم نجد في كلام السيد؛ بل وجدنا في كلام ابن الهمام أنه يتخّرّج من جواز اتباع المقلّد غير من قلّده جواز اتباع الرخص، فنقول: الرخص جزئيات المسائل، لا أجزاؤها كالمزارعة منعها الإمام، وفرّع على قول صاحبيه بجوازها لإحتياج الناس إليها، وبين الصور التي لا تصح لفقد شروطها، فلو جاز التلفيق ما اشترط للصحة شروط. وكذلك شرطوا لصحة الاقتداء بالمخالف أن لا يشاهد مانعا كما لو سأل منه دم بعد الوضوء، ولم يتوضأ بعد ذلك، فلو جاز التلفيق ما اشترطوا ذلك. وأيضا لا وجود لشيء مع التلفيق لنحكم عليه بالصحة أو الفساد. وادعاء أهونية التقليد في البعض من الكل يقتضي وجود موصوف يوصف بها، لا وجود لشيء حالة التلفيق، فلا نحتاج لدليل؛ بل وجدناه في كلام المجتهد مع الإجماع كما قدمناه أي عن العلامة القاسم عن توفيق الحكّام من أن التلفيق باطل بالإجماع.» انتهى ملخصا.⁹¹ ولا يخفى أنه كلام مفارق؛ ولكن لما غلب على كثير من أهل العصر قول الشاعر:

وهل أنا إلا من غزيرة أن عوّت
عَوَيْتُ وَأَنْ تَرْتُشِدْ غَزِيَّةَ أَرَشُدْ⁹²

احتجنا للتبنيه عليه فنقول: لا نسلم أن مانع التلفيق ناف؛ بل هو مثبت لادعاء أمرا عارضا، وهو تقييد قوله تعالى ﴿فَسأَلُوا﴾ [النحل 43/16] بوجود اتباع مجتهد واحد في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل. ومجوزة ناف؛ لأنه ينفي ذلك العارض، ويبقى الأول، وهو الإطلاق، وهذا شأن المثبت والنافي كما في بحث التعارض من الأصول على أن مطالبة النافي بالدليل قول أصحاب الظواهر، وهو باطل كما في شرح المنار لابن العيني، والجمهور كما في شرحه لابن ملك علي أنه مطالب به كالمثبت لقوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ

⁹⁰ محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي، تيسير التحريز، (بيروت: دار الكتب العلم، 1932/1403)، 255/4.

⁹¹ بتصرف من العقد الفريد للشرنبلالي، 235-237.

⁹² البيت من قصيدة لدرديد بن الصمة، رثى بها أخاه وأوردها أبو تمام في الحماسة ودرديد، قتل في غزوة حنين، كافرا. وغزيرة: رهط الشاعر. والبيت لا يستقيم معناه إلا في سياق أبيات سبقت، لأن قراءته مفردا يعني أنه يتابع قومه على غيرهم ورشدهم. وليس هذا مراد الشاعر؛ وإنما يريد أن يرسم الشاعر مبدأ جماعية القرار، بحيث يكون الفرد ملزما باتباع رأي الغالبية وإن كان يخالفهم في الرأي، وكان الحق معه وهم على غير الحق فيما يرى؛ ولكن الفرد هنا ليس تابعا سائما وإنما هو ملزم بأن يعلن رأيه ويوضح للجماعة موقفه، فإن قبلوا فذاك هو المراد، أما إن عافوا رأيه فعليه الإذعان لرأي الجماعة وليس الانشقاق والعصيان. انظر: محمد بن محمد حسن شُرّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية «لأربعة آلاف شاهد شعري» (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427/2007)، 1/326.

أَلْحَنَّةُ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ [البقرة 111/2]. أمر نبيه عليه الصلاة والسلام بطلب البرهان على النفي والإثبات جميعا. نعم، اتفقوا على أن من قال: لا أعلم حكم الله تعالى في هذه الحادثة لا يطالب بالدليل، وكذا المانع من مقدمات الدليل من المعلل غير تعرض لنفي المدعى أو إثباته.

فإن قلت: أراد بكونه نافيا أنه مانع فقط قلت: هذا غير مسلم لما علمت أنه يدعي حكما شرعيا. وأما السيد فمانع أي مطالب من المدعي الدليل غير مدع للجواز. ولو سلم فهدر غير محتاج لدليل آخر وراء إطلاقهم جواز تقليد غير من قلده في غير ما عمل به. ومقيدته باشتراط عدم التلفيق هو المحتاج لإقامة الدليل على التقييد. وأما اشتراط المجتهد شروطا للمزارعة والافتداء وغيرها من المسائل ففائدة لزومها أي الشروط على من أراد تقليده فيها، لا على من أراد تقليد غيره مخالفا له في جميعها أو بعضها. وأما قوله «لا وجود لشيء حال التلفيق لنحكم عليه بالصحة أو الفساد أو نصفه بالأهونية» فمكابرة؛ فإن الوضوء مثلا من [١١] و[١١] قلّد الشافعي في عدم الدلك، ومالكا في عدم نقض اللمس بلا شهوة شبيى قطعاً. وإن أراد بشيئته عدم الاعتقاد شرعا فهو محل النزاع. وأما قوله «بل وجدناه في كلام المجتهد مع الإجماع» كما قدمناه فيه أنه ليس فيما قدمه وهو ما في توفيق الحكام تصريح بالعزو إلى مجتهد؛ إذ يحتل أن مراده إجماع المتأخرين وأن المجتهدين لم يصرحوا في ذلك بشيء، وإذا كان كذلك فإجماع غير المجتهدين في مثله غير معتبر كما في المنار وشروحه⁹³ مع أن دعوى الإجماع ممنوعة؛ فقد حكى الثقات الخلاف كالفهامة الأمير والفاضل الباجوري، ثم رأيت في حاشية ابن عرفة المالكي على الشرح الكبير عند قول المتن مبينا ما به الفتوى ما نصه: «وفيه أيضا امتناع التلفيق، والذي سمعناه من شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وغيره أنّ الصحيح جوازه وهو فسحة اهـ وبالجملة ففي التلفيق في العبادة الواحدة من مذهبين طريقتان: المنع وهو طريقة المصاروة والجواز وهو طريقة المغاربة وُجِّحَتْ» انتهى.⁹⁴ على أن حكاية الشرنبلالي والدّر للإجماع إنما هي عن العلامة قاسم [ت. ١٨٧٩هـ/١٤٧٤م]، وهو عن توفيق الحكام،⁹⁵ فهو على استيفاء شروط النقل لم يثبت لدينا بلوغه حد الشهرة أو التواتر. والإجماع المنقول بالأحاد لا يوجب العمل عند بعض أصحاب الشافعي كما في شروح المنار لابن ملك.⁹⁶ وعندنا هو كمنقل السنة بالأحاد في إيجاب العمل ظنا؛ لكن نقل الأحاد إذا كان مخالفا للعرض على الأصول كان مردودا. وهذا مخالف لقوله تعالى ﴿فَسْتَلُوا﴾ [النحل 43/16]؛ فإن مطلق عن التقييد بلزوم اتباع مجتهد في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل. وتقييد المطلق زيادة عندنا وهي نسخ، ونسخ الكتاب بخبر الأحاد غير جائز على أن في صلاحية الإجماع للنسخ مقالا. وقصاراه أنا تتبعنا معتبرات كثيرة فوجدناها اطلقت جواز تقليد غير من قلده في غير ما عمل به؛ بل أطلق سائر المتقدمين كما اقتضاه ما قدمناه عن الإمام ابن الهمام في التحرير، وأقر عليه شارحاه وأن حكاية الإجماع على استيفائها شروط النقل لم يثبت لدينا حد الشهرة أو التواتر مع أن وجدنا حكاية الثقات الخلاف. والظاهر بين المتأخرين لما بينا أن المتقدمين على الإطلاق؛ حيث لم يقيم للخلاف على التقييد بعدم التلفيق استدلال. فاتق الله في تحريم ما دلّ إطلاق الدليل على أنه حلال، وكن من يعرف الرجال بالحق، لا ممن يعرف الحق بالرجال، فما ذا بعد الحق إلا الضلال.

تنبيهات:

⁹³ عبد اللطيف الشهير بابن ملك، شرح منار الأنوار في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٠٨)، ٢٥٥-٢٥٦.

⁹⁴ ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٢٠/١.

⁹⁵ الشرنبلالي، العقد الفريد، ٢٣٦/١-٢٣٧.

⁹⁶ ابن ملك، شرح منار الأنوار، ٢٥٨-٢٥٩.

الأول: نقل ابن حجر في تحفة: «الإجماع على منع تتبع الرخص، ثم اعترض على ما ذهب إليه المحقق ابن الهمام في فتح القدير من تجويز ذلك؛ بأنه يقتضي جواز التلفيق، وهو مخالف للإجماع» انتهى.⁹⁷ أقول: أما تناول تجويز تتبع الرخص لجواز التلفيق فهو الحق؛ لإطلاقه؛ وقد صرح به ابن أمير حاج في شرح التحرير كما سبق.⁹⁸ وأما ما ذكره من الإجماع على منع التلفيق: فإن كان أخذه مما ذكر من الإجماع على منع تتبع الرخص، وهو المتبادر بناء على ما فهمه من تناول ذلك لمنع التلفيق، فقد أسلفنا عن شرحي التحرير أن دعوى ذلك الإجماع غير صحيحة، وإن كان عني به ثبوت إجماع مستقل على منع التلفيق فيا ليت شعري من أين أخذه، وهل سبقه ذلك أحد من المعترين كالنووي؟ [ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م] كيف؟! وقد أسلفنا حكاية الخلاف.

الثاني: توقيف الحكام لأحمد الأقفهسي⁹⁹ [ت. ٨٠٨هـ/١٤٠٥م] كما في كشف الظنون¹⁰⁰ وهو من المالكية، كما أخبرني به بعضهم. ولم أظفر بذلك الكتاب.

[التقليد بعد العمل]

مسألة: «يجوز التقليد بعد العمل، كما إذا صلى ظاناً صحتها على مذهبه، ثم تبين بطلانها على مذهبه، وصحة على مذهب / [١٢و] غيره: فله تقليده،¹⁰¹ ويجتزي بتلك الصلاة على ما في البرازية: أنه روى عن أبي يوسف: أنه صلى الجمعة مغتسلاً من الحمام، ثم أخبر بفارة ميتة في بئر الحمام، فقال: "أناخذ بقول إخواننا من المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً"، كذا في رسالة الشرنبلالي.¹⁰²

[تقليد الصحابة]

خاتمة: -نسأل الله حسنها- قال مجتهد دهره مولنا ابن الهمام في تحريره: «نقل الإمام [الجويني] [ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م] أي في البرهان: إجماع المحققين على منع العوام من تقليد أعيان الصحابة؛ -رضي الله تعالى عنهم- بل من بعدهم الذين سبروا، ووضعوا، وبيتوا.¹⁰³ وعلى هذا ما ذكره بعض المتأخرين من منع تقليد غير الأربعة أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد -رحمه الله تعالى- لانضباط مذاهبهم، وتقييد مسائلهم، وتخصيص عمومها، ولم يُدر مثله في غيرهم الآن لانقراض أتباعهم، وهو صحيح». انتهى¹⁰⁴ مع إيضاح.

⁹⁷ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، بتصرف من تحفة المحتاج في شرح المنهاج، تصحيح: لجنة من العلماء (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧/١٩٨٣)، ١٠١٢/١٠.

⁹⁸ أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣/٣٥١.

⁹⁹ أبو العباس أحمد بن عماد بن يوسف بن عبد النبي الشهاب الأقفهسي ويعرف بابن العماد (ت. ٨٠٨هـ/١٤٠٥م). هو من فقهاء الشافعية في القاهرة، أخذ عن الجمال الأسنوي. له عدة كتب في مختلف الفنون: التوضيح، شرح العمدة، توقيف الحكام في غوامض الأحكام. انظر: السخاوي، الضوء اللامع، ٤٧/٢-٤٩.

¹⁰⁰ مصطفى بن عبد الله كاتب جليي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بغداد: دار الكتب العلمية، ١٩٤١)، ٥٠٨/١.

¹⁰¹ والمراد بالفعل: عمل الجوارح، فلا يريد أنه يمتنع الرجوع بعد العمل؛ لأن المراد به عمل القلب وبعد العزم كما سبق. صح في هامش.

¹⁰² بتصرف من العقد الفريد للشرنبلالي، ١/٢٤٧.

¹⁰³ قال الجويني في البرهان (177/2): «أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين. والسبب فيه أن الذين درجوا وإن كانوا قدوة في الدين وأسوة للمسلمين فإنهم لم يفتنوا بتهذيب مسالك الاجتهاد وإيضاح طرق النظر والجدال وضبط المقال ومن خلفهم من أئمة الفقه كفوا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة فكان العامي مأموراً باتباع مذاهب السابرين»، البرهان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ١٧٧/٢.

¹⁰⁴ انظر: أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣/٣٥٤.

وفي ابن أمير حاج:

وقد تكلم أرباب المذاهب في تفضيل أئمتهم. قال ابن المنير: ¹⁰⁵ [ت. ١٢٨٣هـ/١٢٨٤م] وأصح ما يقال في ذلك: ما قالت أم الكلة عن بنيتها: ثكلتهم إن كنت أعلم أيهم أفضلهم كالحلقة المفترعة لا يُدري أين طرفاها، فما من واحد منهم إذا تجرد النظر إلى خصائصه إلا ويفني الزمان لناشرها دون استعابها. وهذا سبب هجوم المفضّلين على التعيين؛ فإنه لغلبة ذلك على المفضّل لم يبق في فضلة لتفضيل غيره عليه انتهى. ¹⁰⁶

وحيث أوفينا المقام حقه من البيان، فلنمسك عنان القلم عن الجريان. والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه، ومن تلاه. قال المؤلف: -حفظه الله- قد كان تصنيف هذه الرسالة في الأستانة دار الخليفة العلية - حفظها الله تعالى وسائر البلاد الإسلامية- وكان ذلك في جمادي الثانية من سنة سبع وثلاثمائة وألف.

[تقريض عبد الرحمن البحراوي الرسالة]

صورة ما كتبه فقيه العصر وعلامة الدهر حضرة الفاضل الشيخ عبد الرحمن أفندي البحراوي الحنفي ¹⁰⁷ [ت. ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م]:

بسم الله الرحمن الرحيم

قد اطلعت على هذه الرسالة المباركة فوجدتها مشتملة على موائد فوائدها فله در مؤلفها فقد أجاد وأفاد، وبين الحق على وجه الصحيح الذي ينبغي أن يستفاد. فعلى كل مُنصف مطالعتها والتأمل في رقائقها، ومحاسنها. ونسأل الله التوفيق لنا ولأخواننا خدمة مذهب الإمام أعظم رحمه الله تعالى. كتب الفقير إلى ربه القدير عبد الرحمن البحراوي الحنفي خُدم كُتُب مذهب النعماني بن ثابت. نفعنا الله به وبأصحابه.

صورة ما كتب العلامة المحقق، والفهامة المدقق حضرة الفاضل الشيخ أحمد أفندي الرفاعي المالكي ¹⁰⁸ [ت. ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م]:
كلام الشباب شباب الكلام.

¹⁰⁵ أحمد بن محمد بن منصور (ت. ١٢٨٣هـ/١٢٨٤م). من علماء الإسكندرية وأدبائها. ولي قضاءها وخطابتها مرتين. له تصانيف: ديان خطب، وتفسير حديث الإسراء على طريقة المتكلمين، والاتصاف من الكشاف. انظر: الزركلي، الأعلام، ١/٢٢٠.

¹⁰⁶ أمير حاج، التقرير والتحجير، ٣/٣٥٤.

¹⁰⁷ الشيخ عبد الرحمن البحراوي الحنفي (ت. ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م). ولد بكفر العيص قرية على شطّ النيل سنة ١٢٣٥. وقدم لمصر ودرس في الأزهر. ودرّس، وتولّى القضاء. أشهر تلميذه الشيخ محمد نحيط المطيعي. له عدّة كتب في مختلف الفنون: تقرير على شرح العيني، وحاشية على شرح الطائي وغيرها. انظر: محمد عبد المنعم الحفاجي، على على صبح، الأزهر في ألف عام (قاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٩/٢٠٠٩)، ٣/٩٦-٩٧.

¹⁰⁸ أحمد الرفاعي المالكي (ت. ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م). اشتغل باحضور في الأزهر على مشايخ وقته حتى تأهل للتدريس، فدرّس الكتب المتداولة. وقرأ عليه محمد عبده، ومحمد نجيت، ومحمد حسين العدوي وغيرهم. له حاشية على لامية الأفعال لبن مالك. انظر: أحمد تيمور باشي، تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠١/١٤٢١)، ٦٤-٦٦.

مصادر الرسالة ومراجعتها

- أحمد مختار عبد الحميد عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب، ٢٠٠٨/١٤٢٩.
- ابن أمير حاج، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد أبو عبد الله. التقرير والتحرير. الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي. رد المختار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢/١٤١٢.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي. لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- ابن ملك، عبد اللطيف. شرح منار الأنوار في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٠٨.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري. رسائل ابن نجيم الإقتصادية. تحقيق: محمد أحمد السراج، علي جمعة محمد. القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨-١٩٩٩.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسيد. فتح القدير. الناشر: دار الفكر.
- الأمير، محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز السنبلي الأزهرى. حاشية ابن الأمير على إتحاف المرید شرح جوهرة التوحيد. دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/١٤٢٢.
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري الحنفي. تيسير التحرير. بيروت: دار الكتب العلم، ١٩٣٢/١٤٠٣.
- باشا أحمد تيمور. تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠١/١٤٢١.
- بروسه لى محمد طاهر. عثمانلى مؤلفلري. استانبول: مطبع عامره، ١٣٣٣.
- بيبري زاده، إبراهيم بن حسين بن أحمد المكّي الحنفي. عمدة ذوي البصائر حلّ مبهمات الأشياء والنظائر: شرح البيري على الأشباه. تحقيق صفوت كوسا. إسطنبول، مكتبة الإرشاد، ٢٠١٦/١٤٣٧.
- الحنفاجي، محمد عبد المنعم، على على صبح. الأزهر في ألف عام. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٩ / ١٤٢٩.
- الدسوقي. محمد بن أحمد بن عرفة المالكي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر.
- الرحمتي، أبو البركات مصطفى بن محمد بن رحمة الله بن عبد المحسن الأيوبي الأنصاري. منحة الباري لمصطفى الأنصاري على الدر المختار. مانسى ٥٠٢.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي. الأعلام. دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو. هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩/١٤١٩.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.

شُرَّاب، محمد بن محمد حسن. شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية «لأربعة آلاف شاهد شعري». بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٧/١٤٢٧.

الشربلالي، حسن بن عمار بن علي المصري الحنفي. مجموعة رسائل العلامة الشربلالي: العقد الفريد لبيان الراجح من الخلاف في جواز التقليد. تحقيق: أحمد فواز الحُمَيْر. إسطنبول: دار اللباب، ٢٠١٧/١٤٣٧.

الطرسوسي، نجم الدين عبد الواحد بن عبد المنعم بن عبد الصمد. الفتاوى الطرسوسية: أنفع الوسائل إلى تحرير المسائل. تحقيق: عبد الله نذير أحمد مزّي. بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠١٤/١٤٤٥.

فُطْلُوبغا، أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن السودوني. تاج التراجم. تحقيق: محمد خير رمضان يوسف. دمشق: دار القلم، ١٩٩٢/١٤١٣.

كاتب جلي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد: دار الكتب العلمية، ١٩٤١.

لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي. الفتاوى الهندية. دار الفكر، ١٣١٠.

الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. تصحيح: لجنة من العلماء. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٣/١٣٥٧.

الهيتمي، حافظ بن حجر. تطهير الجنان واللسان عن الخوض والتفوه بتلب معاوية بن أبي سفيان. تعليق: أبو عبد الرحمن المصري الأثري. طنطنا: دار الصحابة للتراث، ١٩٩٢/١٤١٣.

7. Sonuç

Münib Efendi Ezher'de eğitimini aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş ve buradaki Meşihâttaki Osmanlı âlimleri ile tanışarak *Tedkik-i Müellefât Meclisi* komisyonunda aza olarak görev almıştır. O, aynı görevde bulunan Tefvik Efendinin talebiyle taklid ilgili bir risale telif etmiştir. Risalesinde dönemin en çok tartışılan konularından biri olan farklı mezheplerin taklidi ile telfik konularını incelemiştir.

Münib Efendiye göre mezhepler arasında intikal edilebileceği gibi ruhsatlara da tabi olunabilir. Ayrıca icmâya aykırı olmadığı müddetçe gerek bireysel meselelerde gerekse yargıda telfik yapılabilir. Münib Efendi konuya dair görüşlerini teyit etmek için birçok âlimi referans olarak verir. Özellikle onun temel referansları, asırlardan beri dört mezhebin uygulandığı Arap coğrafyasında yaşayan farklı mezheplere mensub fakihlerdir. Karâfi, İbnü'l-Hümâm, İbn Emir Hac, Heytemî, Emîr Pâdişah Münib Efendinin görüşlerine başvurduğu âlimler arasındadır.

O, risalesinde mezhepler arası intikal ve telfikle ilgili yazılan taklid risale edebiyatından sadece Şürübülâli'nin risalesine yer verir ve onun telfikin butlanına dair görüşünü tenkit eder. Ancak çağdaşı olan âlimlerin görüşlerine yer vermez. Nitekim İnbâbî, Halîcî, Reşid Rızâ gibi birçok âlim telfik problemini farklı açılardan ele almaktadır.

Risalenin geniş bir biçimde değerlendirilmesini başka bir çalışmamızda yaptığımızdan dolayı bu çalışmada sadece eserin içeriğinden kısaca bahsettik. Zira buradaki amacımız 19. yüzyılda ulema arasındaki önemli bir tartışma konusu olan mezhepler arası intikal ve telfik konusuna dair kaleme alınan bir risalenin tahkik edilerek yayımlanmasıdır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Akgündüz, Ahmet. "1920-1924 Yılları Arasında Yapılan Mecelle Ta'dilleri ve Mezheplerarası Mukayese Uygulaması". *Uluslararası Mecelle Sempozyumu Türkçe Tebliğleri Elektronik Kitabı* (PDF: Bursa, 2021), 25-84. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım. 2017.

Aydın, Mehmet Âkif. "Mahkeme (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/344. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bânî, Muhammed Saîd b. Abdurrahman el-Huseynî. *Umdetu't-tahkik fi't-taklîd ve't-telfik*. talik: Hasan es-Semâhî. Beyrut: Dâru'l-kadîr, ts.

Bayram, İbrahim. "Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi'nin Tevhîd Anlayışı". *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*. 40 Mayıs (2020), 223-242.

Ergin, Burak. "Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fikhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine Taşınması: Münib Efendinin Taklid Risalesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 53 (Aralık), 643-666.

Haydar, Ali. *el-Mecmuatü'l-cedide fi'l-kütübi'l-erbaa*. Hukuku Matbası, 1322.

Küçükçiryaki, Ahmet Yasin. *Osmanlı Aile Hukuku: Gelenek ve Modern Arasında Hukuk-ı Aile Kararnamesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Merkezü Melikü'l-Faysal. *Hizâne't-türâs*.

- Meşihât Arşivi. Dâire-i Meşihâti İslâmiyye Sicil Şubesi. No: 229, 26, 2. Ayrıca bk. Ulema Sicil Dosyaları Veri Tabanı, 3897-01, IV/166. <http://ktp.isam.org.tr/?url=ulemasicil/>
- Mücahid, Zeki Muhammed. *el-A'lâmü'şerkiyye fi'l-mieti'r-rabi'ate'l-aşere'te'l-hicriyye*. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmiyye, 1994.
- Müessetü âli beyt lil'fikri'l-İslâmî. *el-Fihrisü's-şamil li't-türâsi'l-Arabi's-şamil el-mahtûtü'l-fikh ve'l-usul*. 7. Cilt Ammân: 1425/2004.
- Münîb Efendi, Muhammed b. Mahmud b. Mustafa b. Abdullah b. Hâşim. *el-Kavli's-sedîd fi ahkâmi't-taklîd*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197, 1a-14b.
- Sarıtaş, Sümeyye. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde Yarım Asır Önce Mezhepler Arası Yaklaşımın Kanun Yapma Projesi: Cemiyet-i Fikhîyye". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Murteza Bedir vd. 291-301. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*. haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İsam Tahkiki Neşir Klavuzu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2020.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 3 Cilt. Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâm ve Edilletuhu*. 1. Cilt. Dimaşk: Daru'Fikr, ts.

Nüsha Resimleri





Dergiabant

2023, 11(1): 84-100, doi: 10.33931/dergiabant.1257005



Kur'ân Metnine İlave İddiası: Kur'ân Meâlî ve Yorumu Adlı Meâl Örneği

The Allegation of Addition to the Text of the Qur'ân: The Case of the Work Titled *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*

Mahmut KAYIŞ¹ 

Geliş Tarihi (Received): 27.02.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 28.04.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Kur'ân-Kerîm, bütün insanlığın hidâyeti için gönderilmiş Arapça bir kitaptır. Onun evrensel mesajının dili Arapça olmayan toplumlar tarafından da anlaşılması gerekmektedir. Bu amaca matuf olarak ülkemizde Kur'ân çevirileri yapılmakta ve bunların sayısı günden güne artmaktadır. Bazı çeviriler, üzerinde ciddiyetle durulması gereken problemlerle meâl dünyasına katılmaktadır. Bu çalışmada, Aydın Sevin'in "Kur'ân Meâlî ve Yorumu" adlı eserinde dile getirdiği "Kur'ân metnine ilavelerin yapıldığı iddiası" incelenmiştir. İlgili eserde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra bir kısım sahâbînin ibadet ve muamelâta ilgili bazı âyetleri Kur'ân'a ekledikleri savunulmaktadır. Çalışmamızda önce Kur'ân metnine müdahale edildiğine yönelik tarihsel süreçte ortaya çıkan şâz görüşler, genel manada incelenmiştir. Ardından ilgili meâlde bu hususta ileri sürülen argümanlar, Kur'ân metninin ortaya koyduğu mana, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları ve tarihsel veriler bağlamında mukayeseli olarak analiz edilmiştir. Bu çalışmayla Kur'ân'ın korunmuşluğuna halel getiren bahse konu iddiaların ilmi değerinin ortaya konulması amaçlanmış olup bunların meâl kültürümüzde ve toplumun Kur'ân algısında meydana getirebileceği olumsuz etkinin azaltılması da hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Meâl, Âyet, Tahrif.

&

Abstract: The Holy Qur'ân is revealed in Arabic as a book sent for the guidance of all humanity. It is necessary for its universal message also to be understood by people whose native language is not Arabic. In order to achieve this goal, Qur'ân translations are produced in our country and their number is increasing day by day. Some of these take their place in the realm of translations as having problems that need to be seriously addressed. In this study, "the claim that there are additions to the text of the Qur'ân" expressed by Aydın Sevin in his work "Kur'ân Meâlî ve Yorumu" is analysed. In the relevant work, it is argued that after the death of the Prophet Muhammad (saw), some of the Companions added some verses related to worship and practices to the Qur'ân. In our study, firstly, the shâhdh views that have emerged in the course of history regarding the alteration of the text of the Qur'ân are analysed in a broad sense. Then, the arguments put forward in the related translation are analysed comparatively in the context of the authentic meaning of the Qur'ânic text, the practices of the Prophet (saw) and historical data. This study aims to determine the scientific value of the aforementioned arguments that prejudice the protected nature of the Qur'ân and also to reduce the negative impact of these arguments that they may have on our Qur'ânic translation culture and society's perception of the Qur'ân.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Translation, Verse, Distortion.

Atıf/Cite as: Kayış, Mahmut. "Kur'ân Metnine İlave İddiası: Kur'ân Meâlî ve Yorumu Adlı Meâl Örneği". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 84-100. doi: 10.33931/dergiabant.1257005

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Doktora Öğrencisi., Mahmut Kayış, Diyanet İşleri Başkanlığı, mahmut.kayis@diyanet.gov.tr.

1. Giriş

Ana dili Arapça olmayan toplumların Kur'an'ın manalarını anlayıp uygulamasında meâller önemli bir yere sahiptir. Buna bağlı olarak Türkiye'deki meâllerin sayısı, günden güne artış göstermektedir. Meâl geleneğimizi ve problemlerini değerlendirmek üzere tertip edilen "Kur'an Meâlleri Sempozyumu"nda meâl ve çevirilerin gerekliliğine vurgu yapılmış ve çevirilerin daha iyi bir seviyeye getirilebilmesi için tavsiye kararlar alınmıştır.² Bu bağlamda meâllerde görülen aşırı yorumların ve problemlerin ilmi kriterler muvacehesinde değerlendirilmesi, hata ve eksikliklerinin ortaya konulması ülkemizdeki meâl geleneğine katkı sunacaktır. Bu sebeptendir ki, araştırmacılar Türkiye'de yayınlanan meâllere ve problemlerine yönelik azımsanmayacak sayıda ilmi çalışma ortaya koymuştur. Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu konuda iki yüz altmışa yakın akademik bildiri ve makale yayınlanmıştır. Ayrıca araştırmacıların Kur'an çevirilerindeki problemleri inceleme noktasında Türkçe meâllerle sınırlı kalmadıkları da görülmektedir. Bu minvalde İngilizce yayınlanan meâllerdeki sorunlara yoğunlaşan araştırmalar dikkat çekmektedir.³ Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe dışında yayınlanan meâlleri değerlendiren on altı tane akademik makale mevcuttur.⁴

Türkiye'deki Kur'an çevirileri incelendiğinde, ön kabul ve yargıların bazı meâllerde çeviriye yansıtıldığı dikkati çekmektedir. Bu bağlamda öznel yargıların⁵ ve ideolojik kaygıların⁶ meâllerde ortaya çıkardığı problemlere dikkat çeken bazı ilmi çalışmaların yapılmış olduğu görülmektedir. Ancak şartlarına riayet edilmeyen ve ön yargıların yönlendirdiği her bir meâl yazımının, yeni problemlerin zuhur etmesine sebebiyet verdiğini belirtmek gerekir. Bir meâlin, yazarının öznelliğinden ve yorumundan izler taşınmasıyla ön kabullerinin ve ideolojik kaygılarının meâl ve yoruma yön vermesi arasında geniş bir mesafenin olduğu muhakkaktır. Zira müellifin öznel kaygılarının yönlendirdiği bir meâl yazım anlayışı, meseleyi Kur'an çevirisi olmaktan çıkarıp ön kabullerin ispat edilmeye çalışıldığı bir eser telifi hüviyetine büründürebilmektedir. Bu durum, Kur'an mesajının topluma yanlış aksettirilmesine ve insanların yanlış yönlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Ayrıca ana dili Arapça olmayan Müslümanların Kur'an-ı Kerim'in içeriğinden haberdar olup mana ve maksatlarını daha iyi kavraması amacıyla başlayan meâl yazım süreci, aksi bir istikamete yönelmekte, meâller "Kur'an'la okuyucu arasına giren bir perde hüviyetine"⁷ bürünmektedir.⁸

Bu çalışmada, Aydın Sevin tarafından telif edilen "Kur'an Meâlî ve Yorumu" adlı eserde dile getirilen Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Kur'an'ın metnine ilave yapılmış olduğuna yönelik iddialar ele alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eser üzerinde herhangi bir ilmi çalışma yapılmamıştır. Bu meâlin seçilmesinde, ileri sürülen iddiaların büyüklüğü etkili olduğu kadar müellifin kendisini bir inanç önderi olarak tavsif etmesi⁹ de müessir olmuştur. Kendisini kanaat önderi olarak tanımlamasına bağlı olarak, toplumun belli bir kesimini etkileyebilecek bir konumda olan yazarın Kur'an'a sonradan eklemeler yapıldığı fikrini meâl yoluyla topluma sunması, okuyucunun Kur'an algısını olumsuz yönde etkileyecektir. Bu menfi etkinin en önemlisi, Kur'an'ın korunmuşluğu hususunda insanların zihninde şüpheler meydana gelmesidir.

² Ömer Dumlu, "Kapanış Değerlendirmesi", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 2/499-502.

³ Abdülcelil Bilgin, "Hakikat ve Mecaz Bağlamında İngilizce Meâllerle İlgili Analitik Bir İnceleme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010), 122-130.

⁴ Bu veriler, İsam ve Dergipark'ta yüklü bulunan yayınlar incelenerek oluşturulmuştur.

⁵ Abdülkadir Erkut, "Kur'an İslâmî Anlayışının Yansıması Olarak 'Son Davet Kuran' Adlı Meâl Üzerine Bir İnceleme", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5 (2022), 535-555.

⁶ Bayram Köseoğlu, "Kur'an Meâlînde İdeolojik Yaklaşım: Bir Örnek İncelemesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (2021), 31-41.

⁷ Mesut Kaya, "Kur'an Meâllerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 469.

⁸ Fatih Kanca, "Kur'an'ın Bazı Odak Kavramlarının Meâllere Yansıtılma Sorunu 'Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meâl) Adlı Çalışma Örneğinde", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 33.

⁹ Aydın Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu* (İstanbul: Can yayınları, 2014), 9.

Araştırmamızın oluşturulmasında doküman analiz yöntemi takip edilmiştir. Bu minvalde ilgili meâl baştan sona okunmuş, âyetlere verilen manalar ve yapılan yorumlar; Kur'ân'ın ifade ettiği mana, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları ve tarihsel veriler bağlamında analiz edilmiştir. Bunun neticesinde eserde başta namaz, oruç ve hac olmak üzere ibadât ve muamelâtla ilgili pek çok âyetin Kur'ân'a sonradan ilave edildiğinin ileri sürüldüğü görülmüştür. Bununla birlikte ileri sürülen argümanları destekleyici mahiyette İslâm ilim geleneğinden herhangi bir kaynak verme cihetine gidilmediği müşahede edilmiştir. Bu çalışmayla ilgili eserde ileri sürülen Kur'ân metnine ilave iddialarının tahlil edilmesi ve ilmi değerinin ortaya konması amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra bahse konu iddiaların meâl kültürümüzde ve toplumun Kur'ân algısında oluşturacağı olumsuz etkinin ortadan kaldırılmasına yönelik mütevazi bir katkının sunulması da hedeflenmiştir.

Kur'ân'ın korunmuşluğuna yönelik eserde ileri sürülen iddia ve yorumları tahlil etmeye geçmeden evvel, tarihsel süreçte ortaya atılan ve Kur'ân'ın korunmuşluğuna halel getirici mahiyete sahip bazı şâz görüşlere kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

2. Kur'ân Metnine Müdahale Edildiğine Yönelik İddiaların Kısa Tarihçesi

Allah (c.c.) tarafından Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilmesinden sonra Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanlarca hem yazım hem de hıfz yönüyle tevatüren günümüze kadar ulaştırılmıştır. Ayrıca Allah (c.c.), Kur'ân'ı koruyacağını beyan ederek “*Şüphesiz o zikri (Kur'ân'ı) Biz indirdik Biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*”¹⁰ buyurmuştur. Bazı kaynaklarda zikredilen şâz görüş ve rivâyetler hariç tutulacak olursa geçmişten günümüze İslâm ümmeti, Kur'ân metninin hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze geldiği konusunda fikir birliği (hem Şîî alimler hem Sünnî alimler) içerisinde dir.¹¹ Kur'ân metninde değişiklik yapıldığına dair görüşlerin bir kısım örnekleri, bazı Şîî kaynaklarda yer almaktadır. Bu kaynaklarda Kur'ân'dan birtakım âyetlerin çıkarıldığına dair bazı bilgiler bulunmaktadır.¹² Bu iddiaları dile getirenlerin çoğunluğunun ahbârî ekole mensup olması dikkat çekmektedir.¹³

Şîî kaynaklarda geçen Kur'ân metnine müdahale edildiği iddialarını inceleyen araştırmacılar, meseleyi iki dönem halinde ele almayı tercih etmektedir. İlk dönemde bu zayıf rivâyetler, bazı kaynaklarda nakledilmiştir. Ancak hicri dördüncü asırdan itibaren bu rivâyet ve görüşler, ya kitaplara alınmamış ya da eserlerde bunlara yer verildiği zaman ilgili rivâyetlerin tevil edilmesi yolu tercih edilmiştir.¹⁴

Şia'da, Kur'ân metnine müdahale edildiğine yönelik rivâyetleri ilk reddeden Şîî alimin Şeyh Sâduk olarak bilinen İbn Babeveyh el-Kummî (ö. 381/991) olduğu ifade edilmektedir. O'nun “Şia inancına göre Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirdiği ve iki kapak arasında toplanan Kur'ân bundan ibarettir. Ne fazla ne de eksiktir. Kim bize 'bunlardan daha fazla olduğunu söylediğimizi' nispet ederse o yalancıdır.”¹⁵ dediği nakledilmektedir. Şeyh Sâduk'un öğrencisi Şeyh Müfid (ö. 413/1022) “Şia'nın ileri gelenlerinden bir grubun Kur'ân-ı Kerîm'den sûre, âyet hatta bir kelimenin dahi çıkarılmadığını” söylediklerini aktarmaktadır. Ayrıca Şeyh Müfid, kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.¹⁶ Onun öğrencisi Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460/1068) de tefsirinde “Kur'ân'da fazlalık ve eksiklik

¹⁰ el-Hicr 15/9.

¹¹ Abdülkerim Seber, “Muasır Şîî Alimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şîî Kur'ân Tarihleri Çerçevesinde Bazı tespitler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 767.

¹² Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Seyyid Ahmet Bakır (Müessesetü'l-İmam el-Mehdî, 1435), 1/30; Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Çaffarî (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428), 2/349.

¹³ Mehmet Nur Akdoğan, *Şîî Kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma, 2017), 192.

¹⁴ Musa Kâzım Yılmaz, “Şia'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu* (İstanbul: İlimi Neşriyat İç ve Dış Ticaret A.Ş., 1993), 175.

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât* (Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413), 84; Sabuhi Şahavatov, “İmâmiyye Şiası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”, *Usûl* 22 (2014), 56.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 92.

olduğunu söylemenin yanlış olacağını belirtmekte ve Kur'an metnine yönelik tahrif iddialarını reddetmektedir.¹⁷

Şîî İmamiyye'nin önde gelen bilginlerinden olan Emînüddin et-Tabersî (ö. 548/1153) "Kur'an-ı Kerîm'de eksiklik veya fazlalık olduğuyula ilgili görüş ve rivâyetlerin batıl olduğunu belirtmekte, mezhepteki sahih görüşün Kur'an'da bir eksiklik veya fazlalık ya da değişme olmadığı yönünde olduğunu" ifade etmektedir.¹⁸ Son dönem Şîî bilginlerinden Hüseyin et-Tabatabâî (1904-1981) "Bugün elimizde bulunan Kur'an-ı Kerîm'in herhangi bir ekleme veya çıkarmaya uğramadığını, nesilden nesile Müslümanlarca aktarılmış olduğunu ve Allah tarafından tahrife karşı korunduğunu belirtmektedir."¹⁹

Günümüz Şîî araştırmacıları da Kur'an'ın korunmuş olduğunu vurgulamakta aksine yönelik iddiaları reddetmektedir. Iraklı Şîîlerin önemli önderlerinden olan Ebü'l-Kâsım el-Hûî (1899-1992) Kur'an'a daha sonra ilaveler yapıldığı iddiasının ittifakla batıl olduğunu belirtmektedir.²⁰ Sonuç olarak Şîî kaynaklarda geçen Kur'an metnine yönelik müdahâle iddialarının İmâmiyye'nin içinde kabul görmediğini söylemek mümkündür.²¹

Kur'an'ın korunmuş olmadığı ve mevsukiyetinin şüpheli olduğuna yönelik iddiaları dillendiren bir başka grup da 19. yüzyıldan itibaren müsteşrikler olmuştur.²² Nerdeyse bütün oryantalistler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Yüce Allah'tan almış olduğu vahiyleri kendisi yazmadığı gibi bir başkasına yazdırarak da kayıt altına almadığını iddia etmektedirler. Onlara göre bazı sahabîler, kendi inisiyatifleriyle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duyduklarını yazmışlar ve kendi mushaflarını meydana getirmişlerdir.²³ Bunun neticesinde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra sahabenin elinde birbirinden farklı Mushaflar oluşmuştur.²⁴ Ayrıca müsteşrikler, yedi harf ve kıraatler üzerinde durmakta ve bu iki olguyu Kur'an metninin değişikliğe uğradığının delili olarak sunmaktadırlar.²⁵

Bunun yanı sıra müsteşrikler içerisinde İslam ve Kur'an'ın kaynağının Sâbiîlik olduğunu iddia eden Clair Tisdall'ın görüşleri de dikkat çekmektedir. Tisdall'ın iddialarını Ebü'l-Fidâ tarafından²⁶ Ebu İsa el-Mağribî'ye nispet edilerek verilen bazı bilgilere²⁷ dayandırdığı görülmektedir.²⁸ Burada Tisdall'a vurgu yapmamızın sebebi, çalışmamıza konu olan meâl yazarının da çoğu zaman bu bilgilere dayanarak Hz. Peygamber'den sonra Kur'an metnine ilave yapıldığı iddiasında bulunmasıdır.

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/2-3; Şahavatov, "İmâmiyye Şiası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", 56.

¹⁸ Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân li-'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ulûm, 1426/2005), 1/14-15.

¹⁹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslâm*, çev. Ahmet Erdinç (İstanbul: Bir Yayınları, 1988), 135.

²⁰ Yılmaz, "Şia'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri", 181.

²¹ Seber, "Muasır Şîî Alimlerin Kur'an'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şîî Kur'an Tarihleri Çerçevesinde Bazı tespitler", 788; Şahavatov, "İmâmiyye Şiası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", 60.

²² Bilal Gökçir, "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 10.

²³ Hafsa Nasreen, "Oryantalistlerin Kur'an Üzerine İddiaları", çev. Ozat Şamshiyev, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2013), 110.

²⁴ Gökçir, "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", 17.

²⁵ Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife* 3 (2002), 78.

²⁶ el-Melikü'l-Müeyyed İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (el-Matbaatül-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 1/81-82.

²⁷ "Sâbiîlerin bazı ibadetleri vardır. Yedi vakit namazları vardır, beş vakti Müslümanların namazına benzer. Altıncısı kuşluk, yedincisi de gecenin tam altıncı saatinde yerine getirilir. Namazlarındaki niyet ve bir de başka bir şey karıştırılmaması yönünden Müslümanlarınkine benzer. Rükûsuz ve secdesiz cenaze namazları vardır. Otuz veya yirmi dokuz gün oruç da tutarlar. Oruca başlayıp bitirmelerinde hilale riâyet etmektedirler. Hamse-i mütehayyire (beş şaşkın) denilen yıldızların şerefli evlerine inişlerinde bir takım bayramları vardır... Kâbe'ye saygı göstermektedirler. Harran'da bir yere haccederler ve Mısır pramitlerine de hürmet ederler. Güneşin şeref burcuna giriş gününe hürmet ederler."

²⁸ W. St. Clair Tisdall, *The Original Sources Of The Qur'an* (London, 1905), 14.

3. Kur'ân Meâlî ve Yorumu Adlı Meâlde Kur'ân Metnine İlave İddiası

Araştırmaya konu olan meâlde, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Kur'ân'a ilaveler yapıp lafzen tahrif edildiğine dair görüşler ileri sürülmektedir. İbadetlerle ilgili âyetlerin eklenmiş olduğu ileri sürülürken iddialar, "Sâbiîlik" ve "Câhiliye" inançları ile temellendirilmeye çalışılmaktadır.²⁹ Bu sebeple meâl yazarının argümanlarını tahlil etmeye geçmeden evvel, Sâbiîlik kavramıyla ilgili kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Kur'ân-ı Kerîm'de de geçen³⁰ bu kavramın içerisine kimlerin dahil olduğu konusunda İslâm alimleri, bazen birbiriyle çelişen farklı izahlar yapmışlardır. Sâbiî kelimesi, bazen sözlük anlamı temelinde kullanılmakta "bulunduğu dinden dönen herkes" bu isimle vasıflandırılmaktadır. Öyle ki müşrikler yeni Müslüman olanları Sâbiî olarak adlandırmaktaydı. Ancak Sâbiî kelimesi çoğunlukla bir grubu ifade edecek şekilde izah edilmektedir. Bu bağlamda Sâbiîlerin; "dinleri olmayan bir topluluk", "Ehl-i kitaptan bir taife", "Yahudi ve Mecusiler arasında bir grup", "bir kabile" ve "dinlerden bir din" olabileceği yönünde farklı açıklamalar yapılmıştır.³¹

Günümüzde Sâbiîlik konusunda yapılan çalışmalarda İslâm alimlerinin Sâbiîlerin kim olduğu hususundaki açıklamaları iki dönem halinde ele alınmakta ve ilk dönem İslâm alimlerinin Sâbiîlerle ilgili verdikleri bilgilerin üç noktada yoğunlaştığı ifade edilmektedir. Bunlardan ilki Sâbiîlerin yaşadığı yer olarak Irak'a vurgu yapılmasıdır. İkincisi ise çoğunlukla Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecusilik arasında bir dinsel yapıya sahip olduklarının düşünülmesidir. Üçüncü olarak da meleklerle yaptıkları ta'zime dikkat çekilmesidir. Ayrıca ilk dönem İslâm alimlerinin verdikleri bilgilerin günümüzde Güney Mezopotamya'da yaşayan ve komşularınca Sâbiîler olarak adlandırılan Mandenler'le uyduğu belirtilmektedir.³²

Abbasi Halifesi Me'mun'dan sonra eser veren alimlerin kitaplarında ise Harranlıların (Keldaniler) da Sâbiîlik kavramı içine dahil edildiği görülmektedir. Bu sebeple bazı eserlerde iki grup Sâbiîlikten bahsedilmektedir. "Bu dönemde İslâm âlimleri, Harranlı Sâbiîler olarak adlandırılan Harrânîlerle Irak'ta yaşayan gerçek Sâbiîler'in arasındaki farka dikkat çekseler de eserlerinde Sâbiîlik başlığı altında genelde Harranlılar'ın dinî geleneklerini tanıtmışlardır."³³ Ayrıca İbn-i Hazm gibi bazı İslâm alimlerinin bütün putperestleri Sâbiîliğin içine dahil etmesiyle Sâbiîlik kavramı bazı eserlerde putperestlikle eş anlamda kullanılır hale gelmiştir.³⁴ Bu sebeple kavram, özeldir Mandenler'i, daha geniş manasıyla Keldânileri (Harranlı Sâbiîler) ve en geniş manasıyla bütün putperestleri içine alacak şekilde kullanılabilir. Meâl yazarının da araştırmaya konu olan eserinde, kendi düşüncesini hangi kapsam destekleyecekse Sâbiîliği o bağlamda kullandığı görülmektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak meâlde, "Arapların Hz. Muhammed'ten önce Sâbiî dinine (putperest) bağlı"³⁵ oldukları ve "Hz. Muhammed dünyaya gelmeden yıllar öncesinde kabileler halinde göç yoluyla Mekke ve çevresine yerleştikleri"³⁶ belirtilmektedir. Bu yorumla yazarın Huzzâlîler'in Mekke'ye gelip orada yönetimi ele geçirmesini kastettiği düşünülmektedir.³⁷

Meâlde, Kur'ân'a ekleme yapanların putperestlikten kurtulup Müslüman olmayan/olamayan sahâbîler olduğu belirtilmektedir. Bu iddiaya göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) Mekke halkını "Hakk'ın hakikat dinine çağırmış, ancak Araplar ve diğer halk kitleleri babalarından ve dedelerinden, görmüş oldukları

²⁹ Aydın Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu* (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 411.

³⁰ el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17.

³¹ Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr b. Yezid el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü Hicr, 1422-2001), 34-37.

³² Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbiîlik* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 44-45.

³³ Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/343.

³⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Mektebetü'l-İslâmî'l-Alemiyeye, ts.), 1/35-37.

³⁵ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 10, 16.

³⁶ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 10.

³⁷ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts.), 1/90.

inançlarını (Sâbîlik) bir türlü terk etmemişlerdir.”³⁸ O'nun vefatından sonra da “din, Sâbî inancına bağlı olanların eline geçmiş onlar da ilk atalarının dinine dönebilmek için önce Kur'an'ı ortadan kaldırıp yok etmişlerdir.”³⁹ Bu durumun ana sorumluları ise ilk üç halifedir. Zira “ilk üç halifenin inanç ve görüşüne uymayan bütün âyetler ya Kur'an'dan çıkartılmış veya kelime oyunları ile anlamları bozulmuştur... Yezit kelimesi birçok yerde tezit olarak yazılıp anlamı yok edilmiştir.”⁴⁰ Sonuç olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından Kur'an'a varis olanlar,⁴¹ “Kur'an'ı yok ederek kendi görüş ve inançlarına göre yeniden düzenlemişlerdir.”⁴² Ayrıca yazar bazen Hz. Muhammed'in (s.a.v.) veya Hz. Ali'nin (r.a.) yazdığı Kur'an nüshalarının gizlendiğini iddia etmektedir.⁴³

Yazar, iddialarıyla sahâbenin çoğunluğunun Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iman etmediğini ileri sürmektedir.⁴⁴ Ancak bu konuda herhangi bir delil de getirmemektedir. Ayrıca kişinin bu argümanları ileri sürülebilmesi için bazı soruların cevaplandırılması gerekmektedir. Örneğin Hz. Ebû Bekir (r.a.), Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Osman (r.a.) gibi sahâbîler, neden İslâm'ın ilk yıllarında Müslüman olup İslâm'ın doğuşundan itibaren yıllarca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) en yakınında durarak sıkıntı çekmişlerdir. Bu kişiler, İslâm'ın ilk yıllarında eski inançları üzerinde yaşamaya devam ederek rahat bir yaşam sürebilirlerdi.

Meâlde, Kur'an'a ilave edildiği ileri sürülen âyetlerin kahir ekseriyeti ibadet ve muâmelâtla ilgilidir. Bu sebeple önce ibadet âyetlerine yönelik ortaya atılan ilave iddialarına ve bunların tahliline yer vereceğiz, ardından ise diğer sûre ve âyetlere yönelik ilave iddialarını değerlendireceğiz.

3.1. İbadet Âyetlerinin İlave Edildiği İddiası

Ülkemizde son yıllarda yayınlanan bazı meâllerde, ibadetlere yönelik aşırı yorumlar dikkat çekmektedir.⁴⁵ Çalışmamıza konu olan meâlin yazarı da bu minvalde hareket etmekte ve Kur'an'ın sarih bir biçimde emrettiği namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin Sâbîî dininin ibadet şekli olduğunu ve İslâm'la alakasının bulunmadığını belirtmektedir. Onun nazarında Müslümanların (Sünni) “kıldıkları namaz, tuttıkları oruç ve gittikleri hac, ilk atalarının bağlı olduğu Sâbîî dinin ibadet şeklidir.”⁴⁶ Bu sebeple, Sâbîî dininden gelen bu ibadetleri konu edinen âyetler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Kur'an'a ilave edilmiş olmalıdır. Yazar, burada Sâbîîliğin hangi anlamını kastettiğini açık bir şekilde ifade etmemekle beraber tarihsel süreçte kavramın kapsam alanına giren bütün manaları, duruma göre kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda yazar, namaz ibadetinin Sâbîîlikle alakasını ve onların ibadetleriyle benzerliğini kurmaktan geri durmamaktadır.

3.1.1. Namazla İlgili Âyetlerin İlave Edildiği İddiası

Kur'an-ı Kerîm'de pek çok yerde namazın eksiksiz kılınması emredilmiş,⁴⁷ bu ibadeti yerine getirenler övülmüş,⁴⁸ namaza gereken önemi vermeyip terk edenler ise münafık⁴⁹ olarak nitelendirilerek

³⁸ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 10.

³⁹ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 543.

⁴⁰ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 505, 237, 166, 282, 650, 663.

⁴¹ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 500.

⁴² Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 663.

⁴³ “Keşke Kur'an adlı kitabımız Hz. Muhammed döneminde geldiği ve yazıldığı gibi günümüze erişmiş olsaydı. O gün yazılmış Kur'an nüshaları vardır. Ne çare ki cahiliye Arap zihniyetine bağlı olanlar, onu gizleyerek inkar etmektedirler.” bk. Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 439. “İsrar ediyorum ve yalvarıyorum, eğer sizde zerre kadar Allah sevgisi ve Hz Muhammed ve İslâm dinine bağlılığınız var ise bu dinin gerçek sahibi olan Hz. Ali'ye ait olan Kur'an'ı gizlemeyin, çıkarın.” bk. Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 379.

⁴⁴ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 533.

⁴⁵ Cahit Karaalp, “Son Dönem Meâllerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 61.

⁴⁶ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 56, 367.

⁴⁷ el-Bakara 2/110, 277; el-Mâide 5/55; el-Enfâl 8/3.

⁴⁸ el-En'âm 6/92; el-Mü'minûn 23/9; el-Meâric 70/22-35.

cezalandırılacakları belirtilmiştir.⁵⁰ Ancak ilgili meâlde namaz ibadetini emreden âyetlerin Kur'ân'a Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra eklendiği savunulmaktadır: "Namaz, Adem'in oğlu Sat veya Sab tarafından uygulanan bir inanç şeklidir. Yalanlar uydurarak, sonradan Kur'ân'a ilave ettikleri bazı sözlerle Allah ve Resulü Muhammed'in diniymiş gibi göstermek ise, bir Yezit kâfirliğidir."⁵¹ Meâlde dile getirilen bir başka yorumda ise namaz ibadetinin putperest Sâbiî inancından geldiği ileri sürülmekte ve onların da vakit namazları olduğundan bahsedilmektedir. "Sâbiîlerin yedi vakit namazları vardır ki bunun beş vakti, günümüzde kılınan namazların birebir aynı saatine denk düşmektedir. Altıncısı kuşluk vakti namazıdır ki, günümüzde bayram namazlarının kılındığı saate denk düşmektedir. Yedincisi (gecenin) dörtte üçü geçince kılınır."⁵² Burada Sâbiîlere nispet edilen namaz, meâlin başka yerlerinde puta tapan Câhiliye Araplarına⁵³ izafe edilebilmektedir: "Hz. Muhammed dünyaya gelmeden asırlar öncesinde puta tapanlar beş vakit namaz kılıyorlardı. Beş vakit namaz o yolculuk anından farz kılındı, diyen adamlar da Arap müşriklerinin yolundan gidenlerdir."⁵⁴ Zaten yazara göre Kur'ân'da da şekli olarak namaz kılınması emredilmemiş⁵⁵ olup "şekli olarak namaz kılanlar birer münafıktır."⁵⁶

Meâlde, Kur'ân'da geçen "salât" kelimesiyle ilgili de bazı iddialar ileri sürülmekte ve bu kelimenin sonradan Kur'ân'a ilave edildiği belirtilmektedir: "Tarih kitaplarından ve Kur'ân'dan edindiğimiz bilgiye göre siz bu salât kelimesini sonradan Kur'ân'a ilave etmişsiniz. Çünkü günümüzde kılınan beş vakit namaz İslâm dini bildirilmeden yüz yıllar öncesi, Sâbiî dinine bağlı olanların ibadet şekliydi."⁵⁷ Bununla birlikte meâlin bazı yerlerinde önceki söylenenlerin aksine salât kelimesinin anlamıyla ilgili bazı izahlarda bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesinde "Ağlama ve yakarışlar, Kur'ân'ın değindiği salât sözcüğünün tam karşılığıdır."⁵⁸ denilmektedir. Başka bir yerde ise "Sadece iman ve itikat ile Allah'a sığınarak yapılacak olan duadır. Ateşte pişen bir aş gibi, coşarak, göz yaşı dökerek Allah'a sığınma haline Kur'ân diliyle salât denilmiştir."⁵⁹ açıklamasına yer verilmektedir.

Görüldüğü üzere namaz ibadetinin kaynağıyla ilgili meâlde birbirinden farklı yorumlar yapılmaktadır. Örneğin bir yerde namazın kaynağı Hz. Âdem'in oğlu gösterilirken başka bir yerde putperest Sâbiî inancına vurgu yapılmaktadır. Bazen de bunlarla yetinilmeyip namaz ibadetinin kaynağı İslâm'dan önceki puta tapanlar olarak düşünülmektedir. Ancak yazarın namazla ilgili ana iddiası, bu ibadetin önceki putperest toplumlarda var olduğu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu ibadeti yerine getirmediği ve onun ölümünden sonra da eski inançlarından kopamayanların bunu Kur'ân'a ilave ettikleridir. Yazar, bu düşüncesine o kadar güvenmektedir ki bazen âyetlerin Kur'ân'a ilave edilmiş olduğunu hissederek anlayabilmektedir.⁶⁰

Meâlde ileri sürülen namazın kaynağının Mekke müşrikler olduğu argümanını tahlil edecek olursak, İslâm öncesi Mekke toplumunda Hz. İbrâhim (a.s.) ve oğlu Hz. İsmail'in (a.s.) getirdiği ilâhî mesajların etkisiyle şekilleri değiştirilmiş olsa da bazı ibadet türlerinin sınırlı sayıda insanlar tarafından uygulandığı anlaşılmaktadır.⁶¹ Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, namaz ibadetinin ilâhî dinlerin hepsinde var olduğuna işaret

⁴⁹ en-Nisâ 4/142; et-Tevbe 9/54.

⁵⁰ Meryem 19/59.

⁵¹ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 635.

⁵² Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 13, 530, 821.

⁵³ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 429-430.

⁵⁴ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 233.

⁵⁵ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 161, 287, 819.

⁵⁶ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 819.

⁵⁷ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 431.

⁵⁸ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 274.

⁵⁹ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 539.

⁶⁰ "Yetmiş yedinci (en-Nisâ 4/77) âyette bazı ayak oyunlarının olduğunu hissediyorum. (Savaşmaktan) elinizi çekin, namazı kılın, zekatı verin, cümlesi Hz. Muhammed'e ait olmayıp O'nun dininden olmayanlar tarafından kullanılmıştır." bk. Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 669.

⁶¹ Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Fezâilü's-sahâbe" 132.

etmektedir.⁶² Öyle ki Meryem Süresi'nde Allah'ın lütufta bulunduğu peygamberler hatırlatıldıktan sonra onların ardından gelip namazı zayi eden nesillerden bahsedilmektedir.⁶³ Bunun yanı sıra Hz. İbrâhim'e (a.s.) Hz. Lût'a (a.s.) Hz. İshâk'a (a.s.) ve Hz. Yakub'a (a.s.) da namazın emredildiği belirtilmektedir.⁶⁴ Bu sebeple İslâm öncesi Mekke toplumunda Hz. İbrâhim (a.s.) ve oğlu Hz. İsmail'in (a.s.) getirdiği ilâhî mesajların etkisiyle şekli ve vasfı değiştirilmiş olsa da salât (namaz) olarak isimlendirilen bir ibadetin⁶⁵ bulunması doğaldır. Ancak Kur'an'ın bize haber verdiklerinden anlaşılana, çoğunluk Câhiliye Araplarının şekli olarak yerine getirdikleri muayyen bir namaz kılmadıklarıdır. Çünkü âyet-i kerimede "Onların (müşrikler) salâtı ıslık çalmak ve alkışlamaktan ibarettir."⁶⁶ buyurulmaktadır. İbn Abbas'a göre ıslık çalmak ve el çırpma müşriklerin ibadet şekillerinden birisiydi.⁶⁷ Bu bilgiler, Câhiliye Araplarında günlük kılınan, belli rekat sayısı olan, rükusu ve secdesi bulunan bir namazın olmadığına işaret etmektedir.⁶⁸ Aslında müşriklerin bu şekildeki namazları ya da duaları, meâl yazarının "namaz" algısına daha yakındır. Zira, meâl yazarı namazı gönülden Allah'a yönelmek olarak telakki etmektedir.⁶⁹

Namazın kaynağının Sâbiiler olduğu iddiasına gelince, yazarın burada Harranlı Sâbiiler'e atıfta bulunduğu görülmektedir. Onların yedi vakit namazı olduğuna dair ilk bilgiler, kaynaklarda Ebu İsa el-Mağribî'ye nispet edilmektedir.⁷⁰ Bu hususta diğer kaynaklara baktığımızda, İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) ve Birûnî (ö. 453/1061) onların üç vakitte kıldıkları üç secdeli namazları olduğunu haber vermektedir.⁷¹ Meseleyi bugün gerçek Sâbiiler olarak kabul edilen "Mandenler" açısından irdelediğimizde ise onların Müslümanların kıldığı gibi rükusu ve secdesi olan bir namazın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Mandenlerin Kuzey yönüne dönerek yaptıkları günlük (üçü gündüz ikisi gece) dualarından bahsedilmektedir. Bu dualarını da Allah'a değil Işık Kralı'na yapmaktadırlar.⁷² Görüldüğü üzere Mekke müşriklerinin ve Sâbiî grupların namaz olarak isimlendirdikleri ibadetleri, içerik bakımından değil isim bakımından Kur'an'ın emrettiği ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamasını gösterdiği namaza benzemektedir. Ayrıca geçmiş milletlerde farklı şekillerde bir namaz ibadetinin varlığından kaynaklarda bahsedilmesi, Kur'an'ın önceki Peygamberlerle ilgili vermiş olduğu haberlerin tasdik ve teyidinden ibarettir.

Meâl yazarı, namaz âyetlerinin Kur'an'a ilave edildiğini ispat bağlamında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kılmadığını iddia etmektedir. Ancak tarihsel veriler, onun hem Mekke⁷³ döneminde hem de Medine döneminde namaz kıldığını ve kendisine inananlara namaz kıldırıldığını göstermektedir.⁷⁴ Ayrıca hadis kitaplarındaki namaz bahisleri, onun namaz ibadetini nasıl yerine getirdiğine yönelik bilgilerle doludur. Bunun yanı sıra sahabelerden günümüze bütün Müslümanlar, onun şekli olarak namaz kıldığı ve kıldırıldığı konusunda icma etmiştir. Sonuç olarak Allah resulünün namaz kıldığına dair bilgilerin hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kesin oluşu, namaz âyetlerinin ondan sonra Kur'an'a ilave edildiğine yönelik iddiayı apaçık bir şekilde geçersiz kılmaktadır.

⁶² el-Bakara 2/83; Âl-i İmrân 3/39; el-En'âm 6/162; İbrâhim 14/40; Meryem 19/31,55; el-Enbiyâ 21/73; Lokmân 31/17.

⁶³ Meryem 19/59.

⁶⁴ el-Enbiyâ 21/73.

⁶⁵ Müslim, "Fezâilü's-sahâbe" 132.

⁶⁶ el-Enfâl 8/35.

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/62.

⁶⁸ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Dârü's-Sâkî, 1422/2001), 11/337.

⁶⁹ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 539.

⁷⁰ Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, 1/81.

⁷¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417/1997), 387; Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* (Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 2007), 244-245.

⁷² Şinasi Gündüz, "Sâbiilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 489.

⁷³ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühre b. Nasr (Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Salât", 1; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 1-3; Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Kahire: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1/243-244.

⁷⁴ Buhârî, "Ezân", 74; Müslim, "Salât", 122; İbn İshâk, *es-Sîret*, 1/606.

3.1.2. Oruçla İlgili Âyetlerin İlave Edildiği İddiası

İslâm'ın beş temel esasından birisi olan oruç ibadeti, önceki ümmetlere farz kılındığı gibi Müslümanlara da farz kılınmıştır. Bunun neticesi olarak Ramazan ayına ulaşan Müslümanların bu ayı oruçla geçirmeleri emredilmiştir.⁷⁵ Ancak meâl yazarı, oruç tutmayı emreden âyetlerin Kur'an-ı Kerim'e Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra ilave edildiğini iddia etmekte ve şunları söylemektedir: "Ramazan orucuyla ilgili bu âyetlerin (Bakara 183-185) sonradan Kur'an'a eklendiğine zerre kadar şüphem yoktur. Ramazan orucu Sâbiî dinin şartlarından bir şarttır."⁷⁶ Bu iddiaların temellendirilmesi bağlamında "sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç size de farz kılındı"⁷⁷ âyetine de vurgu yapılmaktadır. Meâl yazarına göre bizden öncekiler, Mekke müşriklerdir. Allah da onların inançlarını beğenmeyip yeni din göndermiştir. O dinin tuttuğu oruç makbul olsaydı, o zaman yeni bir peygamber göndermenin anlamı olmayacaktı.⁷⁸ Meâlde, oruç âyetlerinin Kur'an'a ilave edildiği iddiasını güçlendirme bağlamında, bazı kaynaklarda Harranlı Sâbiîlerin orucuyla ilgili verilen bilgilere kaynak gösterilmeden atıflarda bulunulmaktadır: "Sâbiîler bazen otuz, bazen de yirmi dokuz gün oruç tutuyorlardı. Oruç ve fitratlarında hilale uyuyorlardı. Gecenin son dörtte birine kadar yemek yiyebiliyorlardı, buna sahur vakti diyebiliriz. O saatten sonra oruç tutarak, gün batımına kadar yemek içmek yasağına uyuyorlardı."⁷⁹ Ayrıca Bakara 187-191 âyetlerinin de Sâbiî dinin şeriat kuralları⁸⁰ olduğu belirtilerek bunların da sonradan Kur'an'a ilave edilmiş olduğu ileri sürülmektedir. Sonuç olarak meâlde, oruç ibadetinin Sâbiî ve Câhiliye Arap inancından geldiği⁸¹ savunularak orucu emreden âyetlerin Kur'an'a sonradan konulduğu iddia edilmektedir. Ancak yazar, bazen kendisiyle çelişkiye düşerek oruç ibadetinin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından uygulandığını da belirtmektedir: "Hz. Muhammed zamanında kısıla ilgili tek bir âyet Kur'an'da yoktu. Suç işleyenler için ağır cezalardan biri, oruç tutmakla cezalandırıp tövbe ettirmektir."⁸²

Görüldüğü üzere oruçla ilgili âyetlerin Kur'an'a ilave edilmiş olduğunun ispatı bağlamında yazar bu ibadetin kaynağına gitmekte ve bu konuda Câhiliye müşrikleriyle Harranlı Sâbiîler'e atıf yapmaktadır. Oruç ibadetinin İslâm'dan önceki din ve toplumlarda mevcut olduğunu Kur'an-ı Kerim açıkça beyan etmekte,⁸³ Hz. Peygamber (s.a.v.) de "Dâvûd Orucu"ndan bahsetmektedir.⁸⁴ Bu iki husus, oruç ibadetinin önceki toplumlarda var olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca tarihsel bilgileri tahlil ettiğimizde orucun farklı şekillerde Yahudilik⁸⁵ ve Hristiyanlık⁸⁶ gibi ilahi menşeli dinlerde de mevcut olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra Hinduizm,⁸⁷ Caynizm⁸⁸ ve Budizm⁸⁹ gibi Hint kökenli dinlerde de riyazet şekillerine rastlanmaktadır. Câhiliye Arapları da oruç ibadetini bilmekteydiler.⁹⁰ Zira, Hz. Âişe'den (r.anhâ) rivâyet edildiğine göre, "Kureyşliler, cahiliye döneminde âşûrâ günü oruç tutarlardı. Rasûlullah (s.a.v.) da o gün oruç tutardı. Medine'ye hicret edince de o gün oruç tuttu ve oruç tutulmasını da emretti. Ramazan farz kılınca 'dileyen âşûrâ orucu tutsun, dileyen tutmasın.' buyurdu."⁹¹

⁷⁵ el-Bakara 2/183-185.

⁷⁶ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 557.

⁷⁷ el-Bakara 2/183.

⁷⁸ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 557.

⁷⁹ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 13.

⁸⁰ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 558.

⁸¹ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 15.

⁸² Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 758.

⁸³ el-Bakara 2/183.

⁸⁴ Buhârî, "Savm" 56.

⁸⁵ Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 241.

⁸⁶ Mahmut Aydın, "Hristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 101.

⁸⁷ Ali İhsan Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 301.

⁸⁸ Ali İhsan Yitik, "Caynizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 370.

⁸⁹ Ali İhsan Yitik, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 332.

⁹⁰ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 11/339.

⁹¹ Buhârî, "Savm" 1.

Oruç ibadetinin kaynağının Sâbiîlik olduğu iddiasını ele aldığımızda ise bugün gerçek Sâbiîler olarak kabul edilen Mandenler'de İslâm'ın emrettiği şekilde yeme, içme ve cinsi münasebetten uzak durma şeklinde bir orucun bulunmadığı ifade edilmektedir. Bunun yerine onların "eli, dili, kalbi ve diğer organları kötülükten uzak tutma şeklinde bir oruçlarının" var olduğundan bahsedilmektedir.⁹² Harranlı Sâbiîlere gelince yazar, verdiği bilgilerle Kur'an-ı Kerim'de emredilen orucun onların orucuna benzediğini ve kaynağının da orası olduğunu belirtmektedir. Ancak onların oruçlarıyla Kur'an'ın emrettiği oruç arasındaki farklı yönler ise hiç değinmemektedir. Zira kaynaklarda onların yılın farklı aylarında tuttıkları yirmi dokuz veya otuz günlük bir oruç ibadeti olduğundan bahsedilmektedir.⁹³

Değişik biçimlerde de olsa hemen hemen bütün toplum ve kültürlerde oruç ibadetinden bahsedilmesi Kur'an'ın haber verdiği gibi orucun önceki ümmetlere farz kılındığını göstermektedir. Bu sebeple İslâm'ın emrettiği oruçla geçmiş ümmetlerdeki oruçlar arasında benzerlikler olabileceği gibi farklılıklarda bulunabilir. Zira aynı ilahi kaynak tarafından emredildikleri için benzerlikler olabilir. Ancak insanlar vahyin getirdiği ilahi mesajlardan uzaklaştıkça ibadetlerde gerek amaç gerekse şekil bakımından tahrifatlar ortaya çıkabilmektedir. Bu sebeple Kur'an, oruç ibadetinde tashihler yapmış ve yenilikler getirmiştir. Sonuç olarak oruç ibadetinin geçmişten günümüze hemen hemen bütün dinlerde farklı şekil ve formlarda görülmesi Kur'an'ın haberini destekleyen en önemli tarihsel kanıttır. Yoksa Kur'an'da emredilen oruç ibadetine benzer uygulamaların İslâm'dan önceki bir dini veya kültürel yapıda olması bu ibadetin oradan alındığını veya bu ibadeti emreden âyetlerin sonradan Kur'an'a ilave edildiğini göstermez.⁹⁴

Yazarın iddialarını ispat bağlamında ileri sürdüğü önermeler, neredeyse bütün âyetlerin sonradan Kur'an'a ilave edilmiş olduğunu ileri sürmeyi mümkün hale getirmektedir. Zira o, "Sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç size de farz kılındı" âyetini yorumlarken şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: "Bizden öncekiler, Mekke müşriklerdir. Allah da onların inançlarını beğenmeyip yeni din göndermiştir. O dinin tuttuğu oruç makbul olsaydı o zaman yeni bir peygamber göndermezdi."⁹⁵ Bu yaklaşıma göre, Kur'an'ın hiçbir emrinin önceki toplum ve şeriatlarla bir benzerliğinin ve ilişkisinin olmaması gerekmektedir. Bu şekildeki bir akıl yürütme, kişiyi neredeyse âyetlerin tamamının sonradan Kur'an'a ilave edildiği sonucuna götürecektir.

Bütün bunların ötesinde tarihsel veriler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ramazan orucunu tuttuğunu ve bu ibadeti İslâm'ın şartları arasında saydığını açıkça ortaya koymaktadır.⁹⁶ Bu durum o kadar açık ve kesindir ki, aksi yönde yani Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ramazan orucunu tutmadığına dair kaynaklarda hiçbir bilgi yoktur. Ayrıca onun oruç tuttuğu hususunda asr-ı saadetten günümüze bütün Müslümanlar hemfikirdir. Bu durum, oruç ibadetinin Kur'an'ın emri olduğunu ve sonradan Kur'an'a eklenmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

3.1.3. Hacla İlgili Âyetlerin İlave Edildiği İddiası

Kur'an-ı Kerim'de yoluna güç yettiren Müslümanların hac ibadetini yerine getirmeleri emredilmiştir.⁹⁷ Ancak meâl yazarı, namaz ve oruçta olduğu gibi Hac, Kâbe, Arafat ve benzeri konulardan bahseden âyetlerin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Kur'an'a koyulduğunu ileri sürmektedir. Onun nazarında hac ibadeti, cahiliye inancından gelmekte olup müşrik Araplarda aynı ayın aynı gününde putlarını ziyaret

⁹² Gündüz, "Sâbiîlik", 2007, 489.

⁹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/82.

⁹⁴ Gündüz, *İslâm ve Sâbiîlik*, 24.

⁹⁵ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 557.

⁹⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İman", 2, "Savm" 52-53; Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dârü'l-hyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), "İman", 1, "Siyâm", 173-179; Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Kahire: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 2/400.

⁹⁷ Âl-i İmrân 3/97.

edip tavaf etmekteydiler. Yazara göre hac âyetlerini Kur'ân'a ekleyenler, "Son derece şeytani bir düşünce ile ilk atalarının sünnetini Kur'ân'a ilave ederek, Allah ve Resulü Muhammed'in diniymiş gibi bin dört yüz yıldan beri insanlara yutturmuşlardır."⁹⁸ Bu sebeple hac ibadetinin zamanından, "Arafat" ve "Müzdelife" gibi menâsikin yerine getirildiği mekanlardan bahseden âyetler, onun iddiasına göre sonradan Kur'ân'a ilave edilmiştir.⁹⁹ Ayrıca "Safâ" ile "Merve" tepelerinin tavaf edilmesinden,¹⁰⁰ ihramlı olarak avlanmanın yasak oluşundan,¹⁰¹ Kâbe'den, haram aydan ve hac kurbanından bahseden âyetler de yazar açısından sonradan Kur'ân'a eklenen¹⁰² âyetler arasında yer almaktadır.¹⁰³ Hatta onun nezdinde Hz. İbrahim'in (a.s.) Mekke için yapmış olduğu dualar dahi Kur'ân metnine sonradan ilave edilmiştir.¹⁰⁴

Meâlinde Kâbe'nin tarihi ve yapımıyla ilgili bilgilere yer veren yazar, Hz. İbrâhim'in (a.s.), Kâbe'yi oğlu İsmail ve onun çocuklarını yabani hayvanların saldırısından korumak amacıyla yaptığını ifade etmektedir. Daha sonra Sabîî dinine bağlı Arapların Kâbe'yi ele geçirerek ilahlarını onun içine ve çevresine yerleştirdiklerini, aradan geçen belli bir zaman sonra da orayı "hac ziyaret yeri" ilan ettiklerini belirtmektedir. Yine onun iddiasına göre zamanla Kâbe, "orada ikamet eden Sâbîî (müşrik) dinine bağlı olanların en kutsal tapınağı haline gelmiştir."¹⁰⁵ Bu düşüncenin tekidi bağlamında bazen, Kâbe'nin ve Mekke'nin bütün kutsallığını bu arka plandan ve oraya yerleştirilen putlardan aldığı iddia edilmektedir. Bunun neticesi olarak Bakara 125-127. âyetlerin Kur'ân'a sonradan konulduğu ileri sürülmekte ve Hz. Muhammed'den (s.a.v.) önceki peygamberlerden hiçbirisinin Kâbe'yi "Allah'ın evi" olarak niteleyip tavaf etmediği iddia edilmektedir.¹⁰⁶ Bazen yazar, yukarıda Kâbe'nin yapım süreciyle ilgili ortaya koyduğu düşüncelerinin aksine Kâbe'nin Hz. İbrâhim'den (a.s.) binlerce yıl sonra yapıldığını yazabilmektedir. Bu hususta yazar şunları söylemektedir: "Ansiklopedilerin yazdıklarına bakılırsa Kâbe'nin ilk yapılışı MS 200 yılına gitmektedir. İbrâhim (a.s.) ise MÖ 2300'lü yıllarda yaşamıştır."¹⁰⁷

Görüldüğü üzere yazarın hacla ilgili âyetlerin sonradan Kur'ân'a ilave edilmiş olmasını ispat etme bağlamında ana dayanağı, haccın bir Câhiliye ibadeti olmasına yaptığı vurgudur. Bu iddiayı temellendirebilmek için Kâbe'nin de müşrik Araplar tarafından tapınak haline getirildiği ileri sürülmektedir. Bazen de sûrelerin iniş zamanı esas alınarak hacla ilgili bazı âyetlerin Kur'ân'a ilave edildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Örneğin hacla ilgili bir âyet, Mekke'nin fethinden önce inmişse buna meâlde Kur'ân'a sonradan ilave edilmiş gözüyle bakılmaktadır. Zira yazara göre, Tevbe Sûresi inmeden (Mekke'nin fethinden) önce oraya gidenler Kâbe'deki putları tavaf etmekle hacı olacaklardır. Allah ve Resulü'nün böyle bir şeyi emretmesi ise düşünülemez.¹⁰⁸

Meâlde hac âyetleriyle ilgili ileri sürülen iddiaların tahliline geçmeden evvel, hac ibadetinin tarihi hakkında kısa bir malumat vermenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Hac ibadeti, başlangıç tarihi açısından incelendiğinde Kur'ân-ı Kerim'de bu ibadetin Hz. İbrâhim'e (a.s.) dayandırıldığı görülmektedir. Zira ona verilen "*İnsanlara hac ibadetini duyur.*"¹⁰⁹ emrinden insanları hac ibadetini yerine getirmek üzere

⁹⁸ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 558.

⁹⁹ "Düşünüyorum da, bu âyetler (Bakara, 196-200) indiği zaman, Mekke'deki o evin her tarafı koca koca putlarla doluydu. Hac olayı başından sonuna kadar batıl inanç mensubu olan Arapların yapmış oldukları bir inanç şekliydi. Hz. Muhammed'in amacı, bu batıl inançları ortadan kaldırmak iken, acaba Hz. Muhammed bağlı olduğu Hanif dinini terk ederek, Arapların Sabîî inancına mı bağlandı? İşte buna imkân yoktu, vücudumu lime, lime doğrayıp, kıyma haline getirseniz bile, parantez içindeki sözler(Bakara 196-200) sonradan Kur'ân'ın içine sokulmuştur." bk. Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 559.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/158.

¹⁰¹ el-Mâide 5/95.

¹⁰² "Bu bölümde (Maide, 94-99) yazılan âyetlerin tamamı sonradan Kur'ân'ın içine eklenmiş ilave âyetlerdir. Bunların Allah ve Resulü Muhammed ile zerre kadar bir ilgileri yoktur." bk. Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 769-770.

¹⁰³ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 769-771.

¹⁰⁴ "Bu bölümdaki âyetlerin bazısının sonradan Kur'ân'a ilave edildiğine şüphem yoktur." bk. Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 418.

¹⁰⁵ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 56-57.

¹⁰⁶ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 423.

¹⁰⁷ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 544.

¹⁰⁸ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 770, 558.

¹⁰⁹ el-Hac 22/27-29.

Mekke'ye çağırın ilk peygamberin Hz. İbrâhim (a.s.) olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Kaynaklarda belirtildiğine göre, Hz. İbrâhim (a.s.) bu emrin ardından insanları hacca çağırın ve onlara haccın menâsikinin nasıl yapılacağını da göstermiştir. Ardından kendisi Filistin'e dönerek oğlu Hz. İsmâil'i (a.s.) Mekke'de bırakmıştır. Bu zamandan sonra gelen peygamberler ve onların tabîleri ya da ümmetleri hac ibadetini yerine getirmek üzere Mekke'ye gelmişler ve Kâbe'yi ziyaret etmişlerdir.¹¹¹ Yemenden gelen Huzâalılarn Mekke'yi ele geçirmesinden sonra putperestlik Mekke'ye hakim olmaya başlamıştır.¹¹² Bu durum, haccın yapıış zamanını ve menasikini de etkilemiştir. Müşrikler, hac mevsimini her sene bahara denk getirmek için Kur'an'ın da işaret ettiğı üzere ayların yerlerini değıştirirlerdi.¹¹³ Zilhicce ayında yapılması gereken hac ibadeti başka aylarda yapılmaktaydı. Bu duruma "Nesi" denilmekteydi. Neticede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risaletinden önce hac menasikinden bir kısmının, asli şekli bozulmuş ve içerisine putperest gelenekler¹¹⁴ katılmıştı.¹¹⁵

Görüldüğü üzere hac, bir Câhiliye ibadeti değil Hz. İbrâhim'in (a.s.) tebliğ ettiğı Hanif dininin/İslâm'ın bir şiarıdır ve zamanla insanlar tarafından içerisine bazı şirk unsurları katılmıştır. Kâbe ise bazı kaynaklarda farklı bilgilere yer verilmekle beraber¹¹⁶ Kur'an'ın bize haber verdiğine göre Hz. İbrâhim (a.s.) ve oğlu Hz. İsmail (a.s.) tarafından Allah'ın emri üzere "Allah'ın Beyti" olarak yapılmıştır.¹¹⁷ Ancak daha sonra gelen müşrikler ilahi mesajlardan uzaklaşmış, hac ibadetinin menâsikinde tahrifat yapmış ve Kâbe'nin içerisine ve çevresine pek çok put koymuşlardır. Bu şirk unsurları Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından temizlenmiş ve hac ibadeti ilahi vahyin emri doğrultusunda tashih edilerek aslına döndürülmüştür. Bu bağlamda Kâbe, Safa-Merve ve Mina gibi yerlere konulan putlar, oldukları yerden kaldırılmıştır. Ayrıca Kâbe'nin çıplak tavaf edilmesi ve ibadet kastıyla ıslık çalınması da yasaklanmıştır.

Tarihsel veriler, bizlere haccın Hz. İbrâhim'in (r.a.) zamanından beri var olduğunu ve Kâbe'nin onun tarafından yapıldığını göstermektedir. Daha sonra meydana gelen bozulmalardan dolayı Kâbe'ye put konulması veya menasikte tahrifler meydana gelmesi bu ibadetin aslının putperestlik olduğunu göstermez. Çünkü puta tapıcılık toplumların hayatında ilahi mesajların tahrifinden sonra ortaya çıkan bir husustur. Ayrıca Kâbe'nin ve Mekke'nin kutsal oluşunu putlardan aldığını söyleyen bir kişinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'yi fethettikten sonra putları kırıp ancak Kâbe'yi yıkmamasının sebebini açıklaması gerekmektedir.

Bunun yanı sıra yazar, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itaatin önemine eserinin çeşitli yerlerinde vurgu yapmaktadır.¹¹⁸ Tarihsel veriler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat hac ibadetini yârine getirdiğini ve bu ibadetin nasıl yapılacağını Müslümanlara gösterdiğini şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Veda haccında kendisiyle beraber hac yapan yüz yirmi bine yakın sahabî de onun bu ibadeti yaptığına şahitlik etmiştir.¹¹⁹ Bu husus, hem yazılı hem de sözlü olarak yine yüzbinlerce insan tarafından günümüze aktarılmıştır. Bu ilmi kanıtlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hac ibadetini Kur'an'ın emri doğrultusunda içerisindeki şirk unsurlarını ayıklayıp uyguladığını ispat ettiğine göre yazarın da kabul ettiğı üzere Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itaat etmek gerekir. Bu durum da neticede hac ibadetinin Kur'an'ın emri olduğunu kabul etmeyi gerekli kılmaktadır.

¹¹⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/66-68.

¹¹¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/66-74.

¹¹² Buhârî, "Enbiya" 9.

¹¹³ et-Tevbe 9/37.

¹¹⁴ Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr" 29.

¹¹⁵ İbn İshâk, *es-Sîret*, 1/97.

¹¹⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/34.

¹¹⁷ el-Bakara 2/127.

¹¹⁸ Aydın Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu* (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 641, 664, 669-670.

¹¹⁹ Buhârî, "Hac", 132; Müslim, "Hac", 147; İbn İshâk, *es-Sîret*, 2/601-606.

3.2. Diğer Sûre ve Âyetlere Yönelik İlave İddiaları

Çalışmaya konu olan meâlde, ibadet âyetleri dışında muamelâtla ilgili bazı âyetlerin de Kur'ân'a ilave edildiği ileri sürülmektedir. Bu bağlamda âyetlerin sayısını belli bir rakama ulaştırmak için Mü'minûn Sûresi'nin ilk yirmi âyetinin Kur'ân'a sonradan eklendiği iddia edilmektedir.¹²⁰ Yazara göre ilk üç halife ve ona destek verenler bu şekilde ilaveler yapmalarına rağmen bir türlü 6666 sayısına ulaşamamışlardır.¹²¹ Bu sûrenin ilk yirmi âyetinde namazdan, zekattan, iffetli olmaktan, emanete riâyet etmekten ve insanın yaratılışı gibi hususlardan bahsedilmektedir. Meâl yazarının ön kabulleri açısından bakıldığında "namaz" ve "zekatla" ilgili âyetlerin eklenmiş olduğu iddiası anlaşılabilirken diğer âyetlerin neden Kur'ân'a ilave edilenler arasına alındığı tam olarak anlaşılammamaktadır. Bu durum, meâlde yapılan yorumun keyfililiğini göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Ayrıca meâl yazarının ilk üç halifenin belli bir sayıya ulaşmak için Kur'ân'a ilave yapabileceğini düşünmesi tarihi olayları değerlendirirken gerçeklikten kopmanın getirdiği bir durum olarak görülmektedir. Yirmi üç yıl gibi bir zaman zarfında yazılan, ezberlenen ve namazlarda okunan bir Kur'ân metnine belli bir sayıya ulaşmak için birkaç kişinin ilave yapabileceğini düşünmek, ön yargıların meâl yazarını getirdiği sonuç olarak görünmektedir.

Nûr Sûresi, meâlde "Kur'ân'ın en nizalı sûrelerinden" biri olarak tavsif edilmekte¹²² ve ilk otuz beş âyetinin, Hz. Âişe (r.anhâ) tarafından Kur'ân'a eklendiği iddia edilmektedir.¹²³ Ayrıca meâl yazarının 58-61. âyetlerle ilgili de şüpheleri bulunmaktadır.¹²⁴ Kur'ân'ın mushaflaşma sürecine bakıldığında Hz. Âişe'nin (r.anhâ) Kur'ân'ın toplatılmasında veya çoğaltılmasında aktif bir rol almadığı görülmektedir. Buna rağmen otuz bir âyeti nasıl olup da Kur'ân'a ilave edebildiğinin yazar tarafından akli ve nakli hiçbir delili sunulmamaktadır. Bu şekilde bir yorum yapmak, bazı ön kabullerin yorum adı altında meâlde yansıtıldığını akla getirmektedir.

Çalışmaya konu olan eserde yazar, Ahzâb 37 ve 38. âyetlerin Kur'ân'a sonradan sokulduğunu iddia etmekte ve "Hz. Muhammed'in Zeyd denilen adamın karısı ile evlenmesi olayının apaçık bir yalan ve iftira"¹²⁵ olduğunu belirtmektedir. Ancak ilginç bir şekilde yazar, bu sûrenin ilk âyetlerini yorumlarken bu evliliği kabul ettiğine işaret eden bilgilere yer vermektedir.¹²⁶ On yedi sayfa arayla birbirine zıt yorumların yapılması, takip edilen yorum yönteminin keyfililiğini göstermesi açısından dikkat çekmektedir.

Meâlde, Ahzâb 51 ve 52. âyetleri yorumlanırken Hz. Muhammed'in (s.a.v.) birden çok evlilik yapmadığı belirtilmekte ve O'nun Hz. Hatice'nin (r.anha) ölümünden sonra çok evlilik yaptığını düşünmenin saçmalık olduğu ifade edilmektedir. Bunun neticesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) birden çok eşi olduğundan bahseden "âyetlerin sonradan Kur'ân'a ilave edilmiş olmasının gün gibi ortada" olduğu vurgulanmaktadır.¹²⁷ Ancak tarihsel olaylar hakkında yorum yapılırken o dönemi anlatan eserlere müracaat etmek atılması gereken ilk adımdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını anlatan tarihi kaynaklar incelendiğinde Hz. Hatice'den sonra birçok defa evlilik yaptığı görülmektedir. Bu kaynaklar, eşlerinin hayatıyla ilgili tafsilatlı bilgilere de yer vermektedir.¹²⁸ Ayrıca yazarın kendisi de meâlin bazı bölümlerinde Hz. Âişe'nin (r.anhâ) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşi olduğunu kabul etmektedir.¹²⁹

¹²⁰ "İşin doğrusu bu sûrenin (Mü'minûn) ilk yirmi âyeti sonradan Kur'ân'ın içine ilave edilmiştir." bk. Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 431.

¹²¹ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 437.

¹²² Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 700.

¹²³ "Kur'ân'ın Nûr Sûresi, otuz beşinci âyetiyle başlamıştır. Ondan önceki bölümün tamamı (1-31) Ayşe tarafından düzenlenerek, Nûr Sûresi'nin başına yerleştirilmiştir. 32-34 âyetleri geçmiş döneme ait bir örf şeklidir. Nûr Sûresi'ne gelince, otuz beş ve devamıdır." bk. Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 707.

¹²⁴ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 713.

¹²⁵ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 645.

¹²⁶ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 638.

¹²⁷ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 647.

¹²⁸ İbn İshâk, *es-Sîret*, 2/643-647.

¹²⁹ Sevin, *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*, 700, 702.

İncelemeye konu olan meâlde, Necm 19-20 âyetlerinin sonradan Kur'an'a konulduğu ileri sürülmektedir. Bu teze göre, Câhiliye inancına sahip kişiler, kendi putlarının isimlerini bu âyetlerin içine koyup Kur'an'a eklemişlerdir.¹³⁰ Ancak ilgili âyetler bir bütün halinde değerlendirildiğinde bu pasajda Câhiliye putları yerilmektedir. Zira iddia konusu yapılan âyetlerin devamında “*Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir.*”¹³¹ denilmektedir. Eğer bu âyetler yazarın iddiasına göre putlara inanan kişiler tarafından Kur'an'a ilave edilmişse ya onlar yirmi üçüncü âyeti göremediler veya bile bile inandıkları putların kötülenmesine izin verdiler.

Meâlde, Cuma Sûresi'nin tamamının Kur'an-ı Kerim'e sonradan eklendiği iddia edilmektedir.¹³² Bu düşüncenin temellendirilmesi bağlamında, Yahudilerin cumartesi gününü Hristiyanların da pazar gününü kutsal kabul etmelerine bakılarak bu günün kutsal hale getirildiği belirtilmektedir. Ayrıca Allah'ın günler arasında ayırım yapmayacağı ön kabulüne vurgu yapılmaktadır. Yani buradaki ilave iddiasının delili, Allah'ın günler arasında ayırım yapamayacağı düşüncesidir. Yazar, burada Allah'ın iradesine kendi aklıyla bir sınır çizerken meâlinin başka yerlerinde Allah'ın dilediğini/istediğini yapabileceğini belirtmektedir.¹³³

Yazar, meâlde “Hz. Muhammed zamanında kısasla ilgili tek bir âyetin dahi Kur'an'da olmadığını suç işleyenler için ağır cezalardan birisinin oruç tutturmak” olduğunu ifade etmektedir. Bazı durumlarda “ağır suç işleyenlere ise işlemiş olduğu suça göre sürgün cezasını verildiğini” belirtmektedir. Bu sebeple onun nezdinde kısasla ilgili âyetler¹³⁴ sonradan Kur'an'a ilave edilmiş olmalıdır.¹³⁵ Ancak yazar bu iddiasını destekleyici mahiyette bir delil getirmemektedir. Bu durumda onun konuyla ilgili öznel ve keyfi yorumlar yaptığına işaret etmektedir.

4. Sonuç

Son yıllarda ülkemizde yapılan meâllerin sayısal olarak artışıyla bu alanda ortaya çıkan problemlerin çeşitlenmesi dikkat çekmektedir. Biz bu makalemizde, “Kur'an Meâlî ve Yorumu” adlı eserde ileri sürülen Kur'an metnine ilaveler yapıldığına yönelik görüşleri tahlil ettik. İlgili meâlde Müslümanların Kur'an'ın her türlü eksiklikten ve fazlalıktan korunmuş olduğu hususundaki ittifakına aykırı görüşler ileri sürülmekte ve Kur'an'ın getirdiği ilahi mesaj, meâl yoluyla topluma veya okuyucuya yanlış aktarılmaktadır. Bizim amacımız bu iddiaları ilmi yönden inceleyerek bunların değerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda, çalışmamızın meâl geleneğimize olumlu manada mütevazî bir katkı sunacağını ve Kur'an algısını olumsuz etkileyecek fikirleri doğru değerlendirmede meâl okuyucusuna yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

Araştırmamıza konu olan meâlde, çoğunluğunu ibadet ve muamelât âyetlerinin oluşturduğu bir kısım âyetin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Kur'an'a ilave edildiği ileri sürülmektedir. Bunu yapanların da bazı sahâbîler olduğu savunulmakla beraber bu hususta bir kaynak veya delil serdedilmemektedir. İlave iddiasının ispatı bağlamında ise “benzerlik” ilkesinden hareket edilerek bir temellendirme yapılmaya çalışılmaktadır. Bu yönüme özellikle ibadet âyetlerinin ilavesi savunulurken başvurulmaktadır. Bu bağlamda geçmiş milletlerin (özellikle Sâbîilerin ve Mekke müşriklerinin) hayatında namaz, oruç ve hac isimli bir ibadet varsa bunların Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra eski inançlarından kurtulamamış sahâbîler tarafından Kur'an'a eklendiği sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak yazarın Kur'an'da emredilen ibadetlerle geçmiş ümmetlerde var olan ibadetler arasında isim veya muhteva benzerliğinden hareketle varmış olduğu bu sonucun ilmi bir dayanağının olmadığı gözükmektedir. Zira önceki ümmetlerde var olan ibadetlerle Kur'an'ın emrettiği ibadetler arasında isim

¹³⁰ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 66.

¹³¹ en-Necm 53/23.

¹³² “İnancımıza göre, bu sûre başından sonuna kadar sonradan Kur'an'a ilave edilmiştir. Bu sûre bütünüyle, Sâbî inancına göre düzenlenmiş şeytanî bir fikirdir. Cenabı Allah, hiçbir günün arasına fark koymamıştır.” bk. Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 634.

¹³³ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 417,495.

¹³⁴ el-Mâide 5/45.

¹³⁵ Sevin, *Kur'an Meâlî ve Yorumu*, 758.

benzerliği bulunmakla beraber muhteva açısından pek çok farklılık vardır. Ayrıca İslâm, ilahi dinleri kendi içinde cem etmiş olan en son dindir ve onun kitabı da son kitaptır. Bu sebeple önceki dinlerde bulunan bazı ibadetlerin farklı şekillerde Kur'ân'da da emredilmiş olması, Kur'ân metnine ilave yapıldığını göstermez. Bunun yanı sıra tarihsel veriler, namaz, oruç ve hac ibadetlerinin Kur'ân'ın ilk ve en doğru açıklayıcısı olan Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yerine getirildiğini hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde göstermektedir. Zaten yazar da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itaatini gerekliliğini kabul etmektedir. Bütün bunlar, benzerliğe dayanarak Kur'ân'a ilave iddiasında bulunmanın imkansızlığını ortaya koymaktadır.

Meâlde, ibadet dışındaki âyetlerin Kur'ân'a sonradan ilave edildiği savunulurken de bilimsel bir veriye ihtiyaç duyulmamıştır. Bu bağlamda Mü'minûn Sûresi'nin ilk yirmi âyetinin, Nûr Sûresi'nin ilk otuz beş âyetinin ve Cuma Sûresi'nin tamamının sonradan Kur'ân'a eklendiği ileri sürülürken herhangi bir delil getirilmemiştir. Ayrıca tarihsel verilerin ittifakla haber verdiği bir mesele olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Zeynep'le (r.anhâ) evliliği ve bundan bahseden âyetler, hiçbir kanıtı dayanılmadan reddedilmiştir. Bu durum, yapılan yorumların ön kabullere ve öznel değerlendirmelere dayandığına işaret etmektedir.

İncelemeye konu olan meâlde ileri sürülen iddiaların, bazen kendi içerisinde dahi tutarlı olmadığı tespit edilmiştir. Örneğin, eserde "salât" kelimesinin Kur'ân'a sonradan ilave edildiği savunulduğu gibi kelimenin Kur'ân'da hangi anlama geldiği üzerinde yorum da yapılmıştır. Oruç ibadetinin Sâbiîlik'ten geldiği ve onunla ilgili âyetlerin sonradan Kur'ân'a eklendiği ileri sürülmüş, aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) cezalandırma yöntemlerinden birinin oruç tutturmak olduğu da ifade edilmiştir. Kâbe'nin Hz. İbrahim (a.s.) tarafından çocuklarını yabani hayvanlardan koruma maksadıyla yapıldığı bilgisi verilmekle beraber Kâbe'nin Hz. İbrahim'den (a.s.) binlerce yıl sonra inşa edildiği de yazılmıştır.

Sonuç olarak Kur'ân'ın her türlü eksiklikten ve fazlalıktan korunmuş olduğu tarihten günümüze Müslümanların üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Meâlde bunun aksine ileri sürülen iddiaların ise ilmi bir temele dayanmadığı görülmektedir. Ancak dayanaktan yoksun olan bu fikirlerin meâl kültürümüzü ve toplumun Kur'ân algısını olumsuz etkilediği de bir gerçektir. Bu sebeple akademik araştırmaların meâllerdeki problemlere yoğunlaşması önem arz etmektedir. Ayrıca muteber bir delile ve kaynağa istinat etmeden bir meâlde Kur'ân metnine ilave yapıldığı iddiasının gündeme getirilebilmesi, Kur'ân'ın metnini ve mesajını tahrif etmede meâllerin bir araç olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Bu durum, meâl geleneğimiz açısından dikkatle takip edilmesi gereken bir yönelim olarak gözükmektedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Kur'ân-ı Kerîm.

Adam, Baki. "Yahudilik". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2007.

Akdoğan, Mehmet Nur. *Şii Kaynaklara Göre Hz. Ömer*. Ankara: Araştırma, 2017.

Aydın, Mahmut. "Hristiyanlık". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2007.

Bilgin, Abdülcelil. "Hakikat ve Mecaz Bağlamında İngilizce Meâllerle İlgili Analitik Bir İnceleme". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010), 119-134.

Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye*. Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 2007.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Dârü Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l İslâm*. 20 Cilt. Dârü's-Sâkî, 1422/2001.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar". *Marife* 3 (2002), 65-106.
- Dumlu, Ömer. "Kapanış Değerlendirmesi". *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Ebü'l-Fidâ', el-Melikü'l-Müeyyed İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Muhtasar fî ahbârî'l-beşer*. 4 Cilt. el-Matbaatül-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Erkut, Abdülkadir. "Kur'an İslâmı Anlayışının Yansıması Olarak 'Son Davet Kuran' Adlı Meâl Üzerine Bir İnceleme". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5 (2022), 535-555. <https://doi.org/10.52637/kiid.1149468>
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî Sâlih Melhas. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts.
- Gökkır, Bilal. "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012).
- Gündüz, Şinasi. *İslam ve Sâbiîlik*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlik". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İbn hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. 5 Cilt. Mektebetü's-Selâmi'l-Alemiyeye, ts.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Kahire: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1417/1997.
- Kanca, Fatih. "Kur'an'ın Bazı Odak Kavramlarının Meâllere Yansıtılma Sorunu 'Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meâl)' Adlı Çalışma Örneğinde". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 1-37. <https://doi.org/10.33718/tid.1104762>
- Karaalp, Cahit. "Son Dönem Meâllerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 53-78.
- Kaya, Mesut. "Kur'an Meâllerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 441-472. <https://doi.org/10.33420/marife.600162>
- Köseoğlu, Bayram. "Kur'an Meâlinde İdeolojik Yaklaşım: Bir Örnek İncelemesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (2021), 26-44.
- Kuleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Ğaffarî. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Seyyid Ahmet Bakır. 3 Cilt. Müessesetü'l-İmam el-Mehdî, 1435.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü-İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.

- Nasreen, Hafsa. "Oryantalistlerin Kur'ân Üzerine İddiaları". çev. Ozat Shamshiyev. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2013), 109-125.
- Seber, Abdulkarim. "Muasır Şîî Alimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şîî Kur'ân Tarihleri Çerçevesinde Bazı tespitler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 767-792.
- Sevin, Aydın. *Kur'ân Meâlî ve Yorumu*. İstanbul: Can Yayınları, 2014.
- Şahavatov, Sabuhi. "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı". *Usûl* 22 (2014), 43-61.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî. *Evâilü'l-makâlât*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî. *el-İ'tikadât*. Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Kur'ân fi'l-İslâm*. çev. Ahmet Erdiç. İstanbul: Bir Yayınları, 1988.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr b. Yezid el-Âmülî el-Bağdâdî et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 1422-2001.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân li-'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ulûm, 1426/2005.
- Tisdall, W. St. Clair. *The Original Sources Of The Qur'an*. London, 1905.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Yılmaz, Musa Kâzım. "Şia'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. 163-193. İstanbul: İlmi Neşriyat İç ve Dış Ticaret A.Ş., 1. Basım, 1993.
- Yitik, Ali İhsan. "Budizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yitik, Ali İhsan. "Caynizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yitik, Ali İhsan. "Hinduizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.



Dergiabant

2023, 11(1): 101-120, doi: 10.33931/dergiabant.1283147



Haber-i Vâhid Yaklaşımının Kur'ân Yorumuna Etkisi

The Effect of Khabar al-Wâhid Approach on the Interpretation of the Qur'ân

Tuğba YILDIRIM¹ 

Geliş Tarihi (Received): 14.04.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 22.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Hz. Peygamber zamanında dînî konulardaki bilgiler, bizzat kendisinden alındığı için bu bilgilerin sorgulanmasına genellikle ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak sonraki dönemlerde bu bilgilere rivayet ve nakil yoluyla ulaşılması, nakledilen haberlerin bilgi ve amel değerinin araştırılması gereğini doğurmuştur. Tevatür derecesine ulaşamamış haber olarak kabul edilen haber-i vâhidin, bilgi ve amel değeri tartışmalara konu olmuştur. Fıkıh, hadis ve kelâm ilimleri arasında müşterek kullanılan ve tartışılan bu terimin tefsir ilmi açısından da ele alınmasını amaçlayan çalışmamız, bu yönüyle özgün bir nitelik taşımaktadır. Haber-i vâhidin çoğunlukla delil değeri üzerinden tartışılması, bilhassa fıkıh alanında yapılan çalışmaları, mezheplerin bu konudaki görüş ve tutumlarını tespit etmeye yönlendirmiştir. Buradan hareketle çalışmada, mezhep kimliğiyle ön plana çıkmış farklı mezheplere mensup müfessirler özelinde haber-i vâhid yaklaşımının ele alınması hedeflenmektedir. Her müfessirin mensup olduğu mezhebin yaklaşımını esas alarak Kur'ân'ı yorumlamasının sebep olduğu, haber-i vâhid örneğinde Kur'ân yorumunun ideal bir tefsir tarzı olup olmadığı probleminin değerlendirilme gayreti, çalışmanın önemine katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müfessir, Haber-i Vâhid, Delil Değeri.

&

Abstract: Since the information on religious issues was taken from Prophet Muhammad at the time of revelation, there was generally no need to question this information. However, reaching this information employing narration and transmission in the following periods necessitated the research of the information and practical value of the transmitted news. The knowledge and practical value of the al-khabar al-wâhid, which is accepted as news that has yet to reach the level of tawâtur, has been the subject of debate. Our study, which aims to deal with this term, used and discussed in common among the sciences of fiqh, hadîth, and kalâm, has a unique quality in this respect. Discussing the al-khabar al-wâhid mainly based on its evidential value has led to the determination of the views and attitudes of the sects on this issue, especially the studies carried out in the field of fiqh. From this point of view, the present study aims to deal with the al-khabar al-wâhid approach, particularly for commentators from different sects who have come to the fore with their sectarian identity. The effort to evaluate the problem of whether the interpretation of the Qur'ân is an ideal tafsîr style in the example of al-Khabar al-Wahid, which has brought us by the interpretation of the Qur'ân based on the approach of the sect to which each commentator belongs, contributes to the importance of study.

Keywords: Tafsîr, Commentator, al-Khabar al-Wâhid, Evidence Value.

Atıf/Cite as: Yıldırım, Tuğba. "Haber-i Vâhid Yaklaşımının Kur'ân Yorumuna Etkisi". *Dergiabant*, 11/1 (Mayıs 2023), 101-120. doi: 10.33931/dergiabant.1283147

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Arş. Gör, Tuğba Yıldırım, Bozok Üniversitesi, tugba.uyosal@bozok.edu.tr.

1. Giriş

İslâm dininde Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci temel kaynak Hz. Peygamber'in sünnetidir. Ondan nakledilen söz, fiil ve takrirler dînî hükümlerin anlaşılmasında hüccet kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise kendisinden nakledilen haberler, sahâbe ve tâbiûn tarafından ümmete aktarılmıştır. Nakledilen bu haberleri farklı açılardan incelemeye tâbi tutan ulemanın, bir tasnif çeşidi de kabul ve red, râvi sayısı, senedin muhtevası, sıhhat ve hüküm, teâruz açısından hadisleri ele almaktadır. Konumuz ile ilgili olan râvi açısından hadislerin sınıflandırılmasına bakacak olursak mütevatir, meşhur ve âhâd hadis karşımıza çıkmaktadır. Terim olarak mütevatir hadis; yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan râvi topluluğunun yine kendisi gibi bir gruptan naklettiği, işitme ve görmeye dayalı hadis olarak tanımlanmaktadır. Meşhur hadis, tevatür şartlarını taşımayan topluluğun naklettiği ve her nesilde râvi sayısının ikiden az olmadığı hadis olarak kabul edilmektedir. Âhâd hadis veya haber-i vâhid ise her ne kadar bir kişinin naklettiği hadis anlamına geliyor olsa da usûlde, mütevatir şartlarını taşımayan hadis olarak kullanılmaktadır.²

Dînî hükümlerin istinbatında önemli yeri hâiz, mütevatir seviyesine ulaşamayan haber-i vâhidin mahiyeti, değeri ve hücciyet oluşu; hadis, fıkıh, kelâm alanlarında detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ele alınan çalışmanın literatürdeki yerini görmek ve diğer çalışmalardan farkını müşahede etmek amacıyla haber-i vâhid hakkında farklı disiplinlerde yer alan çalışmalar incelenmiştir. Bu minvalde İslâm hukuku alanında, haber-i vâhid ile ilgili tartışmaların tarihsel arka planı hakkında bilgi veren ve bu tartışmaların fikhî meselelere etkisini pratik örneklerle açıklayan bir eserin kaleme alındığı görülmektedir.³ Hadis alanıyla ilgili olarak ise itikâdî ve teşriî meselelerde haber-i vâhidin değeri, mezheplerin, itikâdî ve siyasî fırkaların haber-i vâhide yaklaşımları hakkında detaylı bilgiler sunan eserin çalışıldığı tespit edilmiştir.⁴ Konu ile ilgili tezlere bakıldığında hadis ve kelâm alanlarının yanı sıra çoğunlukla İslam hukuku alanında çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Yüksek lisans düzeyinde yapıldığı tespit edilen İslâm hukuku alanındaki çalışmaların büyük bir kısmının, Hanefî mezhebinin haber-i vâhid hakkındaki görüşlerine dair bilgi veren çalışmalar olduğunu söylemek mümkündür. Şüphesiz her bir disiplin kendi yöntemlerine göre haber-i vâhid meselesini ele almıştır. Bu yönüyle İslam hukukunun hüküm vaz' etmek maksadıyla haber-i vâhiden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde her bir fikhî mezhebin de haber-i vâhidi kendi mezhep metodolojisine uygun olarak anlaması kaçınılmazdır. Bu manada Hanefî mezhebinin haber-i vâhide bakış açısı, hangi şartları esas alarak haber-i vâhidi kabul ettikleri çalışmalara medar olmuştur. İlgili çalışmalarda Hanefîler'in sünnet anlayışından yola çıkılarak mütevatir ve âhâd haberin tanımları üzerinden haberin kısımları ile ilgili hükümler ortaya konmuştur. Haber-i vâhidin bilgi ve delil değeri hakkındaki bilgilere yer verilip haber-i vâhidin hüccet olup olmadığına dair ihtilaflar ele alınmıştır. Bir başka açıdan Hanefîler'in hangi durumlarda haber-i vâhid ile amel etmediklerinin hususî olarak çalışmalara konu olduğu görülmektedir. Bu çalışmalardan birinde "maruf sünnete aykırı olma", diğerinde ise "Kitab'a aykırı olma" gerekçeleriyle Hanefîler'in haber-i vâhid ile amel etmedikleri belirtilmektedir. Hanefîlerin bu prensiplere dayanarak haber-i vâhid ile amel etmemelerinin gerekçeleri ilgili çalışmalarda detaylı olarak ele alınmaktadır. Yöntem açısından zikri geçen çalışmalarla benzerlik gösteren bir diğer tezde, Müslim'de geçtiği halde Hanefîler'in amel etmediği hadisler ve amel etmeme gerekçeleri zikredilmektedir.⁵ Ayrıca İslam hukuku alanında kişi ve konu bazlı haber-i vâhidin incelendiği tespit edilmiştir. Bu çalışmalar ise Cessâs ve İmam Şâfiî'nin haber-i vâhid yaklaşımını, namaz

² İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 91-98. Hadis türlerinin farklı tasnifi için ayrıca bk. Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 129-196.

³ Bk. Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslâm Hukukçularının Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021).

⁴ Bk. Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikâd ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014).

⁵ Bk. Yavuz Gönan, *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Abdurrahman Güler, *Hanefî Ekolünde Ma'ruf Sünnete Aykırılık Gerekçesiyle Haber-i Vahid ile Amel Edilmemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Adem Karaman, *Hanefî Ekolünde Kitâb'a Aykırılık Gerekçesiyle Haber-i Vâhid ile Amel Edilmemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Murat Poyraz, *Haber-i Vâhidi Kabul Kriterleri Açısından Hanefîlerin Amel Etmedikleri Müslim Rivâyetleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

ibadeti özelinde de haber-i vâhidin delil olmasını konu edinmektedir.⁶ Öte yandan hadis ve kelâm ilminde haber-i vâhid hakkında kaleme alınan tezlerin de yüksek lisans düzeyinde olduğu görülmektedir. Hadis alanındaki bir çalışmada ilk dönem sünnet ve haber-i vâhid ile ilgili tartışmalara yer verilirken diğerinde Buhârî'nin *Kitabu Ahbârî'l-âhad*'ı özelinde haber-i vâhid anlayışı ele alınmaktadır. Bu yönüyle her iki çalışmanın kapsamı birbirinden farklılık göstermektedir. Kelâm alanında kaleme alınan tez incelendiğinde İslâm hukuku ve hadis alanından farklı olarak haber-i vâhidin delil değeri üzerinde durulduğu tespit edilmektedir. Nitekim diğer alanlarda haber-i vâhidin hüccet olma özelliği ön plana çıkmaktadır.⁷

Araştırmalarımız sonucu haber-i vâhidi çeşitli yönleriyle ele alan makalelere rastlamaktayız. Bu makalelerin çoğunun İslâm hukuku alanında yazıldığını, makalelerde genel olarak haber-i vâhidin ilim ifade etmediği halde kendisiyle amel etmenin mümkün olup olmadığı, bu yönüyle mezheplerin haber-i vâhide yaklaşımlarının nasıl olduğunun tartışıldığını söylemek imkân dahilindedir. İlgili çalışmaları birbirinden ayıran özellik ise genel manada spesifik açıdan haber-i vâhidin ele alınmasıdır. Mesela, bir çalışmada zikri geçen haber-i vâhid hakkındaki meseleler, cenaze namazı özelinde incelemeye tâbi tutulmuştur.⁸ İslâm hukuku alanında haber-i vâhid hakkında bir diğer farklı yöntem belirleyen çalışmalar, mezheplerin haber-i vâhid hakkındaki tutum ve görüşlerini serdetmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan Şâfiî ve Mâlikî mezhebinin haber-i vâhide karşı tutumunu ya da Şîî düşüncesine göre haber-i vâhidin nasıl anlaşıldığını konu edinen çalışmalar bize mezhep özelinde haber-i vâhidin bilhassa hüccet değeri hakkında bilgi vermektedir.⁹ Haber-i vâhid ile ilgili çalışmalara konu olan bir diğer mesele, fıkıh usûlünde tartışmalara neden olan Kur'ân'ın âm lafızlarının haber-i vâhid ile tahsis edilip edilmeyeceğidir. İlgili çalışmalarda Hanefî, Zâhirî ve Şîa mezhepleri açısından bu meseleye yaklaşımın mahiyeti ortaya konmaktadır.¹⁰ İslâm hukukunun yanı sıra hadis ve kelâm alanlarında da çalışmaların olduğunu müşahede etmekteyiz. Hadis makalelerinde genel manada İslâm âlimlerine göre haber-i vâhidin hüccet değerini ele alan çalışmaların yanı sıra Buhârî (öl. 256/870), Tûsî, Şâfiî özelinde çalışmalar da bulunmaktadır. İlgili çalışmalarda dikkatimizi çeken husus, haber-i vâhidin itikatta mı yoksa amelde mi hüccet olduğu konusunun tartışılmasıdır. Bu yönüyle Buhârî'nin haber-i vâhidin itikâdî değil de amelî konularda delil olduğunu, Şâfiî'nin ise böyle bir ayrıma gitmeden hem itikâdî hem amelî meselelerde haber-i vâhidin hüccet olduğunu savunduğu tespit edilmiştir. Öte yandan Tûsî açısından haber-i vâhidin incelenmesi, Şîa mezhebinin haber-i vâhide yaklaşımını ortaya koyması açısından önem

⁶ Bk. Mustafa Gınbıroğlu, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın Âhâd Habere Yaklaşımı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Esra Battal, *İbadetlerde Haber-i Vâhid'in Delil Olması Bağlamında Namaz* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Mehmet Zahir Karataş, *İmam Şâfiî'nin Haber-i Vâhidin Delil Değeri ile İlgili Görüşü* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁷ Bk. Mansur Koçinkağ, *İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Şule Öt, *Kitâbu Ahbârî'l-Âhâd'ı Çerçevesinde Buhârî'nin Haber-i Vâhid Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ömer Faruk Erözdemir, *Kelâm İlminde Ahad Haberin Epistemolojik Değeri: Nureddin es-Sabuni Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁸ Bk. Tacettin Çetintürk, "Mezheplerin Haber-i Vâhid ile Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi-Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-", *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (Aralık 2021), 60-83.

⁹ Bk. Recep Özdemir, "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 179-213; Hamit Sevgili, "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Anlayışında Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019), 227-255; Ahmet Özdemir, "Âhâd Haberin Reddedildiği Durumlar - Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084) Örneği-", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 508-527; Ramazan Korkut, "Şîî-Usûlî Gelenekte Haber-i Vâhidin Hüccet Değeri: Şerif Murtazâ", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 1411-1448; Murat Nergis - Adnan Memduhoğlu, "Mâlikî Mezhebinde Haber-i Vâhid ve Kıyâs Teâruzu", *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 113-138.

¹⁰ Bk. Merve Özdemir Özyakal, "Kur'ân'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 203-229; Mustafa Türkan, "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsisine İlişkin Görüşlerinin Fikhî Düzenlemelere Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 5-25; Peyman Ünügür Tekin, "İmâmîyye Şîasî'nda Umûmu'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsisi -Usûlîlik Özelinde-", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 1127-1160.

arz etmektedir. Kelâm alanında çalışılan makale ise haber-i vâhidin, itikatta bilgi ve delil değeri hakkında aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır.¹¹

Literatür araştırmalarımız sonucu bizi bu çalışmaya sevk eden husus, tefsir ilmi açısından haber-i vâhid meselesini ele alan bir çalışmanın olmamasıdır. Dolayısıyla tefsir alanında konunun aydınlatılması bizi bu çalışmaya sevkeden sâiklerdendir. Görebildiğimiz kadarıyla haber-i vâhid meselesi daha çok İslâm hukuku alanında ve bilhassa Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Şîa mezheplerinin haber-i vâhide yaklaşımlarının nasıl olduğunu ortaya koyma hedefiyle çalışılmıştır. Bu yönüyle konunun mahiyetine binaen farklı mezheplere mensup, mezhep kimliğiyle ön plana çıkmış ve tefsirlerinde belli âyetler üzerinden haber-i vâhid hakkında açıklamalarda bulunan müfessirler üzerinden konuyu ele almayı uygun gördük. Bu minvalde tefsir külliyatından araştırma yaptığımızda âyetler üzerinden mücmel veya ayrıntılı şekilde açıklamalarda bulunarak haber-i vâhide değindiğini tespit ettiğimiz müfessir ve tefsirleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

İmam Şafiî (öl. 204/819), *Tefsirü'l-İmam eş-Şafiî* ve kendisine nisbet edilen *Ahkâmü'l-Kur'ân*; Matürîdî (öl. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*;¹² Cessâs (öl. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân*; Mâverdî (öl. 450/1058), *en-Nüket ve'l-uyûn*;¹³ Kuşeyrî (öl. 465/1072), *Letâifü'l-işârât*;¹⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79), *Derecü'd-dürer*;¹⁵ Sem'ânî (öl. 489/1096), *Tefsirü'l-Kur'ân*;¹⁶ Kiyâ el-Herrâsî (öl. 504/1110), *Ahkâmü'l-Kur'ân*;¹⁷ İbn Atıyye (öl. 541/1147), *el-Muharrerü'l-vecîz*;¹⁸ İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân*;¹⁹ Râzî (öl. 606/1210), *Mefâtihu'l-gayb*;²⁰ Kurtubî (öl. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*; Beyzâvî (öl. 685/1286), *Envârü't-tenzîl*;²¹ Neseî (öl. 710/1310), *Medârikü't-tenzîl*; Tûfî (öl. 716/1316), *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*; Hâzin (öl. 741/1341), *Lübâbü't-te'vil*; Ebû Hayyân (öl. 745/1344), *el-Bahrü'l-muhît*; İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl), *el-Lübâb*; İbn Arafe (öl. 803/1401), *Tefsiru İbn Arafe*; Bikâî (öl. 885/1480), *Nazmü'd-Dürer*; İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725), *Rûhu'l-beyân*; İbn Acîbe (öl. 1224/1809), *el-Bahrü'l-medîd*; Âlûsî (öl. 1270/1854), *Rûhu'l-me'ânî*; Kâsimî (öl. 1866-1914), *Mehâsinü't-te'vil*; Reşîd Rızâ (öl. 1865-1935), *Tefsirü'l-menâr*; İbn Âşûr (öl. 1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr*; Şinkâtî (öl. 1907-1974), *Edvâ'ü'l-beyân*; Saîd Havvâ (öl. 1935-1989), *el-Esâs fi't-tefsîr*; Tantâvî Cevherî (öl. 1862-1940), *el-Cevâhir*; Vehbe ez-Zühaylî (öl.1932-2015), *Tefsirü'l-münîr*.

Zikri geçen tefsirler hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak, bazı tefsirlerde sadece bir iki yerde haber-i vâhidin ilim gerektirip gerektirmediğine değinilmişken bazılarında ise âyetler üzerinden haber-i vâhidin hüccet oluşuna dair birden fazla yerde açıklamalarda bulunulmuştur. Görebildiğimiz

¹¹ Bk. Ramazan Özmen, "el-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 217-251; İbrahim Kutluay, "İmâmîyye Şîas'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi-Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (Ağustos 2014), 63-84; Rıza Korkmazgöz, "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Mayıs 2018), 225-258; Serap Özkul, "İmam Şâfiî'nin Haber-i Vâhidi İtikatta Delil Olarak Kullanması Üzerine Bir Değerlendirme (er-Risâle Örneği)", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/2 (Ağustos 2022), 277-291; Arif Alkan, "İslâm Âlimlerine Göre Âhâd Haberinin Hüccet Değeri", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022), 182-203.

¹² Mâtürîdiyye mezhebine göre haber-i vâhid hakkındaki değerlendirmeler için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/89; 9/257, 327, 332, 574.

¹³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Tefsirü'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdilmaksud (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/37, 5/329.

¹⁴ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Heyyietü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, ts.), 3/34, 439.

¹⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Derecü'd-dürer* (Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 1429/2008), 1/808, 2/932.

¹⁶ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsirü'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997), 2/360.

¹⁷ Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddin Ali b. Muhammed b. Ali Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 1/20, 4/221.

¹⁸ Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/191, 5/147.

¹⁹ Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/119, 2/73, 3/572.

²⁰ Ebü Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/173, 3/503, 4/104, 5/195.

²¹ Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 5/134.

kadarıyla İmam Şâfiî'den önce herhangi bir tefsirde haber-i vâhîde dair açıklamanın bulunmamasının, haber-i vâhid tartışmalarının yaygınlaştığı zamanla ilgili olması ihtimal dahilindedir.²²

Araştırmayı sınırlandırmak ve haber-i vâhid ile ilgili tartışmaların mahiyetine uygun düşmesi amacıyla fâkih yönü ağırlıklı olan, mezhep kimliğiyle ön plana çıkmış farklı mezhebe mensup, haber-i vâhid ve hüccet oluşu hakkında birden fazla âyette detaylı açıklamalarda bulunmuş müfessirler bağlamında çalışmayı kaleme almayı uygun gördük. Sonuç olarak mezhepsel bir sınıflamayı esas alarak, her bir farklı mezhepten bir müfessir olacak şekilde ön plana çıkmış müfessirleri esas aldık. Bu sebeple çalışmaya konu olan müfessirler; Hanefî mezhebinden Cessâs, Şâfiî mezhebinden İmam Şafiî, Mâlikî mezhebinden Kurtubî, Hanbelî mezhebinden Tûfî, Şîa mezhebinden ise Tûsî'dir. Mezhep kimliğinin Kur'ân yorumuna yansımaya iyi bir örnek olacağı kanaatiyle Mu'tezile esaslarını benimseyen bir müfessirin incelenmesini de öncelikle. Ancak haber-i vâhid özelinde mezhep kimliğini âyet yorumuna yansıtan bir müfessir tespit edemedik. Son olarak çalışmada ele aldığımız âyetlerin şahsımızın seçtiği âyetler olmayıp, müfessirlerin haber-i vahid ile ilgili açıklamalarda bulunduğu âyetler olduğunu hususî olarak belirtmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Müfessirlerimizin tespitinden sonra makaleyi hangi metota göre ele aldığımıza yönelik bilgiler vermeyi uygun görüyoruz. Önce konunun mahiyetini anlayabilmek amacıyla haber-i vâhidin tanımı, bilgi ve delil değeri üzerinde durulmuştur. Bu başlık altında haber ve vâhid kelimelerinin etimolojik anlamlarına ve istilâhî tanımlarına yer verilmiştir. Akabinde haber-i vâhid ile ilgili tartışmaların mahiyetine, bilgi ve amel açısından hakkında vârid olan görüşlere kısaca değinilmiştir. Sonra müfessirlerin haber-i vâhid hakkındaki yorumlarının incelenmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda yorumlara geçmeden önce mezheplerin haber-i vâhid ile ilgili görüş ve tutumları hakkında bilgi vermek suretiyle konuya giriş yapılmıştır. Daha sonra tespit edilen beş müfessirin ilgili âyetler çerçevesinde yaptıkları açıklamalarına yer verilmiş, haber-i vâhid yaklaşımları tespit edilmiştir. Sonuç paragrafında, müfessirlerin haber-i vâhid özelinde yaptıkları açıklamaları doğrultusunda mezhebî kimlik ve aidiyetlerinin tefsirlerine nasıl yansıdığı ve bu minvalde yapılan Kur'ân yorumlarının "ideal tefsir yöntemi" olup olmadığı hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.²³ Çalışma, haber-i vâhidi tefsir ilmi açısından ele almayı, mezhep özelinde müfessirlerin haber-i vâhid ile âyetleri nasıl yorumladıklarını göstermeyi amaçlaması ve de haber-i vâhid özelinde mezhep aidiyetiyle âyet tefsirinin doğru bir yorum yöntemi olup olmadığını sorgulaması hasebiyle özgün bir nitelik taşımaktadır.

2. Haber-i Vâhidin Tanımı, Bilgi ve Delil Değeri

İslâmî ilimler terminolojisine bakıldığında tefsir, hadis, belagat, tasavvuf, fıkıh ve kelâm gibi bazı ilimler arasında müşterek kullanılan terimlerin olduğu müşahede edilmektedir. Bu müşterek terimler gerek tefsir gerek diğer ilimlerde aynı mefhumla kullanılabilirdiği gibi farklı mefhumlarda da kullanılabilir. Bu yönüyle ilimler arası mütedavil olup aynı metodolojiye sahip terimler, örf-i 'âmm veya müşterek aslî terimler olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm ilimleri arasında müşterek kullanılan haber-i vâhidin, müşterek aslî terimlerden olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.²⁴ Etimolojik olarak bakıldığında "خبر الواحد/haber-i vahid" teriminin, Arapçada "bir" manasında kullanılan²⁵ "واحد" kelimesiyle, haber vermek manasına gelen²⁶ "خبر" kelimesinin tamlama

²² Haber-i vâhid ile ilgili tartışmaların tarihi seyri için bk. Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*.

²³ Klasik ve modern dönem her müfessirin mezhebî kimliğini ve aidiyetini tefsirine yansıttığı görülmektedir. Bu yaklaşımın ideal bir tefsir okuması olmadığı ehlince müsellemidir. Ne var ki öteki mezhep ve fırkaları ele alan araştırmacıların bilimsel tezlerinde de mezhebî kimliğin hâkim olduğu ve araştırmacıların objektif bir bakış açısını esas almadıkları görülmektedir. Bu konuda kapsamlı değerlendirmeler ve tespitler için bk. Zakir Demir, "Türkiye'de Şîa ve Mu'tezile Konulu Lisansüstü Tefsir Tezlerinde Mezhebî Kimlik/Aidiyet Yansımaları", *Kur'ân Araştırmalarında Akademik Tezler-Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2018), 503-515.

²⁴ Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan-Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitâbiyâtı-* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 147.

²⁵ Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifê, 1430/2009), "vhd", 1384.

²⁶ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Dârü'd-Da've, 1392/1972), "hds", 204.

şeklinde kullanılmasından ibaret olduğu görülmektedir. Lugat kaynaklarında “haber vermek” manasıyla maruf olduğu belirtilen²⁷ “خبر” kelimesinin, bilhassa Araplar’ın uzak bir yerden haber olup olmadığını soracakları zaman kullanıldığı belirtilmektedir.²⁸ Ayrıca ilgili kelimenin, gelmesi beklenen bir haber için de özel olarak kullanıldığı ifade edilmesi, kendisiyle aynı anlama gelen “نبأ” sözcüğüyle aralarındaki farka işaret etmektedir.²⁹ Tamlamada yer alan “واحد” kelimesiyle ilgili olarak ise kaynaklarda kullanım farkına işaret eden bilgiler göze çarpmaktadır. Kısaca değinecek olursak, bu kelimenin sayı sayarken söylenecek ilk sayı için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bazı kaynaklar kendisiyle aynı manaya gelen “احد” kelimesinin aynı amaçla kullanılamayacağı görüşünü serdetmektedir. Bu iki kelimenin birbirlerinin yerine kullanılamayacağını belirten bu görüşe göre on sayısına kadar “واحد”, on sayısından sonra “احد” kelimesi kullanılır.³⁰ Öte yandan bazı kaynaklar ise, “احد” kelimesinin de aynı maksatla kullanılabileceğini ancak “احد” kelimesinin hem müzekker hem müennes, “واحد” kelimesinin ise sadece müzekker kullanımının olduğunu dolayısıyla müennes için “واحدة” kelimesinin kullanılması gerektiğini belirtmektedir.³¹

Haber-i vâhid ibaresi sıfat tamlaması halinde “خبر واحد” olarak kullanıldığında, bir kişinin bir kişiden aktardığı haber manasına gelmektedir. İbarede yer alan “خبر/haber” kelimesinin, “واحد” kelimesinin çoğulu olan “آحاد” kelimesiyle tamlama halinde “خبر الآحاد” olarak kullanıldığı takdirde ise terkip, birden fazla kişinin naklettiği haber manasını ifade etmektedir. Ancak bu ibareler hadis usûlünde terim olarak birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Öte yandan usûl alimlerinin, ahâd vasfı taşıyan her haberi haber-i vâhid olarak kabul etmemelerinden dolayı, haber-i vâhidin tanımı; haberi nakleden râvi sayısına bakmaksızın mütevâtir şartlarını taşımayan haber şeklinde yapılmaktadır.³²

Âlimler haber-i vâhidi, “tek kişinin rivayet ettiği haber” şeklinde tanımlarken³³ daha sonra haber-i vâhid ile ilgili tartışmalar sebebiyle “mütevâtir derecesine ulaşmayan haber” tanımını esas alarak değerlendirmede bulunmuştur.³⁴ Nakledilen rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber zamanında tek kişinin bildirdiği haber ile amel edip etmeme gibi bir sorunun olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber’in Ramazan hilâlini gördüğünü haber veren sahâbîye Allah ve kendisi adına yemin ettirdikten sonra, sahâbînin haberini tasdik eder mahiyette insanlara oruç tutmalarını emretmesi,³⁵ kiblenin Kâbe tarafına döndürüldüğü haber veren kişiye güvenerek, Mescid-i Aksâ’ya doğru namaz

²⁷ Ebû'l-Kasım Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîd fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1414/1994), “hbr”, 1/361; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh/Tâcü'l-luga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, 1407/1987), “hbr”, 2/641.

²⁸ Ebû Bekr Muhammed İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “hbr”, 1/287.

²⁹ Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avvad (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “hbr”, 7/157.

³⁰ İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, “vhd”, 1/507; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “vhd”, 5/125; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîd fi'l-luga*, “vhd”, 1/245.

³¹ Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “vhd”, 3/281.

³² Çakan, *Hadis Usûlü*, 94. Haber-i vâhid kavramı ile ilgili geniş bilgi için bk. Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*.

³³ İmam Şâfiî'ye göre haber-i vâhid tek kişinin tek kişiden naklettiği haberdur. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 369-370.

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrukî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1357), 25; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 115. Haber-i vâhid teriminin anlam değişiklikleri için bk. Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980).

³⁵ Konuyla ilgili nakledilen hadiste Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), insanların hilâli görmek için toplandıklarını, kendisinin de hilali gördüğünü ve tek başına Hz. Peygamber'e haber verdiğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in de oruca başladığını ve insanlara da oruca başlamalarını emrettiğini aktarmaktadır. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî* (Dârü'l-Muğnî, 1412/2000), 2/1052 (No. 1733); Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 3/97 (2146); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/585 (No. 1541); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr*, thk. Abdülmü'tü Emîn Kal'acı (Pakistan: Câmîatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1410/1989), 2/89 (No. 1306); Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zühayr eş-Şaviş (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403/1983), 6/243 (No. 1724).

kılan müslümanların, Kâbe'ye yönelmeleri,³⁶ içkinin tamamen haram kılındığını bildiren âyetin³⁷ nâzil olduğunu bildiren sahâbînin sözüne güvenerek insanların içki küplerini sokaklara boşaltması o dönemde haber-i vâhide yaklaşımın mahiyetini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise sahâbe, ihtiyat ve tesebbüt maksadıyla; haber veren kişiyi tanımadıkları, haberin doğruluğundan şüphe duydukları veyahut nakledilen haberden daha tercihe şayan bir haber bulunduğu takdirde ikinci veya üçüncü bir sahâbînin verdiği bilgi doğrultusunda haber-i vâhidi kabul etmiştir.³⁸ Ancak Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra fitne ortamının oluşması insanlar arasındaki güvenin ortadan kalkmasına neden olmuştur. Siyâsî ve itikâdî grupların kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla Hz. Peygamber adına hadis uydurmaları da kendisinden haber nakledilen râvilerin zapt ve güvenilirlik açısından araştırılmasını zorunlu kılmıştır.³⁹

Haber-i vâhid ile ilgili tartışmaların tam olarak ne zaman başladığına dair kesin bir tarih tespit edilememekle birlikte I./VII. yüzyılın sonu ile II./VII. yüzyılın ilk yarısında haber-i vâhidin dinde delil olup olmadığına yönelik görüşlerin zuhur ettiği tahmin edilmektedir. Bu tartışmaların odak noktasını haber-i vâhidin bilgi ve amel değeriyle ilgili farklı görüşler oluşturmaktadır. Usûl alimlerinin çoğu, haber-i vâhidin bilgi değerinin olmadığı kanaatindeydi. Buna yönelik "haber-i vâhid bilgi gerektirmez" söyleminden haber-i vâhidin bilgi değil de zan ifade ettiği ve kendisiyle amel gerektiği manası anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili olarak Zâhirî mezhebine mensup âlimler haricinde Hanefî, Şâfiî, Mâlikî âlimler haber-i vâhidin bilgi gerektirmeyeceği görüşündedir.⁴⁰ Bu minvalde Zâhirîler'e göre haber-i vâhid bilgi gerektirmektedir.⁴¹

Haber-i vâhid ile ilgili âlimler arasında bir diğer tartışma konusu ise haber-i vâhidin şer'î-amelî meselelerde delil olup olmadığıyla ilgilidir.⁴² Âlimlerden nakledilen haber-i vâhidin bilgi gerektirmeyip kendisiyle amel edilebileceği görüşü, zan ve amel arasında kurulan ilişkiyle ilgilidir.⁴³ Buna göre Hanefî usûl âlimleri, Kur'ân, sünnet ve icmâyî bilgi gerektiren ve kendisiyle hakikat yönünden hüküm verilen şer'î delillerden kabul ederken; haber-i vâhid ve kıyasî bilgi gerektirmeyip, amel gerektiren ve kendisiyle galip zan ile hüküm verilen şer'î delillerden kabul etmiştir.⁴⁴ Nitekim âlimler, Allah Teâlâ'nın galip zannı hüküm için alamet kılmasının, haber-i vâhid ile amel etmenin şer'an caiz olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Şahitliğe, fetvaya göre hüküm verme ve gözle görülmediği halde kibleye yönelme gibi durumlarda bu düşünceye göre hüküm verilmektedir. Ayrıca âlimler, galip zannın hüküm için alamet kılmasının haber-i vâhid ile amel etmenin aklî caiz olduğuna delalet ettiğini belirtmişlerdir. Aksi

³⁶ Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, on altı veya on yedi ay Beytül-Makdis'e yönelerek namaz kılmıştır. Rivayette Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek namaz kılmayı sevdiği bunun üzerine Bakara sûresinin 144. âyetinin nâzil olduğu ve kiblenin Kâbe'ye döndürüldüğü nakledilmektedir. Bu inzâlin akabinde Hz. Peygamber ile namaz kılan bir adam, namaz kıldıktan sonra ensardan bir topluluğun yanına gitmiş, topluluk Beytül-Makdis'e yönelmiş olarak ikinci namazını kılyorken, onlara kendisinin Hz. Peygamber'in namaz kılarken Kâbe'ye yönlendirildiğine şahit olduğunu haber vermiştir. Bunun üzerine insanlar hemen Kâbe'ye yönelmiştir. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/343 (No. 36610); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 21/429 (No. 14034); Ebû'l-Kasım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 22/303 (No. 770).

³⁷ Bk. el-Mâide 5/90-91.

³⁸ Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 123-124.

³⁹ Fitne olayları hakkında detaylı mülahazalar için bk. Bekir Kuzudışlı, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2017), 89-94.

⁴⁰ Ebû Bekr Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 3/80.

⁴¹ Zâhirîlerin haber-i vâhid hakkındaki görüşlerine dair detaylı bilgi için bk. Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 298-299.

⁴² Haber-i vâhidin hücciyeti hakkında bk. Suheyb Mahmud es-Sakkar, *el-İhticac bi-haberî'l-âhâd* (Amman: Dârü'n-Nûr, 1434/2014).

⁴³ Hacı Yunus Apaydın, "Haber-i vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1996), 14/356-357.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve ş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1414/1994), 1/166.

takdirde Hz. Peygamberle bizzat görüşmemiş kimselerden pek çok hükmün kaldırılması gerektiği yönünde görüş beyan etmişlerdir.⁴⁵

3. Müfessirlerin Haber-i Vâhid Hakkındaki Yorumları

Müfessirlerin haber-i vâhid hakkındaki yorumlarına geçmeden önce mezheplerin haber-i vâhid ile ilgili görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Akabinde de Şâfiî, Hanefî, Şîa, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup müfessirin görüşleri incelenecektir. Bu minvalde âlimlerin çoğunun haber-i vâhidi delil olarak kabul ettiği nakledilmektedir. Yanı sıra pek çok haber-i vâhid ile amel etmedikleri de belirtilmektedir. Bu noktada haber-i vâhidin kabulü ve onunla amel edilmesi hususunda birtakım şartların öne sürüldüğü anlaşılmaktadır. Mezhep imamlarının Kur'ân'a, sünnete, icmâa ve akla uygun düşmeyen haber-i vâhidlerin kabul edilmemesi gerektiği konusunda hem fikir oldukları ifade edilmektedir.⁴⁶ Nitekim Hanefî mezhebinin genel kabulüne göre, gereken şartları taşıdığı durumlarda haber-i vâhid ile amel edilmesi gerekmektedir. Hanefîler haber-i vâhidin kabulü ve delil olarak kullanılabilmesi için zikri geçen şartların ve râvide bulunması gereken adalet ve zabt şartlarının⁴⁷ yanı sıra bazı hususî şartlar ortaya koymuşlardır. Buna göre haber-i vâhidin bütün toplumu ilgilendiren ve herkesin sıklıkla karşılaşabileceği olaylar hakkında olmaması, râvinin rivayet ettiği habere aykırı fetva vermemesi, fâkih olmayan râvinin rivayetinin sabit şer'î esaslarla çelişmemesi gibi şartlardan bahsetmek mümkündür.⁴⁸ İslâm hukukunun temel kaynaklarını Kur'ân ve sünnet, icmâ, sahabe sözleri, kıyas olmak üzere dört esasa dayandıran Şâfiîler ise, sabit sünneti, fıkıh kaynağı olarak Kur'ân ile aynı konumda görmektedir. Bu minvalde Şâfiîler, Hanefî ve Mâlikîler'den farklı olarak haber-i vâhidin amel edilebilir olması konusunda özel şartlar öne sürmüyüp, senedi muttasıl haber-i vâhid ile amel etmeyi kabul etmektedir. Öte yandan haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için sadece, râvinin güvenilir olması, dindarlığıyla bilinir olması, rivayetinin manasını doğru anlamış olması gibi bazı şartlar belirledikleri nakledilmektedir.⁴⁹ Buna göre Şâfiîler'in, Hanefîlerin aksine haber-i vâhid değerlendirmesinde râvinin güvenilirliğini esas alarak haber metnine dair şartları arka planda tutulduğu anlaşılmaktadır. Halbuki Hânefililer, râvinin adalet ve zabt şartlarını taşımasıyla beraber haber metninin de Kur'ân, sünnet ve akıl delillerine arz edilmesi gerektiği kanaatindeydi.⁵⁰

Malikî mezhebi haber-i vâhid hakkında müspet bir tavır sergilemektedir. Kendi mezhep metoduna uyan ve buna yönelik şartları taşıyan haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini kabul etmektedir.⁵¹ Buna göre her mezhebin öne sürdüğü yukarıda zikrettiğimiz dört şartın yanında iki şartı daha öne sürdükleri nakledilmektedir. Onlara göre haber-i vâhid Medineliler'in uygulamalarına ters düşmemeli ve kesin olarak bilinen şer'î esaslara aykırı olmamalıdır. Çünkü Mâlikîler, Medineliler'in uygulamalarını Hz. Peygamber'den nakledilen rivayet olarak kabul ederek, bu haberleri mütevatir sünnet mesabesinde görmektedir. Aynı şekilde sübutu kat'î nasslara dayalı temel ilkelere ters düşen, zannî bilgi ifade eden haber-i vâhid ile amel etmeyi doğru bulmamaktadır.⁵² Kur'ân ile sünneti en önemli kaynaklardan kabul eden Hanbelîler de Şâfiîler'le aynı tutumu sergileyerek, haber-i vâhid ile amel edilebilmesi için hadis senedinin sağlam olmasını yeterli görmektedir. Bununla birlikte haber-i vâhidin bilgi değeri ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'den farklı rivayetlerin geldiği de nakledilmektedir. Mâlikîler'in çoğunun kabul ettiği görüşü destekleyen birinci rivayete göre, haber-i vâhid kesin bilgi gerektirmemektedir. İkinci rivayete göre ise, karine olduğunda haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmektedir.⁵³ Ayrıca diğer mezhep

⁴⁵ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûlî'l-fıkh*, thk. Cemâleddin el-Alevî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 71.

⁴⁶ Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 175.

⁴⁷ Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 310.

⁴⁸ Hanefîler'in haber-i vâhidin kabul edilmesi için öne sürdükleri şartlar ve örnekler için bk. Hacı Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/8 (Ocak 1992), 161-191.

⁴⁹ Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm eş-Şâfi'î: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1978), 232-233.

⁵⁰ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 132.

⁵¹ Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm Mâlik: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh* (Kahire: Mektebetü'l-Enclü el-Mısıriyye, ts.), 293.

⁵² Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 44.

⁵³ Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 184-185.

imamlarından farklı olarak Ahmed b. Hanbel'in haber-i vâhidi itikat konularında hüccet kabul ettiği nakledilmektedir.⁵⁴

Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmediği görüşünde olan Mu'tezile, bu tür hadislerin itikadî meselelerde delil olamayacağı kanaatine sahiptir.⁵⁵ Öte yandan Mu'tezile'nin bu görüşünün haber-i vâhidin itikadî konularda hiç kullanılamayacağı anlamına gelmediği, te'kit ve teşvik amacıyla bu tür rivayetleri kabul ettikleri de nakledilmiştir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımının, kendi mezhep esaslarına uygun hadisleri kabul edip, uygun olmayanları ise reddettiklerini gösterdiği belirtilmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin Hanefiler'de olduğu gibi haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için hem râviyle hem muhtevayla ilgili bazı şartlar öne sürdükleri görülmektedir. Buna göre râvinin adalet ve zabt şartlarını taşıması gerektiği konusunda diğer mezheplerle aynı görüştedir. Muhtevaya yönelik şartları ise; haber-i vâhidin Kur'ân'a, mütevatir sünnete, icmâa, sahabe uygulamasına, akla aykırı olmaması şeklindedir. Ayrıca Mu'tezile, haber-i vâhidin kıyasla çatışması durumunda, kıyasın illeti sahih bir nassa dayanıyorsa kıyasın haber-i vâhide tercih edilebileceği görüşündedir. Sonuç olarak Mu'tezile'nin zikri geçen şartları taşıyan haber-i vâhidin amelî konularda delil olup, kendisiyle amel edilebileceği kanaatinde olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁶ Şîa mezhebinde de haber-i vâhid niteliği taşıyan rivayetlerle amel edilip edilemeyeceği tartışılmıştır. Müttekaddimûn döneminde âlimler, bu rivayetlerin ilim ifade etmediğini dolayısıyla onlarla amel edilemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Ancak müteahhirûn döneminde yaygınlaşan karşıt görüşler, bu konuda Şîa'da Ahbârîler ve Usûlîler arasında tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmaların zemininin, rivayetlerin imamlara nispetinin kesinliğiyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Buna göre bilhassa *Kütüb-i Erbaa'*daki rivayetleri kat'î surette imamlara nispet eden Ahbârîler, şer'î konularda haber-i vâhidi delil kabul etmemiştir. Ancak daha sonra bu düşünce tarzı, bazı Usûlî yaklaşımı benimseyen âlimler tarafından yön değiştirmiştir.⁵⁷

3.1. İmâm Şâfiî (öl. 204/819)

Âlimler genel itibariyle tek kişinin haberi manasında kullanılan haber-i vâhidin hüccet olup olmadığını tartışmıştır. Bu minvalde bilhassa fakîh yönü bulunan müfessirler, haber-i vâhid konusunda fıkıh kitaplarında yaptıkları açıklamalarını tefsirlerine de yansıtmıştır. Bu âlimlerden biri olan İmâm Şâfiî, fıkıh usûlü eseri *er-Risâle'*de haber-i hâssa olarak adlandırdığı haber-i vâhid hakkında açıklamalarda bulunmuş, bu rivayetleri reddedenlere karşı çıkmıştır. Ona göre her ne kadar bilgi değeri açısından mütevatir haberden farklı olsa da sağlam bir gerekçe olmadan haber-i vâhid göz ardı edilemez.⁵⁸ Ayrıca İmâm Şâfiî haber-i vâhidin hüccet olduğunu Kur'ân, sünnet, sahâbe uygulamaları ve icmâdan deliller getirerek detaylı bir şekilde açıklamaktadır.⁵⁹

Kendisine nispet edilen *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde de bazı âyetlerin haber-i vâhidin hüccet olduğuna delalet ettiğini vurgulamaktadır.⁶⁰ Bu bağlamda İmâm Şâfiî'ye göre Allah Teâlâ, peygamberlere mucize vermek suretiyle insanlara delillerini göstermiştir. Öyle ki peygamberler de bu mucizelerle peygamberliklerini ilan etmiştir. Peygamberlerin yaptıklarına tanık olmuş kimselerin delili de peygamberlerin gösterdiği mucizelerdir. Bu konuda şahitlik yapan kimselerin bir kişi veya birden fazla kişi olması farklılık arz etmemektedir. İmâm Şâfiî, bu görüşünü “*إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ*” /Onlara iki elçi göndermiştik. Onlar ikisini de yalanlayınca biz üçüncüsüyle o elçileri destekledik. Üçü de ‘Biz size

⁵⁴ Muhammed Ebû Zehre, *Ahmed b. Hanbel: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh* (Dârü'l-Fikr, ts.), 226.

⁵⁵ Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 139.

⁵⁶ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 127-147.

⁵⁷ Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 378-380.

⁵⁸ İmâm Şâfiî'nin haber-i vahid anlayışı hakkında çalışma için bk. Hüseyin Hansu - Mehmet Bilen, “Haber Tartışmaları Bağlamında Şâfiî-i-Mu'tezile İlişkileri”, *Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları, 2010), 281-283.

⁵⁹ Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 401-471. İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle* eseri hakkında çalışma için bk. Şaban Çiftci, *İmâm Şâfiî'nin er-Risale'si ve Hadis İlmi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

⁶⁰ İmâm Şâfiî'nin haber-i vâhidin hüccetine delil getirdiği âyetler bk. Âl-i İmrân 3/144; en-Nisâ 4/163; el-A'râf 7/65, 73, 85; eş-Şuarâ 26/160, 163; el-Ankebût 29/14; Nûh 71/1.

gönderilmiş elçileriz' dediler."⁶¹ âyetiyle detaylandırmaktadır. Allah Teâlâ bu âyette, iki kişi ve sonrasında üç kişiyle insanlara delil getirdiğini haber vermektedir. İmam Şâfiî Allah Teâlâ'nın aynı şekilde başka ümmetlere de bir kişinin davetini yeterli kıldığını belirtmektedir. Bu noktada birden fazla şahit gönderilmesi bir kişinin şahitliğinin kabul edilmesine engel değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bir kişiyi şahit olarak göndermesi insanları sorumlu tutması için yeterlidir.⁶²

İmam Şâfiî âyetler üzerinden haber-i vâhidin hücciyetine dair açıklama yapmakla birlikte hadislerden de örnekler vererek görüşünü desteklemektedir. Bunun bir örneğini Osman b. Affân'ın (öl. 35/656) bir kadının haberine göre hüküm verdiğini nakleden hadiste görmekteyiz. Hadiste nakledildiği üzere bir kadın Allah Rasûlü'ne gelerek kocasının kölelerini aramak üzere gittiğini ancak köleleri tarafından öldürüldüğünü haber vermiş, kocasının geride bir barınma imkânı ve nafaka bırakmadığını bu sebeple kendisinin Benî Hudra'daki ailesinin yanına dönüp dönemeyeceğini sormuştu. Bunun üzerine Allah Rasûlü kadına ailesinin yanına dönebileceğini söyledikten sonra vahiy nazil olması sebebiyle kendisini geri çağırıp iddeti bitene kadar evinde kalmasını emretmişti. Kadın ise dört ay on gün bekledikten sonra ailesinin yanına döndüğünü, mesele ile ilgili daha sonra Osman b. Affân'ın kendisine soru sorduğunu ve onun söylediklerine göre hüküm verdiğini belirtmiştir.⁶³ İmam Şâfiî'ye göre hadiste geçtiği üzere Osman b. Affân'ın tek bir kişinin sözüne dayanarak amel edip, hüküm vermesi haber-i vâhidin hüccet oluşuna delalet etmektedir.⁶⁴

İmam Şâfiî'nin mezhebinin sünnet anlayışı doğrultusunda, haber-i vâhid özelinde Kur'an'ı tefsir ettiği görülmektedir. Sâbit olduğu takdirde sünneti Kur'an ile aynı mesabede gören Şâfiî, haber-i vâhide de belirli şartlar çerçevesinde önem atfetmiştir. Mezhep kimliğini Kur'an ve sahih sünnete dayandıran Şâfiî'nin bu minvalde haber-i vâhid bağlamında da Kur'an'ı yorumlamasının ideal tefsir yönteminden uzak olmadığı kanaatindeyiz.

3.2. Cessâs (öl. 370/981)

Eserlerinde haber-i vâhid konusunu ele alan Hanefî âlim Cessâs'ın, haber-i vâhid meselesini teorik olarak nasıl yorumladığını usûl eseri *el-Fusûl fi'l-usûl*'de gördükten sonra, bu yorumların pratik yansımalarını *Ahkâmü'l-Kur'an* tefsirinde tespit etmek yerinde olacaktır. Bu manada Cessâs, *el-Fusûl* eserinde haber-i vâhid yaklaşımını detaylı bir şekilde ele almıştır. Haber-i vâhidi bir veya birden fazla kimsenin aktardığı haber olarak tanımlayan Cessâs,⁶⁵ haber-i vâhidin delil değerine dair açıklamalarda bulunmuştur. Kendisi haber-i vâhidin bilgi ve amel açısından hüccet olduğu görüşünü benimseyip âyet ve rivayetlerle görüşünü desteklemektedir.⁶⁶

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'an* tefsirinde Bakara sûresinin "... فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.../...Haydi yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir..."⁶⁷ âyeti bağlamında kıblenin değiştirilmesi konusunu ele almış, ensardan bir topluluğun Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılarken bir kişinin kıblenin Kâbe'ye döndürüldüğünü haber

⁶¹ Yâsîn 36/14. Çalışmamızda yer alan âyetlerin mealleri *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli* eserinden istifade edilerek yazılmıştır. Bk. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011).

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'an li's-Şâfiî*, thk. Abdülğani Abdülhâlik (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414/1994), 78-79. İmam Şâfiî'nin farklı âyetlerde yaptığı benzer açıklamaları için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmuriyye, 1427/2006), 1/491-492; 2/683, 851, 971, 975, 976; 3/1101, 1162-1163, 1170-1171, 1222, 1402.

⁶³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Talâk" (No. 87); Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Talâk", 13 (No. 2300).

⁶⁴ Şâfiî, *Tefsîrü'l-İmam eş-Şâfiî*, 3/1222-1223.

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/64; Sadrettin Buğda, "Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberinin Bilgi ve Delil Değeri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2022), 354.

⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/75-93. Cessâs'ın haber-i vâhid ile ilgili görüşleri için ayrıca bk. Gınbıroğlu, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın Âhâd Habere Yaklaşımı*.

⁶⁷ el-Bakara 2/144.

vermesi üzerine, hemen namazda yönlerini değiştirdiklerini nakleden hadise⁶⁸ yer vermiştir. Cessâs'a göre müstefiz olan bu haber,⁶⁹ ümmetin kabulüyle bilgi gerektiren mütevatir seviyesine çıkmıştır. Bu sebeple namazdayken kıblenin başka bir yönde olduğunu anlayan kimsenin, hemen yönünü değiştirmesinin gerekliliği fıkıh usûlünde bir asıldır. Ayrıca nakledilen bu rivayetler dînî konularda haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiğine delalet etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, tek kişinin kıblenin değiştirildiğini haber vermesine engel olmamış, bu haberi işiten ensar topluluğu da habere itimat etmiştir. Cessâs bu konuda, mütevatir haberle bilinen Beytül'l-Makdis'e yönelmeyi bırakıp, haber-i vâhide uyararak Kâbe'ye yönelmeyi eleştiren kimselere de cevap vermektedir. Cessâs'a göre kıblenin değiştirilme haberini alan kimseler, Hz. Peygamber'den uzakta olmaları sebebiyle önceki hükmün neshedilme ihtimalini esas alarak gâlip zan ile bu hükme tâbi olmuştur.⁷⁰

Cessâs Mâide sûresinin "... وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَبِيًّا.../...İçlerinden de on iki denetleyici tayin etmiştik..."⁷¹ âyetini haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiğine delil olarak göstermektedir. Âyette Hz. Musa'nın, Allah'a verdikleri söze bağlı kalmalarını sağlamak üzere on iki kabileden meydana gelen İsrâiloğulları'nın her kabilesinden bir kişiyi temsilci seçtiği haber verilmektedir. Cessâs bu âyette olduğu gibi Hz. Peygamber zamanında da kendi kavmiyle ilgili meseleleri Hz. Peygamber'e bildirmesi için her kavimden bir temsilcinin seçildiğini belirtmektedir. Ona göre böyle bir uygulama haber-i vâhidin kabul edilmesine delalet etmektedir. Âyette on iki temsilciden bahsedildiğini dolayısıyla bu âyetten hareketle haber-i vâhid ile istişhadda bulunmanın doğru olmadığı görüşünü eleştiren Cessâs, âyette on iki kabilenin her biri için tek kişinin temsilci seçildiğinin kastedildiğini vurgulamaktadır.⁷²

Cessâs âyetlerden delil getirerek haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiği görüşünde olanlara karşı çıkmaktadır. Mesela İsrâ sûresinin "... مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ.../Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme!..."⁷³ âyetine dayanarak kesin bilgi ifade etmediği için haber-i vâhidin kabul edilmemesi görüşünü nakleden Cessâs, bu tutumun yanlış olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre sahih olduğu müddetçe haber-i vâhidin bilgi gerektirdiğine dair deliller bulunmaktadır. Ayrıca haber-i vahidi nakleden kişinin güvenilir olduğu bilinmese dahi, güvenilir olmadığı ortaya çıkana kadar verdiği haberin kabul edilip onunla amel edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla ilgili âyet, iddia edilenin aksine haber-i vâhidin reddine delalet etmemektedir.⁷⁴

Kur'ân-ı Kerîm'e uygun düşmeyen haber-i vâhid ile Kur'ân'da açıkça hükmü belirtilen bir meselenin nesh veya tahsis edilemeyeceğini savunan Cessâs⁷⁵ tefsirinde de bu görüşünü destekleyici açıklamalarda bulunmaktadır. Bu yaklaşımın bir örneğini A'râf sûresinin "... رَبِّكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ.../Rabbinizden size indirilen Kur'ân'a uyun..."⁷⁶ âyetinde görmekteyiz. Ona göre âyette Kur'ân'a uyma emri açıkça belirtilmektedir. Dolayısıyla haber-i vâhidi esas alarak Kur'ân hükmüne aykırı davranmamak gerekmektedir.⁷⁷

Cessâs'ın ilgili örnekler çerçevesinde haber-i vâhid ile Kur'ân'ı yorumlama yoluna gittiği anlaşılmaktadır. Hanefî mezhebinin anlayışı doğrultusunda, haber-i vâhidin hücciyetini kabul eden Cessâs'ın bu manada mezhep kimliğini tefsire yansıttığı görülmektedir. Kanaatimizce, şahsî ve ideolojik kaygılardan uzak,

⁶⁸ Hadis için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/343 (No. 36610); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/429 (No. 14034); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/303 (No. 770).

⁶⁹ Müstefiz haber meşhur haberle aynı anlamda kullanılmakla birlikte aralarında bir farkın olduğu da belirtilmektedir. Buna göre müstefiz haberin başı ile sonundaki râvî sayısı aynıdır. Ancak meşhur haber daha umumîdir. Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 187.

⁷⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1441/2020), 1/105-106.

⁷¹ el-Mâide 5/12.

⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/497-498.

⁷³ el-İsrâ 17/36.

⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/265.

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/114.

⁷⁶ el-A'râf 7/3.

⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/37.

sahih sünnet anlayışına sahip bir mezhebe mensup müfessirin, mezhep kimliğiyle Kur'ân'ı okuması "ideal tefsir yöntemine" aykırı düşmemektedir.

3.3. Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067)

Şîî bir müfessir açısından da haber-i vâhid yaklaşımını ele almak, farklı mezhebe mensup âlimlerin konu hakkındaki açıklamalarını görmek adına önem arz etmektedir. Bu manada Şîa mezhebinde Ahbârî gelenekten Usûlî geleneğe geçişte⁷⁸ önemli bir konuma sahip Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) görüşlerine yer vermek uygun olacaktır. Ayrıca haber-i vâhidin ilim gerektirmeyip kendisiyle amel edilmemesi gerektiği görüşünü benimseyen Ahbârîler'den farklı bir görüş beyan ederek, yeterli şartlar oluştuğunda haber-i vâhid ile amel edilebileceği görüşüyle, kendisinden sonraki müteahhirün dönem âlimlerini etkilemiş olması hasebiyle Tûsî, bu konuda ayrıcalıklı bir yere sahiptir.⁷⁹ O, haber-i vahid meselesine usûl eseri *el-Udde fi usûli'l-fikh*'da değinmektedir. Kendisinden önceki Şîî âlimlerin görüşlerine işaret etmek suretiyle haber-i vâhidin bilgi ve amel değeri üzerine detaylı açıklamalarda bulunmaktadır. Haber-i vâhidin bilgi gerektirmediğini düşünen Tûsî, Şîa mezhebinin anlayışının⁸⁰ bir tezahürü olarak sadece âdil imamlar tarafından nakledilen haberlerle amel edilebileceğini savunmaktadır.⁸¹

Tûsî, *et-Tibyân* tefsirinde, usûl eserinde haber-i vâhid hakkında yaptığı açıklamalarını destekler mahiyette yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre meşhur ve yaygın bir bilgi ifade etmediği için gaybî meselelerde haber-i vâhid ile amel edilmez.⁸² Bu yönüyle Kur'ân hükümlerine haber-i vâhid ile delil getirmek de doğru değildir. Tûsî'nin bu yaklaşımının bir örneğini Mâide sûresinin "... وَأَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ... /...başlarınızı meshedin ve bileklere kadar ayaklarınızı yıkayın..."⁸³ âyetinde görmekteyiz. Tûsî mest üzerine meshe dair nakledilen rivayetleri haber-i vâhid olarak kabul edip, bu rivayetleri esas alarak Kur'ân'ın zâhirî manasının terkedilmesini reddetmektedir.⁸⁴

Tûsî, Tevbe sûresinin "... وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ... /Bununla birlikte müminlerin hep birden savaşa gitmesi doğru değildir. Her topluluktan bir kısmı savaşa gitmeli; bir kısmı da ilimde derinleşip savaşa gidenler geri döndüğünde onlara Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmelidir..."⁸⁵ âyeti bağlamında da haber-i vâhid ile amel etmeyi caiz görmediğini açıklamaktadır. Ona göre iddia edilen aksine âyette "taife" kelimesiyle kastedilen, haberleri bilgi gerektirecek bir gruptur. Dolayısıyla taifenin bir kişiyi veya az kişiden oluşan bir grubu kapsayabileceğini söylemek, âyetteki inzar ve korkutmanın vücûbiyetini manasızlaştırmaktadır. Çünkü korkutma hemen kabul etmemeyi, bu konuda araştırma yapmayı gerektirmektedir.⁸⁶

Haber-i vâhid konulu bu örnekler bağlamında İmâmiyye Şîası'ndan Tûsî'nin mezhebi kimliğini, aidiyetini ve ideolojisini Kur'ân'ı yorumlama usûlüne yansıttığı müşahede edilmektedir. Bu da kendisinin Kur'ân'ı doğru okuma ve yorumlamasına engel olmuştur. Bu sebeple kanaatimizce Tûsî'nin Kur'ân tefsirinde müşahede edilen bu usûlü, "ideal okuma yöntemi" olmaktan uzaktır.

⁷⁸ Şîa mezhebinde dînî hükümlerin istinbatında bazı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bunlardan biri hüküm çıkarmada sadece imamlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetleri esas alan Ahbârî ekoldür. Diğeri ise imam rivayetlerinin yanı sıra akli önceleyerek hüküm çıkarmada akli istinbat metotlarını önceleyen Usûlî ekoldür. Bk. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 49-50.

⁷⁹ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 379.

⁸⁰ Şîa mezhebinin yaklaşımları ve Ehl-i sünnet mezhebiyle farklılıkları için bk. Muhammed Rıza Muzaffer, *Akaidü'l-İmamiyye* (Necf: Mektebetü'l-Emin, 1388/1968); Sâlih el-Verdânî, *Akaidü's-Sünne ve Akaidü'ş-Şîa* (Beyrut: el-Ğadir li'd-Dirâse ve'n-Neşr, ts.); Tuğba Yıldırım, *Ahkâm Âyetlerinin Sünnî ve Şîî Yorumu: Cessâs ve Tûsî Örneğinde* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

⁸¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: Şebeketü'l-Fikr, 1417), 1/97-100.

⁸² Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1434/2013), 1/86.

⁸³ el-Mâide 5/6.

⁸⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/308.

⁸⁵ et-Tevbe 9/122.

⁸⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/210.

3.4. Kurtubî (öl. 671/1273)

Haber-i vâhid meselesini ele aldığını tespit ettiğimiz bir diğer müfessir Mâlikî âlimlerden Kurtubî'dir. Kendisi *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* tefsirinde haber-i vâhid ile ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Bunun bir örneğini Bakara sûresinin "...*وَأَلَيْهِمْ عَنَّا قِيلٌ.../...Onları, şimdiye kadar yöneldikleri kableden vazgeçiren nedir?..."*⁸⁷ âyetinde görmekteyiz. Kurtubî bu âyet bağlamında haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiği görüşünü zikretmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in haber-i vâhidi kabul etme hususundaki yönlendirmelerini nakleden mütevatir haberler sebebiyle selef uleması bu konuda icmâ etmiştir. Nitekim Allah Rasûlü de İslâm dinini öğretme, peygamber sünnetini tebliğ etme amacıyla başka beldelere çoğunlukla tek kişiyi görevlendirmiştir.⁸⁸

Aynı şekilde Kurtubî, Mâide sûresinin "...*وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَبِيًّا.../Allah İsrâiloğulları'ndan kesin ve bağlayıcı söz almıştı. İçlerinden de on iki denetleyici tayin etmiştik...*"⁸⁹ âyetinin de haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiğine delalet ettiğini belirtmektedir. Ona göre kişi dînî ve dünyevî ihtiyaç duyduğu meselelerde haber-i vâhide göre amel edebilir. Efendimiz zamanında da bunun örneklerinin olduğunu bildiren Kurtubî hadisten örnek getirmektedir. Bu hadise göre Hevâzin kabilesinden bir heyet, kabilenin tövbe edip İslâm dinini kabul ettiğini bildirmek üzere Hz. Peygamber'e gelmiş, mallarını ve esirlerini geri istemişti. Bunun üzerine Allah Rasûlü kabileden birini âmil tayin etmiş, esirler veya mallar arasında bir tercih yapmalarını istemişti.⁹⁰ Kurtubî'ye göre hadiste geçtiği üzere Hz. Peygamber'in kabile adına bir kişiyi vekil kılması haber-i vâhidin kabul ve hücciyetine delalet etmektedir.⁹¹

Kurtubî'nin haber-i vâhid açıklamalarına yer verdiği bir diğer âyet, Ahzâb sûresinin "...*وَأَذْكُرَنَّ مَا بُدِّلَ فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ.../آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ*"⁹² âyetidir. Çünkü Kurtubî'ye göre de Allah Teâlâ bu âyetle Hz. Peygamber'in hanımlarına Kur'ân'dan nâzil olanları, Hz. Peygamber'in davranışlarını ve kendisinden işittikleri sözlerini insanlara haber vermelerini; insanların da bu bilgilere uyup, ona göre amel etmelerini emretmektedir. Bu da haber veren kişi kadın olsun erkek olsun fark etmeksizin haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiğine delalet etmektedir.⁹³

Kurtubî'nin konu ile ilgili ele aldığı bir diğer âyet, Hucurât sûresinin "...*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا.../بِهَا لَكُمْ قَوْلٌ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ*"⁹⁴ âyetidir. Kurtubî'ye göre bu âyet, fâsık olmayan güvenilir bir kimsenin haberinin kabul edilmesi gerektiğini haber vermektedir. Çünkü âyet fâsık kimsenin haberinin araştırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla âyetten fâsık olmayan bir kimsenin haberinin araştırılmasının gerekmediği anlaşılmaktadır.⁹⁵

Sonuç olarak Mâlikî müfessirlerden Kurtubî'nin, haber-i vâhid örneğinde Kur'ân'ı yorumladığı görülmektedir. Bu minvalde mezhebinin haber-i vâhidin hücciyetinin kabul edilmesi görüşü doğrultusunda açıklamalarda bulunan Kurtubî'nin, mezhep kimliğini tefsirine yansıttığını söylemek imkân dahilindedir. Mâlikî mezhebinin Kur'ân ve sahih sünnete uygun düşmek koşuluyla birtakım şartlarla haber-i vâhidin kabul edilmesine yönelik tutumu, Kurtubî'nin mezhebî kimliğiyle Kur'ân yorumunu, "ideal tefsir yöntemi" olarak değerlendirmemizi desteklemektedir.

⁸⁷ el-Bakara 2/142.

⁸⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 2/152.

⁸⁹ el-Mâide 5/12.

⁹⁰ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/612 (No. 7037).

⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/112-113.

⁹² el-Ahzâb 33/34.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/184.

⁹⁴ el-Hucurât 49/6.

⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/312.

3.5. Necmeddin et-Tûfî (öl. 716/1316)

Hanbelî mezhebinden, tefsirinde haber-i vâhid ile ilgili açıklamalarda bulunduğunu tespit ettiğimiz müfessir Necmeddin et-Tûfî'dir. Tûfî, A'râf sûresinin " وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.../... (Rabbim) Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi (haram kılmıştır.)"⁹⁶ âyetini haber-i vâhidin ilim gerektiği görüşüne delil getirenlerin olduğunu belirtmektedir. Bu kimselere göre âdil bir kimsenin getirdiği haber kabul edilir. Çünkü âdil bir kimse ilimsiz konuşmaz. Dolayısıyla bu nitelikte bir kimsenin doğru bildiği bir haber dışında konuşmaması gerekmektedir. Tûfî ise bu görüşe karşı çıkmaktadır. Çünkü herhangi bir sebepten dolayı âdil bile olsa insan bilmediği bir şey hakkında konuşabilir. Dolayısıyla böyle bir genelleme yapmak doğru değildir. Ayrıca ona göre, âhâd yolla gelen haber ilim gerektirseydi şahitlik, alışveriş, nikah vs. ile ilgili dinî hükümlerde farklı adetler söz konusu olmazdı. Bu da dinen belirlenen adetlerin bir anlamının olduğunu ve bir kişinin haberinin yeterli olmadığını göstermektedir.⁹⁷

Tûfî, Şîa'nın Yûsuf suresinin " وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِنَعْبِي خَافِظِينَ.../...Biz sadece bildiğimiz, gördüğümüz şeylere şahitlik yapıyoruz. İleride başımıza gelecekleri de bilemezdik."⁹⁸ âyetinin, haber-i vâhid ile amel edilmemesi gerektiğine delalet ettiği görüşüne yer vermektedir. Çünkü onlara göre zan, ilim ifade etmez. İlim dışında bir şeye tâbi olmaktan nehyedilmek de, ilim değil de zan ifade eden haber-i vâhid ile amel etmemeyi gerektirir. Tûfî ise, pek çok âyette olduğu gibi⁹⁹ ilgili âyette de umûm bildiren âyetlerin haber-i vâhid ile tahsis edildiğini, ayrıca şâhidin desteklediği haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiği yönünde icmân olduğunu belirterek bu görüşe cevap vermektedir.¹⁰⁰

Tûfî, Necm sûresinin " ...إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ.../...Onlar ancak bir zanna ve canlarının istediği şeye uyuyorlar..."¹⁰¹ âyetinin mefhumunun zannı menettiğini dolayısıyla kıyas ve haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiği konusunda görüş beyan edenleri eleştirmektedir. Çünkü bu görüşü benimseyenler kıyas ve haber-i vâhidin zan ifade etmesinden yola çıkarak bu sonuca varmaktadır. Tûfî ise, zanna tâbi olma meselesinin akâdevî konularla ilgili olduğunu, mutlak manada böyle bir söylemin doğru olmadığını belirterek bu görüşe karşı çıkmaktadır.¹⁰²

İlgili örnekler bağlamında Hanbelî müfessirlerden Tûfî, haber-i vâhid özelinde açıklamalarda bulunmaktadır. Kanaatimizce sünneti teşri'de önemli bir temel sayan Hanbelî mezhebinin sahih sünnet anlayışına bağlı olarak, Tûfî'nin de Kur'ân yorumunda bulunması "ideal tefsir yöntemine" uygun düşmektedir.

4. Sonuç

Tefsir ilmi açısından haber-i vâhid meselesinin aydınlatılması amacıyla ele alınan bu çalışmada, müfessir yorumları incelenmiştir. Bu minvalde konunun bilhassa delil değeri üzerinden tartışılması hasebiyle, mezhep kimliğiyle ön plana çıkmış farklı mezheplere mensup ve tefsirlerinde haber-i vâhidin hüccet oluşuna dair detaylı açıklamalarda bulunmuş müfessirler esas alınmıştır. Çalışmanın bu yaklaşımla ele alınmasının ortaya çıkardığı, müfessirlerin mezhebî kimliklerini haber-i vâhid özelinde Kur'ân yorumlarına yansıtmalarının ideal bir tefsir yöntemi olup olmadığı problemi değerlendirilmiştir. Belirtilen kriterler çerçevesinde Hanefî mezhebinden Cessâs'ın, Şâfiî mezhebinden İmam Şâfiî'nin, Mâlikî mezhebenden Kurtubî'nin, Hanbelî mezhebenden Tûfî'nin, Şîa mezhebenden ise Tûsî'nin çalışmaya konu olabileceği tespit edilmiştir. Genel manada beş müfessirin de âyetlerden delil getirmek suretiyle haber-i vâhid hakkındaki görüşlerini destekler mahiyette açıklama yaptıkları görülmüştür. Bu minvalde İmam Şâfiî'nin *Tefsîr-ü'l-İmam eş-Şâfiî* ve kendisine nispet edilen *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî* eserleri incelendiğinde,

⁹⁶ el-A'râf 7/33.

⁹⁷ Ebü'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 278.

⁹⁸ Yûsuf 12/81.

⁹⁹ Tûfî'nin haber-i vâhid ile tahsis edildiğini belirttiği diğer âyetler, Tevbe 9/122. ve Nahl 16/44. âyetlerdir.

¹⁰⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 393.

¹⁰¹ en-Necm 53/23.

¹⁰² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 608.

bilhassa Hz. Peygamber'den önce peygamberlerin geldiğini ifade eden âyetler üzerinden haber-i vâhidin hüccet oluşu hakkında açıklamalarda bulunduğu müşahede edilmiştir. Müfessir, Şâfiî mezhebinin haber-i vâhid anlayışı doğrultusunda ilgili âyetlerden yola çıkarak, haber-i vâhid hakkında müspet bir tavır sergilemiştir. Mezhebinin sahih sünnet anlayışına sahip olması sebebiyle, kendisinin mezhebî kimliğiyle haber-i vâhid örneğinde Kur'ân yorumunda bulunmasının ideal tefsir yöntemi olduğu sonucuna varılmıştır. Hanefî müfessirlerden Cessâs'ın, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı incelendiğinde birden fazla âyet üzerinden haber-i vâhid hakkında açıklamalarda bulunduğu görülmüştür. Çalışmada yer verilen ilgili âyetler bağlamında haber-i vâhidin hüccet oluşunu kabul ettiği ve konu ile ilgili nakledilen rivayetleri de değerlendirmek suretiyle bu görüşünü desteklediği müşahede edilmiştir. Hanefî mezhebinin haber-i vâhid yaklaşımına uygun olarak Kur'ân yorumunda bulunan Cessâs'ın, bu minvalde mezhebî aidiyetini tefsirine yansıtmasını ideal bir tefsir yöntemi olarak değerlendirmek mümkündür. Şîa mezhebinden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*'da bazı âyetler bağlamında haber-i vâhide dair görüşleri tespit edilmiştir. Çalışmada müfessirin haber-i vâhid yaklaşımını ortaya koyacak birkaç âyet üzerinde durularak, kendisinin bu manada Kur'ân yorumu incelenmiştir. Sonuç olarak haber-i vâhidin bilgi gerektirmediği, sadece imamlardan nakledilen haber-i vâhidin kabul edilebileceği, diğer rivayetlerin ise hüccet olarak kullanılmayacağı görüşünde olduğu anlaşılmıştır. Müfessirin mensup olduğu mezhebin esaslarının ideolojik kaygılara dayalı olması sebebiyle, haber-i vâhid özelinde yaptığı Kur'an yorumunun ideal tefsir yöntemine uygun olmadığı görülmektedir. Tefsir ilmi açısından Mâlikî mezhebi özelinde haber-i vâhid yaklaşımı tespit edilen Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Kur'ân*'da farklı âyetlerde bu konudaki görüşünü serdetmiştir. Haber-i vâhidin delil olarak kullanılmasını savunan müfessirin mezhep anlayışına uygun kanaate sahip olduğu görülmüştür. Bu doğrultuda sahih sünnet anlayışı çerçevesinde haber-i vâhidin kabulü için birtakım şartlar öne süren mezhebe aidiyeti sebebiyle, müfessirin haber-i vâhid örneğinde Kur'ân yorumunu ideal tefsir yöntemi olarak değerlendirmek mümkündür. Haber-i vâhid yaklaşımı tespit edilen Hanbelî mezhebine mensup müfessir Necmeddin et-Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'de birkaç âyet özelinde bu konudaki görüşlerine değinmiştir. Müfessirin ilgili âyetler bağlamında mezhebinin görüşleri doğrultusunda açıklamalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle taassuptan uzak bir anlayışla haber-i vâhidin kabulü için birtakım şartlar ortaya koyan bir mezhebe aidiyetle, Kur'ân yorumunda bulunmanın ideal tefsir yöntemine uygun düştüğünü söylemek mümkündür. Zikri geçen beş müfessir özelinde yapılan tespit ve değerlendirmeler sonucu, Sünnî müfessirlerin ilgili âyetlerden delil getirmek suretiyle haber-i vâhidin delil oluşunu savundukları ve bu yaklaşımlarının Kur'ân yorumlarına etki ettiği görülmüştür. Öte yandan Şii müfessir Tûsî'nin de, haber-i vâhidin delil oluşunu Kur'ân'dan desteklemekle beraber, Sünnî müfessirlerden farklı olarak bâtil mezhep anlayışından dolayı bu konuda farklı bir yerde durduğunu söylemek mümkündür.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.

Alkan, Arif. "İslâm Âlimlerine Göre Âhâd Haberinin Hüccet Değeri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022), 182-203. <https://doi.org/10.52637/kiid.1085477>

Apaydın, Hacı Yunus. "Haber-i vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. TDV Yayınları, 1996.

Apaydın, Hacı Yunus. "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkita". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/8 (Ocak 1992), 159-194.

- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Atay, Hüseyin. *İslam'ın İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Mehmet Yaşar Kandemir vd. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrukî. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1357.
- Battal, Esra. *İbadetlerde Haber-i Vâhid'in Delil Olması Bağlamında Namaz*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şaviş. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*. thk. Abdülganî Abdülhâlik. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1414/1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü's-sagîr*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Pakistan: Câmîatü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1410/1989.
- Bezvâvî, Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Buğda, Sadrettin. "Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberinin Bilgi ve Delil Değeri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2022), 348-373.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Basım, 1441/2020.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh/Tâcü'l-luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Derecü'd-dürer*. 4 Cilt. Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 1429/2008.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 24. Basım, 2011.
- Çetintürk, Tacettin. "Mezheplerin Haber-i Vâhid ile Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi-Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-". *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (Aralık 2021), 60-83. <https://doi.org/10.54893/vanid.996960>
- Çiftci, Şaban. *İmam Şâfiî'nin er-Risale'si ve Hadis İlmi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünen-i Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman et-Temîmî. *Sünen-i Dârimî*. 4 Cilt. Dârü'l-Muğnî, 1412/2000.
- Demir, Zakir. *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan-Ta'rîfât, Hudûd ve Mustalahât Kitâbiyâtı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Demir, Zakir. "Türkiye'de Şia ve Mu'tezile Konulu Lisansüstü Tefsir Tezlerinde Mezhebî Kimlik/Aidiyet Yansımaları". *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler-Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi*. 503-515. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2018.

- Dumlu, Emrullah. *Haber-i Vâhid Özelinde İslâm Hukukçularının Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ahmed b. Hanbel: Hayâtühû ve asruhû-ârâühû ve fikhuh*. Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâm Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve asruhû-ârâühû ve fikhuh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 2008.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâm eş-Şâfiî: Hayâtühû ve asruhû-ârâühû ve fikhuh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1978.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâm Mâlik: Hayâtühû ve asruhû-ârâühû ve fikhuh*. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısıriyye, 2. Basım, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İbn Hazm: Hayâtühû ve asruhû-ârâühû ve fikhuh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erözdemir, Ömer Faruk. *Kelam İminde Ahad Haberin Epistemolojik Değeri: Nureddin es-Sabuni Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Avvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gınbıroğlu, Mustafa. *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın Âhâd Habere Yaklaşımı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gönan, Yavuz. *Haneî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Güler, Abdurrahman. *Haneî Ekolünde Ma'ruf Sünnete Aykırılık Gerekçesiyle Haber-i Vahid ile Amel Edilmemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek üle's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî. 8 Cilt. Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Hansu, Hüseyin - Bilen, Mehmet. "Haber Tartışmaları Bağlamında Şâfi'i-Mu'tezile İlişkileri". *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*. 270-291. İstanbul: Kent Işıkları, 2010.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed. *Cemheratü'l-luga*. thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *ez-Zarûrî fi usûli'l-fikh*. thk. Cemâleddin el-Alevî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kurân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'd-Da've, 2. Basım, 1392/1972.
- Karaman, Adem. *Hanefî Ekolünde Kitâb'a Aykırılık Gereğiyle Haber-i Vâhid ile Amel Edilmemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karataş, Mehmet Zahir. İmam Şâfiî'nin Haber-i Vâhidin Delil Değeri ile İlgili Görüşü. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddin Ali b. Muhammed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kurân*. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1405.
- Koçinkağ, Mansur. *İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Korkmazgöz, Rıza. "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Mayıs 2018), 225-258.
- Korkut, Ramazan. "Şiî-USûlî Gelenekte Haber-i Vâhidin Hüccet Değeri: Şerif Murtazâ". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 1411-1448. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1006857>
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Eттаfeyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: el-Heyyietü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 3. Basım, ts.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şiâsi'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi- Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (Ağustos 2014), 63-84.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Mâlik b. Enes, Ebü Abdillâh. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Mâverdî/en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. İbn Abdilmaksud. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Rıza Muzaffer. *Akaidü'l-imamiyye*. Necef: Mektebetü'l-Emin, 1388/1968.
- Nergis, Murat - Memduhoğlu, Adnan. "Mâlikî Mezhebinde Haber-i Vâhid ve Kıyâs Teâruzu". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 113-138. <https://doi.org/10.52886/ilak.1205962>
- Öt, Şule. *Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd'ı Çerçevesinde Buhârî'nin Haber-i Vâhid Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özaykal, Merve Özdemir. "Kur'ân'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 203-229.

- Özdemir, Ahmet. "Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar - Ebû İshâk Eş-Şîrâzî (ö. 476/1084) Örneği-". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 508-527. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.610105>
- Özdemir, Recep. "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 179-213. <https://doi.org/10.18498/amauidf.282872>
- Özkul, Serap. "İmam Şâfiî'nin Haber-i Vâhidi İtikatta Delil Olarak Kullanması Üzerine Bir Değerlendirme (er-Risâle Örneği)". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/2 (Ağustos 2022), 277-291. <https://doi.org/10.52115/apjir.1132420>
- Özmen, Ramazan. "el-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 217-251.
- Poyraz, Murat. *Haber-i Vâhidi Kabul Kriterleri Açısından Hanefîlerin Amel Etmedikleri Müslim Rivayetleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kasım. *el-Muhît fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Sakkar, Suheyb Mahmud. *el-İhticac bi-haberi'l-âhâd*. Amman: Dârü'n-Nûr, 1434/2014.
- Sâlih el-Verdânî. *Akaidü's-Sünne ve Akaidü'ş-Şîa*. Beyrut: el-Ğadir li'd-Dirâse ve'n-Neşr, ts.
- Sâlih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*. çev. Mehmet Yaşar Kandemir. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Sevgili, Hamit. "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Anlayışında Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019), 227-255. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.634729>
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas. *Tefsîrü'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmuriyye, 1427/2006.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. 2 Cilt. Kum: Şebketü'l-Fikr, 1417.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1434/2013.
- Türkan, Mustafa. "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsisine İlişkin Görüşlerinin Fikhî Düzenlemelere Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 5-25. <https://doi.org/10.18505/cuid.686572>
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

- Ünügür Tekin, Peyman. "İmâmiyye Şîası'nda Umûmu'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsîsi -Usûlîlik Özelinde-". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 1127-1160. <https://doi.org/10.14395/hid.1162640>
- Yıldırım, Tuğba. *Ahkâm Âyetlerinin Sünnî ve Şîî Yorumu: Cessâs ve Tûsî Örneğinde*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2012.



Çin Din ve Düşünce Geleneğinde Muğlak Bir İdeal Olarak Wu-Wei: Kavramsal ve Tarihsel Bir İnceleme

Wu-wei as an Ambiguous Ideal in the Chinese Tradition of Religion and Thought: A Conceptual and Historical Study

Mürsel ÖZALP¹ 

Geliş Tarihi (Received): 14.04.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 30.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Literal olarak "gayretsizlik/eylemsizlik" şeklinde tercüme edilen wu-wei, en belirgin şekliyle Lao Tzu'ya atfedilen Tao Te Ching (Yol ve Erdem Klasığı) adlı eserde geçer ve yüce Tao'nun önemli bir vasfı olarak tanımlanır. Ancak Lao Tzu tarafından idealize edilen bu prensibe daha önceki dönemlerle tarihlendirilen korunmuş Çin literatüründe de atıfların olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddiaya göre wu-wei, Shih-ching (Şiirler Kitabı) gibi eski Çin şiirinde aristokrat beyefendi veya karizmatik genç asilzadenin tutum ve davranışlarında ete kemiğe bürünmektedir. Lao Tzu ile aynı dönemde yaşayan Konfüçyüs ve daha sonra gelen Chuang Tzu, Wang Pi ile Shen Pu-hai ve Han Fei gibi bazı Taocu ve yasacı teorisyen, filozof ve devlet adamları da wu-wei kavramını farklı şekillerde -bireysel manevi tekâmül veya siyasi-politik yönetim minvalinde- kullanmışlardır. Farklı dönem ve alanlara teşmil edilip birbirine yakın veya uzak pek çok anlam yüklenmesinin sebebi ise wu-wei'in tanımlanması ve anlaşılması zor bir kavram olmasıdır. Bundan dolayı wu-wei geçmişten günümüze farklı açıklamalar, sembolik, alegorik ve mecazi benzetmeler ve metaforlarla tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada, Taoizm özelinde manevi bir sükûnet modeli olarak resmedilen wu-wei kavramının Çin din ve düşünce geleneğindeki izleri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Wu-wei, Taoizm, Lao Tzu, Çin Dini.

&

Abstract: The concept of wu-wei, which can be translated literally as "inexertion/inaction" appears most clearly in Tao te Ching (Book of Way and Virtue) attributed to -a quasi-historical and legendary figure- Lao Tzu who believed to have lived in the sixth century B.C. This famous term is defined as an important attribute of the nameless Tao by Lao Tzu. However, it has been suggested that there are references to this principle idealized by Lao Tzu in the preserved Chinese literature dated back to earlier periods. According to this claim, wu-wei is embodied and reflected in the attitudes and behaviors of the aristocratic gentleman or charismatic young nobleman in ancient Chinese poetry. Lao Tzu's contemporary Confucius and following them some Taoist and legalist theorists, philosophers and statesmen such as Chuang Tzu, Wang Pi and Shen Pu-hai and Han Fei also used the concept of wu-wei for individual spiritual evolution or political administration. Since wu-wei is a difficult concept to understand and define, it has been extended to different periods and areas and used in many senses close or far from each other. Therefore, wu-wei has been tried to be defined with different explanations, symbolic, allegorical, similes and metaphors from past to present. In this study, the traces of the concept of wu-wei, which is portrayed as a model of spiritual tranquility in Taoism, in the tradition of Chinese religion and thought will be examined.

Keywords: History of Religions, Wu-wei, Taoism, Lao Tsu, Chinese Religion.

Atıf/Cite as: Özalp, Mürsel. "Çin Din ve Düşünce Geleneğinde Muğlak Bir İdeal Olarak Wu-Wei: Kavramsal ve Tarihsel Bir İnceleme". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 121-133. doi: 10.33931/dergiabant.1283230

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mürsel Özalp, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, murselozalp@ibu.edu.tr.

1. Giriş

Çin din ve düşünce geleneği M.Ö. V-VI. bin yıllara kadar gerilere götürülen farklı kültürel ve etnik unsurların kaynaşmasından oluşan köklü bir geçmişe sahip² olduğu iddia edilse de daha ziyade bu dönemlere dair anlatılanların mitolojik kurgular olduğu, Çin'in siyasi, toplumsal, dini ve kültürel yönlerine ışık tutan belgelere dayanarak Çin'in tarihsel dönemlerinin M.Ö. II. bin yıldaki Şang/Shang Hanedanlığıyla başladığı genel kabul görmüştür.³ Daha eski zamanlarda çeşitli şamanik unsurların ve esrime tekniklerinin etkin olduğu bir manevi atmosfer içerisinde yaşayan Çin toplumu⁴ sonraki dönemlerde atalar kültü ve *Ti* (efendi) ya da *Shang Ti*⁵ (Yukarınun Efendisi) ekseninde şekillenen bir dini düşünceyi benimsemiştir.⁶ Bu dini düşünce sonraki dönemlerde kısmen değişikliğe uğramakla birlikte dini bir lider olup olmadığı tartışmalı Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) ile yarı tarihi yarı efsanev bir şahsiyet olan Lao Tzu⁷ (Laozi) gibi önderlerle varlığını devam ettirmiştir. Konfüçyüs tarafından daha ziyade ahlaki tonda ve toplumsal alandaki ilişkiler düzeyinde ele alınan, gelenek (li) ve ritüellere bağlılık⁸ noktasında tanımlanan erdemli “üstün kişi” chün-tzu (jünzi)⁹, Lao Tzu'nun mistik öğretisinde Tao'yu örnek alan, onun yolundan giden kişi ve yönetici olarak konumlandırılmıştır.¹⁰ Bu bağlamda Lao Tzu'nun öğretisinde gizemli Tao¹¹ örnek alınarak ulaşılan bu yüce hâl için kullanılan kavram *wu-wei*'dir.

² Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev.: Ali Berktaş, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), II: 13.

³ Fuat Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018), 11.

⁴ Taoizm içerisindeki bazı büyüsel uygulamalar, muska ve tılsım kullanımı, kötü ruhların kovulması ve hastalıkların tedavisi için başvurulan farklı tür ve sayıdaki sağaltım teknikleri gibi bazı şamanik unsurların varlığı, hatta Lao Tzu'nun şamanik kültürün çok etkin olduğu bir toplum içerisinde yaşadığı iddiaları ona dayandırılan dini-felsefi sistemin şamanik kökenlerine işaret olarak yorumlanmaktadır. Bkz. Eva Wong, *Taoism: An Essential Guide*, (Boston: Shambhala Publications, 2011), 14-8; ayrıca bkz. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II: 19; Toshihiko Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 29 vd.

⁵ Metin içinde yazım birliği sağlanması açısından Çince kavramların yazımlarında genellikle “Wade-Giles” transliterasyon (romanizasyon) sistemi kullanılmıştır. Bazı temel kavram ve isimlerin “Pinyin” sistemdeki karşılıkları ise parantez içinde verilmiştir.

⁶ Daniel L. Overmyer-Joseph A. Adler, “Chinese Religion: An Overview”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), III/1582.

⁷ Tarihsel bir şahsiyet olarak Lao Tzu'dan ilk kez Ssu-ma Ch'ien (M.Ö. 145-86) tarafından yazılan *Shih-chi* (pinyin *shiji*) (Tarihçinin Kayıtları) adlı eserde bahsedilir. Tam ismi Li Er ya da Li Dan olan Lao Tzu, günümüzde Honan bölgesinin doğu sınırındaki Luyi olan Hu'nun yerlisidir. Chou Hanedanlığına (M.Ö. 1046-221) bağlı olarak saray arşivcisi olarak çalışmıştır. Ne zaman doğduğu noktasında bir kesinlik olmamasına rağmen genellikle M.Ö. VI. yüzyıl içerisinde yerleştirilmiş ve Konfüçyüs ile çağdaş olduğu, hatta Konfüçyüs'ün kendisiyle bir kez görüşmesinden bahsedilmiştir. 160-200 yıl civarında bir hayat sürdüğü kaydedilen Lao Tzu'nun bu kadar uzun bir ömür sürmesi onun Tao tarafından asketik bir şekilde yetiştirilmesine bağlanmıştır. Öte yandan insan “Lao Tzu” ve sonraları *Tao te ching* olarak adlandırılan kitap “Lao Tzu” arasında da bir ayrımı gidilmekte ve Lao Tzu'nun bu isimde bir kitap yazmadığı ve Çin tarihinin ilk felsefi eseri kabul edilen *Tao te ching*'in sonraki dönemlerin bir üretimi olmasının kuvvetle muhtemel olduğu da ileri sürülür. Judith Magee Boltz, “Laozi”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), VIII/5315-6; Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev.: Fuat Aydın, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 127-8; Çin ana karasında Lao Tzu'nun Taoizmin kurucusu olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir, ancak Hong Kong ve Tayvan gibi Çin dışındaki birçok akademisyen Lao Tzu'nun tarihsel bir şahsiyet olmadığını ya da Yang Zhu (M.Ö. 440-360) ve Chuang Tzu (M.Ö. 370-301)'dan daha sonra yaşadığını düşünürler. Bkz. Liu Xiaogan, “Wuwei (Non-action): From Laozi to Huainanzi”, *Taoist Resources* 3.1 (1991), 41.

⁸ Karen Armstrong, *Büyük Dönüşüm*, çev.: Barış Baysal (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 165, 206, 278; Christopher Dawson' a göre Torah (yasa) Yahudiler için ne derece önemli ise ritüeller de Konfüçyüs için o derece önemlidir. Ritüeller Kitabı (Li-Ching) kaynağını gökyüzünden alıp yeryüzüne yansır ve hayatın her alanına nüfuz ederek şekillendirir. Kadim krallar göğü temsilen bu yasalara göre insanları idare etmişlerdir. Ritüellere riayet edenler canlı, onları ihmal ve ihlal edenler ise ölüdürler. Christopher Dawson, *İlerleme ve Din*, çev.: Yusuf Kaplan-Aylin Doğan, (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), s. 119-20.

⁹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev.: Murat Karlıdağ, (İstanbul: Say Yayınları, 2018), IV, V, VIII, XII.

¹⁰ Laozi, *Tao te ching*, çev.: Sonya Özbey, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), II, XXI, XXXVII, XLVIII.

¹¹ Taoizm'de Tao her tür tanımlamalardan, sınırlamalardan uzak, kelimelerle anlatılamayan ve dolayısıyla anlaşılabilen bir kavram olarak karşımıza çıkar (*Tao te ching* I, XXXII). Genelde “yol” olarak çevrilsede bu tanım pratik nedenlerden dolayı kullanılmıştır. O bütün nesnelere kendisine bağlı olduğu öz, her şeyin aslı, esası ve anasıdır. Tao yoktan yaratamaz, dolayısıyla Tanrı diye tasarlanmadığı gibi bir ruh da değildir ve Şamanik animistik evren anlayışından da tamamen farklıdır. Ancak bütün yaratıkların kaynağı, evrenin diriltici ilkesi, değişmeyen ilkedir. Bkz. Laozi, *Tao te ching*, I, XXV, XXXII vd.; Laozi, *Bilinmeyen Öğretiler*, çev. İsmail Taşpınar, (İstanbul: Kaknüs yayınları, 2014), VI vd.); Wong, *Taoism*, 23-4; *Chuang Tzu'nun Kitabı*, çev.: Levent Özşar, (Bursa: Biblos Kitabevi, 2017), 231, 233, 236; J. C. Cooper, *Erdemin Işığı (Taoçuluk)*, çev.: İsmet Zeki Eyuboğlu, (İstanbul: Say Yayınları, 1994), ss. 17-28.

*Tao te ching'*de *wu-wei*, genellikle *Tao*'nun yolunu takip eden erdemli ve bilge hükümdarın vasfı olarak yönetim ve liderlik rolleriyle ilişkili olarak tanımlanır.¹²

“İş”, “eylem” ya da “faaliyetin yokluğu” anlamlarına gelen¹³ ve genellikle “hiçbir şey yapmamak”, “eylemsizlik”, “şiddet içeren davranış yokluğu”, “zahmetsiz, çabasız, gayesiz eylem” veya “doğal davranış” şeklinde tercüme edilen *wu-wei* idealinin ilk izlerinin M.Ö XI-VI. yüz yıllar arasıyla tarihlendirilen *Shih-ching* (Şiirler Kitabı) gibi korunmuş eski Çin şiirinde görülebileceği ileri sürülmüştür. Ancak bu bir iddiadır, zira bu literatürdeki muhtelif fragmanlarda *wu-wei*, *Tao Te Ching'*deki gibi literal bir şekilde geçmez. Daha ziyade gayretsiz/zahmetsiz, amaçsız bir şekilde iş görme, işi olurlarına bırakma ve kendiliğindenlik/doğallık kabilinden, karizmatik bir önder ya da kahramana atfedilen hasletler kullanılmaktadır ve bunlar da *wu-wei*'in anlam alanına dahil edilmiştir. Konfüçyüsçü geleneğe de *wu-wei* ifadesi direkt olarak yer almaz. Ancak *Shih-ching'*de betimlenen bu ideal şahsiyet, Konfüçyüs'ün *Konuşmalar* (Lun yü)'ünde bireysel anlamda ritüel eylem ve ayinlere uyum veya bağlılıkla kendisini gösteren mükemmel kişiliğin yansıması, idari planda ise yöneticilerin takınıması gereken politik bir tavır olarak görülmüştür. Bu anlayış Konfüçyüs sonrası Meng Tzu (M.Ö. 372-289) ve Hsün Tzu (M.Ö. 310-220) tarafından da devam ettirilmiştir. *Wu-wei* kavramı literal olarak net bir şekilde *Tao Te Ching'*de geçer, ancak burada da *Tao*'nun prensibi ya da özelliği olarak tanımlanmasına rağmen onun kavramsal çerçevesi net bir şekilde ortaya konulmamış ve bu ideal duruma ulaşmak için hangi manevi/ruhani süreç ya da mantıksal yolların takip edileceği de açıklanmamıştır. *Tao Te Ching'*de *wu-wei* daha ziyade suyun nitelikleri¹⁴ ve özverili bir annenin davranışlarında görülen dişil hasletlere benzer anlatımlar¹⁵, anlaşılması ve gerçekleştirilmesi güç bir dizi imge ve ideallerin parçası olarak betimlenir.¹⁶ Dolayısıyla klasik dönem Çinli filozoflar da bu kavramın ne ifade ettiği noktasında ortak net bir tanım etrafında buluşamamışlardır.¹⁷

Tarih boyunca Çin din ve felsefesinin bir bileşeni olarak tanımlanmaya çalışılan *wu-wei* kavramı, Konfüçyüsçü ve Taocu geleneklerde olduğu gibi son yüzyıllarda da farklı siyaset, hukuk ve ekonomi teorilerine mesnet yapılmıştır. Örneğin Çinli bilim adamı ve tanınmış çevirmen Yan Fu (1854–1921), 1916 yılında Lao Tzu ve Chuang Tzu (M.Ö. 369-286?)'nin düşünceleri ile Fransız fizyokratlar François Quesnay (1694–1774) ve Jean Claude Marie Vincent de Gournay (1712–59)'nin ileri sürdüğü, ideal toplumun, insan yapımı yasaları dayatmayan, bunun yerine “doğanın gücünün” *laissez-faire et laissez-passer* (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) politikaları yoluyla sınırsız işlemlerine izin veren bir toplum olduğunu savundukları ekonomik doktrin arasında bağlantı kurmuştur.¹⁸ Birkaç yıl sonra

¹² Laozi, *Tao te ching*, XXX, LXV vd.

¹³ *Wu*, bir şeyin olmayışı, bulunmayışı, yokluk anlamlarına gelen bir olumsuzluk ön ekidir. *Wei* ise yapmak, etmek, eylemde bulunmak demektir. Bileşik bir terkip olarak genellikle “eylemsizlik”, “çabasızlık”, “kendiliğindenlik/doğallık” minvalinde karşılıklarla tanımlanan *wu-wei*, özel bir eylem türünü ve bu eylemin düzenli uygulamasına dayanan bir yaşam biçimini, kişinin kendisini en üst derecede bir uyum ya da etkinlikle buluşturmasının zahmetsiz bir yolunu ifade eder. Bunun nasıl başarılı olduğu ise bir sırdır. Zira *Tao Te Ching* ve diğer kadim Çin literatüründe bunun yol ve yöntemi açıklanmamıştır. Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, (New York: Oxford University Press, 2000), 213; Nathaniel Barrett, “Wu-wei and Flow: Comparative Reflections on Spirituality, Transcendence, and Skill in the Zhuangzi”, *Philosophy East and West* 61/4 (2011), 681.

¹⁴ Laozi, *Tao te ching*, XLIII, LXXVIII.

¹⁵ Laozi, *Tao te ching*, X, XXVIII.

¹⁶ *Tao Te Ching'*de *wu-wei* için kullanılan bu örnekler dışında en bilineni *Chuang Tzu'nun Kitabı*'nda geçen kasap Ding hikyesidir. Bu hikâyeye göre Ding *wu-wei*'in ne anlama geldiğini yaptığı işin mükemmelliği ile öğrenmiştir. Kendini *Tao*'ya adayın ve bunun salt beceriden başka bir şey olduğunu ifade eden kasap Ding, başlangıçta keseceği öküzü bir bütün olarak gördüğünü ama zamanla gözleriyle değil ruhuyla bakmayı öğrendiğini belirtmiştir. Bıçağını çok iyi kullanan Ding onu hiçbir şekilde eklem, kemik, bağ veya tendona sürtmemiş, böylece 19 yıl boyunca binlerce öküz kesmiş olmasına rağmen bıçağını hiç bilememiştir. *Chuang Tzu'nun Kitabı*, 38.

¹⁷ Laozi, *Tao te ching*, VI, VII, LXVIII vd; Edward Slingerland, “Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of Wu-wei”, *Journal of the American Academy of Religion*, 68/2 (2010): 303; Russell Kirkland, *Taoism: The Enduring Tradition*, (New York: Routledge, 2005), 59; Xiaogan, “Wuwei (Non-action): From Laozi to Huainanzi”, 41.

¹⁸ Tang Renwu, “A Comparison between Confucian and Daoist economic philosophies in the pre-Qin era”, *The History of Ancient Chinese Economic Thought*, ed. Cheng Lin, Terry Peach, Wang Fang (New York: Routledge, 2014), 138.

1919'da filozof Hu Shi (1891–1962) Lao Tzu'daki *wu-wei* fikrini, *Tao Te Ching'*den örnekle¹⁹ Herbert Spencer (1820–1903)'ın "en güçlü olanın hayatta kalması" şeklinde formüle edilen "Doğa Yasası" kavramıyla karşılaştırmıştır.²⁰ Günümüzde ise *wu-wei* kavramına yüklenen mota-mot, ilk ve en basit karşılık ile bu karşılık veya çeviriden üretilen yorumlarla yelpaze daha da genişlemiş ve -popüler yoga uygulamalarına benzer dinden bağımsız bir tür maneviyat arayışı olarak- daha huzurlu bir yaşam standardından farklı alanlardaki kariyer hedeflemelerine, liderlik rollerinden finansal enstrümanların yönetimine kadar çok farklı alanlarda kullanılır olmuştur. Bu muhtelif yorum ve yaklaşımlar bir yana *wu-wei* Dinler Tarihi çalışmalarında Çin din ve düşünce geleneğinin önemli bir prensibi olarak tanıtılmakta ve özellikle Taoizm ve Lao Tzu ile ilişkilendirilmektedir. Bu durum konunun din ve düşünce tarihi açısından ele alınmasını gerekli kılmaktadır ki bu çalışma, kastettiği anlam noktasında mutabakat bulunmayan *wu-wei*'in kavramsal ve tarihsel incelemesine bir giriş mesabesinde, daha ziyade *wu-wei* kavramının tasviri bir çalışması niteliğindedir.

2. Çin Klasiklerinde Wu-wei

Wu-wei kavramı ve bu kavramın kastettiği anlam öncelikle Lao Tzu ve Konfüçyüs öncesi dönemlere ait en eski Çin klasikleri²¹ olan *I-ching* (Değişiklikler Kitabı), *Shu-ching* (Tarihler Kitabı) ve *Ch'un-ch'iu* (İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları) gibi eserlerde aranmıştır. Bu literatürden sadece *Shih-ching* (Şiirler Kitabı)'de literal olarak geçme de nispeten Taocu anlamda *wu-wei*'e yüklenen idealin izlerinin olduğu ileri sürülmüştür.²² Ancak *Tao Te Ching'*de *wu-wei* prensibini açıklamak için kullanılan en önemli metafor sudur. Suyun sakinliği, dinginliği, esnekliği, yumuşaklığı ve karşısına çıkan engellerle bir çatışma ve rekabete girişmeden, karşı koymadan en sert kayalara bile nüfuz ederek yolunu bulması *wu-wei* halinin betimlenmesi için kullanılır.²³ Bu bağlamda en eski kehanet kitabı konumundaki *I-ching'*e yapılan yorumlarda da suyun sakinliği, önündeki engel ve çukurları doldura doldura sabırla yürümesi örnekleri verilir.²⁴ Ancak hali hazırda anlaşılması zor metinleri ihtiva eden *I-ching'*den -aynı zorluk derecesine sahip ve kavramsal çerçevesi tam çizilemeyen- *wu-wei* ilkesine doğrudan gönderme yapmak kolay değildir.

Çin düşünce geleneğinde *wu-wei* kavramının kökenleri ve muhtelif düşünürlerin bu kavrama dair yorum ve çıkarımları konusunda münhasır bir çalışma yapan Edward Slingerland²⁵ *Şiirler Kitabı'*nda bu kavrama işaret ettiğini düşündüğü bölümleri tespit etmeye çalışmıştır. Slingerland 106, 166, 214, 241 ve 304. şiirlerden örneklerle *wu-wei*'in kavramsal çerçevesini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bölümlerde tanımlanan ve bir kahramana atfedilen epik *wu-wei* ideali, evrenle mükemmel bir uyum içerisinde, çabasız, zahmetsiz ve kendiliğinden doğal eylemde bulunan, aynı zamanda yerli yerinde, amaca matuf ve istenen neticeyi veren ve bu sayede insanların beğenisini kazanan kişi, bu kişinin fiziksel hal ve hareketlerindeki mükemmellik teması şeklinde kendisini göstermiştir. Konfüçyüs ve Lao Tzu öncesi dönemde aristokrat beyefendi veya genç soylu kişi (chün-tzu)²⁶ *Şiirler Kitabı'*nda kendisinin artık doğal

¹⁹ Cesur davranmak ölümlü, çekingen davranma hayatta sonuçlanır. Bunların biri faydalı, diğeri zararlıdır. Kim anlayabilir ki Göğün hoşlanmadığı şeylerin sebebini? Göğün Yol'u: rekabet etmeden üstün gelmek, konuşmadan cevap vermek, çağırılmadan ayağına getirmek, dinleniyor gibi görünüp, ustaca plan yapmaktır. Laozi, *Tao te ching*, LXXIII.

²⁰ Mark Csikszentmihalyi, "Thematic Analyses of the Laozi", *Dao Companion to Daoist Philosophy* içinde, Ed.: Xiaogan Liu, (Dordrecht, Springer, 2015), 57.

²¹ Aslında temel "altı sanat"ı ifade eden ancak genellikle *altı klasik* şeklinde tercüme edilen bu eserler *I-Ching* (Değişimler Kitabı), *Shih-Ching* (Şiirler Kitabı), *Shu-Ching* (Tarihler Kitabı), *Li-Ching* (Ritüeller/Ayinler Kitabı), *Yüeh-Ching* (Müzik Kitabı), *Ch'un Ch'iu* (İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları)'dur. Her ne kadar Konfüçyüs bu kitapların bazılarının yazarı, bazılarının yorumlayıcısı, editörü vs. olduğu ileri sürülse de bu klasikler Konfüçyüs öncesi dönemlerin kültürel mirasını teşkil eden eserlerdir. Bkz. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 52-3.

²² Herrlee Glessner Creel, *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 56-7.

²³ Laozi, *Tao te ching*, LXXVIII.

²⁴ *I Ching* (Almancaya çeviren Richard Wilhelm) Türkçe çevirisi için *I Ching ya da Değişimler Kitabı*, çev.: Levent Özşar, (Bursa: Biblos Yayınevi, 2010), 68, 180, 181, 318.

²⁵ Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, (New York: Oxford University Press, 2003).

²⁶ *Chün-tzu* ifadesi Konfüçyüs öncesi dönemlerde de bir efendi veya prens gibi yüksek düzeyde asalete sahip genç bir adamı ifade etmekteydi. Başlangıçta sosyo-ekonomik bir tandansa sahip olan *Chün-tzu* terimi Konfüçyüs tarafından *jen* (ren) terimiyle

bir parçası ve karakteristiği haline getirdiği etkili (verimli ve yerli yerinde) ve hedefi gerçekleştirmeye yönelik üstün yeteneğiyle zahmetsizce toplumsal erdemleri bünyesinde barındıran kişi olarak tanımlanmıştır.²⁷

Örneğin *Şiirler Kitabı*'nda yukarıda bahsedilen kısımlar incelendiğinde 214. şiirde karizmatik bir asilzadenin tutum ve davranışlarına yapılan övgü söz konusudur:

...Asilzade işi gereğince yerine getirir...çünkü onun nasıl yapılacağını bilir ve onu tüm hal ve hareketinde belli eder.²⁸

Burada zarafet ile ustalığı, bir işi başarmak için gösterilen kendiliğinden ya da doğal ve amaca uygun davranış dile getirilmektedir. Benzer şekilde mükemmel ustalığın ve duruma “uygun” ya da “yakışan” (yi) eylemin yerine getirildiği, durumun gerekliliklerine zahmetsizce uyumun tanımlandığı bir başka şiirde (106. şiir) asil bir okçu portresi üzerinden *wu-wei*'e atf yapılır:

Bak! Ne kadar muhteşem, ne kadar haşmetli ve boylu poslu o... Kıvrak bir şekilde koşar, heybetli bir şekilde hareket eder; ok attığı zaman çok maharetlidir... Tutum ve davranışları mükemmeldir. Bütün gün hedefe ok atar ve asla hedefi ıskalamaz... Kargaşayı önlemek amacıyla attığı dört okun her biri birbiri ardına hedefi bulur. Bu şekilde düzensizliğe karşı koyar.

Slingerland'a göre bu dizelerde geçen “hedefi (zheng) ıskalamadan” gün boyunca ok atabilme fikri belirli mecazi, ahlaki tonlara gönderme yapmaktadır. *Zheng*, bir hedefin tam ortası anlamı yanında ahlaki anlamda “uygun” ya da “dürüst” anlamlarına da gelir. Bununla birlikte *Şiirler Kitabı*'ndaki *wu-wei* efendisi ya da soylu kişi öncelikle, aristokrat, yakışıklı ve fiziksel olarak güçlü kuvvetli bir savaşçı olarak tasvir edilmiştir. 241. şiirde ise manevi/ahlaki *wu-wei* ideali daha açık bir şekilde eskinin erdemli, bilge hükümdarı Kral Wen (MÖ 1120-1108)'in şahsında ortaya konmuştur. Oldukça karizmatik bir erdeme (te) sahip olan Kral Wen, onun gurur ve kibirle kirlenmesine izin vermemiş, hatta hiç orali olmamış ve onu başkalarının önünde sergilememiştir. Yapmacıksız, tamamen doğal bir şekilde sahip olduğu bu erdem/fazilet ve meziyetinin tadını çıkarmıştır. Böyle olunca da Yüce Tanrıdan gelen prensiplere kendiliğinden ve tam bir uyum sağlayabilmiştir. Benzer şekilde Kral Shang (MÖ 1105-1046)'ın tarz-ı siyasetinin betimlendiği; “...O Göğün lütfunu kazandı; zorlayıcı değildi, baskı yapmıyordu ne sert ne de uysaldı, idaresini sakın bir şekilde genişletti, bütün takdisleri şahsında topladı...”²⁹ şeklinde geçen ifadeler Çin klasiklerindeki *wu-wei* idealinin olası izleri olarak görülmüştür.³⁰

Öte yandan Herrlee G. Creel de, sonraki dönemlerde *wu-wei*'e yüklenen “eylemsizlik” anlamına benzer ya da ona işaret olarak yorumlanabilecek *Şiirler Kitabı*'ndaki iki şiirden alıntı yapmıştır. Aşk acısı çeken ve içinde bulunduğu bu durumu dizelere döken birisinin anlatıldığı ilk şiirde (145. Şiir) *wu-wei* ifadesi bir kez geçmektedir. Bu dizelerdeki edebi bağlam içerisinde *wu-wei* J. Legge, A. Waley ve B. Karlgren gibi Sinologlarca “...hiçbir şey yapmam/yapmam; ne yapmam gerektiğini bilmem” şeklinde farklı ama birbirine yakın bir anlamda çevrilmiştir. Ancak Creel'e göre bu dizelerdeki *wu-wei* daha sonraları kazanacağı anlama çok az karşılık gelmektedir. Yine aceleci bir sülün ağa düşerken yavaş ve temkinli hareket eden bir tavşandan söz ederek başlayan 70. şiirin içerisindeki “...hayatımın ilk devresinde hiç eylemde bulunmamıştım. [Oysa] hayatımın sonraki devresinde yüzlerce kederle yüzleştim” dizesinde herhangi bir eylemde bulunmama, hareket etmeme, yapmama anlamında *wu-wei* terkibi kullanılmış ve buradaki hareketsizlik/sükûnet kişiyi başına gelen kaza ve belalardan uzak tutabilecek tercihe şayan bir yol olarak gösterilmiştir.³¹

birlikte -aralarında net bir ayrım yapmadan- etik mükemmelliğin müşahhas bir örneği şeklinde kullanılmıştır. Bkz. Gang Xu, “Defining Junzi and Ren: Confucius as the Father of Professionalism” *Archives of Boston Society of Confucius* 1/1 (2019), 3.

²⁷ Edward Slingerland, *Effortless Action*, 39; Slingerland, “Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of Wu-wei”, 300-1.

²⁸ Çeviriler Bernhard Karlgren'in *The Book of Odes* (The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm 1974) kitabından tarafımda yapılmıştır.

²⁹ Karlgren, Bernhard, *The Book of Odes*, (304) 265.

³⁰ Slingerland, “Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of Wu-wei”, 301-2; Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as a Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 40-1.

³¹ Creel, *What is taoism*, 57.

Lao Tzu ve Konfüçyüs öncesi dönemlerle tarihlenen *Şiirler Kitabı*'nda *wu-wei* tanımlaması genellikle genç soylu kişi şahsında kendisini ortaya koymuştur. Burada idealize edilen durum ise kişinin, zarafet, doğallık, kendiliğindenlik, etkin ve yerinde davranış formlarıyla hedeflenen başarıyı yakalamasıdır. Bu başarı da zorlama tedbirlere başvurmaksızın, amaçsız ve gayretsiz bir şekilde tamamen Tanrı vergisi meziyet ve erdemlere sahip olmasından kaynaklı olarak meydana gelmektedir. Creel'in ele aldığı, yani hayatının ilk döneminde sükûnet içerisinde, olaylara, gelişmelere herhangi bir tepki göstermeyen, akışına bırakan birisinin, sonraki dönemde böyle yapmayarak başına gelmeyen kalmadığının anlatıldığı (70. Şiir) bölümde en azından sonraki dönemlerde tanımlanan *wu-wei* idealinin izleri görülebilir.

3. Konfüçyüsçü Düşüncede Wu-wei

Antik Çin şiirinde olduğu gibi Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'ında da *wu-wei* ifadesinin doğrudan telaffuzuna rastlanmaz. Ancak *Tao Te Ching*'deki *wu-wei* veya buna benzer adı konulmamış bir ilkenin *Şiirler Kitabı*'nda olduğu gibi Konfüçyüsçü geleneğe de yer aldığı ileri sürülmüştür. Buna göre Konfüçyüs *wu-wei* kavramını hükümdarın hüküm sürmesi ancak yönetmemesi gerektiği fikrini belirtmek için kullanmıştır.³² *Konuşmalar* 15:4'te geçen pasajda³³ hükümdar Shun nezdinde Taoist *wu-wei* düşüncesi en üst düzeyde ortaya konulmuştur. Burada Taocu söyleme hâkim olan *wu-wei* idealinin; önceden planlanmayan, gayri ihtiyari (doğal), kasıtlı olmayan eylem veya davranış anlamında ortaya konulduğu görülür. Hatta bu derece Taoist tasavvura sahip bu pasajın *Konuşmalar*'a sonradan eklendiğini iddia edenler de olmuştur.³⁴ Bu idari (yönetmel) plandaki *wu-wei* (içeren) tasarımı, sadece Konfüçyüs tarafından değil aynı zamanda hukukçu Shen Pu-hai (M.Ö. 400-337)'nin siyaset felsefesinin de temel bir bileşenidir. Shen Pu-hai "Tao"yu devlet yönetim-işleyiş yöntemleri için genel bir terim olarak algıladığı gibi *wu-wei* de bir devlet yöneticisinin ellerini hükümet işlerinden uzak tutması gerektiği yönünde bir nasihat olarak kullanmıştır.³⁵ Aynı şekilde yasacı ekolün önde gelen temsilcilerinden Han Fei (M.Ö. 280-236) de hükümdarın Tao'yu taklit etmesini ve onun her konuda düzenleme getirme hususunda çok aktif ve çok müdahil olmaması gerektiğini belirtmiştir. Prensi, devlet idaresi ve *wu-wei* arasında yakın bir ilişki olduğu konusunda uyarılmış ve Tao'ya uygun bir şekilde davranmadığında bir prensin etrafını çepeçevre kuşatan ölümcül tehlikelere işaret etmiştir.³⁶

Slingerland'a göre yönetmel alan dışında ise Konfüçyüs'ün ideal portresi *-Şiirler Kitabı*'nda tanımlanan yetenekli okçu ya da savaş arabacısını andırır vaziyette- uzun ritüel eylemlerden bahsettiği bölümlerde kendini göstermektedir. Buna göre Konfüçyüs'ün bedensel ritüel ustalık tanımı mükemmel ve pürüzsüz bir mahiyettedir:

Prens onu, bir konuşunu karşılamak için görevlendirdiğinde yüzünün rengi değişir ve ayakları titrer. Yanında bulunan öteki memurlara eğilir, sağ ve sol kolunu, elini kıpırdatır. Ama, giysisinin önü ve arkası çok düzgündür. Kanatlanmış gibi kollarıyla hızla öne doğru atılır... (Konuşmalar 10:3).

Konfüçyüs ayrıca "hedefi asla şaşırılmaz" ifadesiyle, (ideal kişinin) beden dili; hal-hareket, anlatım ve konuşmasının her ayrıntısını, ritüel geleneksel normlarla mükemmel ve hiç zorlanmadan uyumlu hale getirmesi olarak tasvir etmiştir:

³² Creel, *What is taoism*, 58, 78.

³³ Üstat, "Özellikle çaba harcamadan ülkede düzeni sağlayan tek hükümdar Shun idi. O ne yaptı? Ağırbaşlı ve saygılı bir şekilde hükümdarlık koltuğuna oturmadan başka bir şey yapmadı" dedi. (Konuşmalar 15:4); İlahi bir bilgelige (sheng) sahip olan hükümdar Shun sadece beş görevli memur ile her yerde düzeni tesis etmiştir. Arthur Waley *Konuşmalar*'daki bu pasajdan Shun'un görkemli bir vaziyette oturma dışında başka hiçbir şey yapmadığı, onun *wu-wei* ilkesine göre bir yönetim tarzı benimsediğini ifade etmiştir. Waley bu durumu Afrika gibi yerlerde görülen süper güçlerle donanmış ve bu yolla her yerde düzeni sağlayan Tanrısal krallara benzetmiştir. Bu bilge hükümdarın sadece *wu-wei* ilkesini uygulamasıyla, sahip olduğu Tanrısal cevher halkına doğurganlık, toprağına da bereket bahşetmektedir. *The Analects of Confucius*, Translated and Annotated by Arthur Waley, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1938), 18.

³⁴ Benjamin I. Schwartz, *The world of thought in ancient China*, (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), 188.

³⁵ Kirkland, *Taoism*, 27, 233.

³⁶ David S. Noss-Blake R. Grangaard, *A History of the World's Religions*, (New York: Routledge, 2018), 315.

Sarayda, ast rütbeli memurlarla sakin ve içten, üst rütbelilerle açık ama saygılı konuşurdu. Hükümdarın huzurunda saygıyla karışık bir korkuya kapılsa da soğukkanlılığını yitirmezdi. (Konuşmalar 10:2)

Ayinlerde bir beyefendinin karşılaşılabileceği sayısız durumu kapsayan özel maddeler yoktur. Bu beklenmedik durumları karşılamak için gerekli olan şey, herhangi bir durumda ritüel olarak doğru olana, değişen koşullara anında uyum sağlayacak kadar esnek bir dizi eğilimle birleştirilen güçlü bir duyarlılıktır. Konfüçyüsçü düşüncede asil okçu örneğindeki gibi mükemmel ritüel ustalık sürekli gayret veya mücadeleyi içermez, aksine onun terbiye edilmiş eğiliminden kendiliğinden ortaya çıkar. Konfüçyüs bu durumu kendi hayatından verdiği kesitle örnekendirir. Buna göre Konfüçyüs ancak yetmiş yaşında mükemmel hale gelerek ritüel ustalığın kendiliğindenliğini ve doğallığını ortaya koymuş (Konuşmalar 2:4), bir iç muhasebeye girişmeden ya da herhangi bir çaba ortaya koymadan kendi doğal eğilimlerine bağlı kalarak geleneksel normlara mükemmel bir uyum sağlayabilmiştir. Yukarıda geçen "soylu/efendi" ideali, *Şiirler Kitabı*'nda çok belirgin olan aristokrat savaşıçından oldukça farklı bir ahlaki değere dönüşmüştür.³⁷

Konfüçyüs'ün mükemmel becerisi, dövüş sanatlarından ziyade özellikle etik üzerine odaklanmıştır ve bu noktada temsil ettiği yeni ideal, *Şiirler Kitabı*'nda geçen iki tür *wu-wei* örneğinin, yani asil savaşıçı ve Tanrı tarafından seçilen erdemli hükümdarın bir kombinasyonu olarak kendisini gösterir. Slingerland'a göre bu durum yeni bir aristokrat türünü; savaştan ziyade erdem konusunda marifetli bir kişiliği ortaya koymaktadır. Konfüçyüsçü tasarımdaki bu ideal kişilik hem asil savaşıçı gibi eylemleri değişen durumların gerekleriyle mükemmel bir uyum içindedir; hem bilge bir hükümdar gibi ahlaki erdemi tamamen kendiliğinden ve doğal bir şekilde kendisine mal edebilir. Çin klasiklerinde kaynağını bulduğu ileri sürülen ve Konfüçyüs tarafından yeni bir tarzda ortaya konan bu kusursuz, doğal *wu-wei* ideali, Konfüçyüs sonrası dönemde Meng-tzu (Mengzi) (M.Ö. 372-289) hem de Hsün-tzu (Xunzi) (M.Ö. 314-217) tarafından miras alınmıştır. Örneğin Meng-tzu, "ritüel adetlerle mükemmel bir şekilde uyuşan her yerde sergilenen hal-hareket ve yüz ifadesi"ni erdemin (te) en mükemmel hali olarak tanımlamaktadır. Bu mükemmel ustalık çabayla zorlanmaz veya sürdürülmez. Bu erdemin ahenkli ustalığı ve onun somutlaşmış hali, kişinin tavrında ve fiziksel görünümünde kendini gösterir. Efendinin zihnine kök salıp yerleşen Konfüçyüsçü erdemler onun karakterine öylesine nüfuz eder ki hal, hareket ve tavırlarıyla kendilerini gösterir, yüzünde açık bir şekilde belli eder ve kelimelere gereksinim duymadan vücudunun her hareketiyle onları yansıtır.³⁸

4. Taoizm'de Wu-wei ve Konfüçyüsçü Muhalefet

Wu-wei kavramı genellikle Lao Tzu ve *Tao Te Ching* ile ilişkilendirilir ve Konfüçyüsçü anlayıştan belirgin bir farklılık içerir. Taoist *wu-wei* anlayışı Konfüçyüsçü toplumsal maddi/manevi toplumsal inşa anlayışına muhalefet şeklinde kendisini gösterirken³⁹ aynı zamanda Taoist tarzı bir hükümet ve liderlikle ilişkilendirilir. Bu bağlamda *wu-wei*, müesses düzenin yönetim biçimi, örgütsel yapıları, hedefleri ve daha geniş anlamda insan hayatına bakışına atıfla tanımlanmakta ve anlamlandırılmaktadır.⁴⁰ *Tao Te Ching*'de *wu-wei* kavramı on farklı bölümde on iki defa geçer ve barış içerisinde yaşayan uyumlu bir toplum özlemini yansıtır.

Eğer dünyada tabu ve yasak çoksa, insanlar asileşir. Eğer halkın keskin silahları varsa, devlette ve ailelerde kargaşa artar. Eğer halk fazla bilgili olursa, tuhafıklar ortaya çıkar. Eğer kanunlar fazla telaffuz edilirse, hırsız ve haydutlar artar. İşte bu yüzden ermiş kişi der ki: Ben eyleme geçmem ve halk kendiliğinden değişir. Ben durgunluğa severim ve halk kendiliğinden doğru yolu bulur. Ben iş güc

³⁷ Slingerland, "Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of Wu-wei", 303.

³⁸ Slingerland, "Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of Wu-wei", 303 vd.

³⁹ Taocuların ahlaki ideali sükûnet ve maneviyata yöneliktir. Taocular Konfüçyüsçülerin geleneksel öğretilerini "eskilerin tortuları ve artıkları" olarak hor görmüşlerdir. Gerçek bilgi gelenekte veya bir fikirden diğerine atlayan muhakemede değil gerçeği doğrudan sezgi yoluyla idrak etmeye izin veren mistik, deruni tefekkürde bulunabilir. Bilge kişi devlette veya beşeri/dünyevi ilişkilerle ilgili işlerde rol almaz, çöllere ve dağlara çekilerek buralarda hissedilen Tao ile irtibata geçip bir münzevi olarak kendi deruni dünyasında yaşar. Dawson, *İlerleme ve Din*, 130.

⁴⁰ Karyn L. Lai, *An Introduction to Chinese Philosophy*, (New York: Cambridge University Press, 2008), s. 99.

peşinde koşmam ve halk kendiliğinden başarılı olur. Ben arzudan yoksun kalırım ve halk kendiliğinden sadeliğe yönelir.⁴¹

Burada insanların ortaya koydukları iki farklı tutum ele alınmış ve bunlar arasındaki zıtlıklar vurgulanmıştır. Bir taraf *you-wei*, yani yasaklar koyma, yasalar ve emirler bildirme, keskin silahlar yapma, kurnazlık ve beceri öğrenme, hedeflerin peşinden koşma ve arzuları tatmin etme gibi eylemlerde bulunma vardır. Bunların hepsi yoksulluğa, huzursuzluğa, ahlaksızlığa, hırsızlık ve soygunculuğa yol açacaktır. Diğer tarafta ise *wu-wei*, yani herhangi bir eylem ve aksiyonda bulunmama, sükûnet ve sakinliği isteme, hiçbir şeyi arzu etmeme söz konusudur. Bunların tümü ise doğal dönüşüme, doğruluğa, başarıya ve sadeliğe götürecektir. Lao Tzu'nun burada ortaya konan anlayışına göre yöneticiler ne kadar çok yasa koyarsa toplumsal hayat o derece yozlaşacak, yöneticiler bundan ne derece imtina ederse de toplum daha huzurlu bir hal alacaktır.⁴²

İlk Taoist düşünürlerin elinde *wu-wei*, polemik unsuru bir silah haline gelmiştir. Lao Tzu ve Chuang Tzu'ya göre Konfüçyüsçü tasarımın *wu-wei* ile hiçbir ilgisi yoktur. Onların haddinden fazla uygulamalar kümesi bunları uygulayan kişiyi bozar ve bu zorlama davranışlar sıg iki yüzlülükten başka bir şey değildir. Bu durum Lao Tzu'nun şu sözünde kendisini gösterir:

En yüce erdem ne eyleme kalkışır ne de bunu tasarlar. En yüce insancılık eylemde bulunur, ama bunu tasarlamaz. En yüce doğruluk eylemde bulunur ve bunu tasarlar. En yüce usul ve adet eylemde bulunur, ama karşılık beklemez. Bu suretle kollar sıvanır ve en sonunda zora başvurulur. İşte bunun içindir ki: Yol kaybolduğu vakit "erdem" doğar. "Erdem" kaybolduğu zaman "insancılık" doğar. "İnsancılık" kaybolduğu zaman "doğruluk" doğar. "Doğruluk" kaybolduğu zaman "usul ve adet" doğar. Usul ve adet, sadakat ve güvenirliliğin seyreltilmiş halidir ve kargaşanın başlangıcıdır.⁴³

Yukarıda dile getirilen düşüncelerden de anlaşılacağı üzere gerçek karizmatik erdem ya da manevi (içsel) *kuwve* kendisini aşikare bir şekilde göstermez ya da belli etmez, kendiliğinden, doğal bir şekilde vücuda gelir. Dolayısıyla erdem olarak görülen şey aslında boş bir sahtekarlıktan, riyakarlıktan başka bir şey değildir. Konfüçyüsçüleri hedef alan bir iğneleme olan yukarıdaki satırlarda düşüş sürecindeki eylemin iması (yiwei), o eylemi yapmaktan (wei) daha kötü gösterilmektedir. Lao Tzu'ya göre Konfüçyüsçü ahlak ve değer anlayışının yükselişi geçmişten gelen kadim orijinal saflığı mahvetmiş ve *wu-wei*'den esaslı bir düşüşe sebebiyet vermiştir. İnsanlar bir kez bir şeye değer vermeye başladıklarında, o nesnenin peşinden gitmek için motive olurlar ve bu durum düzensizliğin başlangıcı anlamına gelir. Burada bir yozlaşma sürecine atıf yapılmaktadır ve Konfüçyüsçü ritüel uygulamalar ve idealize edilen Konfüçyüsçü prensiplerin önünde sonunda ceza usullerini de gerektireceği ifade edilmektedir. Buna göre Lao Tzu düşüncesinde *wu-wei* prensibi iki farklı ancak tamamlayıcı bileşeni ihtiva etmektedir ki ilki, bilişsel bileşen olup "önem atfetme"den bağımsız olmayı, yani geleneksel bilgi ve değerleri reddederek bunun yerine kahir çoğunluğun "cehalet/görgüzsüzlük" olarak sayabileceği ama aslında daha yüksek bir bilgi türünü temsil eden ilkeye bağlanmaktır.⁴⁴ İkincisi ise davranışsal bileşen olup geleneksel anlamda eylemden kaçınmaktan veya daha doğru bir ifadeyle geleneksel eylem anlayışlarının yadsınıp reddedilmesinden oluşmaktadır. Buna göre *you-wei*'in amacı sadece *wu-wei*'in yerine getirilmesiyle gerçekleşecektir.⁴⁵

Bir şeyi daraltmak istiyorsan, önce onu genişletmelisin. Bir şeyi zayıflatmak istiyorsan, önce onu güçlendirmelisin. Bir şeyden ayrılmak istiyorsan, önce onunla birleşmelisin. Bir şeyi almak istiyorsan, önce onu vermелisin. (...) Zayıf ve yumuşak olan güçlü ve sert olanı alt eder. (...)

Yapmadan yap, iş görmeden işleri gör, tadı olmayanı tat. Küçüğü büyük, azı çok say. Düşmanlığa Erdem'le karşılık ver.⁴⁶

⁴¹ Laozi, *Tao te ching*, LVII.

⁴² Xiaogan, "Wuwei (Non-action): From Laozi to Huainanzi", 42-3; ayrıca bkz. Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, ss.97 vd.

⁴³ Laozi, *Tao te ching*, XXXVIII.

⁴⁴ *Wu-wei*'i kavrayıp takip etmek bütün isimlerden, ayrımlardan, arzulardan ve bunlara dayalı herhangi kasıtlı bir eylemden vazgeçmektir. *Wu-wei* ve "bilgiyi terk etme" birbiriyle bağlantılı iki slogandır. Bkz. Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, (New York: Oxford University Press, 1992), 214.

⁴⁵ Slingerland, "Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of *Wu-wei*", 306-6.

⁴⁶ Laozi, *Tao te ching*, LXIII.

Dolayısıyla Lao Tzu'nun amacı, bir tür olumsuzlama yoluyla Konfüçyüs'ün başlattığına inandığı gerileme sürecini, yolu gizleyen birikmiş uygulama ve öğrenme katmanlarını sıyrarak tersine çevirmek ve böylece insanların bir kez daha *wu-wei* mükemmelliğini fark etmelerine izin vermektir. Bu, açık ve bilinçli bir şekilde ve değerleri tasdik etmekten kaçınması ve kişinin nihai hedefine ulaşabilmesi için "hiçbir şey yapmaması" ile mümkündür. "Hiçbir şey yapmama" ilkesine göre bir insan eylemlerini sadece zorunlu ve doğal olanla sınırlamalıdır. Bu "zorunluluk" belirli bir amaca yönelik zorunluluk olup asla abartmama anlamına gelir. "Doğal" olan ise bir kimsenin ihtiyari bir çaba olmaksızın erdem (te)'i takip etmesi anlamına gelir ve bunu yaparken de o kimsenin rehber olarak basitliği alması gerekir.⁴⁷

O, kapıdan dışarı çıkmadan dünyayı anlar. Pencereden dışarı bakmadan Gögün Yolu'nu bilir. Ne kadar uzaklara gidersen bilgin de o kadar azalır. Bu yüzden ermiş kişi: Gitmez, ama bilir. Görmez, ama adlandırır. Eyleme geçmez, ama sonuçlandırır.⁴⁸

Yine de bu ideal ruhsal durumu ancak tüm geleneksel değerlerin ve eylem kavramlarının tamamen reddedilmesi ve olumsuzlanmasıyla elde edilebilir olarak görmekte oldukça radikaldir. Lao Tzu, *wu-wei*'i kelimenin tam anlamıyla "eylemsizlik" veya "yapmama" anlamında kullanır ve içinde yaşadığı, çürümüş dünyanın gidişatına muhalefetini abartmak adına "eylemsizlik" (*wushi*), "arzusuzluk" (*wuyu*) ve "ilgisizlik" (*wuyiwei*) gibi diğer olumsuz kavram veya ilkelerle uyum içinde kullanır.⁴⁹

Wu-wei ile alakalı olarak ele alınması gereken bir diğer kavram ise "doğallık/kendiliğindenlik" şeklinde tercüme edilebilecek *tzu-jan* (ziran) kavramıdır. Bunların her ikisi de erdem (te)'in özelliklerinden olup genellikle Lao Tzu'yu anlamının anahtarları olarak görülür. Tao ve *te* anlam olarak birbirine oldukça yakındır, ancak ilki evrensel belirsiz bir düzeni, ikincisi ise bir insanın belirli eylemleri gerçekleştirmesini sağlayan bir erdem veya güçtür. Bunlar birbirleriyle genellikle bağlantılıdır. Zira doğallık, bilge kişinin işlerin Tao ile tutarlı bir şekilde yürümesi için nasıl davrandığını açıklarken, yapaylık, bu tür bir sonuca müdahale eden eylemleri karakterize etmektedir. Kişinin eylemden kaçınma yeteneği, insanların kendilerini dönüştürmesine imkân tanır.⁵⁰ Bu strateji, dışsal şeylere müdahale edilmeden "kendini doğallık üzerine modellemek" şeklindedir. Konfüçyüs geleneğinde bu sistemler ritüelistik ve yönetsel, Lao Tzu için ise doğaldır.⁵¹ Te'nin insan davranışlarına yansımaları *wu-wei* şeklindedir ve bunu yapabilen kişi ise edimsiz ve eylemsizdir, yani doğa kanunlarına aykırı davranışlarda bulunmadan, eylemlerini gerekli olan ve doğal olan ile kayıtlar. Gerekli olan, kişinin aşırılığa kaçmadan eylemlerini gerçekleştirecek olmasıdır. Doğal olan ise kişinin fazladan hiçbir çaba sarf etmeden kendi doğal te'sini takip etmesidir. Lao Tzu'ya göre bu, kişinin sadece zaruri ihtiyaçları doğrultusundan bazı eylemleri gerçekleştirmesi ve bu eylemleri gerçekleştirirken sadece kendi özünü takip etmesi ya da ondan ilham alması, yani basit bir yaşam sürüp doğa ile bütünleşmesi, bencillığe karşı durması, kişinin kendisine sadeliği, tevazuu ilke edinerek bir yaşam sürmesi demektir. İşte ancak böylesi bir kimse eylemsiz/edimsiz (*wu-wei*) olarak tanımlanabilir ve Tao'yu takip edip ona uygun bir yaşam sürebilir.⁵²

Tao Te Ching genellikle uysallık, alçakgönüllülük, bayağılık ya da sıradanlıktan dem vuran bir dizi metafor sıralamış ve çirkinlik, kadınlık, ağır başlılık, sakinlik, zayıflık, cehalet gibi özelliklerin genelde sahip olunan ya da olunması istenen değerlere üstünlüğünü öne sürerek tercih ettiğini belirtmiştir.⁵³ Ancak Karyn Lai'ye göre bu özelliklerin nasıl uygulanacağına dair ortada pek çok soru işareti de vardır.

⁴⁷ Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 135-6.

⁴⁸ Laozi, *Tao te ching*, XLVII.

⁴⁹ Slingerland, "Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of Wu-wei", 307.

⁵⁰ Laozi, *Tao te ching*, LVII.

⁵¹ Csikszentmihalyi, "Thematic Analyses of the Laozi", 53.

⁵² Erden Miray Yazgan Yalkın, *Antikçağ Çin Felsefesi ve Mantık Çalışmaları*, (İstanbul: Demavend Yayınları, 2017), 36-7; Kadim Çin geleneğindeki *wu-wei* ilkesi aynı zamanda Helenistik Stoa felsefesindeki kavramlarla da karşılaştırılmıştır. Buna göre Stoa felsefesinde amaç (telos) doğayla uyumlu bir hayat sürmektir. Kendisiyle barışık bir hayat süren kişi, aynı zamanda doğayla ve bir bütün olarak kozmosla uyum içinde yaşamaktadır. Stoacılar göre doğa ile uyum içinde yaşamak ve insanın amacını gerçekleştirmek, Tanrı Zeus ile özdeş ve her şeye nüfuz eden doğru akıl olan evrensel yasanın menettiği hiçbir faaliyette bulunmamayı içerir. Marion Durand-Simon Shogry, "Stoicism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 18 Mart 2023); Jiyuan Yu, "Living with Nature: Stoicism and Daoism", *History of Philosophy Quarterly*, 25/1 (Jan. 2008), 1-19.

⁵³ Laozi, *Tao te ching*, VIII, XI, XXVI, XXVIII, XXXVI.

Bu belirsizliklerin bazılarının aydınlığa kavuşturulması *tzu-jan* (ziran) kavramının yorumlanmasına dayanmaktadır ki *tzu-jan*, doğal dünyadaki varlıkları ve aralarındaki ilişkileri belirtmek için genellikle “doğal” olarak çevrilir. Bu türden bir dünyaya karşılık gelen etik tepki *wu-wei* yani dünyaya veya mevcudata müdahale etmeme veya mevcudat her ne ise o olmasına izin vermedir.⁵⁴

5. Wu-wei Paradoksu ve Bazı Çağdaş Yorumlar

Wu-wei'in atalet bağlamında edilgenlik, eylemsizlik veya faaliyet karşıtlığı bağlamında yapılan tanımlarının uygun olmadığını ifade etmiştik. Bu noktada yaygın *wu-wei* çeviri ve yorumları aslında paradoksal bir durumu ortaya koymaktadır. Karyn Lai'ye göre *Tao Te Ching* toplumdaki huzursuzluğun kaynakları konusunda muhatap kitlesine suya sabuna dokunmadan sosyal hayattan çekilmek yerine bunları düzeltmek için bir şeyler yapmalarını tavsiye etmektedir ki en temelde *wu-wei*, insanlar üzerinde tahakküm oluşturan bir yönetim tarzının veya kurumlarının reddini içerdiği gibi yozlaşmaya da karşıdır.⁵⁵ *Wu-wei* aynı zamanda insanlara gereksiz kısıtlamalar getirmeyen⁵⁶ ya da bilgeliğin teşviki gibi yanlış türden önlemlere başvurmayan⁵⁷ bir hükümet olarak da anlaşılmalıdır. *Tao Te Ching*'de liberal demokratik toplum anlayışıyla uyumlu olan temalar da göze çarpar. Örneğin, Taoist bilgenin sabit fikirleri yoktur ve insanların fikirlerini kendisininmiş gibi görür.⁵⁸ *Tao Te Ching* dönemin çağdaş kurumlarını eleştirerek onların müdahaleci olmalarını ve aşırı düzenlemelerini sıradan insanlara güven eksikliğinin belirtisi olarak görür. Toplumda çatışma, kargaşa, kıskançlık ve suç ürettiği için sosyal statü, servet ve ekonomik eşitsizlik gibi geleneksel başarı kriterlerini alaya almakta⁵⁹, hatta her türden teknolojik gelişme de dahil uygarlık projelerini minimuma indirmeye çalışır.⁶⁰

Slingerland'a göre ise *wu-wei*, gözlenebilen faaliyet sahasında gerçekte ne olup bittiğine değil, failin zihni durumuna veya failin eylem esnasında ulaştığı ruhsal durumuna göndermede bulunur. Buna göre *wu-wei* eylemlerin, ölçülüp tartılmadan, karar-kararsızlık durumuna düşmeden, daha doğrusu içsel bir denetime ya da kontrol mekanizmasına tabi olmaksızın, kişinin içten gelen doğal yatkınlığıyla, gayri ihtiyari, anında ve kolay bir şekilde çıktığı kişisel bir uyum durumunu tanımlar. Buna rağmen bu eylemler -en azından Konfüçyüsçü düşüncede- adeta olağanüstü bir etki kazanarak içinde bulunulan durumun emir ile prensipleri ve geleneksel ahlaki taleplerle mükemmel uyum sağlar. Yani, en genel ifadeyle *wu-wei*, mevcut duruma dair mükemmel bir bilgi ve kavrayış, mükemmel bir etkinlik ve mükemmel bir gayret/faaliyet ekonomisi ya da idaresi anlamına gelmektedir. Bu durum geçici; muvakkat bir hal olmayıp, hakikat ile mükemmel bir uyum içinde tamamen dönüştürülmüş bir karakteri temsil eder. *Wu-wei* halindeki bir kişi için uygun davranış, yüzeysellik ve keyfilikten uzak burnun kötü bir kokuya tepki vermesi kadar ani ve kendiliğinden, mest olunan bir melodi veya müziğin ritmine verilen istemsiz neşe ve haz duygusu gibidir. Kişinin içinde bulunduğu *wu-wei* hali onun hal ve hareketlerine yansır ve başkaları tarafından da fark edilir. Ancak *wu-wei* eylemleri otomatik, bilinçsiz veya sadece fizyolojik değildir. Bu uyum hali ya da armoni, beden, zihin ve duyguların bileşkesinden oluşan bedensel (somatik) unsurların yanı sıra karmaşık bilişsel unsurları da içerir. Kişi yine de bazı tercihlerde bulunur, hatta bazen çeşitli seçenekleri ölçüp tartmak veya mevcut durumu değerlendirmek için ara verebilir. Ancak bu iç muhasebe bile bir şekilde zahmetsiz, gayretsiz ve kolaylıkla yapılır. İçgüdüsel veya mutad eylem biçimlerinin aksine *wu-wei*, fail tarafından yüksek konsantrasyon ve hiç de azımsanmayacak miktarda reaksiyon çeşitliliği gerektirir. *Wu-wei*, soyut düşünce veya muhasebe ihtiva etmemesine rağmen “şuursuz” olarak değil, bedenlenmiş akıldan fıskıran davranıştır.⁶¹

Wu-wei kavramına yapılan belki de en dini/manevi yorumlardan birisi Japon şarkiyatçı Toshihiko Izutsu'dan gelmiştir. Izutsu'ya göre *wu-wei* mutlak sükûnet anlamına gelir ve insanın eşyanın tabiatına uygun olmayan bütün zorlamaları, yapay faaliyet veya çabaları terk ederek kendisini Tao'nun tecellisi

⁵⁴ Lai, *An Introduction to Chinese Philosophy*, 105.

⁵⁵ Laozi, *Tao te ching*, XXX, XXXI, XLII, LIII, LXIX, LXXII, LXXIV, LXXV.

⁵⁶ Laozi, *Tao te ching*, LVII, LVIII.

⁵⁷ Laozi, *Tao te ching*, XVIII, XIX.

⁵⁸ Laozi, *Tao te ching*, XLIX.

⁵⁹ Laozi, *Tao te ching*, III.

⁶⁰ Lai, *An Introduction to Chinese Philosophy*, 99.

⁶¹ Slingerland, “Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of *Wu-wei*”, 299-300.

olan tabiatla uyumlu hale getirmesidir. Bu bir anlamda Tao'yla özdeşleşme, onunla bir ve aynı olma halidir ki kişi artık sıradan bir varlık olmaktan çıkmakta, insan-ı kâmil olmaktan ve bir nevi tanrısal bir varlık haline gelmektedir. Buna göre İnsan-ı kâmil hiçbir şey yapmaz (*wu-wei*) ve tam bir teslimiyetle kendisini Tao'ya adar. Zira Tao kendi fiiliyle asla övünmez, her ne yapıyorsa onu en küçük bir icra niyeti olmaksızın doğal olarak gerçekleştirir. Kâmil insan da kendisini Tao'nun bu özelliğine tabi kılar, daha doğrusu kasti veya bir şey yapmak niyetiyle faaliyette bulunmaz. Zira bir şey yapmış olma bilinci yapılan işin doğallığını bozmakta, kişinin etkinliğini ya da eylemini gayri tabii kılmaktadır. Kâmil insan herhangi bir icraatta bulunmaz ama hiçbir şey de yapılmamış kalmaz. *Wu-wei*'in en temel özelliği bütün niyetlerin, bütün yapay ya da doğal olmayan çabaların olumsuzlanması, bütün kasıtlı eylemlerin ve arzuların öznesi olan benliğin (nefsin) ortadan kaldırılması, Tao ile yepyeni bir benliğin kazanılmasıdır.⁶²

6. Sonuç

Wu-wei prensibine dair ilk emarelerin gerilere; kadim Çin şiirine kadar uzandığı iddia edilmiştir. *Şiirler Kitabı*'nda karizmatik, soylu beyefendinin hal ve hareketlerindeki doğallık ve kendiliğindenlik ile amaçsız, gayretsiz/zahmetsiz iş görmesine düzülen övgü Taoist *wu-wei* halinin ilk işaretleri olarak yorumlanmıştır. Bu doğrultuda kişinin -gündelik ve askeri/siyasi alandaki- fiillerinin doğayla uyumlu olması, yapılan eylemin ya da ulaşılmak istenen hedefin her tür dış müdahaleden, zorlayıcı davranışlardan, kasıtlı veya arzularla örülü düşüncelerden bağımsız ve gösterişten uzak bir tarzda ortaya konulması gerekmektedir. *Şiirler Kitabı*'nda betimlenen asil okçu örneğinde ortaya konulan *wu-wei* hali daha ziyade aristokrat, karizmatik ve güçlü bir kahraman portresi görünümünde iken yönetici/kral şahsında ise nispeten ahlaki tonlara gönderme yapmakta ve erdem sahibi, yapmacıktan, kibirden uzak, mütevazı ve Tanrısal prensipleri yerine getirmeye işaret etmektedir.

Konfüçyüsçü düşüncede ise *wu-wei* hükümdar Shun örneğinde olduğu gibi bir taraftan yöneticilerin idari tasarruf, planlama ve kasıtlı davranışlardan uzak bir yönetim sürmeleri anlamında, diğer taraftan bireylerin ritüel ve ayinleri gözetirken geleneksel normlara uymaları ve karşılaşılan değişik durumlara mükemmel bir şekilde uyum sağlamaları anlamında kullanıldığı görülüyor. Ritüellerin Konfüçyüs'ün hayatındaki yeri ve onların kaynağının gök olması, gelenek ve ritüellere bağlılık ile Taoist anlamdaki *wu-wei* ideali arasında bir muhtemel bir ilişkiyi akla getiriyor.

Wu-wei en belirgin şekilde Lao Tzu'ya atfedilen *Tao Te Ching* ve Chuang Tzu'nun kendisiyle aynı ismi taşıyan eserinde geçmektedir. Ancak buralardaki kullanımlar da net tanımlamalardan uzak, muğlak ve alegorik benzetmeler şeklinde kendisini gösterir. Lao Tzu, Tao'nun bir özelliği olarak gördüğü ve su metaforu ile ortaya koyduğu *wu-wei* anlayışı daha ziyade Konfüçyüsçü ritüelistik ve ayinsel usullere tepki şeklinde kendisini gösterir ve her türlü geleneksel uygulama ve normları insanın nihai gelişiminin önünde bir engel olarak görür. Lao Tzu'ya göre kişinin *wu-wei* mükemmelliğine ulaşması ancak kendisine dayatılan veya önceki dönemlerden gelen -yapılagelen- değerleri tasdik etmemesi ile mümkündür. Lao Tzu'nun ideal yönetim anlayışı da Konfüçyüsçü düşüncedekine benzer şekilde müdahaleden uzak bir sadeliğe dayalıdır. *Tao Te Ching*'de aynı zamanda her türden toplumsal ve teknolojik gelişme asli nitelikten bir tür yozlaşma olarak değerlendirilmiştir. Shen Pu-hai ve Han Fei gibi teorisyen ve düşünürlerin açıklamalarında *wu-wei* genellikle yöneticilerin Tao'yu örnek alması ve devlet yönetimine çok fazla müdahil olmamaları gerektiği şeklinde bir idare şekli olarak tanımlanmıştır.

Son olarak şunu açık bir şekilde belirtmek gerekir ki mevcut metinlerden hareketle Çin dini ve felsefi düşüncesinde *wu-wei* kavramından kastın ne olduğunu net bir şekilde ortaya koyabilmek zordur. Zira *wu-wei* en belirgin şekilde geçtiği literatürde bile kapalı anlam ve imalara sahiptir. Bundan dolayı da tarihsel süreçte muhtelif yönlerde ele alınarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ancak *wu-wei*'in pasif edilgenlik, eylemsizlik ya da hiçbir şey yapmadan tepkisizlik şeklindeki yaygın çeviriler ile "boş vermek/aldırmamak", "akışına bırakmak" şeklinde bir yaşam biçimi olarak tasvir edilen romantik anlayış ve ideolojilerden farklı bir duruma işaret etmesi daha olasıdır. Buna göre *wu-wei* prensibi dışarı vuran davranışlara değil bireyin içsel, yani failin eylem esnasında içinde bulunduğu ruhsal duruma,

⁶² Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, 40, 173, 213, 228.

eylemlerin bir ölçüye vurulmadan, içten geldiği gibi ve kişinin doğal yatkınlığıyla faaliyet sahasına geçirdiği *yol* (Tao) ile uyumlu davranışlarına işaret etmektedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Armstrong, Karen. *Büyük Dönüşüm*. Çev. Barış Baysal, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.

Aydın, Fuat. *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018.

Barrett, Nathaniel "Wu-wei and Flow: Comparative Reflections on Spirituality, Transcendence, and Skill in the Zhuangzi", *Philosophy East and West* 61/4 (2011): 679-706.

Chuang Tzu'nun Kitabı. Çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Kitabevi, 2017.

Cooper, J. C. *Erdemin Işığında (Taoculuk)*. Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1994.

Creel, Herrlee Glessner. *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

Creel, Herrlee Glessner. *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Csikszentmihalyi, Mark. "Thematic Analyses of the Laozi", *Dao Companion to Daoist Philosophy*. Ed. Xiaogan Liu. Dordrecht: Springer, 2015.

Dawson, Christopher. *İlerleme ve Din*. Çev. Yusuf Kaplan-Aylin Doğan. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.

Durand, Marion- Shogry, Simon. "Stoicism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 18 Mart 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/stoicism/#Virt>

Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.

Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1992.

I Ching ya da Değişimler Kitabı. Çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos Yayınevi, 2010.

Izutsu, Toshihiko. *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*. Çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Judith Magee Boltz, "Laozi", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), VIII/5315-6

Kirkland, Russell. *Taoism: The Enduring Tradition*. New York: Routledge, 2005.

Konfüçyüs. *Konuşmalar*. Çev. Murat Karlıdağ. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Lai, Karyn L. *An Introduction to Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Laozi. *Bilinmeyen Öğretiler*. Çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2014

Laozi. *Tao te ching*. Çev. Sonya Özbey. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Noss, David S.-Grangaard, Blake R. *A History of the World's Religions* New York: Routledge, 2018.

Overmyer, Daniel L.- Adler, Joseph A. "Chinese Religion: An Overview", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), III/1582.

- Renwu, Tang. "A Comparison between Confucian and Daoist economic philosophies in the pre-Qin era". *The History of Ancient Chinese Economic Thought*. Ed. Cheng Lin, Terry Peach, Wang Fang. 106-139. New York: Routledge, 2014.
- Slingerland, Edward. *Effortless Action: Wu-wei as a Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Slingerland, Edward. "Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of Wu-wei". *Journal of the American Academy of Religion*, 68/2 (2000): 293-327.
- Schwartz, Benjamin I. *The world of Thought in Ancient China*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- The Analects of Confucius*, Translated and Annotated by Arthur Waley. London: George Allen & Unwin Ltd, 1938.
- The Book of Odes, Chinese Text, Transcription and Translation* by Bernhard Karlgren. Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities, 1974.
- Xiaogan, Liu. "Wuwei (Non-action): From Laozi to Huainanzi", *Taoist Resources* 3.1 (1991): 41-56.
- Xu, Gang. "Defining Junzi and Ren: Confucius as the Father of Professionalism". *Archives of Boston Society of Confucius* 1/1 (2019):2-28.
- Wong, Eva. *Taoism: An Essential Guide*. Boston: Shambhala Publications, 2011.
- Yalkın, Erden Miray Yazgan, *Antikçağ Çin Felsefesi ve Mantık Çalışmaları*, Demavend Yayınları, 2017.
- Yu-Lan, Fung. *Çin Felsefesi Tarihi*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Yu, Jiyuan. "Living with Nature: Stoicism and Daoism". *History of Philosophy Quarterly* 25/1 (Jan. 2008), 1-19.



Dergiabant

2023, 11(1): 134-149, doi: 10.33931/dergiabant.1263574



Aristoteles ve İbn Meymûn'da Entelektüel ve Ahlakî Erdemlerin İnsanî Yetkinlikteki Rolü

The Role of Intellectual and Moral Virtues in Human Perfection According to Aristotle and Maimonides

Semra TÜFENKÇİ^{ID}

Geliş Tarihi (Received): 11.03.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 09.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Bu makalenin konusu Aristoteles ve İbn Meymûn'da insanî yetkinlik; problemi ise insanî yetkinlikte entelektüel ve ahlakî erdemlerin rolüdür. Bu amaçla önce Aristoteles'te işlev argümanı ile en yüksek erdem ve mutluluk kavramlarının insanî yetkinlikle ilişkisini, ardından Aristoteles'te entelektüel ve ahlakî erdemlerin insanî yetkinlikteki rolünü dışlayıcı ve kapsayıcı yorumlar bağlamında ele aldık. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* 10. kitabında en yüce mutluluğa Tanrısal etkinlik olan *theoria* ile ulaşılacağını ifade etmesi, Tanrı'ya benzeme düşüncesini öne çıkarmaktadır. İbn Meymûn'a geldiğimizde Aristoteles'te olduğu gibi insanî yetkinlik ve Tanrı'ya benzeme düşüncesi arasında yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. İbn Meymûn'un insanî yetkinlik türlerinden teorik yetkinliğin asıl yetkinlik olduğunu iddia etmesi, ahlakî erdemlerin insanî yetkinlikteki rolünü tartışmalı hale getirmektedir. Bu tartışmalarla ilgili birincil ve ikincil literatürü değerlendirerek, İbn Meymûn'a göre Tanrı'ya benzeme düşüncesinin entelektüel erdemlerden ibaret olduğu sonucuna vardık ve bu görüşümüzü İbn Meymûn'un *Delâletu'l-Hâirîn*'de ortaya koymuş olduğu Tanrı tasavvuru ve inâyet teorisi ile destekledik.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Entelektüel Erdemler, Ahlakî Erdemler, İnsanî Yetkinlik, Tanrı'ya Benzeme.

&

Abstract: The subject of this article is human perfection in Aristotle and Maimonides; its problem is the role of intellectual and moral virtues in human perfection. For this purpose, we first discussed the relationship between the function argument and the highest virtue and happiness concepts in Aristotle and human perfection, and then the role of intellectual and moral virtues in human perfection in Aristotle in the context of exclusionary and inclusive interpretations. Aristotle's statement in *Nicomachean Ethics* 10th book that the highest happiness will be achieved through *theoria*, which is the divine activity, highlights the idea of Godlikeness. When we come to Maimonides, it is seen that there is a close relationship between human perfection and the idea of Godlikeness, as in Aristotle. Maimonides' claim that theoretical perfection, one of the types of human perfection, is the main competence, makes the role of moral virtues in human perfection controversial. Evaluating the primary and secondary literature on these debates, we concluded that the idea of Godlikeness, according to Maimonides, consists of intellectual virtues, and we supported this view with the vision of God and the theory of providence put forth by Maimonides in *Dalâlat al-Hâ'irîn*.

Keywords: Philosophy of Religion, Intellectual Virtues, Moral Virtues, Human Perfection, Godlikeness.

Atıf/Cite as: Tüfenkci, Semra, "Aristoteles ve İbn Meymûn'da Entelektüel ve Ahlakî Erdemlerin İnsanî Yetkinlikteki Rolü". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 134-149. doi: 10.33931/dergiabant.1263574

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi, semratufenkci@gmail.com.

1. Giriş

Bu çalışmada Aristoteles ve İbn Meymûn'un insanî yetkinlik problemine yaklaşımları ele alınacaktır. Öncelikle Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*² adlı eserinde ele aldığı şekliyle erdem ve insanın işlevi arasında kurduğu irtibata değinilecektir. Aristoteles'in insana özgü işlevle insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklere mi işaret ettiği yoksa sadece insandan daha aşağı form olan bitki ve hayvanlardan onu ayıran bir işleve mi atıfta bulunduğu önemli bir tartışma konusudur. Tartışmanın can alıcı noktası ise tanrısal olanın insana özgü işlevi oluşturup oluşturmadığıdır. Bu noktada "Aristoteles insan özgü işlevin akla uygun eylemek olduğunu söylerken sadece tanrısal bir etkinlik olan *theoria*'ya mı en yüksek erdem olarak atıfta bulunmaktadır? Yoksa ahlakî erdemlere de bu bağlamda atıfta bulunmakta mıdır?" soruları önem kazanmaktadır.

Yukarıda işaret ettiğimiz problem ve sorulara Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin 1. ve 10. kitapları ve bu kitaplar etrafında yoğunlaşan tartışmalardan yola çıkarak cevap bulmaya çalışacağız. Bu bağlamda ikincil literatürde kapsayıcı ve dışlayıcı olmak üzere iki temel yaklaşım ön plana çıkar. Kapsayıcı yaklaşımı benimseyenler en yüksek erdemden birden fazla erdemden birleşiminden oluştuğunu ve en yüce mutluluğa ahlakî ve entelektüel erdemlerin edinilmesiyle ulaşılabileceğini iddia ederler. Dışlayıcı yaklaşımı benimseyenler ise en yüksek erdemden tek bir erdemden oluştuğunu ve entelektüel erdemlerin tek başına en yüce mutluluğa ulaştırabileceğini iddia ederler.

Aristoteles'in *NE* 1'de insanî yetkinliğe ulaşmada erdemini vurgulayarak birden fazla erdem olması durumunda en yüksek erdeme uygun etkinliğin mükemmelliğe ulaştıracağını belirtmesi, *NE* 10'da ise en yüksek erdemden tefekkür olduğunu söylemesi insanî yetkinliğe ulaşmada ahlakî erdemlerin konumunu tartışmalı hale getirmektedir. Aynı zamanda Aristoteles, tefekkürün en yüksek erdem olmasını, dış iyilere daha az bağımlı olmasıyla ilişkilendirmekte ve yetkinliğe ulaştırılacak olan erdemden, dış faktörlere bağlı olmadan gerçekleştirilebilir olmasını önemli bir kriter olarak görmektedir. Ancak tefekkürün en yüksek erdem olmasının asıl nedeni tanrısal bir etkinlik olmasıdır. Böylece Tanrı'ya benzeme³ düşüncesi, insanî yetkinliğe ulaşmak için takip edilmesi gereken bir yol olarak karşımıza çıkar.

Aristoteles'te olduğu gibi İbn Meymûn'da da insanî yetkinlik problemi Tanrı'ya benzeme⁴ düşüncesiyle birlikte ele alınır. Tanrı iyi olan her şeyin idealini temsil ettiği için yetkinleşmek isteyen bir kimse Tanrı'nın fiillerine benzer fiiller yapmalıdır. Ancak Tanrı'nın fiillinin ne olduğu konusunda uzlaşma yoktur. Hem Aristoteles'in hem de İbn Meymûn'un bu meseleye yaklaşımları konusunda birçok tartışma vardır. Aristoteles üzerine yazan bazı araştırmacılar *NE* 1 ve *NE* 10 arasında bir uyumsuzluk olduğunu ileri sürerler. Aynı şekilde İbn Meymûn üzerine yazanların bazıları da *Delâletu'l-Hâirîn*'in⁵ 1/54 ve 3/54 fasılları arasında bir uyumsuzluk olduğunu iddia ederler. İbn Meymûn, *DH* 1/54'te Tanrı'nın Musa'ya kendi hakikatini bilemeyeceğini yalnızca fiillerini bilebileceğini bildirdiği söyler. 3/54'ün başında ise insanî yetkinliğe ancak Tanrı'yı bilmekle ulaşılabileceğini ifade eder. Bu çalışmada Tanrı'nın fiillerinin bilgisinin teorik bilgi olduğu dolayısıyla Tanrı'ya benzeme düşüncesinin entelektüel bir faaliyet olduğu ve bu konuda İbn Meymûn'un Aristoteles'in takipçisi olduğu iddia edilmektedir.⁶ Bu iddia, İbn

² Bundan sonra eser için *NE* kısaltması kullanılacaktır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009).

³ Aristoteles'te Tanrı'ya benzeme düşüncesi için bk. Şeyma Kömürçüoğlu, *Logostaki Mîtos* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 134-161.

⁴ İslam felsefe geleneğinde *teşebbüh billâh* olarak kavramsallaşan Tanrı'ya benzeme düşüncesiyle ilgili bilgi için bk. İbrahim Aksu, "İnsânî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslam Felsefesinde Tanrı'ya Benzeme (Teşebbüh Billâh) Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Bayram Nazır vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2019), 1088-1097.

⁵ Makale boyunca Hüseyin Atay tarafından Arapça neşredilen *Delâletu'l Hâirîn* nüshasına ve Osman Bayder ve Özcan Akdağ tarafından Süleymaniye Kütüphanesi Carullah koleksiyonunda (no: 1279) yer alan Arapça yazma nüsha esas alınarak yapılan Türkçe tercümeyle birlikte atıfta bulunulacaktır. Her iki eser için *DH* kısaltması kullanılacaktır. Metin boyunca önce Arapça metne daha sonra Türkçe metne atıfta bulunulacaktır. İbn Meymûn, *Delâletu'l Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974); İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

⁶ İbn Meymûn'un insanî yetkinlik konusundaki görüşlerinin Aristoteles ile karşılaştırılmasının gerekçesi *NE*'nin son kitabı ile *DH*'nin son bölümünde ortaya konulan argümanlar arasında benzerliktir. Bu konuda Assaf Malach tarafından "The Conclusion of

Meymûn'un felsefî Tanrı tasavvuru ve entelektüel mükemmelliğe dayalı inâyet anlayışı ile desteklenecektir. Çalışmamızı yürütürken Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve İbn Meymûn'un *Delâletu'l-Hâirîn* adlı eserleri ve insanî yetkinlikle ilgili bu eserler etrafında gelişen ikincil literatür incelenecektir.

2. Aristoteles'te En Yüksek Erdem ve İnsanî Yetkinlik İlişkisi: Kapsayıcı ve Dışlayıcı Yorumlar

Aristoteles'e göre erdem tamamlanmadır.⁷ Bu tamamlanma her varlığın kendine özgü işlevini yerine getirmesiyle mümkündür. Bu noktada insanî yetkinliğe ulaştıracak olan erdem ne olduğu sorusuna cevap ararken öncelikle insanın işlevinin belirlenmesi gerekmektedir. Aristoteles, bitki ve hayvanlarla ortak doğamızı oluşturan yaşamsal fonksiyonlarımızın devamı için gerekli olan beslenme, büyüme ve duyumsama gibi niteliklerin insana özgü işlevi oluşturmadığını açıkça ifade eder. Aristoteles'e göre insanın işlevi, akla uygun eylemek olduğu için, ancak akla uygun eyleyen ve yetkinliğe ulaşan kişi işlevini yerine getirerek mutluluğa ulaşabilir.⁸ Burada akla uygun eylemin, ahlaki eylemleri kapsayıp kapsamadığı sorusu önem kazanmaktadır. Diğer bir deyişle insanın iki temel etkinlik alanı olan teorik ve pratik etkinlikten, biri mi ya da aralarında derece farkı olmak kaydıyla her ikisi mi ya da eşit oranda ikisi birlikte mi insana özgü işlevi oluşturmaktadır? Bu soruya cevap ararken öncelikle *NE* 1 ve 10'daki "erdem" ve "en yüksek erdem" kavramları ve bu çerçevede yapılan tartışmalar ele alınacaktır.

Aristoteles, kendine özgü mükemmelliğe uygun yapılan her şeyin iyi olduğunu ifade eder. Bu durum insana uyarlandığında insan için iyi, sadece erdeme uygun etkinlikten değil, pek çok erdem olması durumunda, içlerinde en mükemmel olanla uyumlu etkinlikten oluşur. Ayrıca bu etkinlik ara sıra yapılan değil, hayat boyu süren bir etkinlik olmalıdır.⁹ Aristoteles, mutluluğun kendisi amaç olan en yüksek erdemle uyumlu olduğunu söyler.¹⁰ *NE* 1'de insanî iyinin en iyi ve en yüksek erdeme uygun etkinlik olduğunu söylemekle birlikte en iyi ve en yüksek erdem ne olduğunun açıklaması 10. kitaba bırakılmaktadır. 10. kitapta tefekkürün en yüksek erdem olduğunun açıkça ifade edilmesi ise farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kimi araştırmacılar Aristoteles'in 1. ve 10. kitapta birbirine uymayan iki farklı görüş beyan ettiğini, kimileri de iki kitabın birbiri ile uyumlu olduğunu kabul ederler.¹¹ Bu çalışmada uyumluluk ve uyumsuzluk problemlerinden ziyade en yüksek erdem ve

The Guide of The Perplexed in View of The Conclusion of The Nicomachean Ethics" adlı bir makale yayınlanmıştır. Malach makalesinde, İbn Meymûn'un *DH*'nin son bölümünde ele aldığı dört mükemmellik türünün, Aristoteles'in *NE* 10. kitabındaki tartışmasını takip ettiğini ileri sürer. Ayrıca iki eserin son bölümlerindeki benzerliğin mükemmellik türlerinin sıralanışından daha derin olduğunu da ekler. Araştırmacılar, İbn Meymûn'un Orta Çağ'ın başlarındaki diğer Yahudi ve Müslüman alimler gibi Aristoteles'in Politika eserine erişimi olmadığını ancak *NE*'den haberdar olduğunu kabul ederler. Malach bu iddiayı *NE*'nin son kitabında sunulan argümanları *DH*'nin son bölümündeki argümanlarla karşılaştırarak destekler. Şunu belirtmeliyiz ki Malach iki metin arasında ve Aristoteles'in ve İbn Meymûn'un argümanları ve vardıkları sonuç arasında tam bir örtüşmeden bahsetmez. Ancak o, *NE* 10'da sunulan entelektüel faaliyetin kendi kendine yeter olması, başka bir şey için araç olmaması, dışsal faktörlerden bağımsız olması, insanın aslı unsuru olan aklın bir faaliyeti olması, bir insanın bilebileceği en yüce şeylerle ilgili olması gibi argümanların İbn Meymûn tarafından kullanıldığını ve bu benzerliğin tesadüfle açıklanamayacağını ileri sürer. Assaf Malach, "The Conclusion of The Guide of The Perplexed in View of The Conclusion of The Nicomachean Ethics", *AJS Review* 45:2 (November 2021), 334-347.

⁷Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 256a10-17.

⁸Aristoteles, *NE*, 1097b25-1098a15.

⁹Aristoteles, *NE*, 1098a15-20; *Eudemos'a Etik*, 1219b37-40.

¹⁰Aristoteles, *NE*, 1102a5-6.

¹¹John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Indianapolis Hackett Publishing, 1986); Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1991); J. L. Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Philosophical Traditions (Berkeley: University of California Press, 1981). Aristoteles'te mutluluk ve dolayısıyla insanî yetkinlik meselesini tartışırken *NE*'de tutarlı bir yaklaşım sergileyip sergilemediği meselesini ayrıntı bir şekilde ele almayacağız. Cooper'a göre *NE* 1 ve 10'daki öğretiler uzlaştırılmaz. Uzlaştırmanın mümkün olduğunu düşünenler ahlaki etkinliği en iyi yaşamın bir ölçüsü olarak kabul ederler. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 154. Kraut'a göre *NE*'nin mutluluk anlayışı bir iç çatışmayı içermemektedir. *NE* 1 ve 10'da mutluluk, parçaları birbiriyle uyumlu bütüncül bir yapı arz eder. Kraut, *Aristotle on the Human Good* 5, 20. Ackrill'e göre, Aristoteles *NE*'de en iyi yaşam nedir sorusuna iki farklı cevap verir gibidir. *NE* 10'a kadar olan büyük bir kısımda iyi eylemin, en iyi yaşamın önemli bir unsuru olduğunu ima ederken *NE* 10'da salt düşünceye dayalı etkinliğin mükemmel eudaimonia olduğunu söyler. Bu iki düşüncenin nasıl uzlaştırılacağı konusunda ise Aristoteles açık bir ipucu vermez. Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", 15. Ayrıca şu çalışmalara da bakılabilir. Aylin Toman, *Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Tuğçe Arslan, *Aristoteles'in Mutluluk Anlayışı: Kapsayıcılık ve Dışlayıcılık Tartışması* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler

dolayısıyla insanî yetkinliğin neden oluştuğu problemi üzerinde durulmaktadır.¹² En yüksek erdem sadece entelektüel erdemlerden mi ibaret olduğu ya da ahlakî ve entelektüel erdemlerin birlikte mi en yüksek erdemi oluşturduğu soruları insanî yetkinlikte entelektüel ve ahlakî erdemlerin rolünü anlama noktasında kilit bir rol oynamaktadır.

Aristoteles'in NE 10'da yer alan "Mutluluk erdeme uygun bir etkinlik ise, en yüksek erdeme uygun olması ussal. Bu etkinlik de en iyiye özgü olsa gerek" ifadeleri en yüksek erdem ne olduğu tartışmasına yol açmıştır.¹³ İnsanın en yüce bölümü olan akıl tanrısaldir. Tanrısal bir etkinlik olan temaşa, insanın en yüce mutluluğa ulaşması için aklın da etkinliği olmalıdır.¹⁴ Aristoteles, NE 1098a'ya uygun şekilde temaşa eyleminin sürekliliğini vurgulayarak bu sürekliliğin insanın en yüce mutluluğunun ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade eder.¹⁵ En yüksek erdem akılla ilgili olduğu açık olmakla birlikte ahlakî erdemlerin en yüksek erdemden dışlanıp dışlanmadığı açık değildir.

En yüksek erdem ne olduğuna dair birçok yorum yapılmıştır ancak çalışmanın sınırlılıkları göz önüne alındığında bu yorumların tamamına değinmek mümkün değildir. Öte yandan en temel bakış açılarını sunmak bu çalışma için önem arz etmektedir. Aristoteles'te en iyi ve en yüksek erdem problemi insanın mutluluğu problemi ile doğrudan ilişkili olduğu için tartışma, kaçınılmaz bir şekilde mutluluk kavramı etrafında şekillenmektedir.

Mutluluk en yüksek erdeme uygun yaşamak olduğu için mutluluğun temel bileşeni ya da bileşenlerinin ne olduğu konusu bu bağlamda çokça tartışılmıştır. İlk defa W. F. R. Hardie, Aristoteles'te mutluluğu, baskın (*dominant*) bir amacın mı yoksa kapsayıcı (*inclusive*) bir amacın mı oluşturduğu tartışmasını başlatmıştır.¹⁶ Kapsayıcı amaç (*inclusive end*) ve hakim/baskın amaç (*dominant end*) ile iki veya daha fazla etkinlik veya iyiyi birleştiren veya farklı bileşenlerin kabaca eşit değere sahip olduğu (veya en azından hiçbir bileşenin diğerinden ölçülemez ölçüde daha değerli olmadığı) bir amaç, "hakim bir amaç" ile de yekpare bir amaç, sadece bir etkinlik veya iyiyi içeren bir amaç kastedilir.¹⁷

Literatürde hâkim/baskın amaç denilen görüşe karşılık gelen okuma için, "aklıci (*intellectualist*) yahut aklıcilik (*intellectualism*), tekçi (*monistic*), dışlayıcı (*exclusivist*) gibi kavramlar kullanılırken, kapsayıcı amaç için kapsayıcı (*inclusivist/comprehensive*) yahut kapsayıcılık (*inclusivism*) kavramları kullanılır.¹⁸ Kapsayıcı yorumun¹⁹ en önemli temsilcilerinden olan J. L. Ackrill, Aristoteles'in NE 1'de mutlulukla ilgili kapsayıcı bir yaklaşım ortaya koyduğunu iddia eder. O, Aristoteles'in mutluluk için yapılan faaliyetleri, mutluluğun temel bileşeni olarak kabul ettiğini ve mutluluğun en yüksek erdemle uyumlu bir etkinlik olduğunu söylerken bu etkinliği felsefî bilgelikle sınırlandırdığına dair bir işaretin olmadığını ileri sürer. Ona göre Aristoteles en yüksek erdeme referansta bulunurken tüm erdemlerin birleşimini kastetmektedir.²⁰

Kapsayıcı yorum, mutluluğun diğer şeyler arasında iyi bir şey değil, her şeyin en değerlisi olduğunu ve kendine yeter olan mutluluğun²¹ kendinde arzu edilen her şeyi içerdiğini ileri sürer. Ackrill konuyu kahvaltı örneği üzerinden açıklar: İyi bir kahvaltı arzu edilen hiçbir şeyden yoksun değildir. Sadece pastırmadan değil, pastırma, yumurta ve domatesten oluşan kahvaltı, iyidir. Pastırmanın diğerlerinden daha tercih edilir olması, sadece pastırmadan oluşan bir kahvaltıyı pastırma, domates ve yumurtadan

Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); N. Murad Omay, "Aristoteles'in Eudaimoniası Hakkında İki Görüş", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 21 (2012), 85-105.

¹² Aristoteles'te ahlakî ve entelektüel erdemler arasındaki ilişki için bk. Kemal Batak, *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 37-59.

¹³ Aristoteles, NE, 1177a10-14.

¹⁴ Aristoteles, NE, 1177a15-30.

¹⁵ Aristoteles, NE, 1098a17-20, 1177a20-25. "Oysa us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü...bir insan için olabildiğince kesintisizdir." NE, 1177b25-28.

¹⁶ W. F. R. Hardie, "The Final Good in Aristotle's Ethics", *Philosophy* 40/154 (1965), 278.

¹⁷ Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", 17.

¹⁸ Omay, "Aristoteles'in Eudaimoniası Hakkında İki Görüş", 87.

¹⁹ Bu çalışmada kapsayıcı ve dışlayıcı kavramları tercih edilecektir.

²⁰ Aristide Tessitore, "Aristotle's Ambiguous Account of the Best Life", *Polity* 25/2 (1992), 198.

²¹ Aristoteles, NE, 1097a30, 1097b14-16, 1097b20-21

oluşan bir kahvaltıdan daha iyi yapmaz.²² Kapsayıcı yorumu katılmayan John M. Cooper'a göre entelektüel yaşam, herhangi bir ahlakî erdeme sahip olmayı içermediği gibi ahlakî erdemlere sahip olmak ve bu erdemlere uygun bir yaşam sürmek, aklın gelişmesi için gerekli bir koşul değildir. Entelektüel erdemlere uygun bir yaşam süren kişi, adil ya da cesur eylemlerde bulunsu bile onun eylemlerinin ahlakî çerçevede düşünülmemesi gerekir. Cooper'a göre Aristoteles NE 10'un hiçbir yerinde ahlakî erdemlerin, entelektüel amaç için gerekli olduğunu öne sürmez.²³

Richard Kraut'a göre de Aristoteles'in iyiliği farklı kategorilere ayırması,²⁴ mutluluğun tüm içsel iyilerin toplamı olduğu anlamına gelmez. O, kapsayıcılığın iddiasının benimsenmesi durumunda NE 1 ve 10'u anlamının pek mümkün olmadığını, çünkü bu yaklaşımın erdemli faaliyetin merkezî rolünü kavramamızı engellediğini ifade eder. İnsani iyiler çeşitlidir ve bir hiyerarşi içinde sıralanan bu iyilerin başında erdeme dayalı etkinlik yer alır. Dolayısıyla erdemli faaliyetten oluşan mutluluk, hiyerarşide yer alan bütün iyilerin bir birleşimi değildir.²⁵ Yetkinliğe ulaşan birinin ihtiyaç duyduğu dışsal iyiler, nihai amacı sürdürdükleri için önemli bir nedensel role sahiptir. Bu nedenle onların yokluğu, dolaylı olarak bir yaşamın arzu edilirliliğini azaltır veya yaşamı tamamen yok eder. Ancak bu nedensel rolü oynamaları, en yüce mutluluğun bir parçası oldukları anlamına gelmez. Bir hiyerarşideki yalnızca en üstteki iyi, kendi başına, en iyi hayatı maksimum derecede arzu edilir kılar.²⁶

Kapsayıcı yorumu benimseyen Ackrill, ahlakî erdemlerin en yüksek erdemin birleşeni olduğu ve böylece insanî yetkinlikte bir rolü olduğunu kabul ederken, dışlayıcı yorumu benimseyen Cooper ve Kraut, Aristoteles'e göre iki farklı mutlu yaşam olduğunu ve ahlakî erdemlerin ikinci derecede mutlu yaşamda rol oynadığını kabul ederler.

Cooper, Aristoteles'in *Eudemos'a Etik'te* ve NE 10'da iki farklı insan modeli ve buna bağlı olarak iki farklı yaşam idealize ettiğini iddia eder. *Eudemos'a Etik'te*²⁷ hem rasyonel hem de duygusal bir varlık olarak ele alınan insan, doğasının iki yönüne uygun olarak hem entelektüel hem de ahlakî erdemlere ihtiyaç duyar. Ayrıca burada resmedilen insanın kendisini yalnızca entelektüel faaliyetlere adanması makul görülmez.²⁸ Böyle bir kimse için ahlakî erdemler ve bu erdemlere uygun yaşam, hedeflenmesi gereken temel bir iyi gibi görünür.²⁹ Cooper'a göre Aristoteles'in NE 10'dan önceki bölümlerdeki insan tasviri, *Eudemos'a Etik'in* insan anlayışı ile uyumlu iken; NE 10'daki yaklaşımı *De Anima'nın*³⁰ insan ruhunun özünde tanrısal olduğu fikri ile uyumludur. Ancak Aristoteles yine de insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmez³¹ ve ahlakî yaşama salt theoria yaşamından daha düşük düzeyde mutlu bir yaşam olarak ikinci dereceden bir rol verir.³² Cooper'a göre ahlakî erdemler, birinci yaşamda rol oynamazken ikinci yaşamın bir bileşenidir. Çünkü teorik bilgeliğe sahip kişi sıradan ahlakî erdemlerin ve erdemsizliklerin ötesindedir.³³

Kraut da tüm içsel iyilerin en yüce mutluluğun bileşeni olduğu görüşünü reddederken, iki farklı mutluluk türü kabul eder. Birincisi entelektüel faaliyete dayalı en yüce mutluluk, ikincisi ahlakî faaliyete dayalı olan mutluluktur.³⁴ Kraut'a göre Aristoteles mutluluğu entelektüel erdemlerle ve yalnızca bu erdemlerle erişilen iyilikle eşitler. Daha doğrusu en yüce mutluluk, mükemmel teorik etkinlikten, ikincil mutluluk ise mükemmel pratik etkinlikten oluşur. İnsanın hedefleri bir hiyerarşi içinde sıralanırsa, en

²² Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", 21.

²³ John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 165.

²⁴ Aristoteles iyileri dışsal, ruhla ve bedenle ilgili olmak üzere üçe ayırır (Aristoteles, NE, 1098b13-15).

²⁵ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 8.

²⁶ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 297.

²⁷ Bk. *Eudemos'a Etik*, 1219b35-1220a15.

²⁸ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 147.

²⁹ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 186.

³⁰ Aristotle, *De Anima: Books II and III* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 413b24-32. 27, 429b18-29.

³¹ Ahlakî erdemleri ideal olarak belirleyen bir yaşam ikinci derecede mutlu bir yaşamdır. Çünkü cesaret, adalet gibi ahlakî erdemler insanî olan şeylerle ilgilidir bk. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 158.

³² Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 177-178.

³³ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 179.

³⁴ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 9.

yüce mutluluk bu hiyerarşinin tamamıyla değil, zirvesiyle tanımlanır.³⁵ Hiyerarşinin zirvesinde yer alan en yüce mutluluk filozofun, onun altında yer alan mutluluk politikacının hayatıdır. İnsan tefekkür ettiğinde en mutlu, siyasete girdiğinde ise ilkinde göre daha aşağı düzeyde mutludur. Diğer bir deyişle Aristoteles 10. kitapta felsefî bilgeliğe, politik yaşamdan daha fazla önem verilmesi gerektiğini ifade eder.³⁶ Bu yaklaşım, felsefî faaliyette bulunmayan bir kimsenin, tam anlamıyla olmasa da mutlu olabileceği ihtimaline yer bırakır. Böylece ahlakî faaliyeti nihai amaçları haline getirenler entelektüel erdemlere sahip olamazlar bile iyi bir yaşam sürebilirler.³⁷

Görüldüğü gibi Kraut insanî iyiler arasında hiyerarşi olduğunu söylemekle beraber mutluluğun da hiyerarşik olduğunu söyler. En tepede teorik etkinliğe dayalı mutluluk, onun altında pratik erdemlere dayalı mutluluk yer alır. Kraut'a göre mutluluk tefekkürden ibaret değildir ancak en yüce mutluluk tefekküre dayalı bir hayattır. Aristoteles, temaşa hayatının üstünlüğünden bahsederken, tümüyle insanî doğaya dayandığı için ahlakî erdemlere uygun bir yaşamın ikincil biçimde mutlu bir yaşam olduğunu ifade eder.³⁸

Cooper ve Kraut, iki tür mutluluk yaşamı konusunda hemfikir olsalar da Cooper entelektüel ve ahlakî yaşamı birbirinden ayrı ve birbirine zıt ele alırken³⁹ Kraut ahlakî yaşamı, en yüce mutluluk yaşamının zorunlu bir parçası olarak görmemekle birlikte entelektüel yaşamın ahlakî yaşamı dışlamadığını kabul eder. Cooper görüşünü temellendirirken 10. kitapta Aristoteles'in pratik akıllı teorik akıldan keskin bir şekilde ayırdığına ve birincisini insanın fiziksel yönüyle ikincisini ise insanın tanrısal yönüyle ilişkilendirdiğine atıfta bulunur.⁴⁰ Kraut ise politik ve felsefî yaşamı birleştirmeden dışlayıcı fakat daha ılımlı bir açıklama yapar. Filozof toplumsal bir varlık olduğu için ahlakî erdemlere uygun davranabilir. Bununla birlikte filozofun ahlakî ilkelere uygun davranması, onun yaşamının yemek, barınma, sağlık vb. ile uyumlu olduğu anlamına gelmez. Felsefî yaşam, teorik akla ve tefekküre öncelik veren bir yaşamdır. Kraut'a göre filozof, ahlakî erdemlere öncelik vermeden de ahlakî bir yaşam sürebilir.⁴¹

Entelektüel erdeme uygun yaşayan birinin ahlakî erdemlere uygun davranması fakat onun mutluluğunda ahlakî erdemlerin rolü olmadığı iddiası paradoksal görünebilir. Ancak buradaki mesele kişinin yaşamında en başa hangi iyiyi koyduğuyla ilgilidir. Bir insan yeme-içme gibi hiyerarşinin en altındaki iyileri merkeze aldığı bir yaşam sürmüyebilir ancak iyi yemekleri ve içecekleri tercih edebilir. Aynı şekilde ahlakî erdemlere uygun bir yaşamı en ideal bir yaşam formu olarak görmeden ahlakî davranışlarda bulunmayı tercih edebilir. En yüce mutluluğu amaçlayan bir kişinin ahlakî yaşamı en tepeye yerleştirmesi tefekkür hayatına yeterli zaman ayırmasına engel olur. Çünkü ahlakî erdemlere dayalı yetkinleşme diğer insanlarla daha fazla etkileşim halinde olmayı gerektirir ve bu durum da kişinin mutluluğunu dış faktörlere bağlamış olur. Oysa Aristoteles temaşa hayatının üstünlüğünü izah ederken dış iyilere daha az ihtiyaç duyulmasını gerekçe gösterir.⁴²

Elbette Aristoteles, filozofun yiyecek, sağlık ve diğer kaynaklar olmadan yaşayabileceği konusunda bir yanılsama içinde değildir. Ancak dış iyilere daha az bağımlı olan faaliyetin daha üstün olduğunu kabul eder.⁴³ Üstelik theoria için maksimum boş zaman gerekli olduğundan en yüce mutluluğu hedefleyen kişinin aile, toplum, politika gibi alanlara mesafeli durması gerekir.⁴⁴

³⁵ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 268.

³⁶ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 24.

³⁷ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 49.

³⁸ Aristoteles, *NE*, 1178a8-12. Kraut'un Aristoteles'i okuma biçimi İbn Meymûn'un insanî yetkinlik sınıflamasını anlamada yol göstericidir.

³⁹ Cooper'a göre *NE*'de en iyi yaşam=entelektüel yaşam iken *Edudemos'a Etik*'te ikinci en iyi yaşam=entelektüel + ahlakî yaşam'dır.

⁴⁰ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 175.

⁴¹ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 25, 155-158. Bk. Aristoteles, *NE*, 1178b5-10.

⁴² Aristoteles, *NE*, 1177a27-35. İbn Meymûn'a göre de zaruri yeme içme ile meşgul olmak bile zihni Tanrı'dan uzaklaştırır. Bu nedenle tam tefekkür hali mümkün olduğunca dünya işlerinden uzaklaşmayı gerektirir. Aynı şekilde ahlakî yaşamı amaç haline getiren bir kimse de tefekkürden uzaklaşmak zorunda kalır bk. *İbn Meymûn, DH*, 3/51, 723; İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 621.

⁴³ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 299. Bk. Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos*, 152-153.

⁴⁴ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 167.

Aristoteles, entelektüel yaşamın ahlakî olandan üstün olduğu konusunda ve teorik bilgeliğin en yüksek derecede mutlu bir yaşam olduğu konusunda çok açıktır.⁴⁵ Ölümlü varlıklar olarak bir dereceye kadar dış iyilere (yiyecek, giyecek, barınma, arkadaşlık) gereksinim duyduğumuz açık olsa da insanın yetkinliği ve mutluluğu teorik faaliyete dayanır. Ne kadar çok tefekkür edersek ve tanrısal faaliyetleri ne kadar çok taklit edersek, insan olarak o kadar mutlu ve doyumlu oluruz. Paradoksal olarak insan için en iyi yaşam, ilahi olana benzer bir yaşamdır.⁴⁶

Entelektüel yaşamın ahlakî olana üstünlüğü, aslında theoria etkinliği olmasından kaynaklanır. Aristoteles'e göre insan etkinliklerinden en mükemmel ve tanrısal etkinliğe en yakın olanı, en yüce mutluluğun kaynağı olan theoria etkinliğidir.⁴⁷ Bir insanın theoria etkinliğinden uzak durması daha düşük bir yaşama razı olduğu anlamına gelir. Akıl insana göre tanrısaldir, dolayısıyla akla dayalı bir yaşam da insan yaşamına göre tanrısaldir.⁴⁸ Ancak burada işlev argümanı açısından bir tartışma ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre insan için en iyi olan, kendine özgü işlevini yerine getirmektir. Peki tanrısal olan, nasıl insana özgü işlevi oluşturmaktadır?

Bitki ve hayvanlarla paylaştığımız ortak doğayı düzenlemekle ilgili olan erdemlerin işlev argümanından elenmesi, Tanrı ile paylaştığımız erdemlerin de elenmesini gerektirir mi? Diğer bir deyişle Tanrı ve insanlar için ortak olan theoria, insanın işlevinin bir parçası olabilir mi? Aristoteles, bir insanın işlevinin ne olduğunu sorduktan sonra bunun yalnızca yaşamaktan (yani beslenme ve büyümeden) ibaret olmadığını söyler. Burada ele aldığımız şekliyle işlev argümanı insana özgü olanı ararken, bitki ve hayvanlarla ortak olarak paylaştığımız özelliklerin insana özgü işlevi oluşturmayacağını ileri sürer. İnsanın işlevi bitki ve hayvanlarla paylaşmadığı, daha üstün bir şey olmalıdır. Taklit edilmesi gereken bir varlık olan Tanrı'ya benzer eylemde bulunmak ise insana özgü işlevden dışlanmaz. İşlev argümanında vurgulanan nokta, bizim iyiliğimizin hiçbir bitki ve hayvanın yapamayacağı bir şeyden oluşması gerektiğidir.⁴⁹

Aristoteles'e göre insan dışındaki canlılar theoria etkinliğinde bulunamadığı için mutluluktan pay alamazlar. Dolayısıyla hayvanlara benzer etkinlikte bulunanların da mutluluktan pay alma ihtimalleri yoktur. Tanrısal hayat ise tümüyle mutlu bir hayat olduğu için tanrısal etkinliğe benzer etkinlik yapanlar mutluluktan pay alır, hatta ne kadar çok bu etkinlikte bulunursa mutluluktan alacağı pay o kadar fazla olur. Çünkü Aristoteles, mutluluk ve temaşanın kaplamının aynı olduğunu ifade eder.⁵⁰

Bütün bu tartışmalar ışığında Aristoteles'in dışlayıcı mı kapsayıcı mı olduğu konusundaki pozisyonumuzu netleştirmek için NE 1 ve NE 10'a dönmemiz gerekmektedir. Aristoteles 1. kitapta insanî iyinin en iyi ve en yüksek erdeme uygun etkinlik olduğunu söylemiş ve ilerleyen bölümlerde ahlakî erdemleri geniş bir şekilde ele almıştır. Aristoteles birçok erdem olması durumunda içlerinde en mükemmel olanın en yüksek erdem olarak alınması gerektiğini ifade eder. Bu durumda NE'de ahlakî erdemlerin uzun uzun işlenmesini, Aristoteles'in en yüksek erdem hangisi olduğu konusundaki soruşturması olarak görmek mümkündür. 10. kitapta theoria etkinliğini ele alması ve bu etkinliğe dayalı faaliyetin en yüksek erdem olduğunu söylemesi de erdemlerle ilgili soruşturmanın bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde 10. kitap bir kırılma değil, erdemlerle ilgili soruşturmanın devamı niteliğindedir. Diğer bir deyişle Aristoteles ahlakî ve entelektüel erdemleri tek tek incelemiş ve sonunda entelektüel erdem olan tefekkürün en yüksek erdem olduğu konusunda karar kılmıştır. 10. kitap boyunca da theoria etkinliğine dayalı faaliyetin neden en yüksek erdem olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Öncelikle bu etkinlik, insanın tanrısal yönü olan aklın bir etkinliği olduğu için en yüksek erdemdir. Ayrıca o, diğer insanî eylemlerden farklı olarak süreklidir, kendi kendine yeterdir ve amacı kendindedir. Theoria etkinliğinde bulunan insan cesaret ve adalet gibi erdemlerin aksine gerçekleşmesi için başka insanların varlığına gereksinim duymaz ancak insan olmanın gerekliliği

⁴⁵ Aristoteles, NE, 1178b 30-33. Aristoteles'e göre pratik bilgelik, bilgeliğin en mükemmel bilgi türü değildir. Aristoteles, NE, 1141a20-22.

⁴⁶ Daniel H. Frank, "The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man", *Judaism* 34/4 (2008), 486.

⁴⁷ Aristoteles, NE, 1178b 20-25.

⁴⁸ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 158.

⁴⁹ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 315-316.

⁵⁰ Aristoteles, NE, 1178b25-35.

olarak minimum düzeyde dış iyilere ihtiyaç duyar. Bu çalışmada, Aristoteles'in insan için en iyi olanı tanrısal etkinlikle özdeşleştirmesi, insanî doğamızdan kaynaklı olan ahlakî erdemlere dayalı hayatı ikincil derecede mutlu bir hayat olarak kabul etmesi, insanî yetkinliğe ulaşmada Tanrı'ya benzeme düşüncesi ve Aristoteles'in Tanrı tasavvuru göz önünde alındığında dışlayıcı okumayı kabul etmekteyiz.

Sonuç olarak mutluluk en ideal şekilde Tanrı tarafından gerçekleştirildiğine göre ve Tanrı'nın etkinliği theoria olduğuna göre insan mutluluğa erişmek için Tanrı'ya benzer eylemde bulunmalıdır.⁵¹ Tanrı'ya benzeme düşüncesi bir ideal olarak belirlendiğinde insanî yetkinlik probleminin Tanrı'ya benzeme düşüncesi ile doğrudan bir ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncenin mahiyeti filozofların Tanrı tasavvuru ile yakından ilişkilidir.

3. İbn Meymûn'da Tanrı'ya Benzeme İdealinin Entelektüel ve Ahlakî Erdemlerle İlişkisi ve İnsanî Yetkinlikteki Rolü

İnsanî yetkinlik konusu İbn Meymûn'un felsefesinde derinlemesine çalışılan konulardan biridir. Bu çalışmalarda insanî yetkinlik probleminin Tanrı'ya benzeme (التشبه به تعالى)⁵² idealiyle birlikte ele alındığı görülmektedir.⁵³ Daniel Frank, Aristoteles'te olduğu gibi İbn Meymûn'a göre de insanî yetkinliğin idealinin Tanrı'ya benzeme düşüncesi olduğunu söyler. Ancak o, her iki filozofun Tanrı tasavvurunun farklı olduğunu ve bu farklılığın hem Tanrı'yı taklit etmenin nasıl olacağıyla ilgili hem de Tanrı'nın taklit edilmesiyle ulaşılabilecek olan insanî yetkinliğin sonuçlarıyla ilgili farklı düşünmelerine yol açtığını iddia eder. Frank'a göre Aristoteles'in Tanrı tasavvuru içe dönük, kendisini tefekkür eden bir varlık⁵⁴ olduğu için, en yüksek mükemmelliğe ulaşmanın tek yolu olan Tanrı'ya benzeme, kişinin politik ve ahlakî bir hayata katılımını engeller. İbn Meymûn'un Tanrı anlayışı ise Yahudilikte olduğu gibi tarihe müdahale eden, ilahî sevgi ve adalet vasıtasıyla eylemde bulunan bir Tanrı'dır.⁵⁵ Frank, Aristoteles ve İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurlarındaki farklılığın Tanrı'ya benzemenin nasıl olacağına ilişkin yorumlarına yansıdığını ileri sürer. Frank, iddiasını İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurunun Yahudilik'in Tanrı anlayışı ile uyumlu olduğu görüşüne dayandırır. Frank'ın bu iddiasını tartışmaya açmadan önce insanî yetkinlik meselesi ele alınmalıdır.

Aristoteles'te olduğu gibi İbn Meymûn'da da insanî yetkinlikte entelektüel ve ahlakî erdemlerin rolü tartışmalıdır. Bu tartışmalar, problemin entelektüel, politik, etik veya dini birçok boyutu olmasından kaynaklanır. Bazı yorumcular, İbn Meymûn'da tefekkür hayatı ile toplumsal hayat arasında bir gerilim olsa bile bu iki yaşamın insanî yetkinliğin bir birleşeni olduğunu genel olarak kabul ederler. Öte yandan ezoterik ve egzoterik okuma yapanlar filozofun yaklaşımında bariz bir tutarsızlık olduğunu öne sürerler. Howard Kreisel ise *DH*'de ortaya konulan insanın yetkinlik ve Tanrı'ya benzeme anlayışı çerçevesinde entelektüel mükemmellik ve toplumsal yaşam arasında bir uyum olduğunu iddia eder.⁵⁶ Bu çalışma ise İbn Meymûn'un insanî yetkinlik konusundaki görüşlerinin bütünlük arz ettiği ve bu bütünlüğün ortaya konulmasında filozofun Tanrı tasavvurunun ve "inâyet" teorisinin kilit rol oynadığını iddia etmektedir. Bu iddiayı temellendirmek için öncelikle *DH* 3/54'te ortaya konulan farklı insanî yetkinlik türleri üzerinde durulacaktır.

İbn Meymûn *DH* 3/54'te filozoflara göre insanî yetkinliğin dört tür olduğunu söyler. İlki, mal-mülk gibi maddi şeylere sahip olmayı içeren ve insanın özüne ait olmayan yetkinliklerdir. Mal-mülk sahibi olmanın asıl yetkinlik olmadığını, bu şeylere hiç sahip olmayan kimseyle sahip olup yitiren kimse arasında bir fark kalmamasından anlıyoruz. Öte yandan bir kimse yaşamı boyunca mal-mülk sahip olsa bile, bunlar o kimsenin insanî olarak yetkinleşmesini sağlamaz. Bu sebeple birinci yetkinlik hiyerarşinin en alt

⁵¹ Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos*, 142-143.

⁵² İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 135.

⁵³ Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and The Human Ideal* (Albany: State University of New York Press, 1999), 125.

⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b5-25.

⁵⁵ Frank, "The End of the Guide", 486, 491. Öte yandan Frank, İbn Meymûn'a göre insanî yetkinliğe, entelektüel ve ahlakî erdemlerin birlikte kazanılmasıyla ulaşılabileceği şeklinde bir sonuca varmaz.

⁵⁶ Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 125.

basamağını oluşturur.⁵⁷ İkincisi bedenın sağlığı ve gücüyle ilgili olan yetkinliktir. Bu yetkinlik türü de insanın özüyle ilgili olmayıp canlı olmak bakımından sahip olduğu ve diğer canlılardan ayırt edici bir yönü olmayan maddi yönüyle ilgilidir. Bir insan ne kadar kuvvetli olursa olsun bazı hayvanlar kadar güçlü olamaz. Yetkinliğin bu türü ilkinde göre insanın zatiyla daha fazla ilgili olmasına rağmen asıl yetkinliği oluşturmaz.⁵⁸ Üçüncüsü ahlakî erdemlere sahip olma anlamındaki yetkinliktir. Bu yetkinlik türü bizatihi amaç olmayıp, daha üst bir yetkinliğe ulaşmak için araçtır. Ahlakın toplumsal düzeni sağlamak ve fertler arasındaki ilişkiyi düzenlemek için gerekli olması ayrıca insanlardan uzak, yalnız başına yaşayan bir kimsenin ahlakî erdemlere sahip olmasının gerekli olmaması bu yetkinlik türünün araçsal olduğunu gösterir.⁵⁹ Dördüncüsü gerçek insanî yetkinlik olan entelektüel erdemlerin elde edilmesidir. Nihai gaye olan bu yetkinliğin diğerlerinden farkı öncekilerin diğer fertlerle ilişkide ortaya çıkması, entelektüel erdemlere sahip olmayla elde edilen yetkinliğin ise kişinin kendisine has olması ve başkaları ile ilişkisine bağlı olmamasıdır. İbn Meymûn'a göre peygamberler de filozoflar gibi yetkinliğin bir şeye sahip olmak, sağlıklı olmak ve ahlakî erdemlerle donanmak olmadığını, en yüksek yetkinliğin Tanrı'yı bilmek olduğunu söylemişlerdir.⁶⁰

DH' de sunulan farklı yetkinlik türleri ve bunların hiyerarşik sıralaması ile Aristoteles'in insanî iyileri ele alışı oldukça benzerdir. Kraut, Aristoteles'in işaret ettiği insanî iyileri, hiyerarşik bir şekilde aşağdaki şemayla gösterir. Bu şemayı İbn Meymûn'a uyarladığımızda aralarındaki benzerlik dikkat çekicidir.

Tablo 1: Yetkinlikler Hiyerarşisi

Aristoteles'te insanî iyilerin sıralaması	İbn Meymûn'da insanî yetkinliğin sıralaması
A B M N X Y Z	A B M N X Y Z
Hiyerarşinin en tepesinde (A) entelektüel erdemleri temel alan bir yaşam yer alırken, hemen altında (B) ahlakî erdemleri içeren politik yaşam yer alır. B'nin altında (M-N) mutlulukla özdeş olmayan fakat kendisi için arzu edilen şeref gibi iyilikler, en altta ise (X-Y-Z) zenginlik gibi kendisi için arzulanmayan başka bir şey için arzulan iyilikler yer alır. ⁶¹	Hiyerarşinin en tepesinde (A) entelektüel erdemlerin kazanılması, hemen altında (B) ahlakî erdemler yer alır. B'nin altında (M-N) bedenın sağlığı ve gücüyle ilgili olan yetkinlikler, en altta ise (X-Y-Z) zenginlik gibi insanın özüne ait olmayan yetkinlikler yer alır. ⁶²

Görüldüğu gibi hiyerarşi içinde sıralanan bu dört yetkinlikten en düşük olanı maddi ve en yüksek olanı aklıdır. İbn Meymûn, diğer her şeyin uğruna yapıldığu şeyin "gerçek insan yetkinliği" ve "nihai amaç" olduğunu iddia eder. Ayrıca Aristoteles gibi entelektüel mükemmelliğin ahlakî mükemmellikten daha iyi olmasının nedeni olarak nihai mükemmelliğin yalnızca kişiye ait olmasını gösterir. Ona göre tefekkür edenin kendi kendine yeterliliği, onun en yüksek insanî iyi olma iddiasını destekleyen bir argümandır.⁶³

Ahlakın görece düşük statüsünün bir başka göstergesi olarak şunu belirtmeliyiz ki İbn Meymûn'un felsefi kaynakları ahlakı "pratik aklın" bir işlevi olarak görürken İbn Meymûn "pratik akıl" ya da "pratik

⁵⁷ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 739-740; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 634.

⁵⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 740; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 634.

⁵⁹ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 740-741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 634-635.

⁶⁰ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 635.

⁶¹ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 6.

⁶² İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 739-741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 634-635.

⁶³ Frank, "The End of the Guide", 488. Bk. David Shatz, "Maimonides' Moral Theory", *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2005), 167.

rasyonel yetenek" terimini kullanmaz.⁶⁴ Bu durumun Aristotelesçi gelenekten bir ayrılma olmadığını belirten Kreisel, İbn Meymûn'un pratik akıldan bahsetmeyerek yalnızca teorik akılı, akıl olarak kabul ettiğini iddia eder. Bu aklın, metafizik çalışmayla doruğa varan bilimlerini inceleme yoluyla mükemmelleşmesi insanlığın nihai amacıdır ve ölümsüzlüğün anahtarıdır.⁶⁵ Politik ve etik bilgi bu amaca ulaşmada araçsal bir değere sahip olsa da kişinin nihai yetkinliğinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaz.⁶⁶ İbn Meymûn, pratik akıl terimini kullanmayarak akıl yetisinin mükemmelliğinin teorik işlevinin mükemmelliğinde yattığı gerçeğinin altını çizer.⁶⁷ Böylece nihai yetkinliğin yalnızca akıldan ibaret olduğunu iddia ederken, bu yetkinliği insanın gücü yettiği ölçüde varlığa ilişkin her şeyi bilmesi olarak tanımlar.⁶⁸

Buraya kadar söylenenlerden İbn Meymûn'un insanî yetkinliğe ulaşmada entelektüel erdemlere başat bir rol verirken ahlakî erdemleri entelektüel erdemlere ulaşmada araç olarak gördüğü açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda İbn Meymûn'un yaklaşımının Aristoteles'le ilgili yapılan kapsayıcı ve dışlayıcı yorumlardan hangisine karşılık geldiği cevabını aradığımız sorulardan biridir. Bu soruyu cevaplamadan önce *DH'*de insanî yetkinlik bağlamında ahlakî erdemlerin nasıl ele alındığına daha yakından bakmak gerekmektedir. İbn Meymûn *DH'*de bazen ahlakî erdemlerin bireyin kendi mükemmelliğinin bir parçası olmadığını öne sürerken bazen de erdemleri bireysel mükemmelliğin bir bileşeni olarak ele alır. *DH* 1/2'ye göre Adem, isyan etmeden önce insanın nihai yetkinliğe ulaşmasını sağlayan akıl yetisine sahip bir varlıkken, bedenî arzulara yönelince akıl yetisi ondan alınmış, ahlakî zaafı entelektüel mükemmelliğinin yitimine sebep olmuştur.⁶⁹ Metafizik konuların öğrenilmesine engel olan sebeplerin ele alındığı 1/34'te, ahlaken zaaf içinde olmanın metafizik ilimleri elde etmeye engel olmasından ve kişinin ilk yetkinlik olan bedenî yetkinliğiyle fazla meşgul olmasından bahsedilir. Çünkü ahlakî erdemler entelektüel erdemler için hazırlıktır.⁷⁰ 2/39'da ifrat ve tefritin insanın ahlakî ve entelektüel mükemmelliğini eksilttiğine, şeriatın amacının ise insanı mutedil bir mizaca getirmek olduğuna işaret edilir.⁷¹ 3/12'de bedenî mizacındaki değişimin nefsin ahlakında değişim meydana getirdiği söylenir.⁷² Bu fasıllarda ahlakî erdemlere sahip olmanın, entelektüel erdemlere sahip olmak için ön şart olduğu görülür. 2/40'ta ahlak toplumun refahı için gerekli görülürken⁷³, 3/38'de ahlakın güzelleştirilmesiyle ilgili farzların gayesinin insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemeye yönelik bir ahlak edindirme olduğu belirtilir.⁷⁴ 3/11'de ise kötülüğün ilmin yokluğundan kaynaklandığı ve Tanrı'nın hakikatının bilinmesinin ahlakî kötülükleri ortadan kaldıracığını söylenir.⁷⁵ Burada İbn Meymûn'un entelektüel erdemlere öncelik verdiği görülmektedir. *DH'*de ortaya konulan görüşler genel olarak, ahlakî yaşama yalnızca araçsal bir değer verildiği ve kendi içinde bir amaç olarak görülmediği şeklinde yorumlanabilir.

Esasında İbn Meymûn ahlakı, insanın maddi yönüyle ilişkilendirir. Maddi bir bedene sahip olan insan, ihtiyaçlarını karşılamak ve yaşamını devam ettirmek için toplum halinde yaşamak zorundadır. İbn Meymûn, bu gerçekten yola çıkarak ahlakî erdemlerin konumunu belirlemeye çalışır. Her biri farklı mizaca sahip olan insan türünün hiçbir ferdi diğerine ahlakî bakımdan benzemez. Biri, bir çocuğu öldürecek kadar gaddar olabilirken bir diğeri böceğe bile zarar veremez. İnsanlar arasındaki bu farklılık ve insanın toplum halinde yaşama zorunluluğu bir araya gelince ahlakî bir düzenin kurulması kaçınılmazdır.⁷⁶ Bu düzenin kurulması peygamber ve yasa koyucularla olur. Vahiy kaynaklı yasalar,

⁶⁴ Shatz, "Maimonides' Moral Theory", 169.

⁶⁵ Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 91.

⁶⁶ İbn Meymûn amaç ile araç arasında ayrım yapar. Amaç kendisinden daha düşük bir şeyin vasıtası ile meydana gelir. İbn Meymûn, *DH*, 2/11, 303; İbn Meymûn, *DH*, 2/11, 277.

⁶⁷ Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 91-92

⁶⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/27, 580; İbn Meymûn, *DH*, 3/27, 508.

⁶⁹ İbn Meymûn, *DH*, 1/2, 29-30; İbn Meymûn, *DH*, 1/2, 53-54.

⁷⁰ İbn Meymûn, *DH*, 134, 82, 85; İbn Meymûn, *DH*, 1/34, 101, 103.

⁷¹ İbn Meymûn, *DH*, 2/39, 417; İbn Meymûn, *DH*, 2/39, 377.

⁷² İbn Meymûn, *DH*, 3/12, 505; İbn Meymûn, *DH*, 3/12, 443.

⁷³ İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 419; İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 378.

⁷⁴ İbn Meymûn, *DH*, 3/38, 629; İbn Meymûn, *DH*, 3/38, 545.

⁷⁵ İbn Meymûn, *DH*, 3/11, 499; İbn Meymûn, *DH*, 3/11, 439.

⁷⁶ İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 419; İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 378.

sadece toplumsal düzeni sağlamakla kalmaz, aynı zamanda insanların itikadî konularda sahih bir inanca sahip olmasını arzu eder. Vahiy kaynaklı olmayan yasalar ise toplumu refaha erdirmeyi amaçlamakta, insanın teorik konularda bilgi sahibi olmasını önemsememektedir.⁷⁷ İbn Meymûn'un yasa konusundaki görüşlerinden yola çıkarak ahlakî erdemlere sahip olmanın toplumu ve dolayısıyla bireyleri tam anlamıyla yetkin kılmadığını söyleyebiliriz. Çünkü o sadece medineyi (*polis*) düzenlemeye, zulmü ortadan kaldırmaya yönelik kurulmuş düzenin eksik olduğunu ima eder. Açıkça görüldüğü gibi ahlaka verdiği görece önem insanın maddi varlığıyla ilgilidir.

İbn Meymûn 3/27'de insanda ilki beden, ikincisi nefsin yetkinliği olmak üzere iki tür yetkinlik oluşunu ifade eder. Bedenin yetkinliği insanlar arasında zulmün ortadan kalkması ve ahlakla sağlanır. Hem zulmün ortadan kalkması hem de ahlak insanın toplumsal bir yaşam sürmesiyle ilgilidir. Nefsin yetkinliği itikadî bağlamda sahih görüşleri kazanmak olduğu için bedenin yetkinliğine göre şeref bakımından daha üstündür. Öte yandan bedenin yetkinliği ikincil derecede önemli olsa da nefsin yetkinliği için önceliklidir.⁷⁸ Diğer bir deyişle nefsinin yetkinliğini arzulayan bir kimse önce bedeni yetkinliği elde etmelidir. Nefsin yetkinliği bedenin yetkinliğinden sonra geldiği için ikincildir ancak amaç olması bakımından birincil amaçtır. 3/27'de ahlakî nefsin değil, bedenin yetkinliğinin bir parçası olarak kabul eder.⁷⁹

Ahlakî erdemlere sahip olmanın insanın maddi yönüyle ilgili olduğu ve entelektüel erdemleri elde etmek için araçsal bir değere sahip olduğu açıktır; ancak ahlakî erdemleri insanî yetkinlikten dışlamak hemen varılabilecek bir sonuç değildir. Çünkü İbn Meymûn 3/54'ün sonuna doğru fikir değiştirmiş izlenimi verir. 3/54'te dört yetkinlik türünü açıkladıktan sonra zenginlik, beden sağlığı ve ahlaklı olmanın değil, Tanrı'yı bilmenin asıl yetkinlik olduğunu ifade eder. Hemen ardından Yeremya'da geçen "Hikmetli kişi bilgeliğiyle, güçlü kişi gücüyle, zengin kişi zenginliğiyle övünmesin. Yeryüzünde iyilik yapan, adaleti, doğruluğu sağlayan Tanrı benim. Beni anlamakla ve tanımakla övünsün övünen."⁸⁰ pasajına atıfta bulunur.

Bu pasaj, insanın nihai yetkinliğinin teorik bilgeliği olduğu görüşü için pek kanıtlayıcı görünmez. Ancak İbn Meymûn herhangi bir karışıklığa yol açmamak için "bilge adam" ifadesini, ahlakî erdemlere sahip kişi olarak yorumlar.⁸¹ Dolayısıyla bilge adam, İbn Meymûn'un hiyerarşisinde üçüncü tür yetkinliğe sahiptir. "Beni anlamakla ve tanımakla övünsün övünen" ifadesi ise dördüncü tür yetkinliğe işaret eder. Aynı pasajda geçen "yeryüzünde iyilik yapan, adaleti, doğruluğu sağlayan Tanrı benim." ifadesi ise entelektüel mükemmelliğe ulaşmış kişinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir ideal sunar. Aristoteles'ten farklı olarak İbn Meymûn'un Tanrı'ya benzeme anlayışı, tefekküre karşı ahlakî faaliyetin en yüksek mükemmellik olduğu iddiasını destekler görünmektedir.⁸² İbn Meymûn, Yeremya'daki pasajın sadece Tanrı'yı idrak etmekle sınırlı olmadığını, övgüye değer olanın Tanrı'yı idrak etmek ve onun fiillerini bilmek olduğunu beyan eder.⁸³

1/54'te Musa'nın, önce Tanrı'dan zatını ve hakikatini, sonra da sıfatlarını bildirmesini talep ettiği ifade edilir. Tanrı Musa'ya kendisinin hakikatine vakıf olamayacağını bildirmiş, ancak sıfatlarını tümüyle açıklayacağını vaat etmiştir.⁸⁴ Mısırdan Çıkış, 33/13'te Musa'nın Tanrı'nın sıfatlarını bilme talebi ortaya

⁷⁷ İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 420-421; İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 379-380.

⁷⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/27, 579-580; İbn Meymûn, *DH*, 3/27, 507-508.

⁷⁹ Ancak pek çok yerde ahlakî erdemleri ruhun yetkinliğiyle ilişkilendirir bk. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 174.

⁸⁰ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 635; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009, Yeremya, 9/23-24.

⁸¹ Herbert A. Davidson, "The Middle Way in Maimonides' Ethics", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), 68-69; Frank, "The End of the Guide", 492.

⁸² Shatz, "Maimonides' Moral Theory", 185. Pines, İbn Meymûn'un tefekkürün en üst ideal olduğu konusunda fikir değiştirdiğini ve sınırlı bir akla sahip olan insanın metafiziğin temel konularını kavrayamayacağını ima ettiğini söyler. Bunu İbn Meymûn'un entelektüel mükemmelliğin üstünlüğü fikrinden vazgeçtiği şeklinde yorumlar. 1/54'e atıfta bulunarak insanın Tanrı'nın eylemlerini bilebileceğini ve nihai yetkinliğe Tanrı'nın eylemlerinin bilgisi ve uygulanması ile ulaşılacağını iddia eder. Shlomo Pines, "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 100.

⁸³ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 636.

⁸⁴ İbn Meymûn Tanrı'nın icabi sıfatlarla bilinemeyeceğini, O'nun fiili sıfatlarıyla bilinebileceğini söyler (1/60).

konulur: "Eğer benden hoşnutsan, şimdi bana yollarını göster ki, seni daha iyi tanıyayım, senin gözünde rahmet bulayım." İbn Meymûn "şimdi bana yollarını göster" ifadesini, Tanrı'nın sıfatlarıyla bilinebileceği şeklinde yorumlamaktadır.⁸⁵ 1/54'te ise bir insan olan Musa'nın, ancak Tanrı'nın fiillerini izleyerek O'nun mahiyetini bilebileceği ifade edilir. 1/54'ü referans alan Frank'a göre kişi Tanrı'nın iyi işler yapan, dünya tarihine müdahale eden bir Tanrı olduğunu bildiği için, Tanrı'yı bilmenin 3/54'ün aksine ahlakî alanla bağlantısız bir bilgi türü olmadığı ortaya çıkar.⁸⁶ Öte yandan İbn Meymûn *DH*'nin birçok yerinde Tanrı hakkında ancak selbî bir şekilde konuşulabileceğini ifade eder.⁸⁷ Bu bilme tarzı sıfatlar ve fiiller için de geçerlidir. Hatta kişinin selbî bilgisi arttıkça, Tanrı hakkında daha derin bir kavrayışa sahip olur.⁸⁸ Selbî teolojiyi Tanrı hakkındaki bilginin merkezine koyması İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurunun doğrudan Yahudi geleneğine değil, Yeni Eflatuncu gelenek ve İslam filozofları üzerinden Aristoteles'e bağlandığını göstermektedir.⁸⁹ Bu yaklaşım, İbn Meymûn'un 3/54'te sunduğu yetkinlik anlayışının, Aristoteles'in salt tefekküre dayalı, ahlakî dışarıda bırakan Tanrı'ya benzeme idealine nasıl yakın durduğunu açıklar.

İbn Meymûn'un Tanrı anlayışı Aristotelesçi gelenek içinde değerlendirildiğinde 3/54 ve 1/54'teki iddialar arasında bulunduğu varsayılan tutarsızlık ortadan kalkmaktadır. Nitekim Alexander Altmann, İbn Meymûn'un yaklaşımında tutarsızlık olmadığını belirtir. Ona göre filozof ahlakî erdemler ile Tanrı'ya benzeme ideali arasında ayırım yapar. Tanrı'nın sıfatlarını taklit, pratik akıl yürütmenin sonucu olmayıp, metafizik bilgideki yetkinlikten kaynaklanır. Tanrı'ya benzeme idealinin gerçekleşmesi ahlakî eylemlerin değil, teorik bilgeliğin bir sonucudur ve nihai yetkinliğin ayrılmaz bir parçasıdır.⁹⁰ İbn Meymûn'un Tanrı'nın hakikatinin bilinmeyeceğini yalnızca sıfatlarının bilinebileceğini söyledikten hemen sonra, sıfatların bilgisinin teorik bilgi olduğunu söylemesi⁹¹ Altmann'ı desteklemektedir.

İbn Meymûn'un Tanrı'nın fiillerini taklit ederek O'nun bilinebileceğini söylemesi, ahlakî erdemleri merkeze alan bir yaşamı nihai mükemmellik olarak kabul ettiği şeklinde yorumlansa bile aslında o, entelektüel mükemmelliğe ulaşan kişinin yapıp etmeleri ile ilgilenmektedir.⁹² İbn Meymûn, insanın yetkinliği ile bu yetkinliğe ulaşan bireyin yaşam tarzı arasında bir ayırım yapmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, yetkin insanın yaşam tarzı mükemmelliğin kendisi olmayıp, bu mükemmellikten taşmanın bir sonucudur. Bu kişi, Tanrı'nın âlemde tedbirde bulunması gibi insanlara karşı tedbirde bulunabilir.⁹³ Gerçekten de teorik bilgi olmadan ahlakî yaşam sürmek ya da ilahi temellerinin farkında olmadan iyi işler yapmak, insan için nihai yetkinlik değildir. Öte yandan nihai yetkinliğin ahlakî sonuçları olduğunu söylemek gerekir.⁹⁴

Tanrı'nın fiillerini taklit, yetkinliğe ulaşmanın bir aracı değil, entelektüel erdemlerle ulaşılan yetkinliğin bir sonucudur. İbn Meymûn'un *inâyet* görüşü bu iddiayı desteklemektedir.⁹⁵ *DH* 3/51'de insanlar Tanrı'ya idrak etme kapasitelerine göre derecelere ayrılır. Nazarî veya taklidî imana sahip olmayan birinci grup, hayvanlar mertebesinde bulunan ve inâyetten pay almayan kimselerdir. İkinci grup, yanlış itikadî görüşlere sahip olan nazar ehlidir ve birinci gruptakiler gibi inâyetin kapsamı dışındadır. Üçüncü grup

⁸⁵ İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 130-131; İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 144.

⁸⁶ Frank, "The End of the Guide", 490. Roslyn Weiss'e göre Tanrı'ya dair bilgi, O'nun yeryüzündeki tedbirinin bilgisi, Tanrı'yı taklit de bu bilgiyi eyleme dönüştürmektir (Roslyn Weiss, "Maimonides on Perfecting Perfection", *Harvard Theological Review* 3/110 (2017), 358-359).

⁸⁷ İbn Meymûn, *DH*, 1/51-1/60.

⁸⁸ Arkan, Atilla, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 261-262.

⁸⁹ Aristoteles ve Meşşâî geleneğin İbn Meymûn'un Tanrı anlayışı üzerindeki etkisi için bk. Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, 183-187. Sholomo Pines'e göre İbn Meymûn selbî teoloji yaklaşımında İbn Sînâ'dan etkilenmiştir bk. Sholomo Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed", *Moses Maimonides, The Guide of The Perplexed I*, çev. with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, With and Introductory Essay by Leo Strauss, (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1963), xcv.

⁹⁰ Alexander Altmann, "Maimonides 'four perfections'", *Israel Oriental Studies II*, ed. James A. Bellamy-M. J. Kister (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1972), 24.

⁹¹ İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 130; İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 144.

⁹² Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 175.

⁹³ Shatz, "Maimonides' Moral Theory", 186.

⁹⁴ Frank, "The End of the Guide", 491.

⁹⁵ İbn Meymûn'un inâyet anlayışının ayrıntılı incelemesi için bk. Semra Tüfenkci, "İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmi ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 1129-1154.

seriata bağlı olan, emirleri yerine getiren, dördüncü grup ise taklit yoluyla sahih görüşlere inanıp, ibadetlerini yapan ancak tahkiki imana ulaşmak için çaba sarf etmeyen kimselerdir.⁹⁶ İbn Meymûn'a göre bu dört grup aklî yetkinliğe ulaşmadığı için inâyetin kapsamı dışındadır.

Beşinci grup, aklî idrak seviyelerine göre kendi içinde farklı mertebelere ayrılmaktadır ve buldukları mertebeye göre inâyetten aldıkları pay da farklılaşmaktadır. İlk mertebe sürekli inâyete uğrayan kimselerdir. Onlar gündelik işlerle uğraşırken bile tefekkürden uzaklaşmazlar. İbrahim, İshak, Yakup ve Musa peygamberler insanları yönetme, mal-mülk kazanma gibi işlerle meşgul olmalarına rağmen zihinleri sürekli Tanrı ile beraberdir. Bu işleri yaparken asıl amaçları insanlara sahih inançlar kazandırmaktır. İkinci mertebe, inâyetin zaman zaman kalktığı kimselerin mertebesidir. Bu kimseler farklı bir işle meşgul olurken tefekkürden uzaklaşırlar. Tefekkürden uzaklaşmanın sonucu olarak bu kimselerin başına çeşitli kötülükler gelebilir. Hatta tefekkürden uzaklaştıkları zaman yemede aşırıya gitme gibi ahlaken kötü fiiller yaparlar.⁹⁷ Özetle tefekkür devam ettiği sürece kâmil kimsenin ahlaken mükemmel olduğu söylenebilir. Görüldüğü gibi İbn Meymûn inâyet için ahlakî yetkinliğin yeterli olmadığını, aksine ahlakî yetkinlik için inâyetin gerekli olduğunu ifade eder. Entelektüel erdemlerle ulaşılan inâyet insanî yetkinliğe erişmiş kimselerin mertebesi olduğu için bu görüş önemlidir.

Tanrı tasavvurundaki farklılık ve ahlakî mükemmelliğin inâyeti hak etmede yeterli olmadığı fikri, İbn Meymûn'un inâyet konusunda gelenekten ayrıldığına delil gösterilir. Frank'ın iddia ettiği gibi, İbn Meymûn'un Tanrı anlayışının Yahudi geleneğinin özünde bulunan ve tarihe müdahale eden kişisel bir Tanrı olduğu şüphelidir.⁹⁸ Geleneksel öğretilerde ahlakî yetkinlik ve mutluluk arasında yakın bir ilişki kurulurken, İbn Meymûn gerçek mutluluğun Tanrı bilgisi ile gerçekleşeceğini ileri sürer.⁹⁹ Ayrıca İbn Meymûn Tanrı hakkında akıl, akleden ve akledilen (üçü aslında tek sıfattır) sıfatını kullanır.¹⁰⁰ Bunun dışındaki sıfatlar olumlu bir şekilde Tanrı için kullanılamaz. Buradan yola çıkarak Tanrı'nın sıfatlarını taklit etme, akletme olarak anlaşılabilir.

Bütün bunlardan hareketle İbn Meymûn'un insanî yetkinliğe ulaşmada ahlakî erdemlere araçsal bir rol verdiği ve onları yetkinlikte asli bir unsur olarak görmediği için Aristoteles gibi dışlayıcı olduğu görülmektedir. Bu durumda ahlakî erdemlerin konumu, kişinin yaşamsal fonksiyonlarını devam ettirmek için fiziksel ihtiyaçlarını karşılamasından farklı değildir. Nasıl ki insan, yaşamını devam ettirmek için yemek-içmek zorundaysa aynı gerekçelerle toplum halinde yaşamak ve toplumun düzenini devam ettirmek için ahlak kurallarına uymak zorundadır. Oysa İbn Meymûn Tanrı'nın fiillerini bilmek ve uygulamak derken çok daha farklı bir perspektiften bakmaktadır. Onun kastettiği entelektüel erdemleri elde ederek yetkinliğe ulaşan kişinin yeryüzünde bir düzen kurması ve âlemi yönetmesidir. Bu ise entelektüel mükemmelliğe ulaşan ve Tanrı'yı sürekli tefekkür eden birinin "Tanrı'nın inâyeti" vasıtasıyla yapabileceği bir şeydir. Pratik, Tanrı'nın fiillerinin teorik bilgisinden sonra gelir. Son olarak Aristoteles ve İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurlarındaki farklılıktan yola çıkarak insanî yetkinlik konusunda tamamen ayrıştıkları iddiasının isabetli olmadığını söylemeliyiz. Çünkü İbn Meymûn'un Tanrı tasavvuru Yahudilikten çok, Meşşâî filozofların tasavvuruna yakındır.

4. Sonuç

Hem Aristoteles hem de İbn Meymûn için Tanrı taklit edilmesi gereken bir varlıktır. Bu nedenle insanî yetkinlik düşüncesinin arka planında Tanrı'ya benzeme düşüncesi yer alır. Aristoteles, NE 10'da tanrısal etkinlik olan theoria'yı en yüce mutluluk yaşamı olarak ileri sürer. Böylece bu tür bir mutluluğu hedefleyen kişinin yapması gereken, Tanrı gibi theoria etkinliğinde bulunmaktır. Aynı zamanda maddi

⁹⁶ İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 719; İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 618.

⁹⁷ İbn Meymûn, *DH*, 3/51; 726-729; İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 623-625.

⁹⁸ Kreisel, "Moses Maimonides", 215-216.

⁹⁹ Leo Strauss, "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides", trans. Gabriel Bartlett, Svetozar Minkov. *The Review of Metaphysics* 57/3 (2004), 561.

¹⁰⁰ İbn Meymûn, *DH*, 1/68, 171-173; İbn Meymûn, *DH*, 1/68, 181-183. Sholomo Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed", xcvi. Bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 56-57; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 46-47; İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 102-103.

bir bedene sahip olan insan, yaşamını devam ettirmek için dış iyilere ihtiyaç duyar. Bu nedenle Tanrı'dan farklı olarak salt theoria etkinliğinde bulunması mümkün değildir.

Entelektüel erdemlerin insanî yetkinlikteki rolü kesin olmakla birlikte ahlakî erdemlerin rolü tartışmalıdır. Aristoteles'te ahlakî erdemlerin konumuyla ilgili kapsayıcı ve dışlayıcı olmak üzere iki görüş vardır. Kapsayıcı yorum, ahlakî erdemlerin entelektüel erdemlerle birlikte, insanî yetkinliğin bir bileşeni olduğunu öne sürerken; dışlayıcı yorum entelektüel erdemlerin tek başına insanî yetkinliği oluşturduğunu iddia eder. Öte yandan dışlayıcı yaklaşım, ahlakî yaşamı ikincil derecede mutlu bir yaşam olarak kabul ederek, ahlakî sadece entelektüel erdemlere ulaşmak için araçsal bir konuma indirgemeyip nihai amaç olmasa da kendi içinde bir amaç olarak kabul eder.

İbn Meymûn ise genel olarak entelektüel yetkinlik için ahlakî erdemlerin gerekli olduğunu söyler ve ahlakî erdemleri araçsal konuma indirger. Bu görüş ayrılığına rağmen İbn Meymûn'un da Aristoteles gibi dışlayıcı olduğu -bu çalışmada- iddia edilmektedir. Çünkü o, entelektüel erdemlere sahip olamayan bir kişinin sergilediği ahlakî davranışların insanî yetkinlikte asli bir rolü olmadığını söyler. Bunu inâyet bahsinde açıkça görmekteyiz. Ona göre Tanrı'yı tam anlamıyla idrak etmeyen kişiler iyi fiillerde bulunsalar bile inâyetin kapsamı dışındadır.

İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurunun Yahudi geleneğiyle örtüştüğü buna dayanarak Tanrı'ya benzeme düşüncesinin Aristoteles'ten farklılaştığı iddia edilmektedir. Ancak İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurunun oluşmasında Meşşâî geleneğin etkisi göz ardı edilemez. Buradan yola çıkarak Tanrı'nın sıfatlarını taklit etmeyi, akleden bir Tanrı'yı taklit etme olarak yorumlamak mümkündür.

Aristoteles ve İbn Meymûn'un ayrıştığı nokta insanî yetkinliğe nasıl ulaşılabileceği değil, insanî yetkinliğe ulaşmanın sonuçlarıdır. Geleneksel Yahudilikteki gibi olmasa da İbn Meymûn Tanrı'nın doğrudan ya da dolaylı olarak âlem üzerinde birtakım etkileri olduğunu kabul eder. Aynı şekilde entelektüel erdemlere sahip olup Tanrı'yı akleden kişinin de evren üzerinde birtakım etkileri olması kaçınılmazdır. Kısaca ifade etmek gerekirse Tanrı'yı tefekkür eden kişi inâyete mazhar olduğunda, Tanrı'nın fiillerine benzer fiiller yapar.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Ackrill, J. L. "Aristotle on Eudaimonia". *Essays on Aristotle's Ethics*. ed. Amélie Oksenberg Rorty.15-34. Berkeley: University of California Press, 1981.
- Aksu, İbrahim. "İnsânî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslam Felsefesinde Tanrı'ya Benzeme (Teşebbüh Billâh) Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Bayram Nazır vd. 1088-1097. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Altmann, Alexander. "Maimonides 'four perfections'". *Israel Oriental Studies II*, ed. James A. Bellamy-M. J. Kister. 15-24. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1972.
- Aristoteles. *De Anima: Books II and III*. trans. D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Arkan, Atilla. *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.

- Arslan, Tuğçe. *Aristoteles'in Mutluluk Anlayışı: Kapsayıcılık ve Dışlayıcılık Tartışması*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Batak, Kemal. *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1986.
- Davidson, Herbert A. "The Middle Way in Maimonides' Ethics". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), 31-72.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Frank, Daniel H. "The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man". *Judaism* 34/4 (2008), 485-495.
- Hardie, W. F. R. "The Final Good in Aristotle's Ethics". *Philosophy* 40/154 (1965), 277-295.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l Hâîrîn*. tahk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâîrîn*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kömürcüoğlu, Şeyma. *Logostaki Mitoş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Kraut, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Kreisel, Howard. *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and The Human Ideal*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Kreisel, Howard. "Moses Maimonides". *History of Jewish Philosophy*. ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman. 195-224. London and New York: Routledge, 2005.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Malach, Assaf. "The Conclusion of The Guide of The Perplexed in View of The Conclusion of The Nicomachean Ethics". *AJS Review* 45:2 (November 2021), 334-347.
- Omay, N. Murad. "Aristoteles'in Eudaimoniası Hakkında İki Görüş". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 21 (Mart 2012), 85-105.
- Pines, Sholomo. "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed". çev. with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, With an Introductory Essay by Leo Strauss. *Moses Maimonides, The Guide of The Perplexed I*. lxxviii-cxxiii. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1963.
- Pines, Shlomo. "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides". *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. ed. Isadore Twersky. 82-109. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Strauss, Leo. "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides". trans. Gabriel Bartlett, Svetozar Minkov. *The Review of Metaphysics* 57/3 (2004), 537-549.
- Shatz, David. "Maimonides' Moral Theory". *The Cambridge Companion to Maimonides*. ed. Kenneth Seeskin. 167-192. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2005.
- Tessitore, Aristide. "Aristotle's Ambiguous Account of the Best Life". *Polity* 25/2 (1992), 197-215.
- Toman, Aylin. *Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tüfenkci, Semra. "İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmi ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 1129-1154.



Dergiabant

2023, 11(1): 150-167, doi: 10.33931/dergiabant.1278485



Ali Salahaddin Yiğitoğlu'nun Türkçe Gazellerinde Vahdet-i Vücûd Waḥdat Al-Wujûd in The Turkish Ghazals of Ali Salahaddin Yiğitoğlu

Mehmet TABAKOĞLU¹ 

Geliş Tarihi (Received): 06.04.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 09.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: 19. yy.'ın son çeyreğinde İstanbul'da doğan Ali Salahaddin, idadî-i mülkî ve hukuk mektebindeki öğreniminin ardından Maarif Nezaretine bağlı çeşitli kademelerde katiplik yapmıştır. Zengin bir ilim ve kültür ortamında yetişmiş olan Ali Salahaddin, Arapça, Farsça ve Fransızca bilmektedir. Kimi gazellerini Farsça kaleme almıştır. İstanbul'un meşhur bazı liselerinde Arapça, Farsça, Türkçe ve Edebiyat öğretmenliği yapmıştır. Daha çok dini ve tasavvufî muhitlerde bulunduğu anlaşılan Ali Salahaddin'in bazı yazıları dönemin saygın dergilerinde yayımlanmıştır. Çeşitli telif ve tercüme eserleri bulunmakla birlikte özellikle İbn Arabî'den yaptığı çevirilerle dikkat çekmektedir. 1925'te *Aşkm Sesi* adlı şiir kitabı basılmış olan Ali Salahaddin'in değişik konularda şiirleri vardır fakat onun en güzel ve güçlü şiirleri dini-tasavvufî konularda yazdıklarıdır. Biz bu makalede Yiğitoğlu'nun Türkçe gazellerinde yoğun bir şekilde işlediği vahdet-i vücud bahislerini belli başlıklar altında tahlil etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ali Salahaddin, Vahdet-i Vücûd, Şiir.

&

Abstract: Ali Salahaddin was born in Istanbul in the last quarter of the 19th century. After studying at the civil high school and law school, he worked as a clerk at various levels of the Ministry of Education. He grew up in a rich scholarly and cultural environment and was fluent in Arabic, Persian and French. He wrote some of his ghazals in Persian. He taught Arabic, Persian, Turkish and Literature in some famous high schools of Istanbul. He was mostly involved in religious and sufi circles. Some of his writings were published in reputable journals of the period. He authored and translated various works and is especially notable for his translations of Ibn al-'Arabî. Ali Salahaddin, who wrote the most beautiful and powerful poems on religious and Sufi subjects, has poems on various subjects and his book of poems titled *Aşkm Sesi* was published in 1925. In this article, we will try to analyse the waḥdat al-wujûd themes that Yiğitoğlu intensively deals with in his Turkish ghazals under certain headings.

Keywords: Sufism, Ali Salahaddin, Waḥdat al-wujûd, Poem.

Atıf/Cite as: Tabakoğlu, Mehmet. "Ali Salahaddin Yiğitoğlu'nun Türkçe Gazellerinde Vahdet-i Vücûd". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 150-167. doi: 10.33931/dergiabant.1278485

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Tabakoğlu, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, mehmettabakoglu@ibu.edu.tr.

1. Giriş

Tasavvufun en güçlü yönlerinden birisi edebiyattır. Tasavvuf edebiyatı, tekke edebiyatı gibi müstakil bir hüviyet taşıyan isimler verilmesinde bu durum bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Tasavvuf ve edebiyat ilişkisini tasavvufun gelişim gösterdiği hicri 2 ve 3. asırlardan itibaren takip edebilmek ve görmek mümkündür. İlk kaynak eserler ağırlıklı olarak nesir türündeyken bu eserlerde bazı konuların açıklanmasında ve örnekler verilmesinde yer yer şiirlerden yararlanıldığı da görülmektedir. Tasavvufî eserlerin içerdiği şiirlerin zaman ilerledikçe daha da çoğaldığı söylenebilir. Bunda tasavvufun geniş bir coğrafyaya yayılması ve konuların zenginleşip genişlemesi etkili olmuştur. Yine tasavvufta şiirin gelişiminin en önemli sebeplerinden biri şiir dilinin sembolizmidir. Yaşanan halleri nesirle ifade edemeyen sufi ister istemez mecazlara, istiarelere yönelmiş ve gitgide güçlenen bir literatür oluşmuştur. Bunun yanında İslamı ve tasavvufî ahlakı geniş halk kitlelerine ulaştırabilme kaygısı veya düşüncesi yine tasavvuf şiirinin gelişiminde önemli katkı sağladığını söylemek mümkündür. Bunun ilk örneklerini Türkçede Ahmed Yesevî'de görmek mümkündür. Arapçada İbn Fâriz, Farsçada Attar ve Mevlânâ gibi mutasavvıflar yazdıkları müstakil eserlerle, şiiri tasavvufun en önemli ifade araçlarından biri haline getirmişlerdir. İbn Arabî nesirle yazdığı eserlerinde bir divan oluşturacak kadar şiir yazmış, özellikle *Fütûhat*'ta her bölüme şiirle başlamış ve adeta dilin bütün imkanlarını sonuna kadar kullanmaya çalışarak kendinden sonraki tasavvuf düşüncesini ve tasavvuf edebiyatını büyük oranda belirleyici olmuştur. Osmanlı dönemine gelindiğinde edebiyat, tasavvufun duyuş ve düşünüş sistemini iyice benimsemiş, şairler bir dünya, insan, ahlak ve sanat görüşü sunan tasavvufu ve özellikle vahdet-i vücud düşüncesini şiirlerinde çokça işlemişlerdir. Osmanlı'nın son dönemlerinde yoğun ve verimli bir kültür ve tasavvuf muhitinde yetişmiş münevver ve mütercimlerden olan Ali Salahaddin Yiğitoğlu, İbn Fâriz'ın *Divan*'ını şerh etmiş, İbn Arabî'nin bazı eserlerini tercüme etmiş bir şair olarak yazdığı şiirlerinde ve özellikle gazellerinde yoğun bir şekilde vahdet-i vücud düşüncesini eslâfî gibi işlemeye çalışmıştır. Biz de bu makalede Yiğitoğlu'nun şiirlerinde vücud bahislerini nasıl ele aldığını incelemeye çalışacağız.

2. Ali Salahaddin Yiğitoğlu'nun Hayatı ve Eserleri

2.1. Hayatı

Ali Salahaddin, 1877 yılında İstanbul'un Sultan Ahmed Semti Nahlbend mahallesinde doğmuştur. Sultan Ahmed Mahalle Mektebinden sonra 1890'da Kadırga Rüşdiyesini bitirmiş, 6 yıl sonra Mekteb-i İdâdî-i Mülkî'den mezun olmuş, iki yıl da Hukuk Mektebine devam etmiştir. Memurluğa Maarif Nezâreti Teftiş ve Muâyene Heyetinde katip olarak mülâzemette bulunarak başlamıştır. 1898'de bu göreve asaleten atanmış, aynı zamanda Bayezid ve Ayasofya Merkez Rüşdiyelerinde yazı (rika) dersleri vermiştir. İlerleyen tarihlerde Mekâtib-i Gayri Müslime ve Ecnebiyye Katipliği, Mekâtib-i Âliye Müsevvidliği, Kütüphaneler Müfettişliği Kalemi Katipliği, Tedrisât-ı Tâliye Birinci Şube Katipliği, Tedrisât-ı Âliye Mümeyyizliği vazifelerinde bulunmuştur. Mümeyyizlikler kapatılınca Bezm-i Âlem (Kız Lisesi) ve Galatasaray Liselerinde Arapça; Kadıköy Erkek Lisesinde Farsça okutmuştur. Bu dersler lise programlarından çıkarılınca Davud Paşa, Üsküdar Orta Mektebi, İstanbul Kız Lisesi, Erkek Muallim Mektebi, Hayriyye ve Pertevniyal liselerinde Türkçe ve Edebiyat öğretmenliği yapmıştır. 1936'da Pertevniyal Lisesinden emekli olmuştur. 31 Aralık 1939'da İstanbul Gurebâ Hastanesinde vefat etmiş ve Merkez Efendi Kabristanına defnedilmiştir.²

Ali Salahaddin'in babası hattat Hüseyin Hüsnü Bey, Maarif Nezâretinde 42 yıl kâtiplik yapmış ve bu nezâretin Teftiş ve Muâyene Heyeti azalığından emekli olmuştur. Ali Salahaddin'in dedesi Hacı Ali,

² Fevziye Abdullah Tansel, "XX. Asır Türk Edebiyatı'nın Unutulmaması Gerekli Şairlerinden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977), 265-266 ; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, ed. İbrahim Baştuğ (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2002), 4/2093. Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri* (İstanbul, 1941), 2/462. Tansel'in makalesi, Ali Salahaddin'in eserleri ve hayatını içeren çeşitli evraklarla ve bunlar içerisindeki el yazısıyla üç ayrı resmî hal tercemesine dayanmasından ötürü önemlidir. İnal ve Ergun, şairle görüşmüşler ve Yiğitoğlu'nun bizzat kendisinin hayatı hakkında verdiği bilgileri eserlerine almışlardır.

Çankırı'nın Kurşunlu Kazasına bağlı Karacalar köyündendir. 1856'da İstanbul'a gelmiş, Binbir Direk'te Beylik Çadır boyacısı esnafı olarak çalışmaya başlamış, bilahere bu zümrenin kethüdalığına getirilmiştir.³

Ali Salahaddin'in yetişmesinde ilk olarak babasını zikretmek gerekmektedir. Hüseyin Hüsnü Bey, hat ve edebiyat konusunda hiç kuşkusuz oğlu için güzel bir örnek olmuştur. Ali Salahaddin'in okulda dil ve edebiyat gibi derslerin yanında hat derslerinde başarılı olmasından, babasından bu alanda istifade ettiği anlaşılmaktadır. Şairimizin hayatında ve düşünce dünyasında önemli etkiler bıraktığı bilinen diğer kişilerle ilgili de bazı bilgiler vermekte fayda görüyoruz. Bunlardan ilki Meclis-i Maarif azalığından emekli Abdullah Hasib'dir. 1839 yılında Musul'da doğan Abdullah Hasib, soyu Hz. Ömer'e ulaştığı için "Fârûkizâdeler" olarak bilinen Musullu bir ailedendir. Anne tarafından soyu da Hz. Hüseyin'le bağlantılı olması nedeniyle "Fahrizade" sülalesindedir. Bu nedenle Abdullah Hasib Efendi "Zülcenaheyn" lakabıyla meşhur olmuştur. Tahsilini memleketinde özel hocalardan yapmış, Farsça ve Türkçe öğrenmiş, İslâmî ilimlerde uzmanlaşmıştır. Rusûmat ve Adliye Nezâretinde çeşitli kademelerde hizmet etmiştir. 1878 yılında Sadrazam Tunuslu Hayreddin Paşa'nın yanında mühürdarlık vazifesi yapmıştır. Bir süre müddeiumumilik görevinde bulunmuş ve bu sırada Namık Kemal'i sorgulayarak onunla basına yansıyan bazı tartışmalar yaşamıştır. 1886 yılında Maârif Nezâreti Mekâtib-i Gayr-i Müslime ve Ecnebiyye müfettişliğine tayin edilmiştir. 1897 yılında Encümen-i Teftiş ve Muayene reisliğine getirilmiş ve bu görevindeyken sansür yönetimi ve kadro konusunda tafsilatlı bir rapor hazırlamıştır. 1902 yılında Encümen reisliğinden alınarak Meclis-i Maârif Azalığına tayin edilmiş ve buradan 1909 yılında emekli olmuştur. Abdullah Hasib, kendi eserinde verdiği bilgiye göre Kürsü Şeyhliği de yapmıştır. 19 Ocak 1912'de İstanbul'da vefat etmiştir. Abdullah Hasib Efendi'nin İmam Gazali'den yaptığı *Misbâhu'n-Necâh* adlı tercümesi ve *İmrüü'l-Kays Kasîde-i Muallakasının Şerhi* basılmıştır. Bu eserlerinin dışında 10 Haziran 1907 tarihinde tab ve neşri için ruhsatname verilen her biri 1.000'er sayfadan fazla olan "*Er-Riyâzü'l-Hasibiyye Fi Akvali'l Hükâmâi'l-İslâmiyye*" ve "*Et-Tersi fi Envai'l-Bedi*" isimli iki önemli eseri daha bulunmaktadır. Fakat bu eserler hakkında şu an için bilgi sahibi değiliz. Ali Salahaddin, aynı kurumda çalıştığı Abdullah Hasib'den Arapça, Farsça ve Edebiyat alanında istifade etmiş olmalıdır.⁴

Ali Salahaddin üzerinde etkisi büyük olan diğer bir isim Arapça öğretimine büyük katkılarıyla tanınan Hacı Muhammed/Mehmed Zihni Efendi (1846-1913)'dir. Kendisi Sultâniye'de, Mülkiye'de Arap Edebiyatı, Fıkıh, Kelam gibi dersler vermenin yanında hadis ve tasavvuf alanında da birikim sahibidir. Tetkik-i Müellefât Komisyonu üyeliği, Meclis-i Kebîr-i Maârif üyeliği, Maarif Nezâreti Encümen-i Teftiş ve Muâyene üyeliği ve başkanlığı (1902) görevlerinde bulunmuştur. Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatı şeyhi Necib Efendi'ye intisaplı olan Mehmed Zihni Efendi,⁵ Meclis-i Kebîr-i Maârif üyesi iken 16 Aralık 1913'te İstanbul'da vefat etmiş ve Küplüce Mezarlığına defnedilmiştir.⁶ Ali Salahaddin, vefatı üzerine yazdığı mersiyede şahsiyetine ve ilmine hayranlığını dile getirirken eşsiz bir ilim sahibi olarak tasvir ettiği Zihni

³ Ergun, *Türk Şairleri*, 2/462. Tansel, "XX. Asır Türk Edebiyatı'nın Unutulmaması Gerekli Şairlerinden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)", 265.

⁴ Fevziye Abdullah Tansel, XX. Asır Türk Edebiyatının Unutulmaması Gerekli Şairlerinden Ali Salahaddin Yiğitoğlu (1877-1939), 265-267; Nuri Güçtekin - İlyas Karlı, "II. Abdülhamid Dönemi Maarif Bürokratlarından Önemli Bir Sima: Fârûkizade Abdullah Hasib Efendi", *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2022), 72-82; Ali Benli, "Adanalı Hoca Hayret'in Abdullah Hasib'in İmrüülkays Muallaka'sı Tercüme ve Şerhine Dair Eleştirileri", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 6/4 (2022), 1992-1993; Hasibe Ergin, *Abdullah Hasib, İmrüülkays Kaside-i Muallakasının Şerhi (İstanbul 1316) Transkripsiyon İçerik ve Metod Açısından Tahlili* (Trabzon Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 5.

⁵ Hüseyin Vassaf, Zihni Efendi'nin önceleri tasavvufa karşı soğuk bir tavır içerisinde olduğunu, meşahıyı cahil kişiler olarak gördüğünü aktarır. Necib Efendi'ye intisabı ise, Necib Efendi dergahına bağlı bir dostuna misafirliğe gitmesi vesilesiyle başlar. Zihni Efendi, başta dergaha gitmek istemez fakat arkadaşının ısrarıyla kalbinde hazırladığı bir soruyla şeyhi denemek maksadıyla Necib Efendi'nin sohbetine katılır. Necib Efendi'nin sohbet esnasında, Zihni Efendi'nin kalbindeki meseleyi ona bakarak halletmesi üzerine Zihni Efendi kendisini tutamaz ve "Hâzâ nebiyyun!" diye bir sayha atar ve yere kapanıp ağlamaya başlar. Vassaf'ın yorumuna göre bu söz tabi ki "Necib Efendi peygamberdir." manasına gelmez. Ancak bu ifade Şeyh Efendinin, Hz. Muhammed'in sırrına vâris olduğunu tasdik etmekten ibarettir. Yine Vassaf'ın verdiği bilgiye göre Necib Efendi uzun yıllar devlet hizmetinde bulunmuş ve divân-ı hümayûn kaleminden emekli olmuştur. Necib Efendi ve Zihni Efendi'nin hayatı ve tasavvufî yönleri için bkz. Hüseyin Vassaf Osmanzâde, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 4/95-98.

⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/325-327; Hulusi Kılıç, "Mehmed Zihni Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/542-543.

Efendî'nin ölümüne çok üzüldüğünü ve onun eşsiz bir alim olduğunu dile getirmiştir.⁷ Ali Salahaddin, aralarında yakın bir ilişki olduğu anlaşılan Zihni Efendî'den dil ve edebiyat alanlarında istifade etmiş olmalıdır. Aynı kurumlarda çalışmalarını da Ali Salahaddin'in, Zihni Efendiyle sık görüşmelerine imkan vermiş olmalıdır.

Ali Salahaddin'in kendisinden istifade ettiği diğer bir şahıs Esad Efendî'dir. Tansel, bu kişiyle ilgili olarak makalesinde Kazasker Esad Efendi adını zikretmiş ve bu şahsın Sahaflar Şeyhi diye bilinen Vakanüvis Esad Efendi olduğunu ve Ali Salahaddin'in doğumundan 20 yıl önce vefat ettiğini belirtmiştir. Bu zatın kim olduğu hakkında kesin bilgi veremiyoruz diye de eklemiştir.⁸ Ergun ise Ali Salahaddin'in, Arapça ve Farsçasını ilerletmek amacıyla Meclis-i Maarif azası olan Esad Efendî'den faydalandığı ve ayrıca Hafız Divan'ını baştan sona kadar ondan okuduğu bilgisini vermiştir.⁹ Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi çok çeşitli ve üst düzey devlet görevleri yanında Kazaskerlik ve Maarif Meclisinde de görev yapmıştır.¹⁰ Bunu netleştirdikten sonra Ali Salahaddin'in hocalarından diyebileceğimiz Esad Efendî'nin bize göre Ahmet Avni Konuk, Tâhirü'l-Mevlevî ve Hüseyin Vassâf gibi zevâtın şeyhi olan Muhammed Esad el-Mevlevî olması kuvvetle muhtemeldir. 1843-1914 yılları arasında yaşamış olan Esad Efendî'nin Farsça öğretmenliği yaptığı ve Fatih Camiinde Mesnevî, Hâfız, Attâr, Gülistan, Levâyih, Molla Cami, Gülşen-i Râz ve Sipeh-sâlâr okuttuğu bilinmektedir.¹¹ Ergun'un verdiği bilgide Esad Efendî'nin Meclis-i Maarif azası olduğu belirtilmişti. Mevlevî Esad Dede'nin Maarif Meclisi üyesi olmadığını biliyoruz. Burada Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi ile isim benzerliğinden mütevellit bir karışıklık olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kesin olmamakla birlikte Ali Salahaddin'in, Mevlevî Esad Dede'den bazı tasavvufî eserler okumuş olması, metin yorumlama konusunda istifade etmesi imkan dahilindedir.

Ali Salahaddin üzerinde etkisi olduğu anlaşılan diğer bir şahıs Musullu Hafız Osman (1840-1920)'dir. Musikî ve hitabet alanında meşhur olan Hafız Osman da Esad Dede gibi bir Mevlevî'dir ve kendisi Bağdat Mevlevîhanesi postnişini iken vefat etmiştir. Hânende, âyinhan, duâhan ve mevlidhân olarak tanınan Osman Dede kanun çalmayı da biliyordu. Tansel'e göre Salahi'nin şiirlerinde kullandığı musiki terimlerinde Hafız Osman'dan aldığı musiki terbiyesinin etkisi görülmektedir. Hafız Osman, Ali Salahaddin'in Mehâsin-i Ahlak adlı eserine bir takriz yazmıştır. Ali Salahaddin de Hâfız Osman için yazdığı kasidesinde onu musiki, hitabet ve şiir alanlarında eşsiz özelliklere sahip biri olarak tasvir etmiştir.¹²

Tansel, Ali Salahaddin'in Yemenli Şeyh Mehmed San'avî adında birinden daha istifade ettiğini bildiriyor fakat bu şahsın kim olduğu hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Yine şairin Mülkiye'de okurken, Lavasi adında bir hocadan Fransızca dersi aldığı bilinmektedir. Buraya kadar Ali Salahaddin'in yetişmesinde emeği olan kişiler hakkında verdiğimiz bilgilere dayanarak onun kültür seviyesi yüksek, genellikle kendisi gibi devletin bürokratik işlerini yapan memurlar içerisinde, edebiyat, musiki ve tasavvuf ağırlıklı bir ortamda yetiştiğini söylemek mümkündür. Herhangi bir tarikata intisap edip etmediği ise bilinmemektedir.

2.2. Eserleri

Ali Salahaddin, gençlik yıllarından itibaren hem nazım hem nesir türünde yazmaya başlamış ve onun bazı şiirleri ve nesirleri 1908 yılından itibaren Sırât-ı Müstakîm, Sebîlü'r-Reşâd, Beyânü'l-Hak, Misbâh ve Merâm gibi dergilerde yer almaya başlamıştır. Şiirlerinin bir kısmı *Aşkın Sesi* adıyla 1925'te basılmıştır. İBB Atatürk Kitaplığı Kütüphanesinden OE_TK_01199 numaradaki dijital hali indirilebilen eserin bu nüshasının girişinde Ali Salahaddin, "Osman Beyefendî'ye nâcizâne hediyemdir." yazarak imzalamıştır.

⁷ Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi*, haz. Ayşe Sağlam - Mustafa Yiğitoğlu (İstanbul: DBY Yayınları, 2020), 83-85.

⁸ Tansel, "XX. Asır Türk Edebiyatı'nın Unutulmaması Gerekli Şairlerinden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)", 266.

⁹ Ergun, *Türk Şairleri*, 2/463.

¹⁰ Ziya Yılmaz, "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/341-345.

¹¹ Esad Dede hakkında bkz. Osmanzâde, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/402-406.

¹² Tansel, "XX. Asır Türk Edebiyatı'nın Unutulmaması Gerekli Şairlerinden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)", 268-269. Hafız Osman için ayrıca bkz. Hasan Aksoy, "Osman Dede Efendi, Musullu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/462-463.

Burada Osman Ergin'in şahsi kütüphanesinin mührü bulunduğu için eserin Osman Ergin'e hediye edildiği anlaşılmaktadır.¹³ Bu eser, iki farklı çalışmayla günümüz harflerine aktarılmıştır. Ayşe Sağlam ve Mustafa Yiğitoğlu tarafından bir giriş yazısıyla Ali Salahaddin'in hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi verilmiş, şiirler tasnif edilip inceleme yazısıyla birlikte yayımlanmıştır. Biz şiirlere atıf yaparken orijinal metinle birlikte bu çalışmayı kullandık. Yine başka bir komisyon tarafında da Yiğitoğlu'nun diğer eserleriyle birlikte bu eser de günümüz harflerine aktarılmıştır.¹⁴ Tansel'in verdiği bilgilere göre *Ravzatü'l-İhlâs* adlı diğer bir şiir kitabı Hz. Muhammed ve soyundan gelenler ile meşhur bazı sufiler hakkında yazdığı şiirlerden oluşmaktadır.¹⁵ Yiğitoğlu'nun nasihatnâme türündeki 1000 öğütten oluşan manzum *Tehzîbü'ş-Şiyem fi-Nazmi'l-Hikem* adlı eseri yazma halindedir.¹⁶ Mensur eserlerinden *Mehâsin-i Ahlak*, 1324/1908'de yayımlanan ilk eseridir. İBB Atatürk Kitaplığı Kütüphanesinden Bel_Osm_K.02020 numaradaki dijital haline ulaşmak mümkündür. Eserin ismi ahlakı güzelleştiren anlamında *Muhâsin-i Ahlak* olarak da okunabilir. Zaten ilk baskıda eserin adı *Muhâsin-i Ahlak* olarak harekelenmiştir.¹⁷ Günümüz harflerine aktarılmıştır.¹⁸ Ali Salahaddin'in Türkçemize kazandırdığı çok değerli eserler bulunmaktadır. Ahmed Meydânî'nin (ö. 518/1124) Arap atasözlerine dair yazdığı *Mecmâu'l-Emsâl* adlı eserin *Nuhbetü'l-Emsâl* adıyla muhtasar tercümesi bunlardan biridir. Konuyla ilgili olarak her atasözünü bir şiirlerle açıklayan Yiğitoğlu'nun bu tercümesi edebî bir telif olarak değerlendirilmeye müsaittir. Eser Muhammet İnce tarafından günümüz harflerine aktarılmıştır.¹⁹ Ali Salahaddin'in diğer bir eseri İbn Fâriz *Divân*'ının tercümesidir. Yiğitoğlu, Hasan Bûrînî ve Nablûsî'nin, *İbn Fâriz Divân*'ına yaptıkları şerhleri *el-Menhelü'l-Fâ'iz fi Tercümeti Divâni İbni'l-Fâriz* adıyla tercüme etmiştir. Muhammet İnce'nin tespitlerine göre Yiğitoğlu, tercümede bazı yerleri atlamış, bazen de kendisi açıklamalar ekleyerek tasarrufta bulunmuştur. Eser inceleme ve tenkitli metinle birlikte Muhammet İnce tarafından günümüz harflerine aktarılmıştır.²⁰ Ali Salahaddin'in en çok tercüme yaptığı müellif İbnü'l-Arabî'dir. Ali Salahaddin, İbn Arabî'ye büyük bir hürmet ve hayranlığı duymaktadır ve bunu bir müseddes-i mütekerririnde şöyle dile getirmiştir: "O deryâ-yı füyûzâtındır ancak bahr-ı bî-a'mâk / Senin dâmân-ı irfânın kenâr-ı bahr-ı istiğrâk / Çıkan gülbang-ı vahdetler bütün aks-âver-i nüh tâk / Salâhî de nasıl sâyende olmaz mazhar-ı işrâk / Büyüksün Şeyh-i Ekber'sin nedîm-i bezm-i vuslatsın / Serîr-ârâ-yı irfân ârif-i esrâr-ı vahdetsin."²¹ 1937 yılında tamamlanan *İnşâu'd-Devâir*, *Ukletü'l-Müsteofiz* ve *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye* tercümeleri günümüz harflerine aktarılmıştır.²² Yiğitoğlu'nun diğer bir tercümesi Bahâeddinzâde'nin vahdet-i vücûd perspektifinden kaleme aldığı

¹³ Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi* (İstanbul: Maarif Kütüphanesi, 1341).

¹⁴ Sağlam - Yiğitoğlu, "Aşkın Sesi: İnceleme - Metin"; Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, *Aşkın Sesi*, haz. Maruf Toprak vd. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020).

¹⁵ Bkz. Tansel, 271.

¹⁶ Kütüphane kaydı şu şekildedir: Salah ed-dîn, Tehzîbü'ş-Şiyem fi Nazmi'l-Hikem, Ankara Milli Kütüphane Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 06 Hk 1084, 135 vr. Müellif ve eser adı aynı şekilde kaydedilmiş olan 06 Hk 1085 numaradaki eser Ali Salahaddin'in, İbn Arabî'den çevirisini yaptığı *Tedbirât-ı İlâhiyye* adlı eseridir. 1937 yılında biten tercüme günümüz harflerine aktarılmıştır. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, haz. Serhat Gültaş vd., çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020).

¹⁷ Salâhaddin, *Mehâsin-i Ahlak* (İstanbul: Mihrân, 1324). Tansel, 280.

¹⁸ Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, *Mehâsin-i Ahlak*, haz. Maruf Toprak vd. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

¹⁹ Meydânî, *Nuhbetü'l-Emsâl Mecmâu'l-Amsâl Tercümesi (İnceleme-Metin)*, haz. Muhammet İnce, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2022). Müellif nüshası Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 06 Hk 1086 numarada Terceme-i Eş'âr adıyla kayıtlıdır.

²⁰ Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, *El-Menhelü'l-Fâiz Fi Tercümeti Divâni İbni'l-Fâriz: İbnü'l-Fâriz Divânı Şerhi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, haz. Muhammet İnce (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021).

²¹ Şiir, Ali Salahaddin'in kendi el yazısıyla, *İnşâu'd-Devâir*, *Ukletü'l-Müsteofiz* ve *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye* tercümelerinin birlikte bulunduğu Osman Fevzi (Olca) hattıyla yazılan ve İBB Atatürk Kitaplığı OE_Yz_0671 numarada kayıtlı nüshanın başında bulunmaktadır. Şiirin tamamı Muhammet İnce tarafından günümüz harflerine aktarılmıştır. Bkz. Yiğitoğlu, *El-Menhelü'l-Fâiz Fi Tercümeti Divâni İbni'l-Fâriz: İbnü'l-Fâriz Divânı Şerhi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 31-32. Yiğitoğlu'nun İbn Arabî sevgisini ifade ettiği diğer bir beyti de şöyledir: "Gönülde, dilde Salâhî o şeyh-i ekberimin / Gıdâ-yı can nefahtü kelâmı kalmıştır." Şiirin tamamı için bkz. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4/2094.

²² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, haz. Fakirullah Yıldız vd., çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020); Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müsteofiz*, haz. Fakirullah Yıldız vd., çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021). Mahmut Erol Kılıç, Yiğitoğlu'nun *Ukletü'l-Müsteofiz* tercümesi için "Pek başarılı olduğu söylenemez." değerlendirmesinde bulunmuştur. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2011), 56. Ayrıca *İnşâu'd-Devâir*'le ilgili bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bkz. Sümeyye Yurdigül, *İbn Arabî'nin İnşâu'd-Devâir Adlı Risâlesi ve Ali Salahaddin Yiğitoğlu'nun Osmanlıca Tercümesinin Transkripsiyonu* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

Şerhu'l-Esmâ'î'l-Hüsna adlı Arapça eseridir. Bahaeddinzâde'nin eseri üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.²³ Yiğitoğlu'nun bu tercümesi de günümüz harflerine aktarılmıştır.²⁴

Yiğitoğlu'nun eserlerine bütün olarak bakıldığında onların dini tasavvufî ağırlıklı olduğu hemen anlaşılmaktadır. İçerikleri açısından değerlendirildiğinde ise vahdet-i vücûd konularının baskın olduğu görülmektedir. Biz burada Yiğitoğlu'nun Türkçe gazellerindeki vahdet meselelerini incelerken önce beyitleri italik olarak yazacak ardından parantez içinde tarafımızdan yapılan sadeleştirmeyi vereceğiz.

3. Vahdet-i Vücûda Dair Düşünceleri

3.1. Bütün Varlıkların ve Güzelliklerin Kaynağı Olarak Vücûd-ı Mutlak ve Hüsni-Mutlak

Ali Salahaddin Yiğitoğlu'nun vahdet-i vücûdla alakalı Türkçe gazellerinde geçen kavramları ele almadan önce bu konuya dair bazı hususları açıklamakta fayda vardır. Köprülü'nün bu konudaki açıklamaları dikkate şayandır:

"Vahdet-i vücûd düşüncesinde vücûd tektir ve bu da mutlak vücûd olan vücûd-u ilâhîden ibarettir ve ondan başka bir vücûdun varlığına imkan bulunmamaktadır. Vücûd-u mutlak olan Allah aynı zamanda "hayr-ı mutlak" ve "hüsni-ü mutlak"tır. Bunların zıddı adem (hiçlik) ve kubh (çirkinlik). Fakat bunlar asla müstakil olarak var olamazlar. Zira her hakiki vücûd zorunlu olarak mutlak vücûda dahildir. Adem ve çirkinlik, mutlak vücûdun ademî bir suretle ifadesidir. Böyle olunca adem, kubh, şer ancak hususi bir maksat ve geçici bir an için tasavvur edilmiş bir vehim ve hayalden ibarettir. İşte bundan dolayı bunların gerçek varlıkları yoktur. Hem vücûddan hem de ademden hissedar olan yansımaya vücûd-ı mümkün denir ki hadiseler alemi budur. Bazı mutasavvıflar bunu durgun bir göle akseden güneşe benzetir. Yine onlara göre bir aynaya baktığımızda karşıdaki resmin gözbebeğinde nasıl kendimizi görüyorsak, tıpkı bunun gibi sûretullah da adeta göz makamında olan insanda aksetmiştir. İşte bu suretle Cenâb-ı Hak hem kendine hem de insanoğluna tecelli ettiği gibi insan da bu suret ile suretullahı ihtiva etmiş olur. Esasen bizde hakiki mevcudiyetten ne varsa hep Allah'ındır, bizim değildir."²⁵

Salâhî²⁶ Hakk'ın birliğini yâr-ağyar dikotomisi çerçevesinde şöyle ifade etmiştir: "*Hak taaddüd eylemez ağyâr yok bir yâr var.*"²⁷ (Hak (Teâlâ) çoğalmaz, başkaları yok tek bir sevgili vardır.)

Ağyar yabancılar, bîgâneler, zıtlar, muhalifler, eller, başkaları, yar olmayanlar demektir. Mısra çok açık bir şekilde Hak Teâlâ'nın çoğalmaktan münezzehe olduğunu ve aynı zamanda Hak'tan başka bir sevgili olmadığını dile getirmiştir. "*Nazar-ı ârif-i billâhta yoktur ağyâr / Ona her zerrede meşhûd cenâb-ı ma'bûd.*"²⁸ (Allah'ı tanıyan ârifin nazarında başkaları yoktur. / Ona her bir zerrede Hazreti Ma'bûd görünmektedir.) "*Kalb-i pâk-i ârife konmaz gubâr-ı mâsivâ / Meyl-i ednâdır bakılsa hubb-ı dünyâdan garaz.*"²⁹ (Ârifin tertemiz kalbine mâsiva tozu konmaz. / Bakıldığında dünya sevgisinden maksat en aşağı ilgidir.)

Uludağ arifi şu şekilde tanımlamaktadır:

"Arif bilen, vâkıf, aşına, tanıyan anlayışlı, kavrayışı mükemmel, irfan ve marifet sahibi demektir. Tasavvufta Allah Teâlâ'nın kendi zatını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşahede ettirdiği kimsedir. Müşahede ve temaşadan hasıl olan bilgiye marifet, bu bilgiye sahip olan şahsa da arif denir. Keşf ve

²³ Feyza Gören, *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-Esmâ'î'l-Hüsna Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme* (Marmara Üniversitesi, 2019).

²⁴ Muhyiddin Mehmed Bahâüddinzâde, *Şerhü'l-Esmâ'î'l-Hüsna*, haz. Maruf Toprak vd., çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

²⁵ Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Alfa, 2020), 169-170.

²⁶ Ali Salahaddin Yiğitoğlu şiirlerinde Salâhî mahlasını kullandığı için biz de makalemizde şairden zaman zaman bu şekilde bahsedeceğiz.

²⁷ Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi*, 2020, 131.

²⁸ Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi*, 2020, 133.

²⁹ Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi*, 2020, 146.

müşahede yoluyla Allah hakkında zevkî ve vecdî bilgilere sahip olana arif-i billah veya yalnızca arif denir."³⁰

Şairin "*Hak taaddüd eylemez ağıyâr yok bir yâr var*" şeklinde ifade ettiği tek bir varlık düşüncesine göre gözle görülemeyecek kadar küçük cisimlerde bile Hak Teâlâ müşahede edilebilmektedir. Bu görüşe ulaşabilen kimse arif-i billâhtır. Ârif O'dan başka bir varlık ve sevgili görmeyendir. Çünkü "*Yârine hayran olan gayra nigâh eyler mi hiç / Hakk'a nâzırdır ser-â-ser revzen-i îcâdımız*."³¹ (Sevgilisine hayran olan başkasına bakar mı hiç / Varlık penceremiz baştanbaşa Hakk'a bakmaktadır.); "*Zıll-ı mevhûm-ı ademdir hep temâsîl-i vücûd / Âlem-i tahkîkte bir yar var ağıyâr yok*."³² (Sembolik varlıkların hepsi yokluğun vehmedilen gölgeleridir. / Hakikat âleminde bir sevgili vardır başkası yoktur.) "*Gözü noksan mı görür mazhar-ı Settâr olanın / Gayrı görmez nazarı ârif-i bîdâr olanın*."³³ (Settâr isminin mazharı olanın gözü eksik mi görür? / Gözü açık olan arif ondan başkasını görmez.) Yine Salahî'ye göre arifin nazarında her şey Hak'tır: "*Nazar-ı ârif-i billâhta her şey Hak'tır / Mezheb ü meşrebi yok vâsıl-ı dîdâr olanın*"³⁴ (Allah'ı tanıyan ârifin gözünde her şey Hak'tır. / Hakk'a vuslata erenin mezhep ve meşrebi yoktur.)

Yine bu minvalde şair şöyle demiştir:

"*Hakikatte ne sen varsın ne ben varlık Hudâ'nındır. / Vücûd-ı mutlakı bî-nâm u şân insân olandan sor*."³⁵ (Gerçekte ne sen varsın ne ben, varlık Hudâ'nındır. / Mutlak vücûdu adı/sanı ve şöhreti olmayan insandan sor.) "*Hüsni mutlaktan nişândır ârife her bir çiçek / Dîde-i nâ-dîde-bînindir dil-i rûşen sana*."³⁶ (Ârif için bütün çiçekler, mutlak güzellikten bir işarettir. / Aydınlik gönül, senin gözsüz görebilen gözündür.)

İbn Arabî'ye göre ârif Hakk'ı her şeyde görendir.³⁷ Birinci beyitteki "*bî-nâm u şân insan*" kastedilen ariftir. Adı sanı olmamak, meşhur olmamak burada Allah'ın varlığı karşısında kişinin müstakil bir varlığa sahip olmayışını hatta herhangi bir isimlendirmeye bile konu olmadığını vurgulamaktadır. İkinci beyitte geçen "*Dîde-i nâ-dîde-bîn*" de aynı şekilde gözsüz bir göz demektir. Şair aydınlık bir gönül için gözsüz bir göz tasviri yapmaktadır. Gözsüz göz, kendinden, kendi varlığından geçen, görüntüde hiçbir şeyi kalmayan şekilde anlaşılabilir. Biz bu gözsüz göze, sadece varlıkların suretlerini değil, onları Hak Teâlâ'nın bir işareti olarak gören gönül gözü de diyebiliriz. Nitekim başka bir beyitte Salahî şöyle demiştir: "*Dîde-i nâ-dîde-bîn görmez gubâr-ı mâsivâ / Levha-i hükmi-ez el mir'âtımız mîrsâdımız*."³⁸ (Gözsüz göz masiva tozu görmez. / Baktığımız aynamız ez el hükümünün levhasıdır.) Yani gözsüz gözün özelliği Hak Teâlâ'nın dışındaki varlıkları görmemesidir. Kısaca bu göz masivayı görmeyen bir gözdür. Tabi bu göz kör de değildir. Varlığın ezeldeki halini görebilir. Yine o, görmesi gerekeni, görülmeye layık olanı görür. Bu manada Salahî, Hakk'ın dışında hiçbir şey görmediğini ve bilmediğini şu beytinde veciz bir şekilde ifade etmiştir: "*Ayn-ı mutlaktan nişândır her taayyün ârife / Hak-perestim gayrı görmem, masiva bilmem nedir*"³⁹ (Ârif için her taayyün, mutlak zattan bir işarettir. / Hakk'a tapanım, başkasını görmem, masiva nedir bilmem!)

Aydınlık gönül, bütün varlıkları, "kendinde varlık" olarak değil ya da "güzelliği kendinden menkul" olarak değil, Hak Teâlâ'nın güzelliğinin bir yansıması olarak görebilen kalptir. Diğer bir gazelinde Salahî aynı düşüncüyü şu şekilde ifade etmiştir: "*Safha-i hüsni-ezeldir ârife her bir çiçek / Sûretin elbette bir ma'nâ-yı müstesnâsı var*."⁴⁰ (Ârif için her bir çiçek ezeli güzelliğin bir sayfasıdır. / Her varlığın mutlaka kendine mahsus bir manası vardır.) Tasavvuf edebiyatında bu minvalde çok fazla beyit bulunmakla birlikte birkaç örnek burada zikredilebilir. Niyâzî-i Mısırî: "*Biz ne elfâzız ne sûret cümle ma'nâ olmuşuz*.", Necâtî:

³⁰ Süleyman Uludağ, "Arif", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 44.

³¹ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 146.

³² Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 147.

³³ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 148.

³⁴ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 148.

³⁵ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 141.

³⁶ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 127.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa, 2017), 211.

³⁸ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 145.

³⁹ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 139.

⁴⁰ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 136.

"Ârif ol her safha-i gülde cemâl-i yarı gör"⁴¹, Recâizâde Mahmud Ekrem: "Bir kitabullâh-ı a'zamdır serâser kâinât / Hangi harfi yoklasan manası hep Allah çıkar.", Ziya Paşa: "Bu kâr-gâh-ı sun' acep dershanedir / Her nakş bir kitab-ı ledünden nişânedir" derken hep aynı birlik ve güzellik düşüncesini işlemişlerdir. Salâhî'ye göre varlık alemini bu şekilde göremeyen bir göz ise her gördüğünü: "Âlemi dârü'l-sanem görmek Salâhî pek kolay" (Salâhî, alemi bir puthane görmek çok kolaydır.) şeklinde yorumlayacaktır. Fakat makbul bakış açısı şöyle olmalıdır: "Bütleri bir Ka'be görmek veh-i müstahsen sana."⁴² (Senin için en güzel yöntem, putları bir Ka'be görmektir.)

Buna göre vücudun birliği noktasından aleme bakmayan biri için bütün varlıklar, bakanın gözünde sonsuz bir saygı ve sevgi putu haline gelebilir. Yani her bir varlığın kendinde varlık olduğu ve varlığını kendi kendine devam ettirebildiği vehmi neticesinde alem, başlı başına bir varlık ve güzelliği kendindenmiş ve kendine aitmiş gibi vehimlere yol açabilir. Nitekim muhakkik sufilere göre masivaya ait varlık vehmi, şirk'tir ve şirk Kur'an'ın ifadesiyle pisliktir, çirkinliktir. Güzel olan ise aleme, Kabe ile sembolize edilen tevhid noktasından bakmak, bütün varlıkları tek bir varlığı hatırlatan semboller, işaretler ve emareler olarak görebilmektir. Şu beyitlerinde Salâhî yine benzer hisleri ifade etmiştir: "Jâlenin her bir huyûtu râz-ı "vescüd vakterib"⁴³ (Jalenin her bir hattı "Secde et ve yaklaş!" sırrıdır.) "O gül varaklarının sine-i rakîkinde / Kemâl-i sun-ı Hudâ'dan eser, nişân ararım."⁴⁴ (O gül yapraklarının ince kalplerinde / Allah'ın sanatının mükemmelliğinden eser ve iz ararım.) "Haftî celî bütün âsâr hüsn-i mutlaktır / O hüsn-i mutlak her yerde ân-be-ân ararım."⁴⁵ (Gizli açık bütün eserler mutlak güzelliğidir / O mutlak güzelliği her an her yerde ararım.). Konuyla ilgili benzer bir ifade de Ali Salâhaddin'in çevirisini yaptığı *Esmâu'l-Hüsnâ* şerhinde Bahâeddinzâde'ye aittir: "Mevsim-i rebî', cemâliyle kesb-i hadâret etmiş ve rengârenk çiçeklerin yüzü yine o hüsn-i mutlak sayesinde görülmüştür."⁴⁶ Yani ilkbahar mevsimi yeşil rengini Hak Teâlâ'nın cemâlinden kazanmış ve yine rengârenk çiçekler, Hak Teâlâ'nın mutlak güzelliğini göstermektedirler.

"Feyz-i kudretle bezenmiş câ-be-câ semt-i çemen / Sanki dest-i kudretin bir hulle-i hadrâsı var."⁴⁷ (Yeşillikler yer yer kudretin feyziyle süslenmiştir. / Sanki Cenâb-ı Hakk'ın kudret elinin yeşil bir elbisesi var.)

Feyz, alemin tek kaynak olan Allah'tan sürekli, derece derece ve başka bir varlığı meydana getirme hassasını taşıyacak biçimde zuhur ve sudûru, zât-ı ilâhîden her seviyedeki varlığa kadar yukarıdan aşağıya doğru inen ve âlemin bütününde gerçekleşen sürekli oluş, yaratılış ve yenilenmedir. Kelimenin Arapça'daki asıl anlamı suyun taşıp akmasıdır. Yukarıdaki mânâ, yaratılışın bir nehir gibi durmadan coşup akması tasavvurundan doğmuştur.⁴⁸

Semt-i çemen, dünyadaki yeşil alanlar demek olup şaire göre buralar Hakk'ın kudretinin tecellileridir, yansımalarıdır. Adeta Hakk'ın kudret elinin yeşil bir giysiye sahip olduğu ifade edilmiştir. Yani Hak Teâlâ'nın kudreti âleme yeşil bir elbise giydirmiştir. Onun gücünün tecellileri, alemin renkleri şeklinde kendisini göstermektedir.

Âleme bu şekilde varlığın birliği, mutlak varlık ve mutlak güzellik noktasından bakınca ulaşılan nokta aşk olmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanı "hüsn-i mutlak"a götürecek olan aşktır.

3.2. Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Semeresi: Aşk

Mutlak güzellik beraberinde mutlak aşkı getirir. Her şeyin kaynağı Hak Teâlâ olduğu gibi aşkın kaynağı da tasavvufta Hak Teâlâ'dır. Varlığa aşkın birliği noktasından bakabilene her zerrede her an aşkın parıltıları görülür. Salâhî'nin bu konudaki beyitleri şöyledir: "Gösterir her zerrede âsârını dîdâr-ı aşk / Dîde-i

⁴¹ Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 100.

⁴² Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 127.

⁴³ Alak, 96/19. Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 148.

⁴⁴ Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 154.

⁴⁵ Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 155.

⁴⁶ Bahâüddinzâde, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, 23.

⁴⁷ Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 136.

⁴⁸ *Kubbealtı Lugati*, "Feyiz" (Erişim 05 Nisan 2023).

*Hak-bîne her dem müncelî envâr-ı aşk.*⁴⁹ (Aşkın yüzü/Hakk'ın tecellisi her zerrede eserlerini gösterir / Hakk'ı gören göz, her an aşkın nurlarıyla parlar.) "*Âşık-ı Mevlâ isen Mevlâ da âşıktır sana / Âşıkı ma'sûktan fark eylemez vahdet-serâ*"⁵⁰ (Sen Mevlâ'ya aşıkısan Mevlâ da sana âşıktır. / Birlik şarkısını söyleyen kişi, aşığı maşuktan ayırmaz.)

Vahdet-i vücûda göre aşk, metafizik ve kozmik bir ilke olarak Hak Teâlâ'nın bilinmeye duyduğu sevgiyle alemi var etmesidir. Bu aşk Hakk'ın kendisinde kendisine duyduğu aşk olarak düşünülmesi için aşık, maşuk ve aşk arasında bir ayırım yapılamamaktadır. İnsanın Hak Teâlâ'ya duyduğu aşk, karşılıksız değildir. Hadis-i kudsîde buyurulduğu üzere Allah'a bir karış yaklaşıp Allah'ın bir zira, bir zira yaklaşıp bir kulaç, yürüyerek gelene koşarak gideceği müjdesi, Allah'ın kuluna mukabelesinin ziyadesiyle olduğunu anlatan umut verici bir vaattir. Vahdet gözüyle bakıldığında Hak Teâlâ ile insan arasına bir mesafe konulamaz. Nihai amaç zaten ilahi kurbiyettir ve bunun yöntemi de vahdet zevkine mahsus aşktır. Muvahhid, aşık ve maşuku birbirinden ayıramaz. Neticede "Biz sevdik aşık olduk, sevildik maşuk olduk" der. Salahî'nin deyişiyle: "*Ey harîm-i lâ-mekânın âşıkı / Bârgâh-ı kurb-ı ednâ senin.*"⁵¹ Buradaki "harîm" yabancılara yasak olan mukaddes yer anlamındadır. "Lâ-mekân" mekansızlık demek olup Hak Teâlâ'nın mekandan münezzehe oluşunu ifade ederken aynı zamanda aşık olunan bir Tanrı tasavvuru kabul edilir. Burada Tanrı hakkında hem öyledir hem de öyle değildir paradoksu kendisini göstermektedir. Aynı beyitte Hak Teâlâ hem mekandan münezzehe oluşla tenzih edilmiş hem de Hakk'ın uzaklığı ve yakınlığı, mekansızlığı ve mekansızın yakınlığı birlikte zikredilmiştir. Salahî'nin benzer bir beyti de şöyledir: "*Murg-ı lâhûtî-nevâyız âlem-i itlakta / Bârgâh-ı kurb-ı ev ednâ harîm-i lânemiz.*"⁵² Birinci mısradaki şair kendisini mutlaklık aleminde ilâhî sesin bir kuşuna benzetmiştir. İkinci mısradaki Farsça bâr ve gâh kelimelerinden oluşan bârgâh sözlükte "izinle girilen yer" demektir. Terim olarak "sultanın oturduğu saray" anlamında olup aynı mânada dergâh kelimesi de kullanılmıştır.⁵³ Buradaki "Kurb-ı ev ednâ", Necm sûresi 9. ayete bir telmihtir. "Öyle ki iki yay kadar hatta daha yakın oldu." ayetini mutasavvıflar Hak Teâlâ ile Hz. Peygamber'in miracdaki yakınlığı olarak yorumlamışlardır. Bârgâh kelimesiyle birlikte bu mısra, Hakk'a yakınlık dergâhı, herkese açık olmayan yuvamız gibi anlaşılmaya müsaittir. Şimdi aşkın neticesi olarak beraberlik, yakınlık konusuna yani "vahdet-i vücûd"la eşanlamli sayılan ilahi maiyyetle ilgili bazı beyitlerin tahliline geçelim.

3.3 İlahi Maiyyet (Yakınlık) Karşısında İnsanın Durumu

Yiğitoğlu'nun *Aşkın Sesi* adlı şiir kitabındaki gazeliyat kısmının ilk şiiri şu beyitle başlar:

*"Hem-nişînin Hak olunca nâr olur gülşen sana / Hak'tan ayrıldıkça gülşen âteş-i külhân sana."*⁵⁴ (Hak ile beraber olunca, ateş sana bir gül bahçesi olur. / Hak'tan uzaklaştıkça gül bahçesi senin için külhan ateşi haline gelir.)

Birinci gazelin bu ilk beytinde şair Hak Teâlâ'ya yakınlığı, beraber oturup kalkmak anlamındaki "hem-nişîn" kelimesiyle ifade etmiştir. Bilindiği gibi yukarıda da değinildiği üzere vahdet-i vücûda ilahi maiyyet konusu yani Hak Teâlâ'nın aleme ve insana yakınlığı, insanla birlikteliği temel bir meseledir. Hatta vahdet-i vücûd, maiyyet-i ilâhiyye olarak da isimlendirilir. "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir."⁵⁵ ayetini sufiler ilahi maiyyete delil olarak almışlardır. Yunus fassında İbn Arabî şöyle demiştir: "Allah, kendisini zikredenle oturur, gafille oturmaz."⁵⁶ Muhammed fassında namazı karşılıklı bir konuşma ve zikir olarak yorumlayan İbn Arabî'ye göre Hakk'ı zikreden kimse Hak'la oturmuş, Hak da onunla oturmuştur. İbn Arabî bu yorumunu, "Ben, beni zikredenle otururum." kudsî hadisinden hareketle yapmıştır.⁵⁷ Kayserî'nin yorumuna göre burada insan, zikretme eylemiyle Allah'ın kendi

⁴⁹ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 147.

⁵⁰ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 128.

⁵¹ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 150.

⁵² Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 142.

⁵³ DİA, "Bârgâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/70.

⁵⁴ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 127.

⁵⁵ El-Hadîd, 57/4.

⁵⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 183.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 245.

yanında oturmasını sağlayacak kadar şerefli bir varlıktır ve her insan bunu tecrübe etme ve öğrenme imkanına sahiptir.⁵⁸ Diğer taraftan Salâhî, Hakk'a bu denli yakın olan kişi için ateşin gül bahçesine döndüğünü, Hak'tan uzaklaşan kimseye ise gül bahçesinin bir külhan ateşi gibi olduğunu ifade etmiştir. Şair, beyitte adını zikretmese bile ateşin bir gül bahçesi haline gelmesinden hareketle bize Hz. İbrahim'i hatırlatmaktadır. Başka beyitlerinde de Salâhî benzer düşünceleri şu şekilde dile getirmiştir: "*Ey Salâhî nâr u nûru bir bilir vahdet-perest / Her Halîlî-meşrebe âteş, olur bir lâlezâr.*"⁵⁹ (Ey Salâhî, birliğe tapan, cenneti ve cehennemi aynı bilir. / Her Hz. İbrahim tabiatındakine, ateş bir lale bahçesi olur.) "*Kendi nefsendir sana Nemrûd olan / Âteşi gülşen bilen pervâneyiz.*"⁶⁰ (Sana Nemrud olan kendi nefsendir. / Ateşi gülbahçesi bilen pervaneyiz.)

Yukarıda *Fusus*'tan yaptığımız naklin devamında İbn Arabî de konuyu Hz. İbrahim'e getirmiş ve onun için ateşin serinlik ve esenlik verici olduğunu hatırlatmıştır.⁶¹ Yine ilahi yakınlıkla ilgili Salâhî'nin şu beyitlerini de kaydetmek gerekir: "*Hak seninle beraber oldukça / Bu'd u hicrân senin makâmındır. / Sen berâber olunca Rabbinle / Kurb u vuslat makâm-ı tâmindir.*"⁶² (Hak seninle beraber oldukça / Uzaklık ve ayrılık senin makamındır. Sen beraber olunca Rabbinle / Yakınlık ve kavuşma senin makamındır.) *Cânân beni görsün de nasıl ben onu görmem / Cânân bana cândan da yakın var mı mezâhim!*"⁶³ (Sevgili beni görsün de beni onu nasıl görmem? / Sevgili bana candan da yakın, (o halde hiç) sıkıntı yok.)

Salâhî'nin bu minvalde üzerinde durduğumuz diğer bir beyti de şöyledir:

"*Feyz-i mutlak sende pinhândır kesâfet varlığın / İsm-i zâhir bâtını görmek için revzen sana.*"⁶⁴ (Mutlak feyiz, sende varlığının kesafetinden (cismaniyetin yoğunluğundan) dolayı gizlidir. / Hak Teâlâ'nın ez-Zâhir ismi, bâtını görmek için sana bir penceredir.)

Tasavvufta "Allah sürekli bağış ve lütuf sahibidir; her çeşit iyilik ve nimet O'ndan taşır gelir ve bu taşmaya feyiz veya feyezân denir. Cömertliğin mükemmel örneğini teşkil etmesi sebebiyle O'na "mebdeü'l-feyz" ve "feyyâz" ismi de verilir."⁶⁵ Bu beyitte vahdet-i vücûdun en önemli kavramlarından biri olan mutlak feyzin, insanda cismaniyetin bulanıklığından dolayı gizleneceği fakat Allah'ın zâhir isminin, bâtını görmek için bir pencere olduğu ifade edilmiştir. Dış, bir şeyin görünen tarafı anlamına gelen zâhir aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biri olup tasavvufta, tecellî eden Hakk anlamındadır. Zâhir olan Hakk'ın vücûdudur. "*Görünen cümle eşyâdan Hudâ'dır / Sakın sanma onu senden cüdâdır.*"⁶⁶ diyen Es'ad Dede'nin bu beytinde de ifade bulduğu üzere Hak Teâlâ zâhir ismiyle bütün varlıklarda görünendir. İnsan bu bakış açısına göre Hakk'ın kendisinden ayrı ve uzak olduğunu zannetmemelidir.

Tekrar Salâhî'nin beytine dönecek olursak bütün varlıklarda zâhir olan Hak Teâlâ'nın gizliliğinin nedeni insanın varlığının kesafetidir yani arı duru olmamasıdır. Vücûd mertebeleri açısından bu dünya bir kesafet alanı olarak kabul edilir ve letafete ulaşmak bir gaye olarak görülür.⁶⁷ Zâhir penceresinden bâtını görebilmek için kesafetten arınmış gözler ve gönül gereklidir. Bu da tasavvufun seyrü sülûk denilen özel yöntemini gerekli kılmaktadır. Yani varlığın kesafetinden, yoğunluğundan, cismaniyetin fazlalığından kurtulmanın yolu kısaca ifade etmek gerekirse nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesidir. Diğer bir gazelinde Salâhî bu konuda şöyle demiştir: "*Mâni'-i rü'yet olan perdeyi at çeşminden / Sana da Hak mütecellî ola bir sûret*

⁵⁸ Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, aktaran Ekrem Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi (Fusûsü'l-Hikem Tercümesi İçinde)* (İstanbul: Alfa, 2017), 468.

⁵⁹ Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi*, 2020, 141.

⁶⁰ Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi*, 2020, 145.

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 184.

⁶² Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi*, 2020, 139.

⁶³ Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi*, 2020, 153.

⁶⁴ Ali Salâhaddin, *Aşkın Sesi*, 2020, 127.

⁶⁵ Selçuk Eryadın, "Feyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/514.

⁶⁶ Nesrin Yılmaz, "Mehmed Es'ad Dede ve Beyân-ı Vahdet (Tevhidnâme) İsimli Manzumesi", *Edebi Eleştiri Dergisi* 6/2 (Ekim 2022), 86, 89.

⁶⁷ Ahmed Avni Konuk bu konuda şöyle demiştir: "Cenâb-ı Şeyh (r.a.) [İbn Arabî] hazretlerinin murâd-ı âlîleri, Hakk-ı latîf ile âlem-i keşif arasındaki irtibatı beyândan ibârettir.". Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eryadın (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 1/144.

ile"⁶⁸ (Görmeye engel olan perdeyi gözünden kaldır. / Hak Teâlâ da sana bir sûrette tecelli etmiş olsun.) Yani yalnızca gözlerinden perde kalkanlar Hak Teâlâ'nın tecellilerini görebilirler. Niyâzî-i Mısrî de: "*İşit Niyâzî'nin sözün bir nesne örtmez Hak yüzün / Hak'tan ayan bir nesne yok gözsüzlere pinhân imiş.*" derken aynı düşünceyi işlemiştir. Hak Teâlâ'yı her yerde arayıp bulmak ve görebilmek bir gönül işidir:

"Vâdi-i Eymen diye Sînâ'yı tahdîd eyleme / Gönlünü tûr eyle her yer Vâdi-i Eymen sana."⁶⁹ (Eymen Vâdisi'ni sadece Sînâ ile sınırlandırma! / Gönlünü Tûr eylesen sana her yer Eymen Vâdisi'dir.)

"Vâdi-i Eymen, Arapça sağıdaki vâdi demektir. Tasavvufta kalbin, ilâhî tecellîyi kabul edecek şekilde arındırılmasıdır. Mutlak vahdet manasınadır ki bundan "İnnî enallah (Ben Allah'ım!)" hitabı gelir. Vâdî, peygamber, âlim ve velîlerin kalpleridir. Tûr'dan yani feyz kaynağından fıskıran marifet suları ve mükâşefe halleri, bu vâdilerde akar. Hz. Musa nasıl o vadiden ilahi hitaba muhatap olduysa nefsinin arındırılanlar da birtakım ilâhî tecellîlere mazhar olurlar."⁷⁰

Beyitte geçen Tur Dağı Eymen Vadisi ve Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı görmek istemesi üzerine Allah Teâlâ'nın dağa tecelli etmesi Kur'an'da anlatılmıştır.⁷¹ Şaire göre ayetlerde anlatılan olayların geçtiği Eymen Vadisi, Tûr Dağı ile sınırlanmamalıdır. Diğer bir deyişle Allah Teâlâ, Hz. Musa ve dağ arasında meydana gelen tecelli ve karşılıklı konuşmanın, her yerde ve her zaman, peygamber olmayan kişilerde de gerçekleşebilme imkanı bulunmaktadır. Bunun yolu da ilk olarak bu tecelli ve mükâlemenin sadece Sina dağındaki Eymen Vadisinde gerçekleşen tikel bir olay olmadığını kabul etmektir. Daha sonra gönül Hakk'ın tecelli edeceği Tûr dağı haline getirilmelidir. Başka bir gazelinde Salahî bunu şöyle ifade etmiştir: "*Sîne-i şevk-i ezeldir Tûr-i Sînâ'dan garaz / Cüst-cû-yı yârdır aşk-ı Mûsâ'dan garaz.*"⁷² (Sînâ dağından maksat kalbin ezeli coşkunuğudur. / Musa'nın aşkıdan maksat sevgiliyi aramaktır.) Yine şair: "*Na'ra-i 'innî enallah'ın Salâhî aşığı / Sîne-i Sînâ-fürûzum intifâ bilmem nedir?*"⁷³ (Salâhî, "Ben Allah'ım!" nidasının aşığıdır. / Sînâ'nın yanan kalbiyim, sönme nedir bilmem.) beytinde Hak Teâlâ'nın Kur'an'da geçen "Ben Allah'ım"⁷⁴ nidâsına olan aşkını ve Sînâ dağının mazhar olduğu ateşin, gönül dağında hiç sönmediğini ifade etmiştir.

Diğer bir yönden insanın maddi yapısına benzetilen tûr, ancak Allah'ın tecellisi ile yok olur. Bunun için, kendi varlığını yok etmek gerekir. Tasavvuf şiiirinde bu konu sıkça işlenmiştir. Örneğin Akşemseddin: "*Mûsâ-yı câna tecellî nûrunu erzânî kıl / Gam değildir kûh-ı nefsim ger ola zîr ü zeber.*"⁷⁵, Aşkî: "*Varlığım Musa sıfat mahv eyle tâ kim gûşına / İrişir 'İnnî Enellâh' nidâsı Tûr'dan*"⁷⁶, Niyazi Mısrî: "*Erişdi marifet nûru gönül oldu Hakk'ın Tûr'u / Niyazi duydu çün sırrı gümân gitdi ayân içre.*"⁷⁷ demiştir. Yine Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın benzer bir beyti de şöyledir: "*İstesen didâr-ı dildârı nazar kıl gönlüne / Hz. Musa gibi can u dil Tûr olur.*"⁷⁸ Tasavvufta insanın kendinde bir varlık görmesi Hakk'ı tanımının önündeki en büyük engeldir. Salahî bunu şöyle ifade etmiştir:

"Hod-nümâyiden tecerrüd etmedikçe şübhesiz / Dûş-ı isti'dânın pîrâheni âhen sana."⁷⁹ (Şüphesiz ki kendini görmekten soyutlanmadıkça / İstidad omuzlarındaki gömlek senin zincirindir.)

Yani Salâhî'ye göre kişi kendini görmekten, göstermekten ve kendi varlığından uzaklaşmış soyutlanmadıkça Hak Teâlâ'yı tanımaya engel olan, demirden zincirden bir gömlek, Hakk'ı tanıma

⁶⁸ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 159.

⁶⁹ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 127. Edirneli Kâmî'nin benzer bir beytini burada zikredelim: "*Düşenler 'aşkuña vâdî-i eyman Tûr bulmuşlar / Görüp ol âteşin ruhsârı nârî nûr bulmuşlar.*" Edirneli Kâmî, *Kâmî Divânı*, haz. Gülgün Erişen Yazıcı (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 202.

⁷⁰ Ethem Cebecioğlu, "Vâdi-i Eymen", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 681.

⁷¹ el-A'raf, 7/143.

⁷² Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 146.

⁷³ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 139.

⁷⁴ el-Kasas, 28/88.

⁷⁵ Kemal Eraslan, "Akşemseddin'in Dinî-Tasavvufî Şiirleri", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 32/1984 (1987), 40.

⁷⁶ Cemal Kurnaz, "Gönül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/152; Ethem Cebecioğlu, "Tûr", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 664; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 461.

⁷⁷ Niyâzî-i Mısrî, *Divân-ı İlâhiyât (Seçmeler)*, haz. Mustafa Tatçı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 520.

⁷⁸ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, haz. Cengiz Zengin - Oğuzhan Cengiz (İstanbul: Bilge Oğuz, 2016), 451.

⁷⁹ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 127.

istidadının omuzlarında durur, kısaca Hakk'ı tanımaya engel olur. Şair aynı düşünceyi şu beyitlerde de ifade etmiştir: "Seni mehcûr eden ilâhından / Benliğin, varlığın, o nâmındır."⁸⁰ (Seni ilahından ayrı düşüren / Benliğin, varlığın ve o adıdır.) "Sen varlık ile fahr ediyorsan neme lazım / Ben varlığımı var eden Allâh'ıma verdim."⁸¹ (Sen varlıkla övünüyorsan neme lazım / Ben varlığımı var eden Allah'ıma verdim.) "Hakk'ı kendinde ara çık aradan ey hod-bîn / Perdedir rü'yet-i dîdâra şu iklim-i vücûd."⁸² (Ey kendini beğenmiş! Hakk'ı kendinde ara çık aradan / Şu vücud iklimi, sevgilinin yüzünü görmeye engeldir.). Hâfız'ın benzer bir beytini de burada zikredelim: "Meydân-ı âşık u ma'şûkta yoktur asla fark / Yolun hicâbı vücûdudur ortadan kaldır." Üftâde de şöyle demiştir: "Ehl-i irfân dediler: Sen çıkmayınca aradan / Bilemezsin kimdir kendüyi pinhân eyleyen."⁸³

Yukarıdaki beyitlerde geçen ve sadece kendini gören ve düşünen mağrur, kibirli ve bencil gibi manalara gelen hod-bînlik, kişinin kendinden başkasını düşünmesine ve görmesine engel olduğu gibi⁸⁴ Hak Teâlâ'yı müşahedesine de engeldir. O halde kişinin kendisi hem Hakk'ı arayıp bulabileceği bir imkan alanı iken hem de Hakk'a bir perde olabilmektedir. O halde yapılması gereken rabbi ile arasındaki bu kendini müstakil bir varlık olarak görme engelini ortadan kaldırmak yani şairin ifadesiyle aradan çıkmaktır. "Sen çıkınca aradan, kalır seni yaradan." manası tahakkuk etmelidir. Salâhî bunu farklı beyitlerinde tekraren şöyle ifade etmiştir: "Gözümün nûru bırak varlığı, sen çık aradan / Kalıversin yaradan mazhar-ı abdiyyet ile".⁸⁵

Esasında insanın varlığından geçmesinin manası Hak Teâlâ'yı arama serüveninde kişinin ahlakî olarak yücelme müceddesidir. Hod-binlik bu mücadelede baş düşmanlardan biridir. Yukarıdaki beytin ikinci mısraındaki "dîdâr" kelimesi yüz, çehre demek olup, "rü'yet-i dîdâr" ilahi güzelliği temâşa, Allah'ın tecellisi anlamındadır. Şu halde insan, kendisini müstakil bir varlık olarak vehmetme durumundan kurtulabilirse ancak o zaman Hakk'ın tecellilerini görebilir. Diğer türlü kendisini müstakil bir varlık olarak kabul etmek, Hakk'ı müşahedeye ve ahlakî yücelmeye engel olan perdedir.

Hodbinlik gibi ilahi aşkın önündeki engellerden biri de hevâdır:

"Vâdi-i aşka girilmez ser ü cân kaydıyla / Ser ü cân kaydı hevâ, silsile-i her mevcûd."⁸⁶ (Aşkın vadisine can-baş endişesiyle girilmez. / Can-baş endişesi hevâdır, her mevcûdun zinciridir.) "Cânımı vermiş isen cânânına / Bilmiş ol dünya senin ukbâ senin."⁸⁷ (Canını sevgiline verdiysen / Bilmiş ol ki dünya da ahiret de senindir.)

Aşkın vadisine girmek için insan, varlığından geçmeli yani şairin vurguladığı üzere kişiyi Hak'tan uzaklaştıran hevâsından kurtulmalıdır. Kur'an'da hevâ, kişinin ilah edinebileceği kadar dikkat edilmesi gereken özelliğiyle nitelenmiştir.⁸⁸ Yani, kişi kendi kendisinin ilahı olabilir. Bundan dolayı varlık vehmini sufiler, en büyük günah olarak görürler.

İnsanın kendi varlığından geçmesi, kendinden soyutlanması, aradan çıkması gibi ifadeler tasavvufta fenâ hali olarak bilinmektedir. Fenâ halini yaşayan bir sufinin gözünde nesnelere silinmiştir. Fakat bu durum bir hiçlik ve mutlak manada bir yok oluş değildir. İslam tasavvufunda kul hiç olmaz, hiçin yerine Allah'ın sıfatları geçer, bunun adı da bekâdır. Yani kul, insan olarak özellikle kendini beğenmişlik, hevâ gibi kötü huy ve sıfatlarını terk eder ve netice olarak kulun niyetleri, davranışları ahlakî planda düzelme gösterir.⁸⁹ Bunun yolu yöntemi de seyrü sülûktür. Salâhî şöyle demiştir:

⁸⁰ Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 140.

⁸¹ Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 152.

⁸² Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 133.

⁸³ Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 2/15.

⁸⁴ Neyin nasıl görülmesi gerektiğine dair şair vahdet neşvesini şöyle ifade etmiştir: "Görmeyiz bir şey'i nâ-çiz ü hakir / Katreyi umman bilen ferzâneviz." Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 145.

⁸⁵ Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 159.

⁸⁶ Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 133.

⁸⁷ Ali Salâhaddin, *Aşkım Sesi*, 2020, 150.

⁸⁸ el-Furkan, 25/43.

⁸⁹ Bkz. Cebecioğlu, "Fenâ", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 208-209.

"Perde-i nâmûsa girmez ey Salâhî berk-i aşk / Seyr-i fillâh aleminde yok nikâb-ı ihtifâ"⁹⁰ (Ey Salâhî! Aşkın şimşegi nâmus perdesine girmez / Allah'ta seyr âleminde ise gizlilik örtüsü yoktur.) "Seni maksûda eyleyen îsâl / Seyr-i fillâhta devâmındır."⁹¹ (Seni maksûduna ulaştırın / Allah'ta seyre devâmındır.)

İlk mısradaki berk, sâlike ilk olarak görünen ve onu seyr fillâh etmesi için Mevlâ'ya yakınlık makamına davet eden parlak ışıltılar demektir. Berk-i aşk, aşkın nurları olarak düşünülebilir. Namus iffet, ırz, kanun ve hüküm gibi manalara sahiptir. Seyr fillah "Allah'ta yolculuk" demek olup tasavvufta dervişin kendi benliğinden ve izâfi varlığından tamamen kurtulup kendisine verilen ilm-i ledün ile gerçekleri perdesiz olarak görmesi mertebesidir. Buna göre Allah'ta yolculuk aleminde, aşkın nurları herhangi bir sınırlama olmaksızın bütün gizlerin örtüsünü kaldırır. Yani gizli saklı bir şey kalmaz, her şey ayan beyan olur. Bu da kolay ve herkesin yapabileceği bir iş değildir:

"Harîm-i kurba nâ-mahrem kalan bî-gânelerdir hep / Sarây-ı lî-maallahı kolay, insâna vermezler."⁹² (Mukaddes yakınlığa erişemeyenler hep yabancıdır / "Lî-maallah" sarayını insana kolay vermezler.)

Peygamberimizin Allah'a olan yakınlığını ifade ettiği: "Benim, Allah ile öyle bir vaktim var ki ne mukarreb bir melek ne de mürsel bir nebi benimle birlikte o vaktin içine sığar."⁹³ meâlindeki hadis-i şerifinde geçen "lî-ma'allâh" tabirine telmihte bulunan Salâhî, Hakk'a yakınlığı saraya benzetmiş ve bu hale ulaşabilmenin herkes için kolay olmadığını söylemiştir. Şair "lî-maallah" harîmine girebilmek için Allah ehli kimselerin eteğine yapışıp riya ehli kişilerden uzak durmak ve dünya/ahiret kaygısından kurtulmak gerektiğini şöylece ifade etmiştir: "Sarıl dâmân-ı ehlullaha erbâb-ı riyâdan geç / Harîm-i lî-maallâha girip her dü serâdan geç."⁹⁴ (Allah ehli olanların eteğine yapış, riya erbabından uzaklaş / Lî-maallah harîmine girerek iki yerden [dünya ve âhiret endişelerinden] geç). Yine şair, bu "harîm-i lî-maallah"ı herkesin anlayamayacağını ancak Makâm-ı Mustafa'ya varis olan ariflere sorulması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁵

"Uyan ey gâfil uykudan zîrâ / Bu cihân hücre-i menâmındır."⁹⁶ (Uyan ey gâfil uykudan çünkü / Bu dünya uyku odandır.)

Hz. Peygamber: "İnsanlar uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar."⁹⁷ buyurmuştur. Yine "Ölmeden evvel ölünüz!"⁹⁸ hadisiyle birlikte düşünüldüğünde insanın gafletten uzaklaşması onun uyanmasıdır. Gaflet farkına varmama, habersiz bulunma ve uyanık olmama hâlidir. Kulun Allah'tan habersiz olmasına da denir. Âlemi ve içindekileri, Rabb'in yarattığı ve sıfatlarının ortaya çıktığı bir mekan olarak düşünmeden yaşamını sürdüren, âleme tefekkür nazarı ile yönelmeyen, incelik ve hikmetleri göremeyen kişi gafil olarak adlandırılır. Özetle afakta ve enfüste Rabb'in ayetlerini fark edemeyen kimse gaflettedir. Genç Abdal'ın deyişiyle: "Gaflet uykusunda yatar uyanmaz / Can gözü kapalı gâfilân çoktur."

Vahdet-i vücûd bahislerinde Allah alem ilişkisini anlayışlara yaklaştırmak için çeşitli semboller ve bazı klasik benzetmeler kullanılmaktadır. Ali Salahaddin de bunları beyitlerinde işlemiştir. Biz de bu beyitlerdeki vahdet-kesret, çekirdek-ağaç ve ayna benzetmeleri üzerinde duracağız.

3.4. Vahdet-Kesret, Tohum-Ağaç

Vücud bahislerinin en önemli konularından birisi vahdet-kesret ilişkisidir. Vahdette kesret, kesrette vahdet; birlikte çokluk, çoklukta birlik demektir. Vahdet ehline göre vahdet gerçek, kesret hayaldir. Bir olan varlığın çok görünmesi yalnızca bir görüş, görünüş ve görüntü meselesidir. Gerçek sufi çoklukta birliği, birlikte çokluğu görebilendir.⁹⁹ Salâhî bunu şöyle ifade etmiştir:

⁹⁰ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 129.

⁹¹ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 140.

⁹² Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 137.

⁹³ El-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 204.

⁹⁴ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 132.

⁹⁵ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 141.

⁹⁶ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 139.

⁹⁷ El-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 378.

⁹⁸ El-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 150.

⁹⁹ Uludağ, "Vahdette kesret kesrette vahdet", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 372.

"Neyf-i kesretten garaz isbât-ı vahdettir bütûn / Mündemicdir bir çekirdekte ağaç ser-tâbe-pâ"¹⁰⁰ (Çokluğu inkardan maksat tamamen vahdeti ispattır. / Bir çekirdekte ağaç baştan ayağa mevcuttur.)

Şair birinci mısradaki kesrette vahdeti, ikinci mısradaki vahdette kesreti işlemiştir. Beyte göre vahdet-i vücudcu sufilerin çokluğu inkar gibi görünen sözlerinden maksat, vahdeti ispattır. Vahdet-i vücud metinlerinde sıkça kullanılan tohum ve ağaç benzetmesine burada yer verilirken tohumun da ağacın da hem ayrı ayrı varlıklar olarak kabul edildikleri hem de tohumun içerisinde barındırdığı bilkuvve halindeki ağacı, tohum halindeyken görebilmeye dikkat edilmelidir. Burada tohumun ağaç haline geliş süreci ve gerekli dış şartlar yok sayılsa bile netice değişmemektedir. Tohumda ağaç, ağaçta tohum mevcuttur. Yukarıda geçen beyitte ârif, her çiçekte mutlak güzelliği görüyordu. Diğer bir beyitte katrede umman. Bu beyitte çekirdekte ağacı gördü. Aşağıdaki beyitte insan aynasında mutlak zât görülmektedir. Bütün bu benzetmeler, semboller varlıkların hepsine teşmil edilerek çoklukta birliği, birlikte çokluğu müşahedeyi anlatmaktadır: "Görünen reng-i tefâvüt bütûn âsâr-ı sıfat / Sırr-ı vahdet dediğin anlaşılır kesret ile"¹⁰¹. (Renklerin farklı görünmesi bütünüyle sıfatın eserleridir. / Birliğin gizemi dediğin çoklukla anlaşılır.). Bu beyte göre renklerin farklılıkları ve birbirinden farklı gibi görülen varlıklar, çokluk denilen bu âlem, Hak Teâlâ'nın sıfatlarının eserleridir. Dolayısıyla çokluk inkar edilemezdir ve vahdet sırrı, ancak kesret ile bilinebilir. Şu beytinde de Salahî benzer bir düşünceyi nazmetmiştir: "İhtilâfât-ı şûûnâta nazar kıldıkça / Nûr-ı vahdet saçılır leyle-i leylâda bile."¹⁰² (İnsan, hadiselerin farklılıklarına baktıkça kapkaranlık gecede bile birliğin nuru saçılmaktadır.) Bu, bütün olaylar, durumlar, kişiler, duygular, düşünceler vs. hepsi için aynıdır. Mehmet Bayraktar'ın ifadesiyle "Varlıklara kendileri olarak bakıldığında alemde çokluk vardır; ancak Bir'e bağlı oldukları düşünüldüğünde sadece Birlik vardır. Dolayısıyla çokluk akli bir kavramdır. Hakikat'te ve Varlık'ta Birlik vardır. Bu da vahdet-i vücûd denen anlayışın esasıdır."¹⁰³

3.5. Vahdet-i Vücudun Metaforik Anlatımı: Ayna Sembolizmi

Ayna tasavvufta Allah-alem ilişkisini açıklamada kullanılan diğer bir benzetmedir. Buna göre:

"Hakk'ın varlığı kâinata nispetle bir ayna mesabesinde olup akledilen ve hissedilen bütün eşya onda görünür olur. Yahut Cenâb-ı Hak zatı itibarıyla değil sıfat ve fiilleri itibarıyla bütün sûret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve asla değişikliğe ve tebeddüle uğramaksızın tezâhür ve tecellî etmektedir. Bu cihetle eşya (nesnelere) ona ayna olur."¹⁰⁴

Salahî bu konuda şöyle demiştir:

"Öyle mir'ât-ı mücellâsın ki zât-ı mutlaka / Cilve-pîrâsında her dem nâzenîn-i pür-edâ"¹⁰⁵ (Mutlak zâta öyle parlak bir aynasın ki / Her an cilve ve nazla dolu edadır.) "Yâr için âyineyiz ki seyr eder hep kendini / Sûret-i hayret-nümânın cilve-i refâtîrîyiz."¹⁰⁶ (Sevgili (Hak) için bir aynayız ki hep kendisini seyretmektedir / Hayret şeklinde görünen tecellinin yolcusuyuz.)

Mir'ât Arapça ayna demektir. Tasavvufta yokluk manasında kullanılan ayna benzetmesiyle Allah'ın varlığının yokluk aynasında yansıyarak çokluğun meydana gelişi kastedilir. Mutasavvıflara göre madde, bitki, hayvanlar; insanlar Hakk'ın isim ve sıfatlarını aksettiren aynalardır. Hak en mükemmel şekilde zatı, sıfatları, fiilleri ve isimleriyle insân-ı kâmilde ve Hz. Peygamber'de tecelli etmiştir. Bütün eşya kabiliyet, imkan ve mükemmeliyetleri ölçüsünde Hakk'ın varlığını, kemâlini ve cemâlini yansıtır.¹⁰⁷ İbn Arabî'ye göre Hak, insanın kendini görebilmesi için aynadır. İnsan da Hak Teâlâ'nın isimlerini görmede

¹⁰⁰ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 129.

¹⁰¹ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 159.

¹⁰² Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 158.

¹⁰³ Mehmet Bayraktar, "Giriş Dâvûd el-Kayserî'nin Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi", *Dâvûd el-Kayserî Vahdet-i Vücûd Felsefesi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 62.

¹⁰⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 19-20.

¹⁰⁵ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 129.

¹⁰⁶ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 142.

¹⁰⁷ Uludağ, "Mir'ât, Mir'ât-ı Hak", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 250.

ve bu isimlerin hükümlerinin -isimler O'nun aynıdır- ortaya çıkışında Hakk'ın aynasıdır.¹⁰⁸ Beyitte geçen mutlak zât, Hak Teâlâ'dır. Esasında bu benzetmedeki ayna, bütün alemin Hakk'ı gösteren bir ayna olarak tasavvur edilmesine bağlıdır. Bu alem içinde insan, Hakk'ın sureti üzere yaratıldığı için bütün isim ve sıfatlar onda tecelli etmektedir. Dolayısıyla alemde, Hakk'ın tecellilerini en iyi yansıtan en parlak ayna, insandır. Peki bu durum her insan için aynı ve eşit şekilde mi gerçekleşir?

“Aynanın işlevsel olabilmesi cilalı olmasına bağlıdır. Dünya ayna ise onun aynası insan olduğu gibi insan aynasının da cilalı veya paslı olmasından söz edebiliriz. Bir şeyin cilalanması ve pastan kirden arındırılması, riyazetlerle kalbin arındırılmasını ifade eder. Kalp bir aynadır ve bu aynanın görüntüyü yansıtabilmesi için her türlü kirden pastan arınmış olması gerekir. Pas ve kir, sufilerin ‘dünya ilgileri’ dedikleri kalbin Tanrı’dan başka şeylere ilgi duymasıdır.¹⁰⁹ Tasavvufun hedefi kalbi saf ve arınmış bir ayna haline getirmektir. Bu sayede ayna kendisine yansıyan şeyleri gösterir. ... Ayna benzetmesinin başka bir yönü de konumudur. Buna göre paralel, karşı karşıya, yüz yüze olmak aynanın ideal konumudur. Paralel olma halinden uzaklaşan ayna, görüntüleri değiştirmeye ve bozmaya başlar. Yalnızca insan Tanrı’nın karşısında paralel bir konumda olabilir. Tümel bir kavram olarak insanlık paralel bir konumu temsil etse bile tek tek bütün insanlar aynı özelliğe sahip değildir. Başka bir ifadeyle bilkuve bir özelliğe sahip olmakla bilfiil o özelliğe varlık kazandırmak ayrı şeylerdir. Seyrî sülûkün gayesi, insan aynasının kuvve halinden bilfiil olarak paralel bir konuma yerleştirilip Tanrı’nın tecellisini tahrif etmeden yansıtabilmesidir. ... Aynı zamanda bu paralel olma sayesinde ayna, kendi varlık sebebini de gerçekleştirmiş olur. Neticede insan alemin cilası olmak bakımından alemin varlık ve süreklilik sebebi olmuş olur.”¹¹⁰

İkinci dizede geçen cilve, nazenin ve edâ birbirine yakın anlamlı kelimeler olup Allah hakkında zuhûra gelme, Hakk Teâlâ'nın varlıklarda ve insanda kendini göstermesi, kulun kalbinde hissedilir duruma gelme, tecellî, zuhur manalarına gelmektedir. Şu halde insan her dem, her an Hakk'ın tecellilerine mazhar olmaktadır.¹¹¹ Yine insanla ilgili olarak Salahî şöyle demiştir:

“Âdem’i kıldı Hudâ mazhar-ı esrâr-ı sücûd / Vech-i Âdem’de bütün şâhid-i mutlak meşhûd”¹¹² (Allah, Âdem’i secdelerin sırrına mazhar kıldı / Âdem’in yüzünde mutlak şâhid görünmektedir.)

İnsan, meleklerin kendisine secde ettiği ve yüzünde mutlak ilahi güzelliğin müşahede edildiği bir varlıktır. Ona bu değeri ve güzelliği veren Hak Teâlâ, ikinci beyitte şâhid-i mutlak şeklinde nitelenmiştir. Ayrıca şair, insanda ve özellikle insanın yüzünde Hak Teâlâ'nın müşahede edilebileceğini söylerken şahid ve meşhud kelimeleri arasında bir tenasüb kurmuştur. İnsanın değeriyle ilgili şu beyti de buraya alalım: “Sendedir hep hakâyık-ı eşyâ / Mâsivâ bir hayâl-i hâmindir.”¹¹³ (Yaratılmışların bütün hakikatleri sendedir. / Masivâ boş bir hayalindir.)

4. Sonuç

Ali Salahaddin, aileden başlayarak yüksek bir ilim, kültür, sanat, siyaset, edebiyat ve tasavvuf ortamında yetişmiş, genellikle eğitim-öğretimle ilgili çeşitli devlet kademelerinde memurluklar yapmış, Arapça, Farsça ve Türkçeye hakim ve bu dillerin edebiyatlarını da iyi seviyede bilen bir münevver, mütercim, muallim ve şairdir. Cumhuriyet döneminde bu saydığımız dillerin hocalığını yapmıştır. Yetiştirdiği ilim, kültür ve sanat ortamlarında döneminin yetkin ilim ve gönül ehli şahsiyetlerinden istifade etmiştir. Bunların başında Abdullah Hasib Efendi, Hacı Mehmed Zihni Efendi, Musullu Hafız Osman, Muhammed Esad Efendiler gelmektedir. Bu şahsiyetlerin ortak özelliği çeşitli devlet kademelerinde görevler yapmaları, Arapça, Farsça ve Türkçeyi edebiyatlarıyla bilmeleri ve bu dillerde tercüme yapıp şiir yazabilmeleri, hemen hepsinin tasavvufla bağlantılı olmalarıdır. Bu saydıklarımız Ali Salahaddin’de de çok belirgin bir şekilde tebarüz etmiştir.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 51.

¹⁰⁹ Salahî 5.8. “Dünyayı görür de yine hod-bîn olamaz hiç / Ol dîde ki mir’ât-ı mücellâ-yı muhabbet” beytinde bunu çok belîğ bir şekilde ifade etmiştir.

¹¹⁰ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi (Fusûsu'l-Hikem Tercümesi İçinde)*, 275-278.

¹¹¹ Seyyid Cafer Seccadî, “Cilve”, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 89-90; Selami Şimşek, “Cilve”, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 75.

¹¹² Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 133.

¹¹³ Ali Salâhaddîn, *Aşkın Sesi*, 2020, 140.

Ali Salahaddin'in, nazım ve nesirleri genç yaşlarından itibaren dönemin meşhur dergilerinde yayımlanmıştır. Şiirlerinin bir kısmı 1925 yılında *Aşkım Sesi* adlı kitapta basılmıştır. Bu kitaptaki şiirlerinden makalemizin konusunu oluşturan Türkçe gazellerine baktığımızda çok güçlü bir vahdet-i vücûd düşüncesiyle karşılaşmaktayız. İbn Arabî'ye duyduğu içten bir hürmet ve mahabbetin tezahürüyle ondan yaptığı çeviriler, İbn Fâriz'ın şiirlerine yaptığı şerh, Bahaeddinzade'den yaptığı vahdet-i vücûd ağırlıklı *Esmâu'l-Hüsna* tercümesi, şairin düşünce dünyasında vücûd bahislerine özel bir önem verdiğini göstermeye kafidir. Kitabında farklı konularda şiirler bulunsa da bunlar içerisinde en güzelleri herhalde dini ve tasavvufi olanlardır.

Buna göre Yiğitoğlu'nun geleneksel çizgideki vahdet-i vücûd anlayışına göre gazellerde şu fikirler açığa çıkmaktadır: Varlık tektir o da Hakk'ın varlığıdır. O'nun dışındaki varlıklar birer sembol ve vehimden ibarettir. Hak Teâlâ mutlak güzeldir, mutlak güzelliştir. İlahî güzellik başta insanın kendisi olmak üzere her yerde, her an bütün varlıklarda mevcuttur. Alemi bir puthane olarak görmek diğer bir anlatımla onları kendinde varlıklar ve müstakil varlıklar olarak görerek dünyaya düşkün olmak belki kolaydır. Varlıkları kendileri açısından değil yani adeta onları putlaştırarak değil, Kâbe ile sembolize edilen tevhid noktasından görmelidir. Çünkü vahdet vücûdca bakışa göre gerçek varlık, sevlilmeye layık yegane varlık O'dur. O'ndan başka gerçek varlık ve sevgili yoktur. O'nun varlığı çoğalmaktan münezzeh olmakla beraber güzelliği ve aşkı bütün varlıklarda müşahede edilebilendir. Bu müşahedeye ulaşabilen kişi ariftir. Kalbinde masiva denen ilgiler bulunmayan arif, varlıkta birliğin idrakine varmış olandır. Yine arifin müşahedesinde her şey Hak'tır. Sufilerin çokluğu inkar gibi görünen bu ve benzer sözlerden maksat vahdeti ispattır. Farklılık ve çokluğun kaynağı Hakk'ın isim ve sıfatlarıdır. Vahdet sırrı, ancak kesret ile anlaşılabilir.

Sonuç olarak Yiğitoğlu'nun incelediğimiz Türkçe gazellerinde varlığın birliği, mutlaklığı, mutlak güzelliği, bu güzelliğin her şeyde müşahedesini, bunun için neler yapılması gerektiği, ilahi yakınlık, aşk, irfan, vahdet-kesret gibi konular İbn Arabî geleneğinin bir devamı olarak orijinal ve okunası beyitlere dönüşmüştür. Bu bakış açısıyla şiirlerde Kur'an'a ve hadislere de sık sık telmihte bulunan Ali Salahaddin, vahdet-i vücûdca şairler halkasının son temsilcilerinden biri olarak hatırlanmalıdır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Aksoy, Hasan. "Osman Dede Efendi, Musullu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/462-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ali Salâhaddîn. *Aşkım Sesi*. İstanbul: Maarif Kütüphanesi, 1341.
- Ali Salâhaddîn. *Aşkım Sesi*. haz. Ayşe Sağlam - Mustafa Yiğitoğlu. İstanbul: DBY Yayınları, 2020.
- Bahâüddinzâde, Muhyiddin Mehmed. *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsna*. çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. haz. Maruf Toprak vd. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bayraktar, Mehmet. "Giriş Dâvûd el-Kayserî'nin Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi". *Dâvûd el-Kayserî Vahdet-i Vücûd Felsefesi*. 9-81. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Benli, Ali. "Adanalı Hoca Hayret'in Abdullah Hasîb'in İmruülkays Muallaka'sı Tercüme ve Şerhine Dair Eleştirileri". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 6/4 (2022), 1989-2004.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Demirli, Ekrem. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi (Fusûsu'l-Hikem Tercümesi İçinde)*. İstanbul: Alfa, 2017.
- DİA. "Bârgâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/70. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Edirneli Kâmî. *Kâmî Dîvânı*. haz. Gülgün Erişen Yazıcı. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0>
- El-Aclûnî. *Keşfu'l-hafâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Eraslan, Kemal. "Akşemseddin'in Dinî-Tasavvufî Şiirleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 32/1984 (1987), 11-85.
- Ergin, Hasibe. *Abdullah Hasib, İmruulkays Kaside-i Muallakasının Şerhi (İstanbul 1316) Transkripsiyon İçerik ve Metod Açısından Tahlili*. Trabzon Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Şairleri*. 4 Cilt. İstanbul, 1941.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vüçûd ve İbnü'l-Arabî*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Eraydın, Selçuk. "Feyiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Marifetname*. haz. Cengiz Zengin - Oğuzhan Cengiz. İstanbul: Bilge Oğuz, 2016.
- Gören, Feyza. *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-Esmâ'l-Hüsna Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme*. Marmara Üniversitesi, 2019.
- Güçtekin, Nuri - Karşı, İlyas. "II. Abdülhamid Dönemi Maarif Bürokratlarından Önemli Bir Sima: Fârûkîzade Abdullah Hasib Efendi". *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2022), 69-97.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa, 2017.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. ed. İbrahim Baştuğ. 5 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2002.
- Kılıç, Hulusi. "Mehmed Zihni Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/542-543. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Alfa, 3. Basım, 2020.
- Kubbealtı Lugati*. Erişim 05 Nisan 2023. <http://lugatim.com/s/FEY%C4%B0Z>.
- Kurnaz, Cemal. "Gönül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Meydânî. *Nuhbetü'l-Emsâl Mecmau'l-Amsâl Tercümesi (İnceleme-Metin)*. çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. haz. Muhammet İnce. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2022.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *İnşâu'd-Devâir*. çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. haz. Fakirullah Yıldız vd. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *Tedbîrât-ı İlâhiyye*. çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. haz. Serhat Gültaş vd. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *Ukletü'l-Müstevfiz*. çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. haz. Fakirullah Yıldız vd. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Niyâzî-i Mısırî. *Dîvân-ı İlâhiyât (Seçmeler)*. haz. Mustafa Tatçı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Osmanzâde, Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 19. Basım, 2010.
- Sağlam, Ayşe - Yiğitoğlu, Mustafa. "Aşkın Sesi: İnceleme - Metin". 5-42. İstanbul: DBY Yayınları, 2020.
- Salâhaddîn. *Mehâsin-i Ahlak*. İstanbul: Mihrân, 1324.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Tahralı, Mustafa. "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd". *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II*. 2/9-38. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Tansel, Fevziye Abdullah. "XX. Asır Türk Edebiyatı'nın Unutulmaması Gerekli Şairlerinden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977), 265-282.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2. Basım, 2005.
- Üstüner, Kaplan. *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Yılmaz, Nesrin. "Mehmed Es'ad Dede ve Beyân-ı Vahdet (Tevhidnâme) İsimli Manzumesi". *Edebi Eleştiri Dergisi* 6/2 (2022), 79-103.
- Yılmaz, Ziya. "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/341-345. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yiğitoğlu, Ali Salâhaddin. *Aşkın Sesi*. haz. Maruf Toprak vd. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Yiğitoğlu, Ali Salâhaddin. *El-Menhelü'l-Fâiz Fî Tercümeti Dîvânî İbni'l-Fâriz: İbnü'l-Fâriz Dîvânı Şerhi (İnceleme-Tenkitledi Metin)*. haz. Muhammet İnce. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yiğitoğlu, Ali Salâhaddin. *Mehâsin-i Ahlak*. haz. Maruf Toprak vd. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Yurdigül, Sümeyye. *İbn Arabî'nin İnşâu'd-Devâir Adlı Risâlesi ve Ali Selâhaddin Yiğitoğlu'nun Osmanlıca Tercümesinin Transkripsiyonu*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.



Dergiabant

2023, 11(1): 168-179, doi: 10.33931/dergiabant.1281077



Kutbuddin eş-Şirâzî'nin Akılcı Felsefeye ve Meşşâî Tanım Teorisine Eleştirileri: Şerhu Hikmetü'l-İşrâk'ı Bağlamında Bir Tahlil

Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's Criticism of Rational Philosophy and Peripatetic Definition Theory: An Analysis within the Context of *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*

Adem EVMEŞ¹ 

Geliş Tarihi (Received): 11.04.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 18.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Bu çalışmanın amacı, Kutbuddin eş-Şirâzî'nin akılcı felsefeye ve Meşşâî tanım teorisine yönelik eleştirileri incelemektir. İşrâk felsefesi söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden biri Kutbuddin eş-Şirâzî'dir. Bu bağlamda 14. yüzyılda yaşamış olan Şirâzî, hem Sühreverdî'nin eserine şerh yazarak hem de müstakil eserler kaleme alarak İşrâkî tavrıyla dikkat çekmektedir. Bu anlamda İşrâkî tavrıyla ilgili en açık ifadeleri *Hikmetü'l-işrâk*'a yazdığı şerhte rastlamak mümkündür. Şirâzî, İbn Sînâ'nın tarif teorisine eleştiriler yönelterek tanımın; ortak kurucu unsurlardan yani cins ve ayırt edici kurucu unsurların toplamından meydana gelmesinin zor olduğunu belirtir. Biz bu çalışmada öncelikle Şirâzî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'a yazdığı şerhinin "mukaddimesinde" yer alan İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini, bahsî hikmete zarar verdikleri görüşünü ve İşrâk felsefesinin kaynaklarını ele almaya çalışacağız. Daha sonra Şirâzî'nin tarif konusunda İbn Sînâ'nın tarif teorisine yönelik eleştirilerin inceleyeceğiz. Elde ettiğimiz bilgilerden hareketle de, Şirâzî'nin İşrâkîlik tasavvurunu ortaya koymaya, tanım konusundaki eleştirilerinin kaynağını ve getirdiği çözüm önerileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Kutbuddin eş-Şirâzî, Sühreverdî, İşrâk Felsefesi, Eleştiri

&

Abstract: The aim of this study is to examine the criticisms of rational philosophy and Peripatetic definition theory. al-Shīrāzī who lived during the 14th century attracts attention with his illuminative attitude by both writing an annotation to Suhrawardī's work and writing independent works. al-Shīrāzī criticizes Ibn Sīnā's theory of description and stresses that it is hard for description to comprise of common constituent elements, namely the sum of types and distinctive constituent elements. The present study will primarily try to discuss al-Shīrāzī's criticism of Ibn Sīnā in the "preface" of his annotation to *Hikmat al-Ishrāq*, as well as damages to the aforementioned philosophy and resources of illuminative philosophy. Then examine the criticism toward Ibn Sīnā's theory of description regarding al-Shīrāzī's description. Considering the data acquired, the study aims to reveal al-Shīrāzī's illuminative perception and examine the resources of criticism and solution offers generated.

Keywords: Logic, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, Suhrawardī, Enlightenment Philosophy, Criticism

Atıf/Cite as: Evmeş, Adem. "Kutbuddin eş-Şirâzî'nin Akılcı Felsefeye ve Meşşâî Tanım Teorisine Eleştirileri: Şerhu Hikmetü'l-İşrâk'ı Bağlamında Bir Tahlil". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 168-179. doi: 10.33931/dergiabant.1281077

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Adem Evmeş, Aksaray Üniversitesi, adem.evmes@aksaray.edu.tr.

1. Giriş

Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (öl. 428/1137) mensup olduğu Meşşâîlik ve Sühreverdî'nin² (öl. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde mahiyetini açıkladığı İşrâkîlik, İslam felsefe geleneğinde yer alan en önemli iki ekol olarak kabul edilmektedir. Meşşâîlik, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların çabalarıyla zirveye ulaşmış ve onların eserleriyle varlığını devam ettirmiştir.³

Sühreverdî ise Meşşâî ekole karşı İşrâkîliği kurmuş ve *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinin giriş kısmında felsefesinin mahiyetini ve önceki felsefî sistemlerle olan ilişkisini açık bir şekilde ifade etmiştir.⁴ Böylece kendi felsefî sistemini daha önce yazmış olduğu Meşşâî tarzdaki eserlerden ve İslam düşüncesinde Meşşâî felsefenin önemli temsilcilerinden İbn Sînâ'nın felsefesinden ayırt etmiştir.⁵ Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Meşşâîlerin mahiyete dayanan tanım teorisine, Meşşâî madde teorisine ve suretlerin soyutlanmasına dayalı bilgi teorisine karşı eleştirilerde bulunmuştur.⁶ *Hikmetü'l-İşrâk* yazıldığı dönemden itibaren felsefe çevrelerinin dikkatini çekmiş ve 13. yüzyılda üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bunlar arasında Şemsüddin Şehrezûrî (öl. 687/1288), İbn Kemmûne (öl. 683/1284) ve Kutbuddin eş-Şirâzî'nin (öl. 710/1311) şerhleri yer almaktadır. En önemli ve meşhur şerhlerin müellifleri olan Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şirâzî, İşrâkî geleneğin şekillenmesinde ve yaygınlaşmasında kayda değer katkıda bulunmuşlardır.⁷ Sühreverdî tarafından ihdas edilen İşrâkî terminolojinin, ileriki yıllarda İbn Kemmûne ve Kutbuddin eş-Şirâzî tarafından Meşşâî terminolojiye çevrildiği, Şehrezûrî'nin ise orijinal terminolojiye sadık kalan izahlarda bulunduğu görülmektedir.⁸

Nasîrüddîn-i Tûsî'nin ders halkasına katılıp ondan astronomi ve felsefe dersleri alan ve Sivas'ta bulunduğu sırada Gökmedrese'de ders veren⁹ Kutbuddin eş-Şirâzî, İşrâk felsefesinin anlaşılmasında önemli rol oynamıştır. Şerhinde *Hikmetü'l-İşrâk*'ın nüsha farklılıklarına işaret eden Şirâzî, lafzî açıklamalara ve mantık kısmında daha ayrıntılı açıklamalara yer vermiştir.¹⁰

Kutbuddin eş-Şirâzî hakkında yapılan araştırmaların sınırlı olduğu düşünülürken, çalışmamızın bu alanlardaki bilimsel birikime katkı sağlayacağı umulmaktadır. Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında Şirâzî hakkında yapılan çalışmaların bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: Tahir Uluç tarafından kaleme alınan "Kutbuddin Şirâzî'nin İşrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü"¹¹ adlı makalesi bunlardan biridir. Yazar genel olarak Meşşâî düşünceye karşı yeni bir felsefî ekol olma iddiasıyla ortaya çıkan Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin temel eseri *Hikmetü'l-İşrâk*'a Kutbuddin Şirâzî'nin yazdığı şerhten hareketle yorum ve açıklamalarını ele almaktadır. Bir diğer çalışma Asiye Ünal Süngü'nün "Kutbuddin Şirâzî'de Metafizik" adlı doktora tezidir.¹² Yazar tezinde Kutbuddin Şirâzî'nin metafiziğine dair görüşlerini incelemektedir. Gülizar Ekinci'nin "Kutbuddin Şirâzî'nin İşrâkî Felsefesinde Meşşâî Geleneğin Yeri"¹³ adlı makalesi Şirâzî hakkında yapılan çalışmalardandır. Yazar makalesinde Kutbuddin Şirâzî'nin İşrâkî

² Hayatı ve eserleri için bk. İlhan Kutluer, "Sühreverdî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/36-40.

³ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 133-134; Asiye Ünal Süngü, *Kutbuddin Şirâzî'de Metafizik* (Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 15.

⁴ Tahir Uluç, "Kutbuddin Şirâzî'nin İşrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2016), 207; Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/435.

⁵ Hüseyin Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî: İşrâkî Okulunun Kurucusu", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 2/87.

⁶ John Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 225.

⁷ Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî: İşrâkî Okulunun Kurucusu", 2/116-117; Uluç, "Kutbuddin Şirâzî'nin İşrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", 207; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Elis Yayınları, 2016), 126.

⁸ Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 421.

⁹ Azmi Şerbetçi, "Kutbuddin-i Şirâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/487.

¹⁰ Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", 423.

¹¹ Uluç, "Kutbuddin Şirâzî'nin İşrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", 205-236.

¹² Ünal Süngü, *Kutbuddin Şirâzî'de Metafizik*, 1-233.

¹³ Gülizar Ekinci, "Kutbuddin Şirâzî'nin İşrâkî Felsefesinde Meşşâî Geleneğin Yeri", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 755-777.

felsefesinin gelişiminde Meşşâî düşüncenin rolüne odaklanmaktadır. John Walbridge'in "The Science of Mystic Lights, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī and The Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy" ve yine aynı yazarın "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century The Mystical Ideas and Practices of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī"¹⁴ adlı eserlerini Kutbuddin Şirâzî'nin İsrâkî felsefe algısını ele alan çalışmalar içerisinde sayabiliriz. Walbridge, "The Science of Mystic Lights, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī and The Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy" eserinde genel olarak Kutbuddin Şirâzî'nin çalışmasında ele aldığı meseleleri incelemektedir. Ancak bizim çalışmamızdan farklı olarak "nûrlar ilmi"¹⁵ ile daha çok ilgilenmiştir. Ele aldığımız konulara da yer yer değinmektedir. Walbridge "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century The Mystical Ideas and Practices of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī" çalışmasında ise daha çok Kutbuddin Şirâzî'nin mistik yönüne vurgu yapmaktadır.

2. Kutbuddin eş-Şirâzî'de İsrâkî Hikmet

Kutbuddin Şirâzî'nin şerhi, İsrâk felsefesinin anlaşılması ve sürdürülebilirliği açısından önemlidir. O, şerhinin ilk satırlarında, Sühreverdî ve *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserinden övgüyle bahsederek, bu felsefi ekole verdiği önemi göstermektedir. Söz konusu eserde Sühreverdî'yi faziletli şeyh, kâmil hakîm, hakikatleri açığa çıkararak, müteallih filozofların sultanı, din ve milletin yıldızı vb. övgü dolu sözlerle övmektedir. Şirâzî benzer şekilde *Hikmetü'l-İsrâk*'ı da harikalıklarla dolu, burhanı açık, şanı yüce, kısa ve veciz yazılmış bir eser olarak methetmektedir.¹⁶

Bahsî ve zevkî hikmet, İsrâkîlerin kullandığı iki yöntemdir. Şirâzî, bahsî ve zevkî hikmeti yöntemini kullanan İsrâkîliğin Sühreverdî'de olduğu gibi ilahi kaynaklı olduğu iddiasını sürdürür. Şirâzî'ye göre İsrâkî hikmet, ilk hakimler olarak isimlendirilen peygamberler, evliyalara ve esfiya tarafından konulmuş ve onlardan bizlere kadar ulaşmıştır. Ağâsâzîmûn, Hermes, Empedokles, Pisagoras, Sokrates ve Eflatun vb. kişiler bu ilk hakimlerdendir. Şirâzî'nin övgüyle bahsettiği bu hâkimlerin temel özelliği, her yönüyle maddeden soyutlanarak (tecerrüd) Yaratıcı'nın ahlakı ile ahlaklanmak ve varlığın bilgisinin kendilerinde nakşolmasıdır. Bunlar gerçek filozoflardır. Zira felsefe (hikmet), ebedi mutluluğa ulaşmak için beşeri güç ölçüsünde insanın Allah'a benzemesi olarak ifade edilmektedir. Şirâzî bu iddiasını desteklemek amacıyla "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın"¹⁷ hadisi şerifi ile "Andolsun ki biz Lokman'a hikmeti verdik."¹⁸ ve "Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir."¹⁹ ayetlerini zikretmektedir.²⁰ Bu vesileyle İsrâkî hikmetin ilahi kaynaklı olduğunu ispatlamaya çalışmakta ve gerçek felsefenin "hikmetü'l-İsrâk", gerçek filozofun Sühreverdî olduğu iddiasını desteklemektedir.

Kutbuddin Şirâzî, Meşşâîler kavramını Muallim-i Evvel olarak bilinen Aristoteles ve onun takipçilerini ifade etmek için kullanmaktadır. Bu noktada Şirâzî, Meşşâîlere yönelik bir takım eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre Meşşâîlerin kaideleri zayıf ve temel ilkeleri geçersizdir. Zira Meşşâîler ayrıntılarla meşgul olmaları nedeniyle "zevkî hikmeti" tamamen reddetmişlerdir. Ayrıca gereksiz işler ve öne çıkma (riâset) sevdasından dolayı "bahsî hikmete" büyük zarar vermişlerdir. Şirâzî, Meşşâîlerin düşmüş olduğu bu hatalardan dolayı soyut anlamları ve varlıkları müşahede edemediklerini ifade etmektedir. Zira soyut anlamlara ve varlıklara fikir, kıyasî delil, tanım ve betimle ulaşılması mümkün değildir. Aksine nefsin

¹⁴ John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Quṭb Al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 296; John Walbridge, "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century The Mystical Ideas and Practices of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī", *The heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (New York: Fordham University Press, 2012), 323-341.

¹⁵ bk. Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Quṭb Al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, 32-78.

¹⁶ Kutbuddin Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İsrâk*, thk. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkık (Tahran: Müesseseti Mutâla'ât-ı İslâmî, 1380), 1/3; benzer açıklamalar için bk. Tahir Uluç, "Kutbuddin Şirâzî'nin İsrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2016), 208; Gülizar Ekinci, "Kutbuddin Şirâzî'nin İsrâkî Felsefesinde Meşşâî Geleneğin Yeri", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 762.

¹⁷ Hadisin geçtiği kaynaklar için bk. Ebû Hâmîd Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-Mâ'rife, 1431), 4/306; Ebû Hâmîd Gazâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi esmâ' illâhî'l-ḥüsnâ*, thk. Bessâm Abdulvehhâb (Kıbrıs: Dar-ı İbn Hazm, 2003), 150.

¹⁸ el-Lokmân 31/12.

¹⁹ el-Bakara 2/269.

²⁰ Kutbuddin Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İsrâk*, 1/3.

bedenden soyutlanmasını, üstündeki soyut varlıkları müşahede edilmesini ve bir ayna gibi hakikatlerin nakşolunmasını sağlayan "işrâkî nurlar" sayesinde soyut anlamlara ulaşılabilir.²¹

Kutbuddîn Şîrâzî İşrâkî hikmet kavramını, keşfe dayalı felsefe ve Doğuluların, yani Farsların felsefesi anlamında kullandığını zikretmektedir. Şîrâzî'ye göre bu iki anlam birbirleriyle uyumludur. Zira Farslıların felsefesi de zevk ve keşfe dayanmaktadır. İşrâk kavramının anlamı ise aklî nurların görülmesi, parlaması ve nefsin maddeden soyutlandığında ışıkların taşması şeklinde ifade edilmektedir Farslıların felsefesi gibi eski Yunanlıların felsefesi de zevk ve keşfe dayanmaktaydı. Ancak Aristoteles ve takipçileri, zevkî felsefeyi göz ardı ederek sadece bahs ve burhana dayalı yöntemle önem vermişlerdir.²² Böylece Kutbuddîn Şîrâzî, zevk ve keşfe dayanan İşrâkî hikmetin, kısa bir şekilde kavramsal çerçevesini ortaya koymaktadır.

Şîrâzî'ye göre İşrâk felsefesinin bilinmesi şu iki sebepten dolayı zordur. Zira yaşadığımız bu âlem, insanın tabiatına baskın gelen alışılmış hissî ve vehmî âlemin ötesindeki gerçekliklere sahiptir. Dolayısıyla insanoğlu, içinde yaşadığı âlemi idrak edilebilmesi için sahih burhan ve sarih keşfe ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla Kutsal Ruh tarafından desteklenen insanlar hariç, çoğunluğu bunlara ulaşabilmesi için zorlukları ve engelleri aşmaları gerekir. Şîrâzî, diğer bir zorluluğun ise ilm-i ilahiden/metafizikten kaynaklandığını söylemektedir. Nitekim Sokrates buradaki zorluğu ifade etmek amacıyla ilm-i ilahinin ancak zeki ve sabırlı kişiler tarafından bilinebileceğini ifade etmektedir. Zira "zeka" ve "sabır" nadiren bir kişide beraber bulunur.²³

Sühreverdî zorluklara rağmen bir halvet sırasında *Hikmetü'l-İşrâk*'ın kendisine hasıl olduğunu ifade etmektedir.²⁴ Kutbuddîn Şîrâzî ilk olarak halvet kavramını daha sonra münâzele (makam) kavramlarını açıklığa kavuşturur. Halvet kavramı bedeni şeylerden kurtulup soyut (mücerred) nurlarla ittisal halini ifade etmektedir. Çünkü halvetin hakikati, bedensel, duyulur şeylerin terk edilmesine ve vehmî-hayalî düşüncelerin son bulmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla sadece insanlardan uzak kalan bir insanın durumu, halvet olarak isimlendirilemez. Münâzele ise melekî akıllar veya rububiyet alemiyle ittisal edilmesi durumunda ortaya çıkan güzel haller için kullanılmaktadır. Münazelenin kısımlarından bazıları şunlardır: (1) Sen ve ben münazelesi, (2) ben varım sen yoksun münazelesi, (3) sen varsın ben yokum münazelesidir. Şîrâzî, münazele hakkında daha fazla bilgi için okuyucuyu tasavvuf kitaplarına yönlendirmektedir.²⁵ Şîrâzî açık bir şekilde İşrâkî hikmetin, riyazet ve tasavvuf ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

Sühreverdî felsefesini açıklarken farklı yöntemler kullanmıştır. Söz konusu İşrâkîlerin yöntemi keşf, zevk ve nurların müşahede edilmesi iken; Meşşâîlerin yöntemi ise sadece bahse dayalıdır. Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta kullanmış olduğu yöntem, kaidelerin yazımı, ilkelerin güzelleştirilmesi ve özün ortaya çıkarılması açısından daha az yorucudur. Sühreverdî'nin ulaştığı bu yöntem, yapılan mücahede ve riyazetler sonucunda elde edilmiştir.²⁶

Kutbuddîn Şîrâzî, Sühreverdî'nin keşf ve mücahede yoluyla ulaştığı "nurlar ilmini" felsefe tarihinden örnekler vererek desteklemektedir. Ona göre "nurlar ilmi" hikmetin imamı ve reisi olan Platon'un²⁷ felsefesiyle aynı şeydir. Zira Platon *Timaos*, *Phaidon* ve risalelerinde nurlar ilmine sahip olduğunu göstermektedir. Şîrâzî zevki hikmetin önderi olarak Platon'u, bahsî hikmetin önderi olarak Aristoteles'i

²¹ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/4; Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", 210.

²² Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/11.

²³ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/12; krş. Şemsüddîn Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tefvîk Alî Vehbe (Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2012), 1/226.

²⁴ bk. Şihabeddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk (İşrâk Felsefesi)*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 4.

²⁵ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/12.

²⁶ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/14; bk. Şemsüddîn Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 29.

²⁷ Platon'un hayatı ve felsefesi için bk. Fahrettin Olguner, "Eflâtun" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/469-476.

görmektedir. Şîrâzî'ye göre Platon, sahih bahsle beraber sarîh keşfe, tam zevke ve soyutlamanın son mertebesine sahip olmasından dolayı "nazari hikmetin imamı" ve "ameli hikmetin reisi" olarak kabul edilmektedir.

Şîrâzî, Platon'dan önceki filozofların felsefesinin İşrâk felsefesi ile aynı olduğuna dair ifadelerinden sonra Hermes'ten bahseder. Şîrâzî'ye göre nurlar ilmi, İdris (a.s) olarak bilinen Mısırlı Hermes'ten Empedokles'e, öğrencisi Pisagor'a, onun öğrencisi Sokrates'e ve "zevkî hikmetin mührü" olan Platon'a kadar gelen büyük filozofların felsefesiyle aynı şeydir. Platon sonra bahsî hikmet yayılmış ve asıllar silinmiş ve furû olarak ifade edilen ikincil konular artmıştır.²⁸

İşrâkî hikmetin, Eski Yunandaki bağlantıları ortaya konulduktan sonra Şîrâzî, doğuda yani eski İranlı bilgelerin felsefesi üzerinden Sühreverdî felsefesini temellendirmeye çalışır. Şîrâzî'ye göre İşrâk ehlinin kullandığı yöntem remz/semboldür. Camesf, Ferşavşir, Bozorgmehr ve onlardan önce yaşayan Kral Kiyomers, Tehmûres, Efreydûn, Keyhüsrev ve Zerdüş gibi eski İranlı bilgelerin yöntemi olan "nûr" ve "zulmet" öğretisi sembollere dayanmaktadır. Zira "nûr" ve "zulmet", vacib ve mümkünü ifade eden sembol/remzdir. Sühreverdî bu kitapta, onların hikmetlerini ve görüşlerini (mezâhib) diriltmiştir. Sühreverdî'nin ortaya koyduğu felsefenin temellerini oluşturan Eski Yunanlıların ve eski İranlı bilgelerin felsefi öğretileri ve zevkî hikmetleri Şîrâzî'ye göre bir ve aynıdır. Bu hikmet zaman içerisinde krallıkların yok olması ve İskender'in kitapları yakıtması sonucunda zaman içerisinde kaybolmuştur. Sühreverdî'nin keşf ve mücadele sonucu elde ettikleri, onların hikmetleriyle uyumludur. Şîrâzî son olarak Sühreverdî'nin felsefi öğretilerinin Mecûsî kafirlerin öğretileri ve Mânî dininin sapıklığıyla karıştırılmamasına dikkat çeker.²⁹ Şöyle ki Şîrâzî, Sühreverdî'nin felsefesinin kabul görebilmesi için Eski Yunan ve Farşlıların felsefesinden yardım alır. Ayrıca onun felsefesinin diğer sapkın görüşlerle karıştırılmamasına dikkat çekerek İslamî düşünce içerisinde meydana gelmiş bir akım olduğunu desteklemeye çalışır.

Şîrâzî'ye göre ilimleri tahsil ederken bahs ve nazar yöntemlerini kullananların hikmetten bir kazançları yoktur. Zira zevk, keşf ve nurların müşahedesi ile alınan bilgiler güvenilirdir. Dolayısıyla bahs ve nazar yoluyla elde edilen ilim ve hikmete güvenilmez. Meşşâîler şüphelerin elinde oyuncak olmuşlardır. Zeki ve akıllı kimseler onların kitaplarına güvenmez.³⁰

Sühreverdî, Aristoteles'in zeki ve büyük bir filozof olduğunu kabul eder. Ancak onun, üstatlarını gölgede bırakacak kadar büyütülmesini doğru bulmaz.³¹ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadelerle İbn Sînâ'yı kastettiğini söyler. Zira İbn Sînâ *eş-Şifâ* külliyyatının mantık bölümünde Aristoteles'i över ve onun şanını yüceltir. Daha sonra İbn Sînâ, kıyasla ilgili ayrıntılı olmayan açıklamaları kendilerinden öncekilerinden tevarüs ettiğini söyler. Buna karşılık kıyasın şartlarını, modlarını, sonuç verenlerin sonuç vermeyenlerden ayrılması gibi konuları kendi gayretiyle oluşturduğunu ifade etmektedir. Kutbuddin Şîrâzî İbn Sînâ'nın sözlerini mealen aktardıktan sonra Aristoteles'i öven, Platon'u küçük düşüren ifadelerini aktarır. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'ten bu zamana kadar ondan daha bilgili, onun kusurlarını ortaya çıkaran ve hatası nedeniyle eleştiren bir kimse olmamıştır. Kendisi tam kâmil, doğru mizan ve sarîh haklıdır. İbn Sînâ'ya göre Platon ise hikmet alanında kitaplarının bir kısmı bize ulaşmış ve ilimdeki payı değersizdir. Kutbuddin Şîrâzî, "hikmetin önderi"³² olarak gördüğü Platon'un İbn Sînâ tarafından bu şekilde küçük düşürülmesini kabul etmez. Ona göre İbn Sînâ insafly olsaydı Aristoteles'in açıkladığı esasları Platon'dan aldığını bilirdi.³³ Şöyle ki Kutbuddin Şîrâzî'nin hikmetin önderi olarak kabul ettiği Platon üzerinden dolaylı olarak Sühreverdî'ye ve onun felsefesine yapılabilecek eleştirileri de bertaraf etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. İbn Sînâ'yı Platon konusunda insafly olmaya davet etmesi bunun bir örneğidir.

²⁸ Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/15-16.

²⁹ Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/16-17.

³⁰ Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/25.

³¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 10.

³² bk. Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/15.

³³ Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/19-20.

Şîrâzî, filozofların mertebelerini konusuna da değinmektedir. Filozofların ilk tabakasını "teellühte derinleşmiş ancak bahsî felsefeden mahrum olan filozoflar oluşturur. Şîrâzî, peygamberleri, Bâyezîd Bistâmî'yi, Sehl bin Abdullâh Tüsterî ve Hüseyin bin Mansûr gibi sûfî şeyhleri bu tabaka içerisinde sayar. İkinci tabakada ise bahsî felsefeyi bilen ancak zevkî felsefeden habersiz olan Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar yer alır. Üçüncü tabakada hem bahsî felsefede hem de zevkî felsefede derinleşmiş olan filozoflar yer alır. Şîrâzî, Sühreverdî'den başka kimsenin bu makama ulaşamadığını ifade etmektedir.³⁴ Böylece Şîrâzî zevkî ve bahsî hikmetin ikisini kendisinde birleştirenin Sühreverdî'nin diğer filozoflardan üstün olduğunu belirtir.

3. Sekiz Temel Unsur/er- Ruûsü's-Semâniye ve Mantık

Genel olarak kudemâ, bir kitaba/ilme başlamadan önce o kitabı/ilmi "er-ruûsü's-semâniye" olarak ifade edilen sekiz temel unsur çerçevesinde ele almıştır.³⁵ Şîrâzî de aynı şekilde mantığı "er-ruûsü's-semâniye" olarak ifade edilen sekiz unsur çerçevesinde ele almaktadır. Bir kitabı/ilmi tanıtan ilkeler şunlardır: (1) Amacı: Kitabı inceleyenin abesle iştigalini önlemek. (2) Faydası: Kitabı tahsil ederken zorluğu ve meşakkati yüklenmek. (3) Adı: Kitabın adı/unvanıdır. Amacın ayrıntılı (tafsilen) yaptığını özet (icmâlen) olarak adında görmektir. (4) Müellifi: Öğrencinin kalbinin tatmin olması için kitabın yazarını bilmesidir. (5) Hangi ilim sınıfından olduğu: Hangi ilimler sınıfına dahil olduğunu bildirir. (6) Hangi mertebede öğretileceği: Hangi kitaptan/ilimden önce hangisinden sonra okutulacağını bildirir. (7) Kısımları: Kitabın bölümleridir. Bölüme özgü meseleler alınır. (8) Öğretim yöntemleri: Taksim, tahlil, tahdid ve burhandır.³⁶

Şîrâzî sekiz temel unsuru daha sonra şerhinin birinci bölümü olan mantık ilmine uygular. Bu sekiz temel unsura göre mantığın amacı, sözlerde doğru ve yanlış; fiillerde şerri ve hayrı; inançlarda hak ve batılı temyiz etmektir. Faydası, amelî ve nazarî ilimlerin tahsil edilmesine güç yetirmesidir. Şîrâzî'ye göre mantığın bir kısmı farz, bir kısmı ise nafi'dir. Zatî kemale eriştiren burhan farz; burhan dışında kalan kıyasın kısımları ise nafi'dir. Mantık ilminin ismi, dahili konuşmadan (en-nutku'd-dâhilî) türetilmiştir. Mantık ilminin müellifi, müdevvini Aristoteles'tir. Mantık ilmi, mutlak ilmin parçasıdır. Nazarî ve amelî ilimlere ulaştırması bakımından da alet ilmidir. Hikmet ilimlerinden olan mantık Şîrâzî'ye göre ilm-i ilahî'nin ferlerinden (dallarından) biridir. Mantık; İsbâgûcî, kategoriler, önermeler, kıyas, burhan, cedel, hitabet, safsata (muğalata) ve şiir olmak üzere dokuz bölümden oluşur. Şîrâzî son olarak mantık ilminin öğretim yöntemleri olarak taksim (bölme), tahlil (çözümleme), tahdid (tanımlama) hakkında açıklamalarda bulunur.³⁷

4. Kutbuddîn Şîrâzî'de Tanım ve Şartları

Sözlükte tanım (hadd); bir şeyin başka bir şeye karışmasını önlemek amacıyla iki şey arasına konulan engel anlamına gelir. Genel olarak birşeyin mahiyetini tanımlayan ve belirleyen şeye tanım (hadd) denir.³⁸ Tanım, bilinenin aksine bilinmeyen bir şeyi bilinir hale getirir. Söz konusu bilinen bir şey, tanımlandığında "tahsilü'l-hâsil" gibi saçma bir duruma neden olur. Kutbuddîn Şîrâzî'ye göre tanımın iki işlevi vardır. (1) Tanımlayan (muarrif), bilinmek istenen şeyin bilinme sebebidir. (2) Tanımlanan şeyi, kendisi dışındakilerden temyizdir. Kutbuddîn Şîrâzî, giriş mahiyetinde bilgileri verdikten sonra şerhinin "Tarif ve Şartları" başlığı altında tanımın şartlarını ele alır.³⁹

1- Tanım tekiler, tikel (cüz'î) veya tümel için özgü olabilecek şekilde tanımlanan şeye özgü özellikleri taşıması gerekir.⁴⁰ Dolayısıyla tanımın, tek bir şeyden değil de birden fazla unsurdan meydana gelmesi gerekir. Kutbuddîn Şîrâzî, mütekaddimîn ve müteahhirîn mantıkçılarının görüşlerinin farklılaştığı

³⁴ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/20-2023; Sufiler ve temsilcileri için bk. Mahmut Ulu, "IX/XV. Asır Osmanlı Anadolu'su'nda Öne Çıkan Tarikatlar ve Temsilcileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 798-815.

³⁵ bk. Ebû Nasr Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 68.

³⁶ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/27-28.

³⁷ bk. Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/28-34.

³⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tarîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 92.

³⁹ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/50.

⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 30; Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/52.

tartışmalı bir konuyu dile getirmektedir. Tartışmanın temelinde, tanımın tek bir unsurdan yapılar yapılmayacağı yer almaktadır. Şöyle ki müteahhirîn mantıkçılarına göre tanım, tek bir unsurdan meydana gelebilir. Örneğin insanın “konuşan” olarak tanımlanması eksik tanım (*hadd-i nâkıs*), “gülen” olarak tanımlanması ise eksik betim (*resm-i nâkıs*) olur. Ancak kavramsal (*tasavvur*) bilinmeyenler, fikir (*düşünme*) ile elde edilmektedir. Fikir ise bilinmeyen şeylerin tertibidir. Bundan dolayı Kutbuddin eş-Şirâzî, tek bir kavramla tanımın yapılamayacağını ifade etmektedir.⁴¹

2- Tanımın, birden fazla unsurdan meydana gelmesi gerektiği konusunu Şirâzî açıkladıktan sonra tanımda yer alan unsurların tanımlanan şeye özgü olması gerektiğini belirtmektedir. Söz konusu tanım, başka bir şeye özgü unsurlardan oluşursa tanımlanan şeyin bilgisi nasıl elde edilebilir? Tanımlanan şeye ait bilginin elde edilebilmesi için tanımda yer alan unsurların üç şekilde tanımlanan şeye özgü olması gerekir. Tanımlanan şeye özgü olmadığı zaman, tanımın meydana gelmesi söz konusu değildir. Bu durumda (1) tanımlayanın parçalarının her biri tanımlanan şeye özgü olmalıdır. Örneğin, insanın “konuşan, gülen, yazan ve düşünen” olarak tanımlanması böyledir. Tanımda ifade edilen “konuşma”, “gülme”, “yazma” ve “düşünme” özelliklerinin her biri tanımlanana yani insan özgüdür. Şirâzî yapılan bu tanımı, cinsi içermemesinden dolayı “eksik betim (*resm-i nâkıs*)” olarak adlandırır. (2) Tanımlayanın bazı parçalarının, tanımlanana özgü olmalıdır. Şöyle ki hâssa ve ayırım (*fasıl*) tanımlanana özgü olur ve yakın cins tanımlanana özgü olmadığı durumda yapılan tanım, “tam tanım (*hadd-i tam*)” veya “tam betim (*resm-i tam*)” olarak isimlendirilir. Örneğin, insanın “konuşan ve gülen canlı” olarak tanımlanması böyledir. (3) Tanımlayanın unsurlarının toplamı, tanımlanana özgü olmalıdır. Ancak tanımda yer alan unsurların her biri veya bazıları tanımlanana özgü olmaz. Örneğin, yarasanın “doğuran kuş” olarak tanımlanması böyledir. Tanımda yer alan “doğurma” özelliği, yarasa dışında başka canlılarda da bulunur. Kutbuddin Şirâzî, yapılan bu tanımın, “eksik betim” olduğunu ifade eder.⁴²

3- Tanım, tanımlanan şeyden daha açık olmalıdır.

4- Tanımda, bilgi (*marifet*) ve bilgisizlik (*cehalet*) açısından tanımlanana eşit olanla tanım yapmaktan kaçınmak gerekir. Örneğin, babanın “çocuğu olan” şeklinde tanımlanması yanlış bir tanımdır. Çünkü baba ve oğul bilgi ve bilgisizlik açısından eşit olan iki kavramdır.⁴³ Nitekim “baba, oğlu olan” olarak tanımlanırken, “oğul ise babası olan” olarak tanımlanabilir.⁴⁴

5- Tanımda, tanımlayanın tanımlanandan daha kapalı olmaması gerekir. Örneğin, “Ateş, ruha benzeyen bir elementtir.” şeklinde yapılan tanımda ruh kavramı, bilgi açısından ateşten kavramından daha kapalıdır.⁴⁵

6- Bir şey ancak kendisiyle bilinebilecek olan bir şeyle tanımlanmamalıdır. Yani tanımda “kısır döngü (*devr*)” olmamalıdır. Örneğin, “Güneş, gündüz doğan bir gezegendir.” şeklinde yapılan tanım doğru değildir. Zira “gündüz” ancak “güneş” ile tanımlanır. Bundan dolayı Sühreverdî'nin ifade ettiği gibi gündüzün tarifinde güneşin doğuşunu belirtmek gerekir.⁴⁶

Kutbuddin Şirâzî tanımında, kısır döngünün “tek bir mertebede” olabileceği gibi “birden fazla mertebede” de olabileceğini ifade etmektedir. Örneğin “Nitelik, kendisiyle benzerliğin gerçekleştiği şeydir.” şeklinde yapılan tanım bir mertebede kısır döngü içermektedir. Zira niteliğin tanımında yer alan benzerlik ve benzer olmama kavramı “nitelikte ittifak” olarak tanımlanmaktadır. Kısır döngü birden fazla mertebede olursa “kapalı kısır döngü” meydana gelir. “İki, ilk çift sayıdır.” tanımında “iki sayısı” ilk çift olarak tanımlanmıştır. Oysaki “çift” sayısı “iki eşit parçaya bölünen” olarak tanımlanır. Dikkat edildiğinde görülecektir ki “iki eşit parça” bilinmek için “iki” sayısının bilinmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla üçüncü mertebede ortaya çıkan iki kavramı, ilk baştaki iki kavramını tanımlayabilmesi için bilinmesi gerekir

⁴¹ Kutbüddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/52.

⁴² Kutbüddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/53.

⁴³ Kutbüddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/53-54.

⁴⁴ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/274.

⁴⁵ Kutbüddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/53-54; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 30; krş. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/274.

⁴⁶ Kutbüddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/54; krş. Şihabeddin Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhat*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 66.

7- Bir şey, kavramların yer değiştirilmesiyle tanımlanamaz. Zira yer değiştirme (*tebdîl*), daha bilinir bir kavramın kullanımından ibarettir. Kavramların yer değiştirilmesiyle yapılan tanım, sadece kavramın anlamında kafa karışıklığı yaşayanlar için fayda sağlar. Örneğin, "hamr" kavramının anlamını bilen bir kimseye, "ukâr" kavramı daha bilinir kılınmak amacıyla "hamr" kavramı ile tanımlanabilir.⁴⁷

8- Tanımda tekrarlanan unsur yer almamalıdır. Örneğin insan, "Cismanî, düşünen bir canlıdır." şeklinde tanımlandığında "cisim", "canlıya" dahil olduğundan tanımda tekrara düşülmüştür.⁴⁸ Ancak izâfelerin tanımlarında olduğu gibi izâfeti oluşturan sebebe yer verilmesi durumunda tekrar olabilir. Şirâzî izâfelerin, izafetten ayrı olarak izâfeti oluşturan sebeple beraber alınıp o şekilde tanımlanması gerektiği ifade etmektedir. Örneğin, "Baba, kendi türünden bir başka bireyin, kendisinin başkasının nutfesinden dünyaya geldiği gibi kendisinin nutfesinden dünyaya geldiği bir canlıdır." şeklinde yapılan tanımda izâfî olan birinci kavram "baba" iken; babanın kendi cinsinden olan diğer izâfî zât ise "oğul" olmaktadır. Yapılan tanımda "baba" ve "oğul" izâfetten soyutlanarak tanımda ele alınmıştır. "Başkasının nutfesinden dünyaya gelen" ise izâfeti oluşturan sebep olarak tanımda yer almıştır.⁴⁹

9- Türemiş varlıkların (müşâtak) tanımlarında tekrara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tanımlarda türemiş varlıkların konumuna bağlı olarak türemenin kaynağı ve nedeninin tanımda yer alması gerekir. Örneğin, siyahın "Siyah olması bakımından siyahlığın kendisiyle kaim olduğu şeydir." şeklinde yapılan tanımda, türemenin kaynağı zikredilmektedir. Şirâzî'ye göre siyahlık ile nitelenen zâtın iki yönü (itibar) vardır. Bunlar; (ı) Siyahın, siyahlık sıfatıyla beraber alınması (ıı) ve siyahın, siyahlıktan soyutlanarak alınmasıdır. Siyahın tanımında ise birinci yön dikkate alınmıştır.⁵⁰ Sühreverdi'ye göre siyahın siyahlıktan mücerret sanılmaması için bu şekilde tanımlanmıştır.⁵¹

4.1. Kutbuddîn Şirâzî'nin Tanım Konusundaki Eleştirileri

Aristoteles'ten itibaren bütün mantıkçılar tanım ve tanımı oluşturan unsurları bütün yönleriyle ele almışlardır. Genel olarak tam tanım (*hadd-i tâm*) ve eksik tanım (*hadd-i nâkıs*) olmak üzere iki tanım şekli ifade edilir.⁵² Tanım konusundaki eleştiriler daha çok tam tanım anlayışına yöneliktir. Sühreverdi ve Kutbuddîn Şirâzî, mantıkta ifade edilen tam tanım anlayışının gerçekleşmesinin mümkün olmadığına ilişkin görüşler ortaya koymuşlardır.

Bu konuda Şirâzî, tanım teorisini eleştirmeden önce Meşşâî düşüncesinin önemli temsilcisi olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) tanım konusuyla ilgili görüşlerini ortaya koyar. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta tanımı (hadd), bir şeyin mahiyetine delalet eden söz (kavl)⁵³ olarak tanımlamaktadır. Bileşik bir söz olarak ifade edilen tanımın, tanımlanan şeyin kaim kılıcı unsurlarından yani cins ve ayırımından (fasl) meydana gelmelidir. Dolayısıyla tanımın, tanımlanan mahiyete mutabakatla delalet eden bileşik bir söz olması gerekir.⁵⁴ *Dânişnâme-i Alâî*'de ise tanımı, tanımlanan şeyin hakikatini bilmek olarak ifade etmektedir. Öyleyse tanım, şeyin zâtî sıfatlarından yani ayırım ve yakın cinsten meydana gelmelidir. "İnsan, düşünen canlıdır." örneğinde "düşünen" ayırım, "canlı" ise yakın cinstir.⁵⁵

Şirâzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki tanımla ilgili açıklamalarını aktardıktan sonra tam ve eksik tanım hakkında açıklamalarda bulunur. Tam tanım, bir şeyin hakikatine ve zâtına dâhil olan cüzlerin ve şeyin zâtî unsurlarının toplamından müteşekkildir. Dolayısıyla tam tanım yalnızca bir tane olmalıdır. Çünkü

⁴⁷ Kutbuddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/55; Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrâk*, 30; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/275.

⁴⁸ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/275.

⁴⁹ Kutbuddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/55; bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/275-276; Şemsüddîn Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 60.

⁵⁰ Kutbuddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/55; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 276.

⁵¹ bk. Sühreverdi, *Kitâbü't-Telvîhat*, 66.

⁵² Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 38.

⁵³ Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 16.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16; Kutbuddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/56; Sühreverdi, Meşşâî tarzda kaleme aldığı *Telvîhat* eserinde İbn Sînâ'nın yapmış olduğu tanıma benzer olarak tanımı, bir şeyin mahiyetine delalet eden söz olarak açıklar. bk. Sühreverdi, *Kitâbü't-Telvîhat*, 62.

⁵⁵ Ebu Ali İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 34.

tam tanım bütün zâtî unsurları içerir ve zâtî unsurlarda artma ve eksilme meydana gelmemektedir. Eksik tanım ise zâtî cüzlerin bir kısmından meydana gelir. Eksik tanım, tam tanımın aksine cüzlerinin az ve çok olması açısından birden fazla olabilir. Tam tanım ve eksik tanım arasındaki ortaklık tanım/had isminden kaynaklanmaktadır. Tam tanım, mahiyete mutabakatla; eksik tanım ise iltizamla delalet eder. Şöyle ki; eksik tanımlarda teşkîk (çok kademlilik) bulunur. Çünkü cüzleri fazla olan, cüzleri az olandan tanım ismine daha layıktır.⁵⁶ Şîrâzî'nin ifade ettiği gibi tam tanımda asli hakikatler söz konusu olduğundan, onların genel cüz (cins) ve özel cüzden (ayrım) meydana gelmesi gerekir. Eksik tanımlar ise aslî olmayan hakikatlerden meydana geldiğinden dolayı genel cüz ve özel cüzden meydana gelmemektedir.⁵⁷

Şîrâzî'nin tanım teorisine yönelttiği eleştirilerin temelinde tanımın; ortak kurucu unsurlardan yani cins ve ayırt edici kurucu unsurların toplamından meydana geldiği iddiası yer almaktadır. İbn Sînâ'nın iddiasına göre bir şeyin tanımında, kurucu unsurların bütününün olması gerekir. Dolayısıyla ona göre tanım, cins ve ayırmadan oluşması gerekir. Zira tanımda ortak kurucu unsurları cinsi, özel kurucu unsurları ise ayırımıdır.⁵⁸ Şîrâzî tanımın, aslî hakikatlerden meydana gelebildiği gibi bir şeyin hakikatine dâhil olan aslî olmayan hakikatlerden de meydana gelebileceğini zikretmektedir. Bundan dolayı Şîrâzî, İbn Sînâ'nın iddiasının yanlış olduğu fikrini taşımaktadır.⁵⁹

Genel olarak mantıkta birşeyin hakikatinin haricî arazlarla tanımlanması, resm/betim olarak adlandırılmaktadır.⁶⁰ Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta yer verdiği resm/betim tanımını ele alırken ilk olarak nüsha farklılıklarına işaret etmektedir. Bazı nüshalarda "ta'rîfu'l-hakîkati bi'l-hâricîti resmen", çoğu nüshalarda ise "ta'rîfu'l-hakîkati bi'l-hâriciyyâti resmen" ifadelerinin geçtiğini belirtir. Çoğu nüshalarda yer alan resm tanımı, birinci tanımdan daha doğrudur. Arazların haricî olmasından dolayı bu tercih Kutbüddin Şîrâzî tarafından kabul görmektedir.⁶¹

Şîrâzî, hangi niteliklerin zâtî olarak kabul edileceği konusunda kelimacılar, cumhur arasında görüş birliğinin olmadığı düşünmekte ve bu fikri bağlamında Meşşâîlerin cisim tanımı bağlamında ortaya koymaktadır. Meşşâîlere göre cisim, basit ve hissedilir olmayan madde (*heyûla*) ve suretten meydana gelmektedir. Ancak Meşşâîlerin bu iddiası, cismin atomdan meydana geldiğini kabul eden kelimacılar tarafından reddedilmektedir. Cumhura göre ise bu parça isimlendirilen şeyin anlamının bir parçası olmaz. Çünkü cisim, hissedilir parçadan olmadan akledilemez.⁶² Dolayısıyla insanlar, cismin hakikatini yalnızca görünen ve hissedilir olan yönünden tasavvur etmektedirler. Bu tasavvurda amaca uygun olandır.⁶³ Şîrâzî, Meşşâîlerin cisim tanımının elde edilmesinin zor olduğunu ifade ettikten sonra aklî ve nefisî cevherler gibi soyut olan varlıklarla ilgili açıklamalara yer verir. Ona göre Meşşâîlerin ifade ettiği şekilde soyut varlıkların tanımlarının elde edilmesi zordur.

Şîrâzî, Meşşâîlerin, "tanımlayanın, tanımlanandan daha açık olması gerekir." kuralını ihlal ettiklerini iddia etmektedir. Ona göre Meşşâîlerin, insanı "düşünen canlı"⁶⁴ olarak tanımları yanlıştır. Çünkü halk nazarında insan kavramının, nefsen daha açıktır. Dolayısıyla aklî cevherler, nefis gibi soyut olanların Meşşâîlerin yöntemleriyle tanımlanarak bilinmesi zordur.⁶⁵

Şîrâzî'nin Meşşâî tanım teorisine yönelttiği eleştirilerden bir diğeri tanımda "özel zâtûnin" yani ayırımın kullanımıyla ilgilidir. Meşşâîlerin iddiasına göre tanım, cins ve ayırmadan oluşması gerekir.⁶⁶ Şîrâzî ilk olarak Meşşâîlerin cins ve ayırım tanımlarını İşrâkî terminolojiye aktarır. Ona göre birşeyin mahiyetini

⁵⁶ Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/56-57; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 278.

⁵⁷ Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/56.

⁵⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16.

⁵⁹ Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/56.

⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 32.

⁶¹ Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/57.

⁶² Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/57; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 279.

⁶³ Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/57-58; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 62.

⁶⁴ bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 34.

⁶⁵ Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/58; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 34; Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 47-48.

⁶⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 34.

oluşturan genel zâtî cins; bir şeye özgü olan zâtî nitelik ise "ayırım" olarak adlandırılır.⁶⁷ Kutbuddîn Şîrâzî, İbn Sînâ'nın cins ve ayırma yönelik tanımlarını Sühreverdî de olduğu şekliyle İşrâkî terminolojiyle ele aldıktan sonra İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilere devam eder. Söz konusu Meşşâî bilgi teorisine göre bilinmeyen şeyler ancak bilinenlerle yoluyla bilinir hale gelir. Bu anlamda bir şeyin özel zâtî niteliğini bilmeyen kişi, onu başka yerlerde de bilemez. Fakat bu özel zâtî, başka bir bağlamda bilinirse bu durumda da tanımlanana özgü olmaz. O halde bir şeyin özel zâtî niteliği, duyu ve akılla bilinecek açık değilse, aynı şekilde bilinmemeye devam eder. Kutbuddîn Şîrâzî, bu özel zâtînin kendisine özgü olan şeyler olmadan genel şeylerle tanımlaması durumunda yapılan tanımın özel zâtînin tanımı olmayacağını belirtir. Zira bu genel özellikler, özel zâtînin dışındaki şeylerde de vardır. Bu durumda özel zâtî, duyu ile anlaşılacak açık olmadığı ve bir yönden bilinmediği için bilinmemeye devam eder.⁶⁸

Şîrâzî'nin Meşşâî tanım teorisine yönelttiği diğer bir eleştirisinde tanımlanan şeye ait zâtî niteliklerin bütünüünün tanımda yer aldığından emin olunmayacağından dolayı tanımın kesin bilgi vermeyeceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla tanımı oluşturan bütün zâtî niteliklerin bilindiğinden emin olunmadan, tanımlanan şeyin bilinmesi mümkün değildir. Çünkü şeylere ait birçok sıfat açık değildir. Ayrıca insanların bilgilerinin çok az olması da bu durumu imkansız kılmaktadır.⁶⁹ Bu bağlamda Kutbuddîn Şîrâzî, zâtî niteliklerin bütünüünün tanımda yer aldığından emin olmayan bir kişinin "Bir başka zâtî olsaydı, o olmadan mahiyeti bilemezdim." cevabının da geçersiz olacağını iddia etmektedir. Şîrâzî'ye göre bir şey, bütün zâtîleriyle beraber bilindiğinden dolayı bazı zâtîlerden habersiz olunması durumunda, bilinmek istenen şeyin bilindiğinden emin olamayız. Dolayısıyla hakikatin bilinmesine yönelik şüpheler varlığını sürdürür.⁷⁰

Daha önce ifade edildiği üzere Meşşâîlere göre tanım, cins ve ayırmadan meydana gelir. Şîrâzî, Meşşâîlerin benimsedikleri gibi bir tanımlama şekli mümkün olmadığı fikrini sürdürmektedir. Ona göre cinsleri ve ayrımları, genel ve özel lazımlardan ayırt etmek zordur. Aristoteles ve İbn Sînâ gibi bu zorluğun farkında olan Meşşâîler, hassâlardan meydana gelen resmlere/betimlere yönelmişlerdir. Zira İbn Sînâ *Kitâbu'l-hudûd'* da gerçek tanımı oluşturmanın zorluğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.⁷¹

Meşşâî tanım teorisi geçersiz ise bu durumda kavramsal bilgiye (*tasavvurî*) bilgiye nasıl ulaşacağız? Şîrâzî önerdiği tanım teorisinde iki şarta sahip olması gerektiğini söylemiştir: Birinci şart: Tanımda yalnızca tanımlanana özgü gözlemlenebilir nitelikler bulunmalıdır. İkinci şart: Tanımda dile getirilen niteliklerin toplamının, tanımlanana özgü olmalıdır. Şîrâzî bu iki şart doğrultusunda insanın "gülen, yazan, dik duran, derisi görünen ve yassı tırnaklı" olarak tanımlanması örnek olarak verir.⁷² Yapılan tanımda insana ait gözlemlenebilir nitelikler yer almakta ve bu niteliklerin toplamı yalnızca insana özgüdür.

Son olarak Kutbuddîn Şîrâzî, Sühreverdî'nin *el-Meşşâî 've'l-muţârahât'* taki açıklamalarına atıfta bulunarak tanımdaki zorluğun hakikatin ve mahiyetin bilinmesinden kaynaklandığını ifade eder. Dolayısıyla kavram (*mefhum*) ve kasıt (*inâyet*) yoluyla yalpan tanımlarda bu türden zorluktan bahsedilemez. Örneğin insan kavramı ile "gülen, dik duran ve derisi görünen canlı" kastedilirse yapılan tanım "tam tanım (*hadd-i tâm*) olur. Tanımın zâtîlerinde değişim, artma-eksilme olmadığından bu tanımın "tırnakları geniş, düşünen hayvan" olarak değiştirilmesi mümkün değildir. Zira yapılan birinci tanımda zikredilen zâtîler, mefhum ve inâyet açısından zâtîlerdir. Şîrâzî, yapılan tanımın, betim olmadığını ifade eder. Çünkü betimler, tanımlanan şeyin gerektirenlerinden/levâzım oluşur. Dolayısıyla betim yapan, ismin yüklemelere ait olmadığını ve zihnin yüklemelerden kendisine geçiş yaptığı bir şeye ait olduğunu kabul

⁶⁷ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/58-59; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 35-36; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16.

⁶⁸ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/59; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/282-283.

⁶⁹ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/60.

⁷⁰ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/60; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 64.

⁷¹ Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, çev. Aygün Akyol - İclal Arslan (Elis Yayınları, 2013), 14.

⁷² Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/60.

eder. Bu da kavram yönünden tanımın, hakikati açıklayan tanımdan daha iyi ve daha doğru olduğunu göstermektedir.⁷³

5. Sonuç

Kutbuddin Şîrâzî'nin şerhi memzuc yani metin ile şerh iç içe geçmiş şekilde kaleme alınmıştır. Kutbuddin Şîrâzî genel olarak eserinin giriş kısmında İşrâkî hikmetin mahiyetini ve eski İran bilgileri ile Antik Yunan felsefesi ile ilişkisini açık bir şekilde açıklamaktadır. Şîrâzî kadim hikmetin bahsî ve zevkî hikmeti olmak üzere iki yolunun olduğunu ifade ederek, Sühreverdi'nin bahsî ve zevkî hikmeti kendisinde topladığını zikretmektedir.

Şîrâzî eserinin giriş bölümünde büyük bir filozof olarak gördüğü Aristoteles'in gereğinden fazla abartıldığını düşünmektedir. İşrâkî felsefenin önderini Platon, Meşşâî felsefenin ise Aristoteles olarak ifade eden Şîrâzî Aristoteles'e ve Meşşâîliğe karşı Platon ve İşrâkîliği savunmuştur. Şîrâzî, gerçek felsefenin *el-hikmetü'l-zevkî* olduğunu kabul ederek, zevkî hikmeti tamamıyla reddedip sadece burhân ile yetindikleri için Meşşâîleri eleştirmektedir. Dolayısıyla İşrâkî yöntemi benimseyen Şîrâzî için Aristoteles ve Meşşâîlerin dayandığı bahsî yöntem eleştirilerin temelini oluşturmuştur.

Şîrâzî'nin tanım konusundaki eleştirilerini şu şekilde sıralayabiliriz. Şîrâzî, Meşşâîlerin iddia ettiği gibi tanımın cins ve ayırmadan oluşturulmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre tanım, cins ve ayırım dışında başka niteliklerden meydana gelebilir. İkinci olarak mahiyete özgü olan ayırımın, başka bir şeyden yola çıkılarak bilinmesi mümkün değildir. Başka bir şeyden yola çıkılıp bilinmesi durumunda bilinen şey ayırım olmaz. Üçüncü olarak cinsleri ve ayırımları, genel ve özel lazımlardan ayırt etmenin zorluğunu ifade eden Şîrâzî, Aristoteles ve İbn Sînâ gibi Meşşâîlerin bu zorluğun farkında olduğunu zikreder.

Şîrâzî, Meşşâî tanım teorisini eleştirdikten sonra kendi tanım anlayışını ortaya koyar. Ona göre tanımda, tanımlanacak şeyin gözlemlenebilir nitelikleri yer almalı ve bu niteliklerin toplamının tanımlanacak şeye özgü olması gerektiğini bildirir.

Çalışmamızın konusunun sınırlı olduğu düşünüldüğünde, İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Kutbuddin Şîrâzî'nin önerme ve kıyas hakkında görüşlerinin incelenmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Yapılacak çalışmaların bu alanlardaki bilimsel birikime katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdi ve İşrâkîlik". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2017.

Cürçânî, Seyyid Şerif. *Tarîfât: Araçça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Ekinci, Gülizar. "Kutbüddîn Şîrâzî'nin İşrâkî Felsefesinde Meşşâî Geleneğin Yeri". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 755-777.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2016.

Gazâlî, Ebû Hâmîd. *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdulvehhâb. Kıbrıs: Dar-ı İbn Hazm, 2003.

Gazâlî, Ebû Hâmîd. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Mâ'rife, 1431.

⁷³ Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmetil-İşrâk*, 1/60-61; Şihabeddin Sühreverdi, *el-Meşâri' ve'l-mu'târahât*, thk. Maksud Muhammedî - Eşref Ali Pûr (Müessesese-i İran, 1385), 90-92.

- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitâbu'l-hudûd*. çev. Aygün Akyol - İclal Arslan. Elis Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/435-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kutbuddîn Şîrâzî. *Şerhu Hikmetil-İşrâk*. thk. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkık. 1 Cilt. Tahran: Müesseseti Mutâla'ât-ı İslamî, 1380.
- Kutluer, İlhan. "Sühreverdî". 38/36-40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Olguner, Fahrettin. "Eflâtun". 469-476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1994.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *el-Meşârî' ve'l-muṭârahât*. thk. Maksud Muhammedî - Eşref Ali Pûr. Müessesesi-i İran, 1385.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *Hikmetü'l-İşrâk (İşrâk Felsefesi)*. çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *Kitâbü't-Telvîhat*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Şerhu Hikmetil-İşrâk*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfîk Alî Vehbe. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2012.
- Şerbetçi, Azmi. "Kutbuddîn-i Şîrâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/487-489. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Ulu, Mahmut. "IX/XV. Asır Osmanlı Anadolu'sunda Öne Çıkan Tarikatlar ve Temsilcileri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 798-815.
- Uluç, Tahir. "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkiliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2016), 205-236.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Ünal Süngü, Asiye. *Kutbuddîn Şîrâzî'de Metafizik*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Elis Yayınları, 2016.
- Walbridge, John. "Sühreverdî ve İşrakîlik". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Richard C. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Walbridge, John. "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century The Mystical Ideas and Practices of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī". *The heritage of Sufism*. ed. Leonard Lewisohn. New York: Fordham University Press, 2012.
- Walbridge, John. *The Science of Mystic Lights: Quṭb Al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University: by Harvard University Press, 1992.
- Ziyâî, Hüseyin. "Şihâbuddîn Sühreverdî: İşrâkî Okulunun Kurucusu". çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. İstanbul: Açılım Kitap, 2. Basım, 2017.



Dergiabant

2023, 11(1): 180-189, doi: 10.33931/dergiabant.1282113



Platon'dan Geç Antik Döneme Hurafe Algısı Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Perception of Superstition from Plato to Late Antiquity

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU¹ 

Geliş Tarihi (Received): 12.04.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 09.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Antik Yunan'da felsefe öncesi dönemde insanların Tanrı'ya ve evrene dair temel kabullerinin mitlere dayandığı ve bu kabulleri yansıtan anlatıların genel olarak sözlü edebiyat yoluyla gerçekleştiği bilinmektedir. Mitler antik Yunan insanının zihin dünyasını şekillendirirken, pratik hayatta da akıl dışı kabul edilebilecek uygulamalara rastlamak mümkündür. Bu makalede bir yandan antik Yunan toplumunda akıl-dışı kabul edilen hurafelere yaklaşımlar incelenirken, bir yandan Platon'un akıl-dışı hurafelerle mitler arasında bir fark görüp görmediği soruşturulmuştur. Platon'un diyaloglarında yer verdiği Tanrı tasavvuru ile hurafeler arasındaki irtibata temas edilerek, geç antik dönem için de Theophrastus'tan başlayıp Plutarch'a uzanan bir dönemde metinlerin incelemesi yapılmıştır. Bu metinler dönemin hurafe algısını yansıtmaması, hurafeye inanan insan tipolojisini vermesi ve dönemin ana akım dinî inanışları açısından hurafenin yerini göstermeleri açısından değerlendirilmiştir. Bu çerçevede makalenin ana amacı, antik Yunan toplumunda hurafeye olan yaklaşımları belirlemek ve felsefe söz konusu olduğunda mit ve hurafenin işlevsel olarak nasıl birbirinden ayrı tutulduğuna işaret etmektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Hurafe, Platon, Aristoteles, Geç Antik Dönem.

&

Abstract: It is known that in the pre-philosophical period of Ancient Greece, people's basic assumptions about God and the universe were based on myths, and the narratives reflecting these assumptions were generally realized through oral literature. While myths shaped the mental world of ancient Greek people, it is possible to come across practices that can be considered irrational in practical life. In this article, while examining the approaches to superstitions considered irrational in ancient Greek society, it is also investigated whether Plato sees a difference between irrational superstitions and myths. By touching upon the connection between Plato's conception of God in his dialogues and superstition, the texts of late antiquity, starting from Theophrastus to Plutarch, are analyzed. These texts are evaluated in terms of reflecting the perception of superstition of the period, giving the typology of people who believe in superstition, and showing the place of superstition in terms of mainstream religious beliefs of the period. In this framework, the main aim of the article is to determine the approaches to superstition in ancient Greek society and to point out how myth and superstition were functionally separated from each other when it comes to philosophy.

Keywords: History of Philosophy, Superstition, Plato, Aristotle, Late Antiquity.

Atıf/Cite as: Kömürçüoğlu, Şeyma. "Platon'dan Geç Antik Döneme Hurafe Algısı Üzerine Bir Değerlendirme". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 180-189. doi: 10.33931/dergiabant.1282113

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Şeyma Kömürçüoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, seyma.komurcuoglu@medeniyet.edu.tr.

1. Giriş

Hurafeler, akıl-dışı inanışlar, doğa-üstü anlatılar her dönemde, her toplumda var olmuştur. Bu inanışların geniş halk kitlelerinde karşılık bulması ve nesilden nesile kısmen değişerek kısmen aynı kalarak aktarılması, akıl-dışı anlatılara ve bunların etrafında oluşan hurafelere karşı tepkilerin de oluşmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu tepkilerin ise iki minval üzerine geliştiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki felsefe zaviyesinden meseleye yaklaşan aklı tutumun tepkisidir. Sokrates öncesi filozoflardan itibaren, Platon ve Aristoteles'e kadar pek çok filozofun metninde, akıl dışı inanışlara karşı olan net tavrı gözlemek mümkündür. Bu tavır bazen *mysteri*alara karşı gösterilen tavır olarak karşımıza çıkarken, bazen de Aristoteles'te olduğu gibi *nectar ve ambrosiaya* karşı olan tavırda kendini gösterebilmektedir. Kimi zaman da, mitlerin Platon'da olduğu gibi doğrudan bir olumsuz bir tepkiye maruz kalmadığını ancak felsefi bir eğitim idelinin aracı haline gelebildiğini görmekteyiz. Peki, acaba Platon'un devletinde geniş kitlelerin eğitimi amacıyla kullanmaya çalıştığı mitlerle hurafeler aynı kapsamda değerlendirilebilir mi? Bu bağlamda akıl-dışı söz konusu olduğunda antik Yunan'da ya da geç antik dönemde bir kategorizasyon yapma imkânımız var mıdır? Bu sorunun cevabını ilerleyen sayfalara bırakarak, hurafelere karşı geliştirilen bir diğer reaksiyonu dile getirerek devam edebiliriz.

Hurafeleri akıl-dışı olarak nitelendiren bakış açısı sadece felsefi bakış değildir. Hurafeleri akıl-dışı olarak nitelendiren ve felsefi tutuma eşlik eden bir başka bakış açısı ise (da) dinî/kelâmî bakış açısıdır. Semâvî dinlerin perspektifinden bakıldığında hurafeler öncelikle din-dışıdır, dine sonradan dâhil edilmeye çalışılmıştır, naslara aykırıdır ve bunlara ilaveten de akıl-dışıdır. İslamiyet'i esas aldığımızda nasıl ayetlerden ve sahih kabul edilen hadislerden yola çıkılarak dine sonradan dâhil olan hurafeleri reddedebiliyorsak, Hristiyanlığın ilk yüzyılında da pagan adetleri, gelenekleri Ortodoks din yorumunun dışında kabul ediliyor, Hristiyan toplumda hala yaşamaya devam eden bu gibi uygulamalar din dışı/batıl kabul ediliyordu. Hurafelere karşı dinî ve felsefi tutumun sahip olduğu menfî tutumlara karşılık, halkın bu inanışlarından vazgeçtiğini ve daha rafine ve aklı bir inanış benimsediğini düşünmek ise yanlış olacaktır zira her türlü karşı koyuşa rağmen hurafeler tarihin pek çok döneminde halk inanışında geniş biçimde karşılık bulmuştur.

Antik Yunan toplumu özelinde meseleyi ele aldığımızda ise, antik Yunan dininin ritüelleriyle şekillendirilmiş bir toplumla karşılaşırız. Bir dinî kitabı olmayan, tam anlamıyla bir din de sayılamayacak uygulamalar bütünü olarak yorumlanabilecek antik Yunan dini içinde yer bulan ritüeller, uygulamalar, mitolojinin kapı araladığı anlam dünyası ile şekillenmekteydi. Çalışmamızın hemen girişinde, toplumda yaygın olan mitolojik anlatılarla hurafelere dayalı akıl dışı anlatıların arasında bir fark olup olmadığını, irrasyonel olanın kendi içinde bir derece farkı olup olmadığı sorusunu sormuştuk. Burada karşımıza akıl dışı olanın iki formu çıkmaktadır: Toplumda kabul gören ve toplumu metafizik olarak şekillendiren mitoloji ile toplumda kabul görmeyen, uygulayanların da hastalıklı görülmesine sebep olan hurafe.

Elinizdeki makalenin amacı hurafe ile ilgili çizdiğimiz bu genel çerçeveyi, antik metinler üzerinden düşünmeye çalışmaktır. Bu çalışmanın antik dönemle ilgili amaçlarından biri, Platon'un hurafe ve mitler arasında bir ayrım gözetip gözetmediği ve eserlerinde çizdiği felsefi idealde mitleri kullanma şekliyle, hurafeleri kullanma şeklinin işlevsel olarak birbirinden ayrılıp ayrılmadığı sorusuna cevap bulmaktır. Geç antik dönemle ilgili olarak çalışmanın ortaya koymaya çalıştığı husus ise, hurafelerin antik metinlere nasıl yansıdığını tespit etmek, hurafenin ve akıl dışı hikâyelerin bu metinlerde nasıl tepkiler doğurduğunu –kendi bağlamları içerisinde- ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu iki ana amaç doğrultusunda, antik Yunan toplumunda hurafe ile mitin algılanışı ve konumu üzerine genel bir kanaate varılması hedeflenmektedir.

2. Tanrı Korkusu Anlamında *Deisidaimonia* ve İyiliğin Kaynağı Olarak Tanrı

Antik Yunan dünyasında bugün bizim anladığımız şekliyle hurafe olarak kabul edilebilecek uygulamaların ve Tanrı'yı insanların başına gelen kötü olaylardan sorumlu tutan hikâyelerin mevcut olduğu bilinmektedir. Bu makalede antik metinlerde geçen ve hurafe olarak kabul edilen uygulamalarla

birlikte, zihinsel olarak bunlara zemin teşkil eden uydurma hik yelere karşı gösterilen felsefi tutumu da birlikte ele almaya çalışacağız.

Antik Yunanca'da hurafe anlamında kullanılan kelime *Δεισιδαιμονία/deisidaimonia* kelimesi olsa da bu kelimenin olumsuz anlamda hurafeye karşılık gelmesi Theophrastus'tan geriye gitmemektedir. *Deisidaimonia* kelimesi daha önce Aristoteles ve Ksenophanes'te Tanrı korkusu anlamında kullanılmış, hurafe anlamıyla ilk kez Theophrastus'un, İngilizce'ye *On Moral Characters* (Ηθικοί χαρακτήρες) olarak çevrilen eserinde yer almıştır.²

Sözlük anlamı olarak *deisidaimonia* kelimesinin iki farklı yönüne işaret edilmektedir. İlki, din  duygu, Tanrı korkusu Şeklindeki olumlu anlam, ikincisi ise, daha olumsuz imalar taşıyan hurafe anlamıdır.³ Her ne kadar *deisidaimonia* kelimesinin hurafe anlamını kazanması için Theophrastus'un metinlerinin beklenmesi gerekse de, kelimenin Tanrı korkusu olarak yer aldđđı metinleri önceleyerek kronolojik bir takiple işe baŐlayabiliriz.

Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk metin Ksenophanes'e (M. . 478) aittir. Ksenophanes tarafından kaleme alınmış kurgusal biyografi türünden bir eser olarak kabul edilen *Cyropaedia* adlı eserde *deisidaimonia* kelimesinin, olumsuz imalar içeren bir kelime olarak değil daha ziyade Tanrılardan haşyetle korkmak anlamında kullanıldıđđını görmekteyiz:

"Hala menzil dıŐındayken, Cyrus, *Zeus yardımıcımız ve rehberimizdir* olan parolayı söyledi. Ve parola geri gelip ona tekrar iletildiğinde, Cyrus her zamanki ilahiyi söylemeye başladı ve hepsi dindar bir Şekilde yüksek sesle söylemeye katıldılar, çünkü böyle bir hizmetin yerine getirilmesinde Tanrı'dan korkanlar (God-fearing/ δεισιδαίμονες) insanlardan daha az korkarlar."⁴

Ksenophanes'in *deisidaimonia* kelimesini hiç kullanmadan, akıl dışı korkulara değinerek konuya yer verdiđđi bir eseri de *Memorabilia*'dır. Burada aslında filozof, bu tip korkuları biraz da mizaca bağlamakta, kimi insanlar dağlara taŐlara bile kutsiyet atfedip sayđı gösterirken ve korkarken, kimileri ise en korkutucu olan Şeylerden bile korkmamaktadır.

" nk  deliler arasında bazıları korkunç olandan bile korkmaz, bazıları ise korkutucu olmayandan korkar; kimisi kalabalıkta dahi olsa bir Şey yapmanın, söylemenin ayıp olmadđđı g r Őunde, kimisi de insanların arasına bile çıkılmaması gerektiđđi g r Őunde. Bazıları ne tapınağa, ne sunağa ne de başka herhangi bir tanrısal Şeye sayđı gösterirken, diğerleri kayalara, tesadüfi tahta parçalarına ve hayvanlara bile dindarca davranır."⁵

Ksenophanes'te kelime *deisidaimones* Şeklinde *Cyropaedia*'da olumlu bir anlamda yer alırken Platon bu kelimeyi hiç kullanmamaktadır.⁶ Ancak Platon'un metinlerinde doğrudan bu kelime geçmese de, filozofun özellikle *Devlet*'te g sterdiđđi t m felsefi çaba, hurafelere zemin teşkil eden Tanrı tasavvurunu değiştirmek, Tanrı'yı insanların başına gelecek olumsuz durumlardan sorumlu tutmamak üzerine kuruludur. Platon'un yapmaya alıŐtıđđı Şey bir anlamda, toplum içinde yaygın olarak varlığını sürdüren mitleri, toplumdaki etkilerini göz önünde bulundurarak kullanmaya devam etmek, fakat hurafe olarak görülebilecek akıl dışı uygulamalara neden olan Tanrı tasavvurunu ise değiştirmeye çabalamaktır. Dolayısıyla Platon'un hurafelere karşı olan tutumunu anlamak istediğimizde yola ıkılmamız gereken ilk nokta, onun Tanrı tasavvurudur. Hurafeler (daha sonraki bölümlerde de karşımıza ıkacađđı gibi), abartılı korkuların ürünü olan davranışlar olarak karşımıza çıkar ve bu korkular da, sadece Tanrı'dan değil, ilah  g lerden, ara varlıklardan korkularla beslenir.⁷ Platon merkezinde düŐündüđümüz zaman, Platon'un

² Dale B. Martin, *Inventing Superstitions: From the Hippocratics to the Christians* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 51.

³ Δεισιδαιμονία kelimesinin anlam bilgisi için bk. "Δεισιδαιμονία", *Logeion* (Erişim 7 Ekim 2022), <https://logeion.uchicago.edu/%CE%B4%CE%B5%CE%B9%CF%83%CE%B9%CE%B4%CE%B1%CE%B9%CE%BC%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%B1>

⁴ Xenophon, *Cyropaedia* (III. 3. 58), ev. Walter Miller (Edinburg: Harvard University Press, 2001), 299.

⁵ Xenophon, *Memorabilia* (I.1.14.), ev. Amy L. Bonnette (Ithaca: Cornell University Press, 1994), 4.

⁶ Martin, *Inventing Superstitions*, 51. Platon'da her ne kadar bu kelimenin kullanımına rastlanmıyorsa da, kronolojik olarak takip ettiğimiz akıŐı bozmamak adına Platon'a bu başlık altında yer vermeyi tercih ettik.

⁷ Hurafelerin antik dönemle sınırlı olmadđđını günümüz insanının hurafelere inanmasına sebep olan unsurun sadece Tanrı tasavvuru olmadđđı bilinmektedir. Bilimsel paradigmlar, gündelik yaşamın olağan akıŐı gibi pek çok husus *hurafelere inanma*

Tanrı tasavvuru, felsefesinin diğer yönleri gibi İyi *ideası* merkezinde olduğu için ve Tanrı kendisine İyi *ideasını* model aldığı için, antik Yunan dünyasının kötü, kıskanç, insandan öç alan, insanla rekabet eden Tanrı tasavvuru, –bu tasavvur halk arasında yaşamaya devam etse de– felsefî anlamda aşılmış olmaktadır. Platon'un metinlerinden yapacağımız alıntılar, Platon için Tanrı'nın hayalî korkulara neden olan korkunç bir güç olmadığını ortaya koymaya yardımcı olacaktır.

Şimdi burada sormamız gereken soru Platon için hurafe ile mitler arasında bir ayırımın olup olmadığı sorusudur. Aslına bakılırsa Platon, eserleri boyunca doğrudan hurafeleri merkezine alıp bunlarla mücadele etmek yerine insanların Tanrı tasavvuruna müdahale ederek burada bir değişikliğe sebep olmayı hedeflemiş gibi görünmektedir. Bu durumda Platon için merkezde olan hususun İyi *ideasına* dayanarak oluşturulmuş iyi bir Tanrı tasavvuru olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bowden bunu, "Platon'un yapmaya çalıştığı şey, Homeros'tan beri gelen olumsuz Tanrı tasavvurunu, felsefî bir zeminde, İyi *ideasını* model alan, iyi Tanrı fikri ile değiştirmek oldu" diyerek özetler.⁸ Platon'un *Timaios*, *Devlet* ve *Yasalar* diyalogları mezkûr Tanrı tasavvurundan izler taşımaktadır. Birkaç alıntıyla bunu gösterebiliriz:

Timaios'ta Demiurgos'un iyi olması, evreni meydana getirmesi için başlıca sebep olarak karşımıza çıkar. "Devlet'teki filozof nasıl iyi oluşu sebebiyle, yönetim işini üstlenmek için bir hürs ya da kıskançlık yaşamaz ise, Demiurgos da aynı şekilde, meydana getirdiği evrenin kendisine benzemesinden dolayı bir kıskançlık duygusuna kapılmaz."⁹ *Timaios*'ta evreni meydana getiren Tanrı, iyi vasfıyla karşımıza çıkar. *Timaios*'un Tanrısı iyidir ve bu sebeple hiçbir şeye karşı kıskançlık duymaz. Kıskançlık ve hürs duymadığı için de, meydana getirdiği evrenin kendisine benzemesini ister. Platon'a göre bu, evrenin en esaslı ilkesidir.¹⁰

Yine *Timaios*'ta evreni yapan Tanrı'nın ideaları model aldığı ve iyi olduğu şöyle ifade edilir: "Yapıcısı, evreni, iki örnekten hangisine göre yapmıştır? Değişmeyen, hep aynı kalana göre mi yoksa doğmuş olana göre mi? Eğer bu evren güzelse, onu yapan iyi ise, o halde yapıcısının gözlerini ilksiz örnekten ayırmadığına şüphe yoktur"¹¹

Timaios'ta Demiurgos üzerinden iyi bir Tanrı inşa eden Platon, *Devlet*'te de bu iyi Tanrı'yı ideal devleti içinde konumlandırmaya çalışır. Tanrı'nın iyi olması Platon için hâlâ meselenin çıkış noktasıdır ancak artık önemli olan Tanrı'nın iyi olup olmamasından ziyade, geniş halk kitlelerine Tanrı'yı iyi olarak göstermek, bunun üzerine masallar anlatmaktır. Platon *Devlet*'te, Tanrı'nın insanların başlarına gelen kötü şeylerin sebebi olarak gösterilmesini kesinlikle istemez, kötü bir Tanrı'nın insana musallat edeceği kötü şeyler üzerine anlatılan masalların dahi yasaklanmasını ister. Bu gibi hikâyelere de akıl-dışı olmaları üzerinden karşı çıkmaz. Karşısındaki kitle halk kitesidir ve Platon'un yaptığı şey *bir masalı değiştirilmiştir*. Platon'un, Tanrı'yı kötü gösteren uydurma hikâyelere karşı olan bu tavrını *Devlet*'in ikinci kitabında takip etmek mümkündür. Platon şöyle der:

"Ya Tanrılar yoksa ya da insanlarla uğraşmıyorlarsa, ne diye onlardan boşuna saklanmaya çalışalım? Yok, eğer Tanrılar varsa ve bizimle uğraşıyorlarsa, onlar üstüne ne duymuşsak, ne biliyorsak hepsini efsanelerden, Tanrılarının soyunu sopunu anlatan şairlerden biliyoruz. Gene o şairler, Tanrılarının kurbanlar, yatıştırıcı adaklar, armağanlarla kandırılabilceğini söylerler."¹²

Platon tartışmanın devamında, güzel sözleri gerçeğe uygun olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırır ve gençleri yetiştirmede her ikisinin de kullanılması gerektiğini düşünür: "Çocuklara önce masal anlatmıyor

psikolojisi açısından değerlendirilebilir. Ancak bu makale sadece antik hurafelere ve antik dönemde hurafelere karşı geliştirilen karşı tutuma hasredilmiş bir çalışma olmayı amaçlamaktadır.

⁸ Hugh Bowden, "Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia and after Superstition", *Past and Present* 3 (2008), 65.

⁹ Şeyma Kömürçüoğlu, "Devlet'in Filozofu Timaios'un Tanrısı mı?", *Beytülhikme Uluslararası Felsefe Dergisi* 9(2) (2019): 617.

¹⁰ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney- Lütüf Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 24.

¹¹ Platon, *Timaios*, 24.

¹² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 50.

muyuz? Masalda gerçeğe uygun şeyler varsa da, bunlar çoğun uydurmadır. Küçükleri yetiştirirken idmandan önce masalları kullanacağız.”¹³

Platon’un bu tavsiyelerde bulunurken yaptığı/yapmak istediği şey, Homeros ve Hesiodos’un şiirlerinde yer alan, insanların başına kötü işler açan *kötü Tanrı* tasavvurunu, sadece iyi şeylerin nedeni olan Tanrı tasavvuru ile değiştirmeye çalışmaktır. Başa gelen kötü şeylerin sebebini Tanrı olarak göstermemek, eğer böyle bir şey söylenecekse bile o kişinin başına gelen kötülüğün Tanrı dışındaki sebeplerini de açıklamak, şairlerin bahtsızlıkla ilgili açıklamalarına itibar etmemek, İyi olan Tanrı’yı başa gelen belaların sebebi sayan her ne varsa bunun önüne geçmek Platon’un ana yaklaşımıdır.¹⁴ Nitekim başka bir pasajda bunu şöyle ifade eder:

“Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğunun sandığı gibi ondan gelmez, yalnız iyi şeyler Tanrı’dan gelir. İyi şeyler de kötülüklerden az olduğuna göre Tanrılardan çok değil az şey gelir bize. Kötü şeyler için, başka sebepler aranmalı. Bunların Tanrı’dan geldiği söylenmemeli.”¹⁵

Benzer bir yaklaşımı *Yasalar* eserinden takip etmek de mümkündür. Yasalar (885d)’de Platon Tanrı ile ilgili bazı varsayımlar ileri sürer. Buna göre öncelikle Tanrılar vardır ve iyidir. Tanrılar kurbanlarla, hediyelerle kandırılmazlar.¹⁶ Tanrılarının kurbanlarla kandırılmayacağına yönelik fikrin *Devlet*’te de benzer bir bağlamda devam ettiğini görmek mümkündür.¹⁷

Platon’un metinlerinde bir yandan insanların antropomorfik/geleneksel Tanrı tasavvurunu felsefî bir zemine çekme çabası güderken bir yandan da mitleri ve geleneksel inançları tamamen bir kenara atmadan onları kendi felsefî çabası çerçevesinde *kullanmayı* tercih etmiştir. Platon’un hurafelerle mücadelesinin dolaylı olarak yani kişilerin Tanrı tasavvurunu yeniden oluşturmaya çalışarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Filozofun mitlerle ilgili tavrı ise daha farklıdır. Platon insanların o dönemde hala hayatlarında var olan mitleri doğrudan değiştirmeye çalışmamakta, tam tersine o mitleri pedagojik bir amaçla kullanma yoluna gitmektedir.¹⁸ Bununla birlikte Smith’e göre mitler Platon’un diyaloglarında felsefe ile ilgilenen, felsefeye yeteneği olan azınlığın değil, buna yeteneği olmayan çoğunluğun, daha geniş kitlelerin eğitimi için kullanılır. Smith, ilkel mitlerle, Platon’un devletinde eğitim amaçlı kullanımına izin verdiği mitler arasında da bir ayırım yapar ve her mitin de Platon tarafından kullanılmadığını ifade eder.¹⁹ Smith burada, Platon’un mite karşı olan yaklaşımında bir derece farkı gözetmektedir. Daha ilkel mitleri, devlette kullanılmaya müsait olan mitlerden ayrı tutmaktadır. Acaba aynı kategorizasyon, Platon’un mite karşı olan tavrı ile hurafeye karşı olan tavrı arasında da yapılabilir mi? Platon’un irrasyonel olana yaklaşımında bu açıdan da bir derece farkı gözetilebilir mi? Burada şu hususun altını çizebiliriz: Platon için mit, çoğunluğun eğitimi için kullanılan bir araçtı. Ancak bu çalışmada *deisidaimonia* anlamında kullandığımız hurafeler, çoğunluğun inandığı şeyler olarak olarak karşımıza çıkmaz. Tam tersine, insanların arasında hâkim olan dinî tasavvurun dışında kalan, çoğunluğun değil az sayıda kişinin inandığı kişisel inançlar oldukları görünür. Geç antik dönemde de benzer durumun devam ettiği söylenebilir.

Platon meseleye hurafe kelimesi üzerinden değil, hurafelere kaynak teşkil eden uydurma hikâyeler üzerinden yaklaşırken, Aristoteles, *deisidaimonia* kelimesine *Politika*’da kısaca yer verir. *Politika* 1315a1

¹³ Platon, *Devlet*, 65.

¹⁴ Platon, *Devlet*, 69.

¹⁵ Platon, *Devlet*, 69.

¹⁶ Platon, “Laws” (885d), *Plato: Complete Works*, ed. D. S. Hutchinson (Indiana: Hackett Publishing Company, 1997), 1543.

¹⁷ Platon bunu *Devlet*’te, Homeros’un şu dizelerini zikrederek eleştirir:

“Tanrılar bile kandırılır, yalvarıp yakarmayla!

İnsanlar bir kabahat, bir günah işlediler mi,

Kurbanlar, yağlar, adaklar, şaraplarla

Yumuşatırlar Tanrıları da.” Bk. Platon, *Devlet*, 49.

¹⁸ Platon’un mitleri kullanım tarzı ile ilgili olarak şu kaynaklara müracaat edilebilir: Edelstein, Ludwig. “The Function of the Myth in Plato’s Philosophy”. *Journal of the History of Ideas*. 10/4 (1949), 463–81; Anthony Hooper, “The Philosopher’s Stories: The Role of Myth in Plato’s Pedagogy”. *The European Legacy*. 15/7 (2010), 843–853.

¹⁹ Janet E. Smith, “Plato’s Use of Myth in the Education of Philosophic Man”. *Phoenix*. 40/1 (1986): 20–21.

pasajında bu kelime geçmekte ancak olumlu anlamıyla yani, Tanrılardan korkma anlamıyla yer almaktadır.²⁰ Aristoteles, yöneticinin Tanrıların hizmetinde, Tanrılara karşı saygılı, Tanrılardan korkan biri olarak görünmesinin halk nezdinde olumlu olacağını ifade eder.²¹

3. Geç Antik Dönemde Hurafe Anlamında *Deisidaimonia*

Deisidaimonia kelimesinin hurafe anlamını yüklediği metinler Aristoteles sonrasına tekabül etmektedir. Bu dönemde artık yavaş yavaş kelime olumlu anlamda Tanrılardan korkmak anlamından sıyrılarak, hurafeleri ifade etmek için kullanılmaya başlanacaktır. Bu bağlamda karşımıza çıkan metinlerden ilki az evvel zikrettiğimiz Theophrastus'a (M.Ö. 371-287) aittir. Başlığını *Karakterler* olarak Türkçe'ye çevirebileceğimiz bu metnin her bir bölümünde farklı insan tipleri karikatürize edilmiş, hurafelere inanan insan tipine de bir bölüm ayrılmıştır. Bu insan tipi ile ilgili Theophrastus şöyle der:

"Hurafe, Tanrı(sal)lara karşı hissedilen ümitsizce bir korkudur. Batıl inançlı adam, kutsal pınarda ellerini yıkamış, tapınaktan kutsal su serpmiş, ağzına bir defne yaprağı almıştır ve bütün gün onunla dolaşır. Eğer bir gelincik yolunu keserse, önünden biri geçene kadar ya da o yola üç tane taş atana kadar ilerleyemez. Evde bir yılan görürse, oraya bir şapel inşa eder. Üç yolun birleştiği yere yerleştirilmiş kutsal taşların yanından geçtiğinde, oraya yağ dökmeye özen gösterir: Sonra orada dizlerinin üzerine çökerek ibadet eder. Bir fare bir un çuvalını kemirerek bir delik açsa; ne yapması gerektiğini öğrenmek için kâhine gider. Kâhin basitçe, "Bunu yama için ayakkabıcıya gönder" diye yanıtlarsa, işe daha ciddi bir gözle bakar ve eve koşarak, çuvalı artık kullanılmayacak bir eşya olarak ayırır."

Buraya kadarki anlatıda karşımıza çıkan şeylerden ilki ve belki en önemlisi korku ve kaygıdır. Hurafelere inanan kişi müellif tarafından "o şekilde davranmazsa başına bir şey geleceğine ümitsizce inanan biri" olarak tasvir edilir. Batıl inançlı kişiler Theophrastus'ta korku içinde yaşayan biridir. Sıradan insanların korkmayacağı şeylerden haşyetle korkar, öyle ki bu kişilikte olanlar yürürlerken yanlarından bir baykuş uçsa, hemen dehşete kapılırlar. Bir deliyle ya da kriz geçiren bir adamla karşılaşarsa, dehşete kapılır ve hemen onun koynuna tükürür.²²

Zikredilmesi gereken diğer bir husus, birtakım hayvanların uğursuz kabul edilmesidir. Yılan bunlardan biridir. Evde görüldüğünde uğursuz kabul edilir ve bu uğursuzluktan kurtulmak için kutsala hizmet eden bir eylem gerçekleştirmek gerekir. Bazı hayvanların uğursuz addedilmesinin yanında vurgulanması gereken bir diğer nokta ise, *olaylarda uğursuzluk aranması*dır. Herhangi bir kişinin başına geldiğinde sıradan çözümlere başvurulacak basit olaylar, hurafelere inanan kişinin başına geldiğinde dehşete kapılır ve ne yapacağını şaşırır.

Theophrastus'un temas ettiği bir diğer önemli nokta ise temizliktir. Batıl inançlı kişiler, evlerine Hekate'nin²³ musallat olduğunu düşünerek sık sık evlerini temizler. Ne zaman bir kavşaktan geçseler başlarını yıkarlar. Her türlü kirlilikten kendilerini korumaya çalışırlar. Bu kirlilik, sadece maddî bir kir de değildir. Batıl inançlı kişiler, sadece görünürdeki maddi kirlilerden değil, kirlilik attedikleri şeylerden de uzak dururlar. Lohusa kadınlar, cesetler, mezarlar, batıl inançlı kişinin kirlilik attettiği ve uzak durduğu şeyler arasındadır.²⁴

Theophrastus'un *deisidaimon* tasvirinde dikkati çeken hususlardan biri, hurafe olarak tasvir edilen durumun, o dönemde herkes tarafından kabul görmüş, geçerli kültleri kapsamaması, tikel-kişisel ve takıntıya dönüşmüş uygulamaları hedef almış olmasıdır. Bowden, "her ne kadar antik Yunan günlük hayatının önemli bir parçasını teşkil ediyor olsalar da, Theophrastus'un yaptığı tasvirlerde kamuya açık

²⁰ Kelimenin Aristoteles'te geçtiği şekli δεισιδαιμων'dur ve *Perseus Digital Library* kelimeye Tanrılardan korkma/haşyet duyma anlamını vermektedir. Bk. "δεισιδαιμων", *Perseus Digital Library* (Erişim 7 Ekim 2022). <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0058%3Abook%3D5%3Asection%3D1315a>

²¹ Aristotle, *Politics* 1315a, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 4477-4478.

²² Theophrastus, *The Characters of Theophrastus*, çev. Frederic S. Hill (Boston: Harvard College Library, 1931), 41-43.

²³ Hekate Yunan mitolojisinde büyücü bir tanrıçadır.

²⁴ Theophrastus, *The Characters of Theophrastus*, 42-43.

ayın uygulamalarıyla ilgili hiçbir şey söylemediğini" dile getirmektedir.²⁵ Bu oldukça önemli bir noktadır. Burada aslında neyin hurafe olduğunun belirlenmesinde kriter bir anlamda kamusal olarak inanılan, toplumda genel kabul görmüş ritüeller ve inanışlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal genel kabulün dışında kalan bireysel korkulara dayalı davranışlar hurafe olarak nitelendirilir.

Zikredilmesi gereken bir diğer husus, Tanrı'nın ne/kim olduğuyla ilgili bir tasavvurdur. Hurafelere inanan ve günlük hayatına dışarıdan anlamsız görünen korkularla yön veren kişi; Tanrı/ kutsal/doğüstü güç ile ilgili olumsuz bazı ön kabullere sahiptir ve kendisi üzerinde hükmü olduğunu düşündüğü bu gücün olumsuz etkilerini gidermek ve kendisine daha olumlu bir yol açabilmek için bu gibi, hurafe olarak adlandırılan davranışlara yönelir.²⁶ Theophrastus'un "verdiği örneklerde hicvedilen, halka açık festivallerdeki zayıf sosyal davranışlar ve kurbanlardır: Gerçek ritüel faaliyetler normal yaşamın bir parçası olarak görülür. Ve bu vakaların hiçbirinde Tanrılara karşı önemli suçların işlendiği öne sürülmez."²⁷

Theophrastus'tan bu alıntıları yaptıktan sonra Gaifman'ın yorumunu da zikretmek yerinde olacaktır. Gaifman, Theophrastus'un batıl inançlı adamını ve Ksenophanes'in – bir önceki bölümde yer verdiğimiz- aşırı dindar adamının sosyo-ekonomik durumlarıyla ilgili bir irdelemede bulunur. Bugün bizim de düşünmeye yatkın olduğumuz şekilde, bu hurafelere inanan insan tipinin toplumun geri kalmış bölgelerinden olup olmadığını sorar. Bu soruya yanıtı ise olumsuzdur. Gaifman, metinlerde hurafelere inanan, ya da tanrısal güçlerden büyük bir korku duyan bu karakterlerin, kırsal sınırlara veya Yunanistan'ın geri kalmış bölgelerine ait olmadıklarını söylemektedir. Dolayısıyla ona göre bu kişiler geri kalmış kişiler olarak değildirler ancak sadece ilahî olana karşı tutumları nedeniyle *ilkel* olarak sınıflandırılabilirler. Buradaki ilkel sınıflandırması ise az önce ifade ettiğimiz şekliyle, sosyo-ekonomik bir kritere dayanmaz ve öznel bir durum olarak karşımıza çıkar. Yorumcu da bunu "birinin batıl inancı, diğerinin dindarlığıdır" cümlesiyle ifade eder.²⁸

Deisidaimonia kelimesinin olumsuz imalarla hurafe anlamında geçtiği bir diğer metin, Polybius'un *Histories* (Ἱστορίαι / *Historíai*) adlı eseridir. Polybius (M.Ö. 264-146) eserde *deisidaimon* (hurafelere inanan) kişiyi tasvir ederken "başkalarına saldırırken büyük bir keskinlik ve cesaret gösterir; fakat aslında, rüyalarla, mucizelerle, inanılmaz mitlerle, tek kelimeyle, sefil batıl inançlarla ve koca karı masallarıyla doludur" şeklinde bir tasvir kullanır.²⁹

Polybius'ta geçen bu kısa metinden başka, eserinde *Peri Deisidaimonias* başlıklı bir bölüme yer verenlerden biri de Plutarch'tır (M.Ö. 46-119). Bu metin Plutarch'ın *Moralia* adlı eserindeki bölümlerden biridir ve bu bölümün en belirgin özelliği, hurafeleri ateizmle alakalı olarak ele almasıdır. Plutarch bu çalışmasında hurafelere inanmanın ateist olmaktan bile daha kötü olduğunu ifade eder ve bu vurgu tüm metin boyunca devam eder.

Plutarch'a göre, Tanrılara yönelik olan cehalet ve körlük, inatçı topraklarda yaşayan ve bu yüzden sertleşmiş karakterlere sahip kişilerde ateizme yol açarken, nemli topraklarda yaşayan ve bu sebeple yumuşak tabiata sahip kişilerde ise hurafeler üretilmesine neden olur.³⁰ Plutarch şöyle devam eder:

"Kutsanmış ya da bozulmamış hiçbir şeyin olmadığına dair üzücü bir yargı olan ateizm, onura inanmamakla, sonunda bir tür mutlak kayıtsızlığa yol açmış gibi görünmektedir. Tanrıların varlığına inanmak, onlardan korkmak değildir. Fakat öte yandan, hurafe, adından da anlaşılacağı gibi, duygusal bir fikir ve tamamen alçakgönüllü bir korku üreten bir varsayımdır. İnsanı ezer, çünkü Tanrıların var olduğunu, ama onların acı ve yaraların sebebi olduğunu düşünür, bu nedenle sapkındır."

Plutarch'a göre hurafelere inanmak, insanı tamamen alçaltan ve ezen bir korku doğurur, çünkü bu insan, Tanrıların var olduğuna inanır ama Tanrıları bir ilahî yardım, destek ve sekînet kaynağı olarak görmek

²⁵ Bowden, "Before Superstitions and After: Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia and After Superstition," 59.

²⁶ Platon'un da aslında insanı bu hurafelere yönlendiren *kötü Tanrı* fikrini değiştirmeye çalıştığını görmüştük.

²⁷ Bowden, "Before Superstitions and After: Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia and After Superstition," 60.

²⁸ Milette Gaifman, "Aniconism and the Notion of the Primitive", *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, ed. Joannis Mylonopoulos (Boston: Brill, 2010), 72.

²⁹ Polybius, *Histories*, Erişim 7 Ekim 2022.

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0234%3Abook%3D12%3Achapter%3D24>

³⁰ Plutarch, *Moralia* II, çev. Frank Cole Babbitt (London: Harvard University Press, 1962), 455.

yerine onları acının ve kötülüğün kaynağı olarak görür. Ateist olan kişi ilahî olana karşı hareketsizken, umursamazken; batıl inançlı insan ilahî olana karşı bir tavır halindedir ancak olmaması gereken bir tavır halindedir, zihni bu nedenle sapkındır. Çünkü bu kişide cehalet, kendisine yardım edebilecek olan ilahî varlığa karşı, O'nun kendisine zarar verdiği fikrini ortaya çıkarır. Plutarch buradan hareketle, "ateizm tahrif edilmiş akıldır, hurafe ise tahrif edilmiş akıldan doğan bir duygudur" der.³¹

Plutarch'da Theophrastus gibi hurafelere inanan kişide korkunun etkili olduğu hususunu vurgulamaktadır.

"Her türlü korku içinde en aciz ve çaresiz olanı batıl korkudur. Denize girmeyenin denizden, orduda hizmet etmeyen savaştan, evinde duran birinin eşkiyadan, fakir olanın şantajcudan, elinde tutanın kıskançlıktan korkması [na gerek] yoktur. Galya'da olanın görevi, Etiyopya'da olanın yıldırım çarpması yok; ama Tanrılardan korkan her şeyden korkar; topraktan ve denizden, havadan, gökten, karanlıktan, sestenden ve sessizlikten ve bir rüyadan."³²

Kelimeyi olumsuz anlamda kullanan müelliflere baktığımızda hepsinde ortak olan bir noktayı görmek hiç de zor olmayacaktır. Bowden bunu şöyle ifade eder: Theophrastus'ta da, Plutarch'ta da, eleştirilen/kınanan davranış, az önce de ifade edildiği gibi kamusal anlamda genel kabul görmüş ritüeller değildir. Her ikisinin de zihninde uygun din olarak kabul ettikleri bir din anlayışı mevcuttur ve eleştirileri bu uygun dine değil, bunun dışında kalan tikel uygulamalara yöneliktir.³³

Bu başlığı bitirirken, dönem olarak Plutarch'tan biraz daha geç bir döneme tarihlendirilebilecek bir metne de değinebiliriz. Bu metinde de *deisidaimonesai* kelimesi geçmektedir. Kelime batıl inanç kaynaklı korkuya işaret etmek için kullanılmıştır. Athenaios (M.S. 170-223) tarafından anlatılan ve Vinciane Pirenne-Delforge tarafından nakledilen hikâyede konu, Phryne'nin yargılanmasıyla ilgilidir. Phryne'nin yargılanma sebebi Eleusis gizemlerine saygısızlık etmesidir. Bu suçlamaya maruz kalan Phryne, mahkemede Hypereides tarafından savunulmuş, mahkemenin vereceği kararın aleyhte olacağı anlaşıldığında ise, Hypereides cübbesini yırtmış ve mahkeme heyetine göğsünü göstermiştir. Bu ise mahkeme heyetinin batıl inançlı bir korku (*deisidaimonesai*) hissederek zanlıya merhamet etmesine ve onu bağışlamasına yol açmıştır.³⁴

4. Sonuç

Platon'dan itibaren geç antik döneme doğru karşımıza çıkan metinlerden hareketle bu metinlerin müelliflerinin hurafelere karşı olan tutumlarını, toplumda hurafe olarak yaygın olan kimi davranışları insana kötülük yapmak için fırsat kollayan tanrısal güçlere karşı olan tavırları metinler üzerinden görmüş olduk. Bu metinlerden hareketle, antik Yunan'dan geç antik döneme geçişte hurafelerin metinlere nasıl yansıdığı hakkında genel bir çerçeve çizmeye çalıştık. Antik dönemde neyin hurafe olduğunu, neyin hurafe olmadığını belirleyen kriter öyle görünüyor ki uygulamanın, halk tarafından genel kabul görmüş ritüeller ve kurban ayinlerinin dışında kalıp kalmadığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Antik Yunan toplumunda devletin resmî olarak belirlediği bir resmi din olmadığına göre, hatta din denilen olguyu o dönemde Yunan toplumunda sürdürülebilen ritüeller belirlediğine göre, hurafe denen şeyi bir anlamda bu ritüellerin dışında kalan uygulamalar oluşturmaktadır. Burada şunu da hatırlamamız gerekmektedir: Çalışmamızda yer verdiğimiz antik kaynakların hurafeden bahsettiği tarih M.Ö 5 ve 4 yüzyıl dolaylarıdır. Bu durumda, aslında hurafe denen şeyin, çağlar üstü kabul görmüş bir pratiğe karşılık gelmesinden çok, kendi zamanının kabul görmüş dini uygulamasına ve inancına ters düşen uygulamalar olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Zira semai dinlerin penceresinden bakan herhangi bir kişi için, sadece o dönemde hurafe kabul edilen uygulamalar değil, milattan önceki antik Yunan dinine ait tüm uygulamalar, Theophrastus'un ciddiye almayarak karikatürize ettiği uygulamalarla aynı kategoride yer alacaktır. Bu sebeple de meselenin nihai olarak vardığı nokta, nasıl bir Tanrı tasavvurumuzun olduğunun, hurafelere karşı olan tutumunuzu doğrudan etkileyeceği noktasıdır. Yolda gördüğünüz bir taşın üzerinden üç kere atlayıp ondan sonra yola devam etmezseniz başınıza felaketler getirecek bir

³¹ Plutarch, *Moralia* II, 457.

³² Plutarch, *Moralia* II, 459.

³³ Bowden, "Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia and after Superstition," 56.

³⁴ Hikâyeyi nakleden: Vinciane Pirenne-Delforge, "Greek Priests and Cult Statues", *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, ed. Joannis Mylonopoulos (Boston: Brill, 2010), 132.

Tanrı'ya mı inanıyorsunuz, yoksa bunlarla uğraşmayacak bir Tanrı'ya mı inanıyorsunuz? Dünyaya müdahalelerde bulunan bir Tanrı'ya mı inanıyorsunuz, yoksa bundan müstağni bir Tanrı'ya mı? Bugün için geçerli bu soruların ce-vapları, antik hurafelerin zihinsel kökenlerine ilişkin de bize ipuçları sunacaktır.

Değınmemız gereken bir diğerk husus da, akıl dışı olanın kendi içindeki derece farkıdır. Dışarıdan bakıldığında mitler de, Theophrastus'un eserinde karikatürize edilen hurafeler de, akıl dışıdır, irrasyoneldir. Fakat felsefi söylem sözkonusu olduğunda bu ikisini birbirinden ayıran husus nedir? Bu soruya makalemizde Platon özelinde verdiğimiz cevap, Platon'un hurafelerle doğrudan mücadele etmek yerine, onları oluşturan Tanrı tasavvurunu değiştirmek için çaba sarfettiği; mitolojik unsurları ise kendi felsefi ideali için araçsallaştırarak diyaloglarında kullanmaya devam ettiğidir.

Ayrıca incelediğimiz metinlerden hareketle; sadece Tanrı tasavvurunun değil, Tanrı tasavvurunun yanı sıra, ara varlıklara yönelik olan inanç da, insanların hurafelere yönelik bakışını etkilemektedir. Örneğin antik dönemde *daimon*lar olarak kendini gösteren, tanrısal ya da insanüstü güçlere sahip ara varlıkların da insan zihninin akıl-dışı korkular üretmesine ve bunun toplumda yaygınlaşmasına zemin hazırladığını söylemek mümkündür.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Aristotle. *Politics. The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

Bowden, Hugh. "Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia and after Superstition". *Past and Present* 3, (2008): 56-71.

Delforge, Vinciane Pirenne. "Greek Priests and Cult Statues". *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. ed. Joannis Mylonopou-los. 121-143. Boston: Brill, 2010.

Edelstein, Ludwig. "The Function of the Myth in Plato's Philosophy." *Journal of the History of Ideas*. 10/4 (1949), 463-481.

Gaifman, Milette. "Aniconism and the Notion of the Primitive". *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. ed. Joannis Mylonopou-los. 63-87. Boston: Brill, 2010.

Hooper, Antony. "The Philosopher's Stories: The Role of Myth in Plato's Pedagogy". *The European Legacy*. 15/7 (2010), 843-853.

Kömürçüoğlu, Şeyma. "Devlet'in Filozofu Timaios'un Tanrısı mı?". *Beytülhikme Uluslararası Felsefe Dergisi* 9/2 (2019), 609-623.

Logeion. Erişim 7 Ekim 2022.
<https://logeion.uchicago.edu/%CE%B4%CE%B5%CE%B9%CF%83%CE%B9%CE%B4%CE%B1%CE%B9%CE%BC%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%B1>

Martin, Dale B. *Inventing Superstitions: From the Hippocratics to the Christians*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Perseus Digital Library. Erişim 7 Ekim 2022.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0058%3Abook%3D5%3Asection%3D1315a>

Plato. *Laws. Plato: Complete Works*. ed. D. S. Hutchinson. Indiana: Hackett Publishing Company, 1997.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney- Lütü Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

Plutarch. *Moralia* II. çev. Frank Cole Babbitt. London: Harvard University Press, 1962.

Polybius. *Histories*. Erişim 7 Ekim 2022.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0234%3Abook%3D12%3Achapter%3D24>

Smith, Janet E. "Plato's Use of Myth in the Education of Philosophic Man". *Phoenix*. 40/1 (1986), 20-34.

Theophrastus. *The Characters of Theophrastus*. çev. Frederic S. Hill. Boston: Harvard College Library, 1931.

Xenophon. *Cyropaedia* III. çev. Walter Miller. Edinburg: Harvard University Press, 2001.

Xenophon. *Memorabilia* I. çev. Amy L. Bonnette. Ithaca: Cornell University Press, 1994.



الصوابط التفسيرية التي استمدها ابن رشد من الطبري في تأويله الفلسفي للقرآن الكريم

تجربة لقراءة التأويل الفلسفي بين الحدائث والبرهان

Kur'an'ın Felsefi Tevili'nde İbn Rüşd'ün Taberî'den Yararlandığı Kurallar

رواد محمد محمود¹

Geliş Tarihi (Received): 20.03.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 30.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

ملخص: انشغل هذا البحث بدراسة أهمية التفسير في إنجاز فعل المقاربات الفلسفية للنصوص الدينية. والكشف عن أثر منهج الطبري (923/310)، في منهج ابن رشد الحفيد (1198/595) الفلسفي. وتتبع القواعد والأصول التفسيرية والمفاهيم التي استمدها من "جامع البيان" في تأويله الفلسفي للقرآن الكريم. ولهذه الخطوة الأثر الكبير في الكشف عن الإمكانيات التي توفرها علاقة الفلسفة بالتفسير منهجاً ومضموناً. وقد بدت آثار منهج الطبري واضحة في تعاملات ابن رشد مع النص الديني. وموقفه الفلسفي من التراث. وبالرغم من توجه الدراسات الحدائثية بتقليدية الطبري في التأويل إلا أن ابن رشد قد استفاد منه في تأويل العلاقة بين الدين والفلسفة. وأنشأ عن هذه العملية اتصالاً دائماً بين الفلسفة والتفسير. وأسس لحدائث برهانية مستدامة. وتأمين غطاء آمن للعقل. غطاء يقيه في وضع النشاط والقدرة على الاتصال الدائم بالوحي. وهذا الاتصال هو المسؤول عن إنجاز المقاربات الحدائثية التي يريد الوحي تحقيقها في ذهنية العقل المعاصر. فلا وسيلة غير البرهان للاتصال بالوحي. ولا فعل غير فعل الفلسفة والتفسير قادر على حدوث الاتصال. وقراءة مصاديق المفاهيم بما يتناسب ومعطيات العقل الذي يتطلع بآماله نحو عالم يليق بتوسعه.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الطبري، ابن رشد، التفسير الفلسفي، البرهان.

&

Öz: Bu araştırmanın konusu, dini metinlerdeki felsefi yaklaşımları gerçekleştirmede tefsirin önemini ve İbn Rüşd'ün felsefi yönteminde Taberî metodunun etkisini ortaya çıkarmaktır. Bu doğrultuda çalışma, Kur'an-ı Kerim'in felsefi teviliinde İbn Rüşd'ün Camiu'l-beyan'dan istimdâd ettiği kaidelerin, kavramların ve tefsir kaynaklarının izini sürmektedir. Aynı zamanda bu çalışma felsefe ile tefsir arasındaki ilişkinin sağladığı olanakları ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. İbn Rüşd'ün nassla olan teamülünde ve gelenekten tevarüs eden felsefi görüşünde Taberî'nin metodunun etkileri belirgindir. Modernist çalışmalar tevilde Taberî'nin gelenekçiliğine inansalar da İbn Rüşd sadece onun metodolojisinden din ve felsefe arasındaki ilişkiyi ikame etmede yararlanmıştı. Dolayısıyla bu ilişki felsefe ile tefsir arasında kalıcı bir bağ kurarak sürdürülebilir, ispatlı modernitenin temellerini atmış ve güvenli bir zihin koruması sağlamıştır. Bu korunak onu faaliyet halinde tutmuş ve vahiyle sürekli temas halinde olmasını temin etmiştir. Bu temas ise vahyin ulaşmak istediği modern yaklaşımlara çağdaş aklın zihniyetinde ulaşmaktan sorumludur. Vahiy ile iletişim kurmanın delilden başka yolu yoktur. Zira felsefe ve tefsir fiilinden başka hiçbir amel iletişimi sağlamaya ve kavramların delillerini veriler oranında okumaya muktedir değildir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Taberî, İbn Rüşd, Felsefi Tefsir, Delil.

Atf/Cite as: Mahmood, Rawad Mohammed. "الصوابط التفسيرية التي استمدها ابن رشد من الطبري في تأويله الفلسفي للقرآن الكريم". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 190-205. doi: 10.33931/dergiabant.1267810

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr., Rawad Mohammed Mahmood, rawad8380@gmail.com.

1. مقدمة

كلف القرآن مخاطبيه تفعيل دور الاعتبار في إنجاز فعل المقاربات التي تضمن لهم كرامتهم الإنسانية بخطاب يليق بمستوى طبائعهم وقدراتهم على استعمال الأدوات العقلية، وهذا يعني أن النص يتعامل مع المخاطبين وفق محددات ضامنة تسلك بهم طرقاً في التصور هي ليست على طريق واحد، فمسلكه بأهل الخطاب في تشبيهات القرآن وأمثاله ليس هو مسلكه فيها بأهل البرهان، وهذا ليس من قبيل التعارض وإنما من قبيل الإعجاز أن يخاطب الخالق جميع المخلوقين بخطاب واحد يضمن فيه حق العالم والمتعلم بتساو دون تفضيل، وقد نبه القرآن في مناسبات عديدة ذوي الطبائع البرهانية إلى استعمال قدراتهم الاعتبارية في مكاشفة المعاني التي تنتظر استخراجها وفق مقررات الحقيقة الواقعية، ومثلما ضمن لهم المفاهيم اللامتناهية فيه؛ ضمن لهم كذلك الوسائل المنهجية والتعريف بما وكيفية استعمالها، فسلك بالجمهور طريقة منهجية تليق بطبائعهم العقلية في إنشاء التصورات، وسلك بالحكماء طريقة برهانية تليق بقدراتهم العقلية في إفراز التساؤلات وإثارة التصورات، وكأن صاحب الخطاب يُريد إعلام جميع المخاطبين بأن حال الذين وقفوا أمام الصنم لم تكن حالتهم سوى حالة من التشبه بالصنم نفسه، فأراد لهم أن يقفوا من هذا القرآن موقف المفكرين العظماء، فأخذ يسرد لهم من الحقائق العظمى في نشأة العالم ونشأتهم، ويحدثهم عن الأخبار المستقبلية، وعن العلوم الإلهية والرياضية والطبيعية، فذكر لهم صفاته تشويقاً إلى التشبه به وأن يكونوا علماء حكماء عادلين موحدين باحثين عن حقائق أنفسهم، فربط المناهج بمحركين أساسيين وهما: التفسير والتأويل، فيحافظوا بالتفسير على تثبيت جذورهم في ثوابت القرآن فيكونوا علماء، ويخلقوا بالتأويل نظمهم القرآنية الحديثة فيكونوا حكماء، فبينما يقدم التفسير القرآن بصفته البرنامج الأخير للمنظومة الإنسانية، فإن التأويل يبسط نفوذ القرآن ويجعل معانيه في مقام المبادئ العقلية التي يصح بها أن يكون العقل هو النموذج الأول لطائع التمدن في العالم، إذن موضوع البحث يدور حول منهج التأويل وطرق استعماله في الفلسفة والتفسير عند الطبري وابن رشد، ويتناول مشكلة استعماله الناتج عنها خلق المفاهيم المغلوطة التي تتحدث خارج سياق النص، ومعلوم أن المشاكل الناتجة عن التأويل لا يمكن معالجتها إلا بالتأويل بصفته المنهج المسؤول عن عملية التحليل والتكريب، فمن جهة التحليل تتم قراءة آراء السابقين من منظور أصول الدين للتعرف على وقت اتصال القارئ بها ووقت انفصاله عنها ومن ثم نقدها لتكريب المفهوم الديني المنطقي الجديد بما يتوافق مع المقاصد الدينية، ومعطيات العقل الحديث الذي يطمح إلى إنشاء مدينة قرآنية خالية من الوهم والعصبيّة، ولا نبأ إذا قلنا أن النصوص القرآنية تثبت بذاتها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فسر القرآن وأوله بجميع الاتجاهات التفسيرية التي نراها اليوم تحت مسمياتها التي تحدد صفتها ووظيفتها، والتفسير الفلسفي يعد واحداً من تلك الاتجاهات وقد تبنى القرآن بأسلوبه الخاص على لسان النبي الكريم تصحيح مسار الموضوعات الفلسفية، ونقض ادعاءات الفلسفة القديمة، ولخصوصية هذا النوع من التفسير وعدم انشغال الناس أول النزول بالجدل الفلسفي؛ فقد ضمن القرآن لمخاطبيه البراهين الفلسفية منهجاً وتطبيقاً لتحجيم التداول الفلسفي أيام الوحي والتنزيل، وبالمقابل فتح التداول بأحكام العبادات والمعاملات على أوسع نطاق، إذ هو بصدد إنشاء أذهان المخاطبين بما يضمن حقوقهم، ويحررهم من قيود الجاهلية والوثنية؛ فلا فائدة إذن من الجدل الفلسفي والقرآن يقول كلمته الأخيرة فيما كانوا فيه يحتفلون، ولا شك أن لهذا البحث أهمية في الكشف عن المناسبات التأويلية التي تجمع بين أصول الفلسفة وأصول التفسير، وحسب اطلاعنا على الدراسات السابقة فإنه من الصعوبة أن نجد دراسة تتحدث عن انسجام أصول الفاعلين أو تهتم بدراسة العلاقة المشتركة بينهما إلا شذرات متناثرة، وغاية البحث هي التعرف على علاقة ابن رشد بالطبري في تأسيسه منهجية التأويل، ووضع المقاربات الفلسفية للنصوص الدينية، وعقب انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى كان التأويل قد انتشر على نطاق واسع وانتشرت معه التأويلات التي تحدث الناس بمقاصد أهل الطوائف فاضطرب الناس بين مقاصد الدين والمقاصد التي ينتجها أهل الفرق، واتجه التأويل بهم اتجاهات مختلفة، وأصبحت كل فرقة منهم ترى نفسها أنها على الحق الأول، وظهر الطبري من المفسرين وفسر القرآن محاولاً تخلص النص من التعقيدات التي أثقلته، ورغم تأسيسه

لمنظومة القواعد التي يصح بها تأويل القرآن إلا أن ذلك لم يكن كفيلاً في التزام اللاحقين بمقررات ذلك المنهج، فاستمرت مشكلة التأويل وظهر جماعة من الفلاسفة أولوا القرآن بالنظريات الفلسفية، فانقسم الرأي الإسلامي تجاه الفلسفة إلى قسمين: قسم يتوغل في الفلسفة. وقسم يحرم الاشتغال بها وأخذ يكفر الفلاسفة. وهكذا هو الحال حتى مجيء ابن رشد الحفيد، فسلك طريقاً غير طريق الفلاسفة فعاد إلى طرق المفسرين لاستعادة اتصال الدين بالفلسفة، لأن علاقة الدين بالفلسفة هي علاقة القرآن بالمجتمع بواسطة من يتولى إدارة موارده البشرية وحقوقه الفكرية. وسنعمد في بحثنا هذا على المنهج الاستدلالي لجلب البيانات التي توضح الأبعاد التفسيرية التي استفادها ابن رشد من الطبري في تأويله القرآن إن كان في الجانب النظري أو التطبيقي بالقدر الذي يؤكد صحة الفرضية، والاستفادة من ذلك في التجربة الموجزة لقراءة التأويل بين الحدائث والبرهان.

الدراسات السابقة

خصص الذهبي (1977/1397) في كتابه التفسير والمفسرون مبحثاً مستقلاً للحديث عن الصلة التاريخية بين التفسير والفلسفة، ولم يتطرق لذكر الصلة المنهجية بينهما، وجاء بالأمثلة الفلسفية للتعرف على طرق الفلاسفة في التأويل ونقدها والتنبيه إلى خطورتها.²

ألف الدكتور بكار الحاج جاسم (2021/1443) كتاباً حول أثر الفلسفة في التفسير، وقد عقد مقارنات بين تأويلات الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين لتحديد الموافقات والاختلافات بينهم، ولم يتطرق إلى الحديث عن الصلة المنهجية والعلاقة الضرورية بين الفلسفة والتفسير.³

وبعد مطالعة العديد من الدراسات المتعلقة بفلسفة ابن رشد أكاد أجزم بأنني لم أجد ولو مجرد إشارات تتحدث عن علاقة ابن رشد بتفسير الطبري وتأويلاته، ونحن نحاول في بحثنا هذا تأكيد فرضية اتصال ابن رشد بالطبري عملنا بالقدر الممكن على إبراز الضوابط التي استمدتها ابن رشد من الطبري في تأويله القرآن.

2. تاريخ التأويل ومفهومه وموقف الطبري وابن رشد منه

1.2. حول الإطار التاريخي للتأويل

إذا أردنا أن نبحث عن تاريخية التأويل فلا بد من البحث عنها من منظور الكتب السماوية المقدسة، وبالتأكيد فإن النتيجة الطبيعية لهذا البحث ستقودنا إلى القول بأن التأويل آلية قديمة من جهة ارتباطها بالكتب السماوية، ويساوق قدمها قدم التذكيرات الإلهية للإنسان، فجميع الإخبارات والإخطارات الربانية يرافقها منهج التأويل لتحريك الإنسان نحو التعشيق العقلي مع النصوص، ولذلك مع كل كتاب مقدس يُلاحظ ظهور نشاط المختصين في التأويل، نظراً لطبيعة النصوص التي تشوق العقل إلى عقد الممارسات الفلسفية تحت غطاء الأنظمة الإعجازية في النصوص الدينية.⁴ استعمل التأويل في اليهودية لفلسفة نصوص التوراة، ويرتبط ظهوره بظهور "فيلون الإسكندري"،⁵ الممثل الأكبر لحركة التفسير الفلسفي فيها، وتتلخص جهوده حول وضع المقاربات الفلسفية لأقوال الأنبياء، وتأويل النصوص التي ورد فيها ذكر التشبيه تأويلاً يليق بذاته تعالى، ومن تصورات الفلسفة أن وجود الله تعالى مفارق للعالم،

² محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، باب التفسير الفلسفي.

³ بكار الحاج جاسم، الأثر الفلسفي في التفسير، (دمشق: دار النوادر، 2008).

⁴ رواد محمد محمود، القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ابن رشد أنموذجاً، (الأردن: دار أمواج، 2023)، 43 . 50.

⁵ فيلسوف يهودي ولد في الإسكندرية سنة 20 ق.م، وتوفي سنة 40م، وفر جهوده لتأويل وشرح التوراة بالفلسفة اليونانية، وكان موقفه من تأويل الإلهيات هو موقف الشرع، ولا يتخطى مقاصد الشريعة في تأويلاته، ولذلك كانت فلسفته مصدراً جيداً لفلاسفة المسيحية والإسلام، بوصفها تأويلاً دينياً للفلسفة. عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، (بيروت: دار ابن زيدون، د.ت)، 356.

لا يدركه العقل، وهو ليس إله قوم أو طائفة، وهو رب العالمين.⁶ وقد وجد لهذه الحركة امتداد في العصور الإسلامية، ومن ممثليها "سعدايا الفيومي"،⁷ و"موسى بن ميمون".⁸ وكانت فكرتهم تدور حول عدم التمسك بظواهر النصوص،⁹ وتأويل الصفات التي تسببت في شيوع التشبيه.¹⁰ وكذلك استعمل التأويل في المسيحية لفلسفة نصوص الإنجيل، ويرتبط ظهوره بظهور "كليمنت الإسكندري"،¹¹ و"أوريجين"،¹² والقديس "أوغسطين"،¹³ وكانوا قد استعانوا بالفلسفة في تقديم الموضوعات اللاهوتية، فتحدثوا في المسائل الجوهرية كالألوهية، وخلق العالم، وحرية الإنسان والثواب والعقاب، ونفي التجسيم، والنفس الإنسانية، وطبائع الأشياء ونظامها، ونقض التعاليم الباطنية.¹⁴ وكان لهذه الحركة امتداد في الإسلام عن طريق "يوحنا الدمشقي"،¹⁵ الذي يصنفه المؤرخون بأنه المسؤول الأول عن حركة ظهور الجدل الفلسفي في الإسلام،¹⁶ وعلى هذا يكون التأويل الفلسفي قد انتقل عن هذا الطريق إلى "الجهمية"، و"المعتزلة"، وذلك أن اليهودية والمسيحية كما أنها قد أثارت الجدل حول النصوص المقدسة التي تدعو إلى التفلسف؛ أثارت كذلك الجدل الفلسفي حول الآيات القرآنية التي تتناول نفس الموضوعات، فظهر التفرق وظهرت معه البدع والتشكيك، فانطلقوا يؤولون النصوص القرآنية حسب آرائهم.¹⁷ والواقع أن شيوع التشبيه والتجسيم كان بمثابة السبب الأول الذي دفع الجهم بن صفوان إلى سلوك طريق التأويل، ولذلك يقول القاسمي (1914/1332م)، أن التأثير الحقيقي لمذهب الجهمية في الأفكار إنما ينتسبهم إلى التأويل، وسلوكهم طريق المجاز، ولم يذكر أن أحداً قد طرق باب التأويل وأشبهه ما يكون موصداً قبلهم،¹⁸ وتذكر الروايات أن الجهم (745/128)، ذهب إلى بلخ والتقى مقاتل بن سليمان (767/150)، ورأى أنه قد عبأ تفسيره بالأحاديث الضعيفة نتيجة أخذه من اليهود والنصارى الذين يوافقهم وكان يشبهه الرب بال مخلوق،¹⁹ ولذلك روى الذهبي عن أبي حنيفة (767/150)،

⁶ عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، (القاهرة: مدبولي، 1980)، 160 . 161.

⁷ هو سعدى بن يوسف الفيومي، فيلسوف مصري، ولد في الفيوم سنة 882، وتوفي سنة 942م، تأثر إلى حد كبير بالمعتزلة في فلسفة نصوص التوراة، ومن آراءه أنه لا تعارض بين الوحي والعقل، وقد استعمل الفلسفة في تأويل النصوص التي تتحدث عن التشبيه، وقد استطاع أن يوفق بين معطيات التنزيل، وآراء التأويل دون تحريف أو تقديم وتأخير. ينظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، 125.

⁸ هو أبي عمران موسى بن ميمون، أعظم فلاسفة اليهود، ولد في قرطبة سنة 1135، وتوفي في مصر سنة 1204، كان شديد الميل إلى الفلسفة، ألف رسالة في المعاد الجسماني فأنكرها اليهود فأخفاها. ينظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية، 36.

⁹ أحمد بن عوض اللهيبي، الماتريديّة دراسة وتعميماً، (الرياض: دار العاصمة، 1993)، 167.

¹⁰ ويرى ابن ميمون أنه من الضروري التصريح للجمهور بنفي التجسيم، ورفع التشبيه عنه، لأن ذلك يقود إلى تصورات مشتركة بين الذات الإلهية والإنسان حاشا لله، كما أنه يقود إلى تصور التعدد، ولا يتحقق التوحيد إلا بنفي الجسمانية، ونفيها يعني القضاء على تصور موجود مركب من مادة وصورة وهذا مما لا يليق بالوحدانية. يُنظر: موسى بن ميمون القرطبي، دلالة الحائرين، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.)، 1 / 83.

¹¹ وهو من علماء مدرسة الإسكندرية المسيحية، ولد سنة 150، وتوفي سنة 213م. ينظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، 75.

¹² وهو من كبار فلاسفة الآباء المسيحيين، ولد سنة 185، وتوفي سنة 253م. ينظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، 75.

¹³ فيلسوف مسيحي، ولد في الجزائر سنة 354، وتوفي في تونس سنة 430م، فلسف بواسطة الأفلاطونية المحدثة جميع المبادئ المسيحية، ينظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، 75.

¹⁴ عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، 75 . 77 . 371.

¹⁵ هو فيلسوف مسيحي، وآخر فلاسفة الآباء المسيحيين، والتزم شرح الأناجيل بالفلسفة، ويقوم بجمع آراء السابقين ويوفق بينها. ينظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، 537.

¹⁶ أحمد بن عوض، الماتريديّة دراسة وتعميماً، 169.

¹⁷ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (القاهرة: دار الثقافة، د.ت.)، 12.

¹⁸ جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979)، 21.

¹⁹ جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، 101.

قوله: "أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في الإثبات حتى جعله مثل خلقه"،²⁰ وهذا يدل على أن فتح التأويل على النص أو حجه عنه كان سبباً من أسباب افتراق المخاطبين في قراءة النصوص الدينية بين حملها إما على مطلق الحقيقة وإما على المجاز، وكلما توسعت دائرة الخلاف توسع معها الجدل الفلسفي، بل وصارت الفلسفة تفرض نفسها بالقوة، لأن الفلسفة لا تنقضها إلا الفلسفة، والمشكلة أن كل صاحب رأي أو فلسفة أخذ يفلسف النص وفق معتقده، فكثرت الاعتقادات المختلفة،²¹ وصارت كل طائفة تصرف المقاصد نحو مبادئها، وترى أنها على الشريعة الأولى، والمخالف إما كافر أو مبتدع،²² فكان رواج التأويلات الخاطئة، وكثرة الآراء الفاسدة، والتنظير لها والتأليف فيها منزلقاً خطيراً نحو انتشار التكفير، وتمزيق الشريعة، والتباغض والحروب بين أبناء الملة الواحدة.²³

كانت حركة التفسير الفلسفي في الإسلام قد بدأت بالظهور عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في (القرن الأول الهجري)،²⁴ بالتزامن مع القضايا المطروحة،²⁵ وكانت حركة التأويل الفلسفي قد بدأت نشاطها الفعلي مع ظهور المعتزلة نظراً لترحهم الآراء الفلسفية الخاصة بهم،²⁶ أي قبل استعمالهم التراث الفلسفي القديم،²⁷ في معالجة المشاكل المستعصية وإيجاد المخرج السليم لأطراف الخلاف، ولذلك بدى طرحهم الفلسفي منهجياً ومغاييراً للطرح السائد قبلهم، ورغم هذه الحركة حيث بقي التفسير في العصور الأولى يغلب عليه طابع الاختصاص، ولم يسجل تأليفاً مستقلاً للتفسير الفلسفي بل كان أكثر الذي ألف فيه من قبيل العلوم اللغوية والروائية،²⁸ وكان الطبري من المفسرين قد عاصر زمن الخلافات والفتن والمشاكل التي أضرت التفسير والتأويل معاً، فألف في التفسير على غير النمط السائد في (القرن الثالث الهجري)،²⁹ فقد أسس المنهج بجانب المضمون، أي أنه فسر القرآن وأوله ذاكراً القواعد ومطبقاً لها تعريفاً منه للدارسين بكيفية ممارسة الفعلين، ولكن الحركة الفلسفية ما زالت مستمرة في نهجها حتى مجيء الكندي (873/256)، المؤسس الأول للتيار الفلسفي بالمعنى الدقيق في الإسلام،³⁰ وعلى الرغم من أن الكندي فيلسوف العرب قد سلك اتجاهاً تأويلياً يتفق في أبعاده الإنتاجية مع مقررات أصول التفسير والتأويل،³¹ إلا أن الملاحظ سلوك الفارابي (950/339)، وابن سينا (1037/427)، من بعده طريق الفلسفة الخالصة فأدت بهم إلى نتائج لا تتفق مع أصول الدين،³² بناء على استعمال التأويل من وجهة نظر الفلسفة وليس من وجهة نظر علم التفسير والأصل هو استعماله من وجهة نظر الفلسفة والتفسير، يقول صلاح الخالدي (1443/2022): "وكل مؤول لابد أن يكون مفسراً ليصح تأويله، ولا يستطيع كل مفسر أن يكون مؤولاً أي: كل مؤول

²⁰ شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال، (بيروت: دار المعرفة، 1973)، 4 / 173.

²¹ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (القاهرة: مكتبة ابن سينا، د. ت.)، 35.

²² أبو الوليد ابن رشد، مناهج الأدلة، تحليل، محمد عابد الجابري، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 100.

²³ أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال، تحقيق، محمد عمارة، (القاهرة: دار المعارف، د. ت.)، 62.

²⁴ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (قم: جماعة المدرسين، د. ت.)، 1 / 5.

²⁵ وفي أواخر القرن الأول من الهجرة وبعد أن انتشر الإسلام في البقاع، واجهت الثقافات والديانات الأخرى الإسلام بثلاث مسائل جوهرية، وهي: الخلافة،

وقدرة الإنسان على أعماله، ونفي الصفات، وفي هذه الفترة الزمنية أواخر العصر الأموي وصدر الدولة العباسية تصاعدت وتيرة البحث الفلسفي نتيجة

تكثيف النقد من قبل التيارات المناظرة، ظهر المعتزلة فواجهوا الفلسفة بالفلسفة. ينظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، (القاهرة: دار الفكر العربي،

د. ت.)، 133؛ ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، د. ت.)، 4.

²⁶ محمد عبد الهادي أبو ريده، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، د. ت.)، 69.

²⁷ محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، (بيروت: دار المعرفة، 1975)، 1 / 46.

²⁸ الذهبي، التفسير والمفسرون، 1 / 108 . 109.

²⁹ الذهبي، التفسير والمفسرون، 1 / 159.

³⁰ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (بيروت: دار النهضة، د. ت.)، 161.

³¹ جعفر آل ياسين، الكندي والفارابي، (القاهرة: دار الأندلس، د. ت.)، 21 . 22.

³² الذهبي، التفسير والمفسرون، 1 / 309.

مفسراً، وليس كل مفسر مؤولاً³³ لقد أدرك ابن رشد أنه من غير الممكن تأويل القرآن بشروط الفلسفة فقط ما لم يتم الاعتماد على شروط التفسير أيضاً، ومن هنا بدأ رحلته المنهجية في التنسيق المشترك بين أصول الفلسفة والتفسير لتفادي مشكلة اتهام الفلسفة، وتصحيح المنهج الذي تسبب في تشويه صورتها في مخيلة الجمهور، وكان الطبري قد نبه في "جامع البيان"، مراراً وتكراراً إلى أن التأويل عملية برهانية³⁴، ولكن التأويل كمنظومة عمل عنده لم تكن واضحة المعالم كمنهج خاص لفلسفة ما يمكن من النصوص إلا أن قواعده والحديث عنه كان موزعاً في ثنايا تفسيره³⁵، ولا شك أن يكون ابن رشد قد راجع كتب المفسرين الأوائل وهو بصدد التأليف في البرهان نظرية وتطبيقاً، والدليل على هذا استعماله قواعد المفسرين في التنظير والتطبيق، وبما أنه قد تكفل إعادة العلاقة بين الدين والفلسفة، وتصحيح تأويلات السابقين فلاسفة ومتكلمين بدأ أولاً في تتبع منهجهم للوقوف على المشكلة التي أدت بهم إلى إنتاج تأويلات تغالط الدين. وعمل ثانياً على تصحيح تلك التأويلات بناءً على مقاصد الدين، فبعد أن تأكد لديه ضعف منهجهم أخذ بتأسيس منهج فعل التفلسف، وحاز بذلك لقب المؤسس الأول لنظرية التأويل، والفيلسوف الأول الذي مارسه بصورة منهجية تليق بالتفسير والفلسفة من بين الفلاسفة المسلمين³⁶.

2.2. الأبعاد المفاهيمية للتأويل

قبل الشروع في ذكر بعض المفاهيم يظهر أن الانتقال إلى ما وراء اللفظ، والبحث عن الوجه الآخر من الكلام بما يطرد عليه الواقع ويصادق عليه العقل والنقل هو الأساس الجوهرية الذي تدور حوله الكثير من المفاهيم التي تمثل وجهة نظر الديانات السابقة والإسلام، ففي نظر اليهودية والمسيحية التأويل هو فعل التفلسف في النصوص، وعقيدة خواصهم في هذا الفعل لا تقل شأناً عن عقيدتهم بالكتب المقدسة ذاتها، ومن ذلك قولهم: "إنك تخدع نفسك حين تعتقد أن الفلسفة تعدك بأشياء أرضية فقط، إنها تتطلع إلى ما فوق، إلى ما هو أسمى، إنها تقول: إني أبحث في العالم كله، وإني لا أتعلق بمعاملة غير الخالدين"³⁷، ويرى فيلون أن التأويل وسيلة ضرورية في تحقيق اتفاق النصوص المقدسة مع الآراء الفلسفية في الله، والعالم، والنفوس، والدين بصفة عامة، وعن طريق المجاز يتم التحول بالنصوص التي تسرد تشبيهات أو تجسيمات إلى المعنى الذي لا يمكن إبقائه على حرفيته، والبعد المفاهيمي من هذه العملية هو حفظ النصوص عن أن تكون عارية وتنزيها لها عما لا يليق بجلال الله وعظمته³⁸، فيكون مفهوم التأويل عند علماء اللاهوت، هو: "تفسير الكتب المقدسة تفسيراً مجازياً يكشف عن معانيها الخفية"³⁹، أما في الإسلام وبعد شيوع التفسير الفلسفي في (القرن الأول الهجري)، يُلاحظ أن مفهوم التأويل مختلف نوعاً ما تبعاً لاستعمال الطوائف فكانت "الشيعة أول من تطرق إلى باب التكلم بالتأويل بالإسناد إلى التفكير العقلي المحض، كما أجمعت الدراسات التاريخية على أن العقل الشيعي كان يقوم على الاستدلال، خلافاً للسنة الذين كانوا يعتمدون على الرواية"⁴⁰، ولابن رشد موقف فلسفي من هذه القضية نذكره في نهاية هذا البحث، والتأويل في المعاجم يأتي على قسمين: التأويل العلمي، والتأويل العملي. "وهو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو

³³ صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، (دمشق: دار القلم، 2008)، 31.

³⁴ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، (بيروت: دار هجر، د.ت.)، 2 / 469.

³⁵ الطبري، جامع البيان، 1 / 72.

³⁶ علي حرب، نقد النص، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005)، 102.

³⁷ إميل برييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة، محمد يوسف موسى، (مصر: مصطفى الباي الحلي)، 1954، 35.

³⁸ محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، (مصر: دار المعارف، 2003)، 116.

³⁹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، 234.

⁴⁰ عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (لا يوجد دار نشر، د.ت.)، 11.

فعالاً⁴¹، والغاية المرادة لها صورتان: إما في "رد الكلام إلى حقيقته العلمية"، وإما في "رد الكلام على حقيقته العملية"⁴² فالأول: هو ميدان التطبيق النظري، والثاني: هو ميدان التطبيق العملي. والتأويل مصطلح مرن للغاية، ولربما كان الأداة الوحيدة التي تسمح بتضمين التوجهات الثقافية تبعاً للأصول الموضوعية المراد تمييزها وفق صيغ دلالية مشروطة، ظهرت الهيرمينوطيقا ضمن استعمال فني يُراد به "منهجية التأويل"، أو "فن التأويل"، مع داتماور سنة (1654)، ومن ثم وجد قبولاً واسعاً، ولا يهدف هذا النشاط الجديد "لفن التأويل فقط إلى الفهم الدقيق، وإنما يسعى خصوصاً إلى الكشف عن قاعدة نموذجية سواء تعلق الأمر بتبليغ رسالة إلهية أو صياغة أحكام شرعية قسرية"⁴³، أو لنقل ممارسة هذا الفن من أجل بسط النفوذ الحدائثي على أعلى مستوى لسيادات ثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات وإرسال العقل لأبعد نقطة من التحرر لتحقيق مبتغيات الحدائثة وتشريعها المستمرة⁴⁴ فمسارات التأويل مع هذا الفن بدأت تنظر إلى التراث التفسيري نظرة العجز عن تحقيق متطلبات الحدائثة، ومن ثم الدعوة إلى فلسفة علمانية، ويرى فتحي المسكيني ضرورة أن لا تكون الفلسفة مقيدة بالوحي، لأن الفلسفة التي تعمل بنظام الوحي لا تعدو عن كونها علم كلام لا فلسفة⁴⁵ يقول المسكيني: "وإن كل تأسيس لإمكانية التفكير التي يجوزتنا اليوم على ما تسمى ثوابت الملة هو لا يعدو أن يكون نمطاً معاصراً من علم الكلام وليس فلسفة"⁴⁶، أي انتزاع النص من السلطة التقليدية وتسليمه إلى السلطة العقلية التي يتبناها القارئ، فالمتحول هو: "الفكر الذي ينهض على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجده وإما أنه الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية"⁴⁷ وقد توهم أدونيس (2014/1436)، فاتهم الطبري بتهمة تحديد الحقل المعرفي وإلغاء التساؤل العقلي⁴⁸. وقد توصل إلى هذه النتيجة بعد أن نظر في مفهوم التأويل عند الطبري، وقال أنه: "يحدد المعرفة بتحديد التأويل ومجاله"⁴⁹ وغرضنا هنا هو التحقق من هذه النتيجة لنعرف إن كان الطبري فعلاً قد حدد المجال المعرفي، وحصر علم التأويل كما يدعي؟! بداية إذا نظرنا إلى مفهوم التأويل عند الطبري فأول ما يلاحظ قوله: "وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله"، ووجه: "لا يجوز لأحد القول فيه إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم"، ووجه: "يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن"⁵⁰، نوعاً ما توجد محددات لمفهوم التأويل عند الطبري ولكن على خلفية أسباب لا بد من معرفتها ومن ثم نتابع الحديث عن التأويل الذي يفتحه لممارسة المعرفة. أخذ الطبري وهو يؤسس لمفهوم التأويل جملة من الأسباب التي كان التأويل قد تسبب بها، ومنها: أن قوماً طلبوا التأويل فأخطئوا التأويل، فطلبوا وقت قيام الساعة، وانقضاء مدة محمد صلى الله عليه وسلم وأمته، وما هو كائن، وإثارة الشبهات واللبس، وإنزال ما في قلوبهم من معاني على مقاصد الآيات بالتأويل وتحقيق ادعائهم الأباطيل من التأويلات من الذي هم عليه من الضلال، والتشويش على من ضعفت معرفته بوجه التأويل وأهل الفرق طلبوه للتعلم بالجدل الفلسفي والكثير من الأسباب التي يذكرها أثناء تفسيره الآيات، وهذا يدل على أن المفهوم الذي يقدمه الطبري حول التأويل كان بصدد الحد من مشكلة النزاعات والجدل والشبكات، وردع غير المؤهلين عن ممارسة هذا الفعل، ولذلك نجده في مواضع كثيرة ينبه أهل الاختصاص إلى

⁴¹ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، (دمشق: دار القلم، 2009)، 99.

⁴² صلاح الخالدي، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، (الأردن: دار الفنائس، 2012)، 16.

⁴³ هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة، محمد شوقي، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، 64 . 66.

⁴⁴ طه عبد الرحمن، روح الحدائثة، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، 23.

⁴⁵ إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحدائثي للتراث، (الرياض: دار الحضارة، 2014)، 9.

⁴⁶ فتحي المسكيني، الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، (بيروت: دار الطليعة، 1997)، 47.

⁴⁷ علي أحمد أدونيس، الثابت والمتحول، (بيروت: دار الساقي، 1994)، 1 / 13.

⁴⁸ علي أدونيس، الثابت والمتحول، 16.

⁴⁹ للنظر في نقولاته عن الطبري ينظر: علي أدونيس، الثابت والمتحول، 15.

⁵⁰ الطبري، جامع البسان، 1 / 68 . 69.

ممارسته بعيداً عن صخب من يتشبه بالمؤولين،⁵¹ وإلا فإن الطبري كمفسر يعلم أن قرآنية اللفظ هي معجزة الزمان المستمرة لا يقبل غلق اللفظ على النقول والمرويات وبانتظاره أزمان تتطلب مقاربات قرآنية واقعية، وإلا لشابه الكتاب كتب التاريخ حاشا لكلام الله تعالى. فما هي معايير التأويل الذي يؤسس لفلسفة مستديمة عند الطبري؟ يقول الطبري: "وقلنا في البيان عما يحويه القرآن من النور والبرهان، والحكمة والتبيين، التي أودعها الله إياه، من أمره ونهيه، وحلاله وحرامه، ووعدته ووعدته، ومحكمه ومتشابهه، ولطائف حكمه، ما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه"،⁵² من الذين تتوفر فيهم شروط فعل التأويل، لقوله في موضع آخر: "فكذلك ما في آي كتاب الله من العبر والحكم والأمثال والمواعظ لا يجوز أن يقال: أعتبر بها. إلا لمن كان بمعاني بيانه عالماً، وبكلام العرب عارفاً، ثم يتدبره ويتعظ بحكمه وصنوف عبره"،⁵³ هذا هو المجال الذي يفتحه الطبري لممارسة التأويل ولا بد هنا من طرح هذا السؤال: هل كان الطبري يردد البرهان والحكمة وهو لا يعلم المراد منهما؟! إذن اتهام أدونيس للطبري هو اتهام عبثي لتمسكه بالمفاهيم التي حددها الطبري في قسم التأويل فقط، بينما ترك البحث عن معاني التأويل في المواضع الأخرى.

ذكرنا قبل قليل أن التأويل أول مجيء الإسلام كان على نوعين: نوع منه استعمل بالإسناد إلى التفكير العقلي المحض ونوع آخر استعمل بالإسناد إلى الرواية،⁵⁴ وهذا يعني أننا أمام تيارين مختلفين، الأول يرى تحكيم العقل في تأويل القضايا الشائكة. والثاني يرى تحكيم الرواية في تأويلها. وقد ذكرنا أيضاً أن لابن رشد موقف فلسفي من هذه القضية لأن التأويل بالرواية غير كاف في نقض الادعاءات الفلسفية، فضلاً عن أن قبول الرواية مرتبط بالمحاكمة البرهانية، وكان ابن رشد خير معبر عنها حين انتصر لمفهوم التأويل بالبرهان على حساب التأويل بالرواية،⁵⁵ ولذلك أسس مفهوم التأويل على المجاز، فقال: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية".⁵⁶ وذهب يذكر بعض شروط قبول الكلام المجازي موافقاً لما ذكره الطبري.⁵⁷ ومن هنا يمكننا القول بأن الحداثة التي أسس لها ابن رشد في فلسفته، هي: حداثة برهانية ذات خصائص عقلية واضحة، وهو في الوقت الذي يثمن فيه التراكمات العلمية،⁵⁸ كمبدأ من مبادئ القراءة الانتاجية لديه فإنه يستعمله في قياس القيمة الحقيقية للمعلومة، وتقلباتها في الزمان لانتاج المعلومة الجديدة، وهذا يدل على أن انتاجية الحداثة البرهانية هي غير انتاجية الحداثة الفردانية، وتظل بحاجة إلى مرتكزات عقلية وذات عقلية لإيجاد الحلقات المفقودة أو المنتظر إيجادها لمواصلة السلسلة المعرفية. وتقريراً لذلك فإن من دعاة الحداثة الأخيرة من يرى أن القراءات التأويلية التي تعتمد الشكل الآخر في البناء على النص هي في الغالب عبارة عن موجات عارضة لافتقارها إلى البرهنة والتحكيم عكس المناهج الأخرى الواضحة التطبيق.⁵⁹

3. الأبعاد التنسيقية والتطبيقية في تأويل القرآن بين ابن رشد والطبري

1.3. التنسيق المشترك في التنظير للمنهج

⁵¹ الطبري، جامع البيان، 5 / 208 . 218.

⁵² الطبري، جامع البيان، 1 / 67.

⁵³ الطبري، جامع البيان، 1 / 77.

⁵⁴ عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل، 11.

⁵⁵ عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل، 16.

⁵⁶ ابن رشد، فصل المقال، 32.

⁵⁷ ابن رشد، فصل المقال، 32.

⁵⁸ فيصل بدير عون، ابن رشد بين الشريعة والحكمة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2018)، 91.

⁵⁹ إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، 37.

كان الطبري قد خصص موضعاً من تفسيره لمفهوم التأويل وقد شدد فيه على تضييق المجال التأويلي لأسباب ذكرناها قبل قليل، ولكنه في مواضع متفرقة من تفسيره قد نبه إلى مفهوم آخر فتح فيه مجال الممارسة التأويلية بشروط ذكرناها، ومن ذلك قوله: "يدل على أن عليهم معرفة تأويل ما لم يُجِبْ عنهم تأويله من آيه"،⁶⁰ وربما اختار الحديث عنه بانفراد لتنبية المؤولين وإبعاد غير المؤهلين عنه، والبرهان هو الشرط الأول لتحقيق التأويل، يقول الطبري: "وغير جائز إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان"،⁶¹ والحقيقة أن المفسرين قد نبهوا إلى البرهان فقط ولكن كنظرية مستقلة لم تتبلور إلى حد التكامل المنهجي إلا مع ابن رشد، ومن خلال قاعدة الطبري هذه نجد ابن رشد يلتقي معه بالتنسيق المشترك في تأسيس المنهج بأمرين: أحدهما البرهان، وخصه بنظرية متكاملة.⁶² والآخر الظاهر والباطن، وخصه بمبحث كامل في كتابه "فصل المقال"،⁶³ ويذهب مذهب الطبري في التعريف عن هذه الآليات، فيقول: "الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان"،⁶⁴ إذن الظاهر بذاته تكون معانيه مضروبة لتحقيق دلالة الظاهر، والظاهر الذي ينبه إلى دلالات أوسع من دلالة الظاهر فإن الانتقال إليها بالتأويل يكون على شرط البرهان، وهذه نقطة التقاء واضحة بين الطبري وابن رشد في التنظير لمنهج التأويل، كما أنه تفريق واضح بين التفسير والتأويل، ويقول الطبري في معنى الأول: "لأنه لن يخلو أن يكون محكماً بأنه بمعنى واحد لا تأويل له غير تأويل واحد"،⁶⁵ ويقول في معنى الثاني: "ذا وجوه وتأويلات وَتَصَرُّفٍ في معان كثيرة"،⁶⁶ وبناءً على ذلك يتجه ابن رشد نحو اللفظ القرآني وجهة الطبري منه، ومن شدة صيانة الطبري لألفاظ القرآن ومعانيه، يقول: "ولا يجوز أن يحمل تأويل القرآن إلا على الأظهر الأكثر من الكلام المستعمل في ألسن العرب دون الأقل، ولم تضطرنا حاجة إلى صرف ذلك إلى أنه بمعنى واحد، فيحتاج له إلى طلب المخرج الخفي من الكلام والمعاني"،⁶⁷ وابن رشد في منهجه يذهب بنفس الاتجاه، ويردد كثيراً من قول: "ويقتضي بظاهره"،⁶⁸ ويحاكم الأقوال الخارجة عن مقاصد النص بقوله: "ليست على ظاهر الشرع".⁶⁹ بينما تسير التجربة الحدائرية عن طريق الانفراد في تعبئة المضامين الفردية،⁷⁰ بوصفها القراءة العصرية لفرض تجليات ثقافة مختارة تذهب الحدائرية البرهانية مذهب البحث بالقياس المشترك عن دلالات الوحي الحديثة في مرسومها العصري لترسيخ متطلبات الوحي في ذهن القارئ، فليس كل المضامين لها قدرة السلطة على الأذهان، وليس كل القراءات لها قدرة تحقيق المطالب مع منهج البرهان، ومن هذا المنطلق يعمل ابن رشد على تأمين الغطاء المعرفي للقراءة الفلسفية بما يجعلها مطابقة لمعايير البرهان، ومن جهة أخرى يترك الباب مفتوحاً أمام تعدد القراءات حفاظاً على طبيعة استمرار القراءة الفلسفية، وقد لاحظنا هذه الميزة لدى الطبري في مفهوم التأويل الذي يؤسس لإنتاج معرفي دائم، ومن جانب آخر يراعي الطبري في تأويلاته "علمه اللغوي"، و"علمه الروائي الأثري"، ثم ينظر في الآيات فيستنبط منها ما توحى له من معان ودلالات،⁷¹ وهذا يسمح للقول

⁶⁰ الطبري، جامع البيان، 1 / 76.

⁶¹ الطبري، جامع البيان، 2 / 469.

⁶² لمزيد من التفاصيل حول نظرية البرهان ينظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 118؛ ورواد

محمود، القراءة الفلسفية للقرآن الكريم، 178 . 192.

⁶³ ابن رشد، فصل المقال، 44.

⁶⁴ ابن رشد، فصل المقال، 46.

⁶⁵ الطبري، جامع البيان، 5 / 201.

⁶⁶ الطبري، جامع البيان، 5 / 201.

⁶⁷ الطبري، جامع البيان، 5 / 365.

⁶⁸ ابن رشد، فصل المقال، 42.

⁶⁹ ابن رشد، فصل المقال، 43.

⁷⁰ محمد عمارة، قراءة النص الديني، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، 8.

⁷¹ صلاح الخالدي، التفسير الموضوعي، 25 . 26.

بأنه أتحذ من القاعدة الأساسية "جامع البيان"، في الشق الأول من عنوان تفسيره منطلقاً في "تأويل آي القرآن"، في الشق الثاني من عنوان تفسيره، وهكذا هو يخبر منذ البداية كيف أن للتفسير أثر قوي على حركة التأويل، وكذلك ابن رشد يأخذ بنظر الاعتبار في استدلالاته سلسلة من المصادر النبوية والمنطقية واللغوية والأثرية،⁷² وموقفه من الرواية مشابه لموقف الطبري، فقبول الرواية يتوقف على المحاكمات العقلية التي لها قدرة تمييز الأبعاد التوافقية بين النص والأثر، وقد تعامل الطبري مع أقوال السابقين بهذه الطريقة، ومن ذلك قوله: "وأما ما قاله قتادة، فقول ظاهره التنزيل بخلافه، ولا برهان على حقيقته من خبر ولا نظر"،⁷³ وكل رواية لا تلزم السامع الحجة تركها أولى من المجاملة في قبولها، يقول الطبري: "وإنما تركنا القول الذي رواه الضحاك عن ابن عباس، ووافقه عليه الربيع، وبالذي قاله ابن زيد في تأويل ذلك؛ لأنه لا خبر عندنا بالذي قالوه من وجه يقطع مجيئه العذر، ويلزم سامعه به الحجة".⁷⁴

وقد تعامل ابن رشد بالنقد مع التراث كون الدراية إلى ذهنه أسبق من الرواية، يقول ابن فرحون (1397/799): "كانت الدراية أغلب عليه من الرواية"،⁷⁵ وقد نقد التراث لمعرفة الفرضيات والنتائج التي توصل إليها السابقون، والطريقة المنهجية التي أقاموا عليها تأويلاتهم وفهمهم للنصوص الدينية.⁷⁶ وكل قول يُعلم تضارب معانيه مع النص فهو باطل من جهة الدين والفلسفة معاً، يقول الطبري: "وهذا قول لا نعلم قائلاً قاله من أهل التأويل، وكفى خطأ بقوله خروجه عن أقوال أهل العلم، فكيف وظاهر التنزيل يُنبئ عن فساد"،⁷⁷ وفي المقابل يذهب ابن رشد مذهب الطبري، فيقول: "مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع".⁷⁸ وهذا الالتقاء يدل على أن ابن رشد كان قد نسق منهجه التأويلي بناءً على شروط المفسرين ومنهجهم في فهم الآراء والأقوال والروايات، وما يدل على اتصاله المنهجي بالطبري أيضاً، أن الطبري أكد في مواضع عديدة من تفسيره على شرط الإبانة في الخطاب، وإحكام المعنى بمنطق توافق معانيه معاني منطق المخاطبين، فالبيان عنده حجة على الحقيقة المراد إبرازها، ومن ذلك قوله: "وحجته على حقيقة نبوته ما آتاهم به من البيان، والحكمة والفرقان، بلسان مثل ألسنهم، ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم"،⁷⁹ وقوله أيضاً: "وبيان يفهمه المرسل إليه، لأن المخاطب والمرسل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعد سواء"،⁸⁰ وكان الطبري يريد تشبيه منهج المؤلف في البيان بمنهج الأنبياء فيه وإفهامهم المخاطبين، لقوله: "ولا يرسل إلى أحد منهم رسواً برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه"،⁸¹ وقد أوجب ابن رشد البيان في التعاملات الفلسفية مع النص بالتأويل، وقد أنكر الكثير من طرق الفلاسفة والمتكلمين لغموضها وتعقيدها وعدم إيفائها غرض الدين والفلسفة، ومن ذلك قوله: "أن طريقتهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص، أما مع الجمهور فلكونها أعمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص فلكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان"،⁸² ولذلك "نجد البيان عنده ممتزجاً بالبرهان، والبرهان مندمجاً

⁷² رواد محمود، القراءة الفلسفية للقرآن الكريم، 163.

⁷³ الطبري، جامع البيان، 2 / 743.

⁷⁴ الطبري، جامع البيان، 1 / 500.

⁷⁵ برهان الدين ابن فرحون، الديباج المذهب، (القاهرة: دار التراث، د.ت.)، 2 / 257.

⁷⁶ ابن رشد، مناهج الأدلة، 101.

⁷⁷ الطبري، جامع البيان، 8 / 721.

⁷⁸ ابن رشد، فصل المقال، 42.

⁷⁹ الطبري، جامع البيان، 1 / 10.

⁸⁰ الطبري، جامع البيان، 1 / 11.

⁸¹ الطبري، جامع البيان، 1 / 11.

⁸² ابن رشد، فصل المقال، 63.

في البيان"،⁸³ وبهذا المبدأ تعامل مع تأويلات الفلاسفة والمتكلمين، وكان يصف طرقهم، بأحما: "معتاصة"، أو "غير برهانية"، أو "لا تطاق"، أو "سفسطائية"،⁸⁴ تحقيقاً للمبدأ.

2.3. التسيق المشترك في تطبيق المنهج

1.2.3. علم الله تعالى

فرضت الألفاظ التي يُراد بها تأويل القرآن على المؤولين الانسباق خلف معاني اللفظ الذي اختاره في تأويله، ومن هنا ينزلق التأويل إلى معنى اللفظ الجديد أكثر من معنى اللفظ القرآني، وقد أحدثت هذه الطريقة مشكلة الاختلاف في المقاصد بين الدين والفلسفة، فبينما تسعى النصوص الدينية حمل المخاطبين على فهم معين، ذهب الفلسفة تخلق مفاهيماً غير مفاهيم الدين، فأصبحت الفلسفة بواسطة الدين تقول غير القول الذي يقوله الدين. وعلم الله تعالى من الموضوعات التي حصل حولها هذا الإشكال بناءً على مذهب المتكلمين الذين رأوا أن الله تعالى يعلم الأشياء وقت حدوثها بعلم قديم، فتعلق العلم القديم بالأشياء المحدثه موضع شبهة عظيمة، وإشكال على التوحيد المطلق، لأن العلم المحدث سيكون في وقت عدمه ووقت وجوده علماً واحداً،⁸⁵ والنتيجة الطبيعية لهذا الفهم حصول التغيير في علم القديم حاشا لله، فإما أن يكون متغيراً، وإما أن يكون قد طرأ على القديم علم زائد وقت وجود الأشياء من العدم،⁸⁶ وهذا ما يرفضه الدين والفلسفة معاً، إذن لفظي القدم والحديث التي استعملها المتكلمون في تأويلهم قد جرّتهم إلى التناقض مع القرآن خصوصاً وأن القرآن يشرح كيفية علمه تعالى على غير التكييف الذي توصل إليه المتكلمون، وقد استغرب ابن رشد هذا التأويل، فقال: "وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها"،⁸⁷ أي أن لفظي القدم والحديث قد خلقت فهماً غير الفهم الذي يعرضه القرآن على المخاطبين، وقد استدل بقوله تعالى: (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ وَمَا تَسْئَلُ مِنْ رِزْقٍ إِلَّا يَعْطَاهُ وَلَا يَحِثُّ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) [الأنعام: 59]، وتأويلها عنده: "أنه عالم بالشيء قبل أن يكون، على أنه سيكون. وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان. وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه".⁸⁸ وواضح أنه يتعد في التأويل عن استعمال الألفاظ التي أشكلت على المتكلمين نتائج القضية، خاصة وأن اللفظ المشكل يؤدي حتماً إلى مقصد غير المقصد الذي يريده القرآن، وواضح أيضاً عنايته وحفظه لمركزية التوحيد في التأويل، وكأنه يصدر تأويلاته بالتنسيق مع المركز، وهذا يشابه إلى حد ما طريقة الطبري في تأويله الآية نفسها، لقوله: "ولا شيء أيضاً مما هو موجود، أو مما سيوجد ولم يُجد بعد، ومرسومٌ عدده ومبلغه والوقت الذي يوجد فيه، والحال التي يفتى فيها"،⁸⁹ والفرق بين التأويلين أن ابن رشد استبعد القدم والحدوث للقضاء على محتمل التوقيت في التفكير الإنساني تجاه العلم الإلهي، وأحال الأمر إلى الكينونة لخصوصية الذات الإلهية، لقوله: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) [الأنعام: 103]، ولذلك ابن رشد في تأويله يسعى إلى المحافظة على خصوصية العلم المطلق من طوارئ التغيير والجهة والتقلبات الزمنية، وهذا أيضاً من طرق الطبري في التأويل، ومثال ذلك، تأويله لقوله تعالى: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [الحديد: 3]، قال: "هو الأول قبل كل شيء بغير

⁸³ محمد مفتاح، التلقي والتأويل، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، 95.

⁸⁴ ابن رشد، مناهج الأدلة، 103 . 104.

⁸⁵ ابن رشد، مناهج الأدلة، 129.

⁸⁶ يابن رشد، فصل المقال، 71 .

⁸⁷ ابن رشد، مناهج الأدلة، 130.

⁸⁸ ابن رشد، مناهج الأدلة، 130.

⁸⁹ الطبري، جامع البيان، 9 / 283.

حد، والآخر بعد كل شيء بغير نهاية، وهو الظاهر على كل شيء دونه، وهو العالی فوق كل شيء، وهو الباطن لجميع الأشياء، فلا شيء أقرب إلى شيء منه".⁹⁰ وهذا يُظهر مدى التقارب بينهما في عنايتهن بالتأويل، وضرورة أن تكون إيقاعاتها المعنوية مستوحاة من صور ألفاظ القرآن وليس من صور الألفاظ الخارجية.

2.2.3. علم الله بالجزئيات

وهي من القضايا التي كُفر فيها الغزالي (ت 1111/505)، الفلاسفة نظراً لاعتقاد الفارابي وابن سينا بأن الله تعالى يعلم الأشياء علماً كلياً وأنه لا يعلم الجزئيات،⁹¹ والأصل في معارضة الغزالي أنه يريد اثبات أن الله تعالى يعلم الجزئيات علماً أزلياً بنوع لا يعرض فيه تغيير لصفة ذاته، وأنه لا يمكن القول أنه يعلم حدوث الأشياء علماً زمانياً خاضعاً لتقلبات الزمان،⁹² ويرى ابن رشد أن النتيجة هذه ليست سوى معاندة منه، وتشبيه العلم الإلهي بالعلم الإنساني،⁹³ ومن هنا هو يترك نقد الغزالي ويتوجه لنقد الأساس المنهجي الذي اعتمد عليه ابن سينا في تأويله، ليثبت أن الذي نقده الغزالي وكفر الفلاسفة به إنما هو الجدل وليس الفلسفة، خاصة وأن منهج ابن سينا في نظر ابن رشد هو منهج جدلي وليس برهاني، واستعمل الغزالي نفس المنهج "قياس الغائب على الشاهد"، فرد الجدل بالجدل وكفر الفلاسفة.⁹⁴ والعلم الإلهي عند ابن رشد منزّه عن أن يوصف بكلي أو جزئي،⁹⁵ ومن جديد يعود هنا إلى رفض الألفاظ لعدم إيفائها الغرض في الحديث عن العلم الإلهي، وإن لزم الأمر إلا استعمالها فإنها ستكون سبباً لإشكاليين: أحدهما إشكال على التوحيد، والآخر إشكال التشبيه، فأما الأول: وهو أن العلم الكلي معلول عن طبيعة الموجود. وأما الثاني: وهو أن العلم الجزئي معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وهذه الأسباب رأى ابن رشد أن الغزالي قد أخطأ في فهم مقصد الفلاسفة،⁹⁶ خاصة وأنهم: "يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل، والمستولي عليه"،⁹⁷ وغايته هي تنزيه علم الله عن الحاجة والنقص، ولذلك هو يفرق بين نوعين من العلم: العلم بالقوة وهو ناقص عن العلم بالفعل، وعلم الإنسان كلما كان أكثر كلية كان أكثر قوة في العلم، ولا يمكن أن يكون العلم الإلهي ناقصاً بوجه من الوجوه إذ لا يوجد فيه علم هو علم بالقوة في هيولى، لذلك علمه تعالى يجب أن يكون بالفعل ولا هناك كلية أصلاً فعلمه تعالى أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي، وإن لم يكن لا كلياً ولا شخصياً،⁹⁸ ويستدل على ذلك بقوله تعالى: (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) [سبأ:3]، فلما كان علمه تعالى سبباً في وجودها؛ يستحيل عقلاً أنه لا يعلمها بعلمه الخاص،⁹⁹ ولذلك عند ابن رشد "لا يصح أن يكون العلم القديم، على صورة

⁹⁰ الطبري، جامع البيان، 22 / 385.

⁹¹ أبو حامد الغزالي، تحافت الفلاسفة، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 206 . 307؛ أبو الوليد ابن رشد، مناهج الأدلة، تحقيق، محمود قاسم، (القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1964)، 55.

⁹² ابن رشد، مناهج الأدلة، ت، محمود قاسم، 210.

⁹³ أبو الوليد ابن رشد، تحافت التهافت، (القاهرة: دار المعارف، 1964)، 2 / 543.

⁹⁴ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، 217.

⁹⁵ ابن رشد، فصل المقال، 40.

⁹⁶ ابن رشد، فصل المقال، 39.

⁹⁷ ابن رشد، فصل المقال، 39.

⁹⁸ ابن رشد، تحافت التهافت، 2 / 534.

⁹⁹ ابن رشد، مناهج الأدلة، ت، محمود قاسم، 56.

العلم الحادث، ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله إنساناً أزلياً، والإنسان إلهاً كائناً فاسداً¹⁰⁰ وبهذا التأويل يترك الباب مفتوحاً دون أن يرجح اختيار لفظاً من ألفاظ السابقين فلاسفة ومتكلمين، وتأويلها عند الطبري، قوله: "لا يغيب عنه شيء، من زنة ذرة فما فوقها وما دونها، أين كان ذلك، أثبتته وأحصاه وعلمه"،¹⁰¹ والفرق بين التأويلين أنهما يلتقيان في المعنى العام، إلا أن ابن رشد لا يتطرق لذكر الأشياء التي يعلمها الله تعالى مثلما تطرق الطبري في ذكره الموجود والوزن والجهة؛ وإنما ربط سبب وجودها عنه بعلمه بها، وبهذا ينتفي في ذهن المتلقي المحتملات التي من الممكن أن يخلقها اللفظ فتكون سبباً في إثارة الشكوك، وهو في الوقت الذي يحاول فيه إبعاد الكلبي والجزئي عن علم الله تقريراً لقوله تعالى: (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) [طه110]، يقدر في الوقت ذاته أن للإنسان طاقة وقدرة على قياس ما يدركه عقله ضمن نطاق ما يتوفر لديه من إمكانات نفسه فقط. فعدم الإحاطة بشيء من الكيفية يدل على أن اللغة لا تدعم الوصف الذي لا يطيقه العقل.

3.2.3. إرادة الله

يعود ابن رشد هنا مرة أخرى إلى معالجة نفس المشكلة، وهي: اختيار ألفاظ التأويل، ليؤكد أن من أسباب الابتعاد عن مقاصد القرآن إنما هو اللفظ الذي يختاره المؤول في تأويله، فيضطر إلى سلوك طريق اللفظ، وبالتالي الابتعاد عن معاني ألفاظ القرآن، وكما تقدم فإن لفظي "القدم"، و"الحادث"، قد أضافت فهماً آخر غير الفهم الذي ترمز إليه الآيات، في قضية علم الله تعالى، وكذلك هو الحال في قضية إرادة الله تعالى، ويبدأ ابن رشد بإثبات هذه الصفة، فتكون شرطاً لأمرين، أحدهما: لصدور الشيء عنه. والآخر: قدرته تعالى ثم ينتقل إلى رفض مقولة: "إنه مرید للأمر المحدث بإرادة قديمة"، وعدها من البدع فضلاً عن أنها غير معقولة، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) [النحل40]، فيقول: "إنه مرید لكون الشيء في وقت كونه، وغير مرید لكونه في غير وقت كونه"¹⁰² وقد علق الإرادة بمشيئة الله تعالى، فإذا تم قياس ألفاظ مقولة المتكلمين بألفاظ الآية فإن لفظ "كن"، ولفظ "فيكون"، يدلان على الآنية والمشيئة، لأنه تعالى يفعل ما يشاء وقت يشاء، لقوله: (قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) [آل عمران47]، وهذا أدل على قدرته المستمرة، يقول الطبري: "تَخْلُقُ وَتُكْوِنُ وَتُحْدِثُ"¹⁰³ وهذا أيضاً يتضمن معنى المشيئة وهي الأدل على قدرته تعالى المستمرة، ورفض ابن رشد ألفاظ المتكلمين لسببين: الأول، لنفي المماثلة بين إرادة الخالق والمخلوق، وإرادة الله تعالى تتعلق بالخير والشر، وصلاح العالم يتطلب نصيباً منهما، وهذا ما يفهم من قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) [البقرة30]، لأن الخير يشغل جزءاً عظيماً في خلق الإنسان من جزء الشر. والثاني: بيان عجز العقل عن إدراك كنه صفات الحقيقة العظمى، فإدراك الصفات في الشاهد معلوم، وفي الغائب ليس من طاقة البشر.¹⁰⁴ وهكذا يكون ابن رشد قد نسق في إنشاء النظرية والتطبيق بين أصول الفلسفة وأصول التفسير لتحقيق ما يقصده الدين، وتقبله الفلسفة.

4. خاتمة

التأويل هو المنهج المسؤول عن فلسفة النصوص الدينية وخلق مفاهيمها الدائمة بما يصلح لحالة المخاطب وتقدمه عبر العصور ضمن ميادين المقاصد، وقد استعمله جميع أهل الديانات والكتب السماوية لنفس الغرض، ومن الطبيعي أن تتنوع الحركات التفسيرية مع

¹⁰⁰ ابن رشد، تحافت التهافت، 2 / 711.

¹⁰¹ الطبري، جامع البيان، 19 / 211.

¹⁰² ابن رشد، مناهج الأدلة، ت، الجابري، 130.

¹⁰³ الطبري، جامع البيان، 14 / 222.

¹⁰⁴ ابن رشد، مناهج الأدلة، ت، محمود قاسم، 61.

تنوع الأفهام وقوى الطبايع، وكل حركة تقليدية تقابلها حركة تفضوية، ولجميع الحركات فضل على الإنسان في استنفار جهوده الذاتية للأبداع مقابل الطرف الآخر، وكانت ممارسة التأويل تختلف من طائفة لأخرى تبعاً لطبيعة اعتقادهم وقدرتهم على فهم النصوص، وهذا هو الحال منذ (القرن الأول الهجري)، وثمة تعرجات قد أصابت التأويل بفعل المنهج السائد في القرون الأولى ونظراً للمتطلبات العاجلة قد عمل به وفق الأدوات المتاحة آنذاك، ومنذ (القرن الثالث الهجري)، مع الطبري يلاحظ أن التأويل قد دخل مرحلة جديدة منهجاً ومفهوماً، لأن الطبري كان قد تنبه إلى حجم الفجوة التي أحدثها التأويل بين الدين والعقل من جهة وبين الدين والمسلمين مع بعضهم من جهة أخرى، فبادر في الورقات التي حددها في تفسيره للحديث عن مفهوم التأويل إلى تحديد مجاله المعرفي، حتى بدت الدراسات الحداثية تستنكر على الطبري تحديد المجال المعرفي، وغلقة التعرف على الألفاظ من خلال قنوات معينة فقط، وبعد تتبع التأويل عند الطبري تأكد أنه لديه مفهوم آخر كان قد تطرق إليه ضمناً في مواضع متفرقة من تفسيره يشير إلى فتح المجال المعرفي تنبيهاً منه لأهل الاختصاص فقط، وبذلك يكون الطبري قد فتح مجال الممارسة التأويلية بشروط في تلك المواضع، بمعنى أنه يشرع لمحتمل قراءات فلسفية مستقبلية حول النص، خاصة وهو يردد كثيراً الحكمة والبيان والبرهان، وكان يدرك حجم هذه المصطلحات، على أن البرهان كنظرية متكاملة لم تخرج إلى الوجود إلا بمجيء ابن رشد، فلا بد وأن يكون قد تنبه إلى شروط الطبري الذي غالباً ما يذكر التأويل مقروناً بالبرهان، فأخذ على عاتقه تأسيس نظريته الشهيرة والتي أسس بها الحداثة برهانية دائمة، تتيح للمؤول إمكانية تلقف مبتغيات الوحي التي يريد تحقيقها في ذهنية المخاطب الجديد، لأن حداثة الخطاب تستمر بحداثة المخاطب، ويستطيع في كل زمن إبراز الهوية الدينية التي يريد الوحي أن يميز بها الإنسان العصري عن المتأخر الذي يجري خلف الأوهام والخيالات، فلا منهجاً يمكنه إثبات مراد النصوص بالوحي غير البرهان، ولا فعلاً يمكنه المحافظة على حدوث الاتصال الدائم غير اجتماع فعل التفلسف بالتفسير، وبناءً على هذه العلاقة ينطلق ابن رشد متمسكاً بالفلسفة وقواعد التفسير في قراءة النصوص الدينية، ومعالجة إشكالات تأويلات السابقين، ويضع النتائج التي تجرئ مجرى القرآن والحكمة، فحاز بهذه الطريقة لقب الفيلسوف المفسر الذي له فضل إعادة العلاقة بين الدين والفلسفة، وإنجاز التعاملات الفلسفية وفق أصول التفسير ليؤكد أن الذي تنفرد به الفلسفة لا يؤدي إلا نتيجة الفلسفة وحدها.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

المراجع

- إبراهيم عمر السكران. التأويل الحداثي للتراث. الرياض: دار الحضارة، 2014.
- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. علم الكلام وبعض مشكلاته. القاهرة: دار الثقافة، د. ت.
- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. تحافت التهافت. القاهرة: دار المعارف، 1964.
- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. فصل المقال. تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. مناهج الأدلة. تحقيق: محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1964.
- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. مناهج الأدلة. تحليل: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- أبو حامد الغزالي. تحافت الفلاسفة. القاهرة: دار المعارف، د. ت.

- أحمد بن عوض الهمبي. الماتريدية دراسة وتقويمًا. الرياض: دار العاصمة، 1993.
- أبيل نصري نادر. فلسفة المعتزلة. الإسكندرية: دار نشر الثقافة، د. ت.
- إميل بريهييه. الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري. ترجمة: محمد يوسف موسى، مصر: مصطفى البايي الحلبي، 1954.
- برهان الدين ابن فرحون. الديباج المذهب. القاهرة: دار التراث، د. ت.
- جعفر آل ياسين. الكندي والفارابي. القاهرة: دار الأندلس، د. ت.
- جلال محمد موسى. نشأة الأشعرية وتطورها. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
- جمال الدين القاسمي. تاريخ الجهمية والمعتزلة. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979.
- جميل صليبا. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
- دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام. بيروت: دار النهضة، د. ت.
- الراغب الأصفهاني. مفردات ألفاظ القرآن. دمشق: دار القلم، 2009.
- رواد محمد محمود. القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ابن رشد أمودجا. الأردن: دار أمواج، 2023.
- شمس الدين الذهبي. ميزان الاعتدال. بيروت: دار المعرفة، 1973.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي. التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق. الأردن: دار النفائس، 2012.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين. دمشق: دار القلم، 2008.
- طه عبد الرحمن. روح الحداثة. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.
- عبد القادر فيدوح. نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية. لا يوجد دار نشر، د. ت.
- عبد القاهر البغدادي. الفرق بين الفرق. القاهرة: مكتبة ابن سينا، د. ت.
- عبد المنعم الحفني. الموسوعة الفلسفية. بيروت: دار ابن زيدون، د. ت.
- عبد المنعم الحفني. الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية. القاهرة: مدبولي، 1980.
- علي أحمد أدونيس. الثابت والمتحول. بيروت: دار الساقى، 1994.
- علي حرب. نقد النص. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005.
- فتحي المسكيني. الهوية والزمان وأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. بيروت: دار الطليعة، 1997.
- فيصل بدير عون. ابن رشد بين الشريعة والحكمة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2018.
- محمد أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
- محمد بن جرير الطبري. جامع البيان. بيروت: دار هجر، د. ت.
- محمد حسين الذهبي. التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت.
- محمد حسين الطباطبائي. الميزان في تفسير القرآن. قم: جماعة المدرسين، د. ت.
- محمد عابد الجابري. ابن رشد سيرة وفكر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- محمد عابد الجابري. نحن والتراث. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.
- محمد عبد الكريم الشهرستاني. الملل والنحل. بيروت: دار المعرفة، 1975.
- محمد عبد الهادي أبو ريدة. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، د. ت.
- محمد عمارة. قراءة النص الديني. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

محمد مفتاح. التلقي والتأويل. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994.

محمد يوسف موسى. بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. مصر: دار المعارف، 2003.

موسى بن ميمون القرطبي. دلالة الحائرين. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.

هانس غيورغ غادامير. فلسفة التأويل. ترجمة: محمد شوقي، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.



Dergiabant

2023, 11(1): 206-209, doi: 10.33931/dergiabant.1281782



Sekülerleşme Karşısında İslam: Tacikistan'ın Dönüşümü

Muammer İSKENDEROĞLU¹

Geliş Tarihi (Received): 12.04.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 04.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin bir parçası olarak yetmiş yıllık dinin toplum üzerindeki kısıtlama hizmetlerinin sona ermesinin ardından 1990'ların başında bağımsızlığa kavuşan Orta Asya devletlerinde genel olarak bir dini canlanma hareketi başlamıştı. Aradan geçen çeyrek asrın ardından bu cumhuriyetlerde din sorununun sağlıklı bir temele oturtulduğu söylenemez. Bu cumhuriyetlerin birçoğunda yerli yöneticilerin eski Sovyet zihniyetiyle dine yaklaşımları, dinin toplumdaki yerine dair sağlıklı bir çözümün karşısında en büyük engel olarak görünüyor. Helene Thibault, Orta Asya'da İslam sorununu Tacikistan örneği üzerinden inceliyor ve Sovyetler Rejiminin yetmiş yıllık kültürünün Tacikistan'da siyaset süreçlerini, insanların dininin toplumsal yerini güvence altına alma ve dini kimliklerinin ifade edilme şekillerini ekilemeye nasıl devam ettiriyor dikkat çekici bir çalışmayla ortaya koyuyor.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslam, Sekülerleşme, Tacikistan, Din-Devlet İlişkisi, Orta Asya.

&

Abstract: After the end of seventy years of religious restrictions on society as part of the Union of Soviet Socialist Republics, a general religious revival had begun in the Central Asian states that gained independence in the early 1990s. After a quarter of a century, it cannot be said that religious question has been placed on a healthy basis in these republics. In many of these republics, local rulers' approach to religion with the old Soviet mentality seems to be the biggest obstacle to a healthy solution to the place of religion in society.

Helene Thibault examines Islam in Central Asia through the case study of Tajikistan and reveals with a remarkable study how the seventy-year-old culture of the Soviet Regime continues to influence the use of politics in Tajikistan, the way people secure religion's social place and express their religious identity.

Keywords: Sociology of Religion, Islam, Secularism, Tajikistan, Religion-State Relationship, Central Asia.

Atıf/Cite as: İskenderoğlu, Muammer. "Sekülerleşme Karşısında İslam: Tacikistan'ın Dönüşümü". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 206-209. doi: 10.33931/dergiabant.1281782

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Prof. Dr., Muammer İskenderoğlu, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, muammer.iskenderoglu@ibu.edu.tr.

Helene Thibault. *Sekülerleşme Karşısında İslam: Tacikistan'ın Dönüşümü*. Çev. Sinan Coşkun. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin bir parçası olarak yetmiş yıllık dinin toplum üzerindeki etkisini silme politikalarının sona ermesinin ardından 1990'ların başında bağımsızlığa kavuşan Orta Asya devletlerinde genel olarak bir dini canlanma hareketi başlamıştı. Aradan geçen çeyrek asrın ardından bu cumhuriyetlerde din sorununun sağlıklı bir temele oturtulduğu söylenemez. Bu cumhuriyetlerin birçoğunda yerli yöneticilerin eski Sovyet zihniyetiyle dine yaklaşımları, dinin toplumdaki yerine dair sağlıklı bir çözümün önündeki en büyük engel olarak görünüyor.

Helene Thibault, Orta Asya'da İslam sorununu Tacikistan örneği üzerinden inceler. Yazar şu ana soruya cevap aramaya çalışıyor: "Sovyet ateist politika ve söylemleri, politika oluşturma süreci ve toplumsal davranışları nasıl etkilemeye devam ediyor?" (11) Bu soruyu yazar yeni kurumsalcılığın geleneğiyle etnografik yöntemi birleştirerek cevaplamaya çalışıyor. Bu amaçla 2010-2011 yıllarında bulunduğu ülkede hem devlet politikalarını ve eğitimini hem de sıradan vatandaşların tavır ve hikayelerini inceleyerek dinin toplumdaki yerini tespit etmeye çalışıyor.

Kitap beş ana bölümden oluşuyor. İlk bölümde Thibault çalışmasının teorik çerçevesini veriyor, yöntem olarak kullandığı yeni kurumsal etnografyayı tanıtıyor ve saha araştırması ile ilgili bilgiler sunuyor. Yazar Sovyetlerin dağılmasından sonra Orta Asya'ya ilgi artsa da akademik camianın en az ilgi gösterdiği devletlerin, iç kargaşalar ve dışarı kapalılık gibi nedenlerle, Tacikistan ve Türkmenistan olduğunu ifade ediyor. Sovyetlerden kalma bu dışı kapalılığa ilaveten bu bölgede devam eden diğer Sovyet uygulamalarını da dini idari yapıların millileştirilmesi, dini hayatın sınırlarını belirleyen yasaların kabulü, dini muhalefetin bastırılması ve İslami güçlerin asimilasyonu olarak zikrediyor.

Thibault kitabın ikinci bölümünü Sovyet sekülerleşme projesine ayırıyor. Bu bağlamda ilk olarak Sovyet bilimsel materyalizmini tasvir ediyor, ardından da Sovyet materyalizminin bir din olup olmadığını sorguluyor. Sovyet Rejimi ilk yıllarında bir din yaratma çabasına girişmişti. Bundan daha sonra vazgeçilmiş olsa da Sovyet ideolojisi birçok bakımdan belirgin dini çağrışımlar içeriyordu. Yine de yazar Materyalist Ateizmi bir din olarak kavramsallaştırmadığını ifade ediyor. Ardından Thibault Sovyet tarzı sekülerleşme tarihinin bir özetini sunuyor. Bu süreçte Sovyetlerin dini yönetmek için çıkardığı yasaları ve bu yasaların ifade ettiği din özgürlüğünün gerçek hayatta ne ölçüde karşılığı olduğunu tasvir ediyor. Bu bağlamda Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi'ne detaylı yer ayırıyor. Yazar'a göre bu idare Moskova'nın emrindeydi, buranın İslami metinlerle bilimsel materyalizmi uzlaştırmaya çalışan görevlilerinin halk arasında pek meşruiyeti bulunmuyordu. Diğer taraftan öğrencilere kayıt dışı eğitim veren dini şahsiyetlerin varlığı da bilinen bir sırdı. Bu tarihsel süreç tasvirinin ardından Thibault, Sovyet projesinin başarılı olup olmadığını sorguluyor. Bu bağlamda birçok yazarın Sovyetlerin yetmiş yıl süren ateizm propagandasına rağmen dinin değişim geçirse de varlığını sürdürdüğünde hemfikir olduğunu, bunda etkili olan en önemli unsurun da devlet kontrolündeki resmi İslam'dan ziyade paralel İslam'ın varlığı ve gizli faaliyetleri olduğunu ifade ediyor. Bu bağlamda bağdaştırma kavramına atıf yapan Thibault, Orta Asya halklarının sekülerleşme karşısındaki tavırlarının teslimiyet veya direnişten ziyade bağdaştırma ile açıklanabileceğini ifade ediyor.

Üçüncü bölümde Thibault iç savaş ve sonrasında Tacikistan'daki siyasi manzarayı tasvir ediyor. Yazara göre 1990'lı yıllar boyunca süren iç savaş genellikle dini ve seküler güçler arasında imiş gibi sunulsa da gerçek çok daha karmaşıktır. Savaş sonunda iktidar Sovyet döneminden beri iktidarı elinde bulunduran kuzeylilerden güneylilere geçmiştir. 1997'de imzalanan barış anlaşması sonunda Tacikistan inanç temelli bir siyasi partiyi yasallaştıran ilk Orta Asya ülkesi olmuştur. Fakat barış anlaşması ülkede gerginliği ortadan kaldıramamıştır. Diğer birçok Orta Asya ülkesinde olduğu gibi Tacikistan'ın bağımsızlıktan beri değişmez lideri İmamali Rahman, Sovyet tarzı siyaset yöntemleri ile süreç içerisinde siyasi muhalifleri tasfiye etmekle kalmayıp birçok sivil toplum örgütünü de kapatarak otoriter bir yapı kurmayı başarmıştır. Bu süreçte Tacikistan İslam Diriliş Partisi de adım adım marjinalleştirilmiş ve sonunda da 2016 referandumunda dine dayalı siyasi partilerin yasaklanması ile yasallığı ortadan kaldırılmıştır. Sayıları on dördü bulan diğer İslami akımlar da tehdit olarak görülüp yargı tarafından yasaklı örgütler

lisesine dahil edilmiştir. Thibault'a göre bu otoriter uygulamalar, İslam ve Müslüman aktörlere dair genel olumsuz algı büyük oranda Sovyet uygulamalarını çağırıyor.

Thibault bu son iddiasını "Bağımsız Tacikistan'da Devlet Politikaları ve Söylemleri" adlı dördüncü bölümde detaylı bir şekilde inceliyor. Bu bağlamda yazar Tacikistan'ın bağımsızlık sonrası dini idari yapılar ve dini hayatı düzenleyen anayasa ve yasaları inceliyor ve bunların Sovyet döneminde çıkarılan anayasa ve yasalarla paralelliklerine dikkat çekiyor. Yine Sovyet siyasetinin bir devamı olarak Tacik yetkililerin dini uygulamaları önemsizleştirerek milli ideallere uyumlu bir İslam oluşturma çabalarını örneklerle gözler önüne seriyor. Tacikistan anayasasının din meselesini düzenleyen beş maddesi Sovyet anayasası gibi herkese din özgürlüğü hakkı tanıyor. Ancak din özgürlüğünü sınırlayan birçok yasa ve kararnamelere ilaveten teoride garanti altına alınanla uygulamalar arasında da büyük farklar dikkat çekiyor.

Yasalara göre Tacikistan halkının milli kültür ve manevi hayatının gelişiminde İslam'ın Hanefi mezhebinin özel rolüne atf yapılırken Tacikistan devletinin dini derneklere karşı tarafsız olması, devlet eğitiminin seküler olması ve devlet okullarında din dersinin sadece öğretici olması gerektiğine de vurgu yapılıyor. Ebeveynlerinin izniyle dini eğitim alabilen reşit olmayan çocukların dini törenlere katılması ise yasaklanıyor.

Sovyet döneminin kurumsal yapılarının devam ettiğinin bir göstergesi Sovyet Kadılığı ve Sovyet Din İşleri Komitesi'nin varisi olan İslam Merkezi, Ulema Konseyi ve Din İşleri Komitesi gibi kurumların varlığıdır. Sovyet döneminde olduğu gibi bağımsızlık döneminde de halk Ulema Konseyi'ni devlet yetkilileriyle birlikte hareket etmekle itham edip gayri meşru addediyor. Konseyin başörtüsünün yasaklanması, reşit olmayanların Cuma namazına gitmesinin yasaklanması vb. uygulamalara karşı çıkmaması, hatta bazı durumlarda bu uygulamaları fetva ile onaylaması, halkın bakış açısının haklı gerekçelerini gözler önüne seriyor.

Tacikistan devleti Sovyet siyasetini takiben vatansever Müslüman bir toplum oluşturma projesi gerçekleştirmeye çalışıyor. Bu bağlamda dinin toplumdaki rolünü vatanseverlik kriteriyle sınırlandırmaya çalışıyor. Bu amaca yönelik dikkat çeken uygulamalardan biri başörtüsü yasağı olarak karşımıza çıkıyor. Kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması ve geleneklerin engellerinden kurtarılması bağlamında Sovyet rejiminin ilk yıllarında başlattığı kampanyalardan biri kadınların başlarını açmasını da içeren hücum hareketiydi. Tacik devleti de vatansever tanımı gereği bir yandan kadınların başörtüsünü aşırı fikirlerin propaganda aracı olarak görüp yasaklarken, diğer yandan da Avrupalı kıyafetler giyen kadınları milli değerlere ihanetle suçluyor. Kılık kıyafet uygulamalarının vardığı noktayı göstermesi açısından ilginç bir örnek Eğitim Bakanlığı sırasında başörtüsü karşıtlığı kampanyasının öncülüğünü yapan ve okullarda başörtüsüne ilaveten dar kot pantolon, mini etek ve göğüs dekolteli kıyafetler gibi uygunsuz kıyafetleri resmi olarak yasaklayan Abducabbar Rahmanov'un Pedagoji Üniversitesi rektörü olduğunda, kadın öğretmenlerin daha profesyonel görünmeleri ve özgüvenlerinin artması için yüksek topuklu ayakkabılar giymeleri talimatı çıkarmasıdır. Benzer şekilde erkeklerin kıyafetleri, özellikle sakalları da devletin düzenleme alanına giriyor. Devletin kontrolündeki Ulema Konseyi sakal uzunluğunun bir karışı geçmemesi gerektiğine dair bir kural dahi koydu.

Kadınların giyimleri gibi iffetleri de devlet tarafından tanımlanıp buna uyulması isteniyor. Tacik lideri 2015'te Anneler Günü vesilesiyle yapığı bir konuşmada kadına annelik ve milli görevler yükleyip bu görevleri yerine getirmede ister İslami ister Batılı olsun, dış etkilerden uzak durulması mesajını verdi. Ulema Konseyi de iffete aykırı görüyor ki, kadınların camide namaz kılmalarını yasaklayan bir fetva yayınladı. Bütün bunlar her alanda artan devlet kontrolünün açık örnekleridir ve halkın önemli bir kısmının rahatsızlığının gerekçeleridir.

Thibault beşinci bölümde buraya kadar tasvir ettiğı bu olumsuz şartlar içinde "Tacikistan'da Müslüman Olmak" sorusuna alan çalışmalarında elde ettiğı bulgularla cevap vermeye çalışıyor. Sovyet dönemi yetkililer gibi Tacik yetkililer de dinin toplum üzerinde etkili olmasına hem kendileri hem de toplumun geneli için yararlı olduğunu ve zarar vermediğini düşündükleri oranda izin veren bir siyaset izliyorlar. Buradaki sorun ise yararın ve zararın sınırının belirsiz olmasıdır. Yazar, Sovyet tarzı bu siyasetin

Tacikistan'da dini canlanmanın ivme kazanmasındaki rolüne vurgu yapıyor. Ekonomik ve siyasi dışlanmanın dini kimliklerin yeniden tanımlanması üzerindeki etkisini gözler önüne seriyor. Bu bağlamda Tacik toplumunda birbiriyle belli ölçüde çatışan çok sayıda ahlak anlayışı olduğunu tespit ediyor. İç savaşçı açıklamak için dini seküler güçler arasında bir savaş yorumunun yeterli olmaması gibi, toplumu anlamak için de dindar ve seküler diye iki gruba ayırmak yeterli değildir. Yazar, dini düşün diye katıldığı düğünde nikah kısmı dışında dini bir şey olmadığı, Ramazan'da iftara gittiği bir yerde votka dolu kadehlerin Ramazan şerefine kaldırıldığı vb. örneklerle dini-seküler hayat ayrımının sınırının belirsizliğine dikkat çekiyor. Bu insanların Sovyetler sonrası düştüğü ideolojik boşluktan kurtulmak için dine döndüğünü ama değişen dini dinamiklerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini gösteriyor.

Sonuç olarak Thibault'un, Sovyetler Rejiminin yetmiş yıllık kültürünün Tacikistan'da siyaset süreçlerini, insanların dinin toplumsal yeri hakkındaki görüşlerini ve dini kimliklerinin ifade edilme şekillerini etkilemeye nasıl devam ettiğini dikkat çekici bir çalışmayla ortaya koyduğu söylenebilir. Bu çalışmayı Shoshana Keller'in 2001'de yayımladığı, Türkçede ancak 2022'de *Mekke'ye Değil Moskova'ya: Orta Asya'da İslam Karşısı Sovyet Seferberliği, 1917-1941* ismi ile yayımlanan, Tacikistan'ı da içine alan o günkü Özbekistan'ı merkeze alarak Sovyetlerin Orta Asya Türklerine karşı yürüttüğü İslam karşıtı seferberliğin izini sürdüğü eseri ile karşılaştırmalı olarak okumak, Thibault'un vurguladığı zihniyet devamlılığını daha detaylı görme imkânı sunar.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Keller, Shoshana. *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917-1941*. London: Praeger Publishers, 2001; *Mekke'ye Değil Moskova'ya: Orta Asya'da İslam Karşısı Sovyet Seferberliği, 1917-1941*. Çev. Ammar Kılıç. İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Thibault, Helene. *Sekülerleşme Karşısında İslam: Tacikistan'ın Dönüşümü*. Çev. Sinan Coşkun. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.




Dergiabant

2023, 11(1): 210-213, doi: 10.33931/dergiabant.1259866



Al-Mutanabbî: Voice of the Abbasid Poetic Ideal

Mütenebbî ve Abbasî Şiir İdealinin Sesi

Serdar Cihan GÜLEÇ¹ 

Geliş Tarihi (Received): 04.03.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 07.04.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Abstract: This book review presents Margaret Larkin's work, *Al-Mutanabbî: Voice of the Abbasid Poetic Ideal*. The work is a belles-lettres critique of a literary genre, the poetry of *Al-Mutanabbî*, which discusses the function of poetry in the Abbasid ideal. Larkin's interpretation of history, particularly medieval Islamic history, reveals the significance of contextualizing poetic activity in the 10th century Islamic court authority, as it is a disseminated media power and has an iconoclastic impact in the community, centralizing institutionalized power and supremacy. The author discusses several aspects of the poetic material in relation to the poet's life story, plight, and identity crisis, but also indicates its derivation from the political substructure, i.e., the Abbasid ideal. The political ideal is not a monolithic project; it requires an aesthetic vision and an attractive public image. According to Larkin's discernment, in achieving an Islamic empire discourse, the mobility of state power is grounded on the factor of charisma, the realm of which is poetry in the medieval Arab world. Larkin fills a scholarly gap in current literary studies.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Classical Arabic Poetry, Literary Criticism, Discourse Analysis, Literary Tradition.

&

Öz: Bu kitap incelemesi, Margaret Larkin'in *Al-Mutanabbî: Voice of the Abbasid Poetic Ideal* (Mütenebbî: Abbasî Şiir İdealinin Sesi) adlı eserini sunmaktadır. Bu çalışma, Abbasî idealinde şiirin işlevini tartışmak suretiyle Mütenebbî'yi belletristik (retorik ve edebî) bir açıdan kritik etmektedir. Larkin'in özellikle Orta Çağ İslam tarihine yönelik yorumu, 10. yüzyıl İslami saray otoritesinde şiirsel faaliyetin bağlamsallaştırılmasının önemini ortaya koymaktadır. Çünkü şiir, kitleselleşmiş bir medya gücüdür ve toplumda ikonoklastik bir etkiye sahip olup kurumsal güç ve üstünlüğü merkezleştirir. Yazar, şairin hayat hikayesi, mücadelesi ve kimlik kriziyle ilgili şiirsel malzemelerin birtakım yönlerini ele alırken, kökeninin politik bir alt yapıdan geldiği, yani Abbasî idealinden kaynaklandığını belirtmektedir. Politik ideal monolitik bir proje değildir; estetik bir vizyon ve çekici bir halk imajı gerektirir. Larkin'in tespitine göre, İslam imparatorluğu söylemini başarmak için devlet gücünün hareketliliği, Orta Çağ Arap dünyasında şiirin alanı olan karizma faktörüne dayanmaktadır. Larkin, mevcut edebî çalışmalarda bilimsel bir boşluğu dolduruyor.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Klasik Arap Şiiri, Söylem Analizi, Edebiyat Geleneği, Edebiyat Tenkidi.

Atıf/Cite as: Güleç, Serdar Cihan. "Al-Mutanabbî: Voice of the Abbasid Poetic Ideal". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 210-213. doi: 10.33931/dergiabant.1259866

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu kitap incelemesi, en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by at least one referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr., Serdar Cihan Güleç, serdaryan@hotmail.com.

Margaret Larkin. *Al-Mutanabbī: Voice of the Abbasid Poetic Ideal*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

Margaret Larkin's book, *Al-Mutanabbī: Voice of the Abbasid Poetic Ideal*, is not merely a work of expertise on the subject of our book review but also presents to us a model that processes poetry in a historical context within a socio-political framework. The author examines the ranging anthology of al-Mutanabbī (915 – 23 September 965 CE) and links this anthology to its context and provides informative summaries and historical interpretations for certain poems.

In the first chapter, Larkin provides a general and useful overview of classical Arabic poetry and examines the circumstantial conditions in which the poet is involved. In this way, she reveals how his poetic personality characterizes the Arab hero, who is in complete combination with the tribal values of courage and generosity and a craftsman who fights against the infidels for the sake of Islam. It sounds comparable to the Greek ideal of Plato, *kalos kagathos*, the perfection of spiritual and corporal ideal in a human being.

The second part of the first chapter deals with the background, education, social and political sources of the poet and offers an insight for how al-Mutanabbī's poetic talent develops. In this part, Larkin interprets some of his first poems as reflecting his future poetic style. According to Larkin, these poems, which shed light on his future marginal poetic characteristics, are reflected readily in his challenges and revolutionary approaches to the classical motifs in the Arabic ode.

In this chapter, Larkin prefers not to delve into a thorough discussion of historiography concerning the poet's controversial problems about the biography of al-Mutanabbī. She seems rather silent and more hopeful in collecting her data from the existing poetic data of his *diwān* to reconstruct an established individual account of her own.

The second chapter is especially devoted to the ambitions of al-Mutanabbī which briefly talks about the adoption of his sobriquet *mutanabbi* (The Would-be Prophet). In addition, she mentions his participation in rebellions along with his imprisonment and subsequent release. It is noteworthy how all this is grimly depicted in her florescent elegance. He subsequently gained his fame as a blissful poet, which sets a sharp contrast at the end. The challenges al-Mutanabbī faced were versatile. He was sentenced to house arrest for not praising a governor during this period and was tried to prove his worth as a poet not only to get the governor to pardon him, but also to start his career. Towards the end of the chapter, the poet is analyzed in his state of depression wherein he finds his ideal court patron, Şayf al-Dawla, as though in a portrait of serendipity. In the third chapter, the author writes the last years of the poet in the presence of Şayf al-Dawla, which lays the focus of the main theme of the book. This part is crucial to assess his artistic profession in view of the author's method.

In the third chapter, the author describes the last years of the poet in the court of Şayf al-Dawla more vividly. Indeed, Larkin tells us that the poet spent the best nine years of his life in the court of Şayf al-Dawla. She notes that not only did the poet revere the sultan as a friendly interlocutor who appreciates the traditional Arab values but also a potential pan-Arab leader who protects the borders and expands the reign of his dominion and cares about the people. He furthermore catered to the intellectual and literary assemblages under his generous hosting. In the following sections of the chapter, the echoes of such traits resonate from the previous ones. The comments about the remaining years of al-Mutanabbī are written in such a story telling way that selections of his *diwān* are utilized by Larkin to expound the perspective of the poet and his life account. Arguably, it is this novel attempt of Larkin that contributed to the neglected connection in the scholarship of her early and modern colleagues because no classical or modern commentator of a *Diwān* anthology other than Larkin would prioritize the life story of a poet to his anthology in re-writing his individual history.

A great shift of paradigm occurs when the poet abandons the lofty status of artistry for a pragmatic concern of governance. The divergence between the loyal poet and the ideal sultan is replaced now with

a convergence of relationship between the pragmatic poet and his donor, the Egyptian governor, Kāfūr. Al-Mutanabbī's romantic attitude drastically converts into a professional setting and ironically this is where the nature of his antithetic and ambivalent nature of poetry transforms from farical to dramatic satires.

For Larkin, this would be an accurate grip of how al-Mutanabbī's question is solved. A psycho-analytic aspect unresolves the mystery: it is the uncontrolled greed of a deluded, romantic, distopian artist who requests a political, realistic and de facto vacancy from the authority. Such contraries are embodied in his arts of speech: resorting to the antithesis of Arabic morphology, i.e. *azdād*. Even though Kāfūr does not guarantee to al-Mutanabbī any position, he strategically concedes to his demand. In fact, the liberated Egyptian governor knows how to allure the poet for using him in the consolidation of his authority by advertising himself as a five-star poet in the Arab-Islamic world. However, such collaboration does not long last.

In 962 CE the poet cannot resist to a standby honorification. He decides to flee from Egypt to Kūfa and then to Baghdād, seeking asylum at the end. On this occasion, although the poet touches back with Şayf al-Dawla, he never returns to the court in Aleppo. Instead, upon an invitation, he visits Ibn Amid, a vassal to take him to Shiraz to meet the Buwayhid sultan Adud al-Dawla. In this context, Larkin tries to explain the poet's adventures in the context of one or two poems as an applied technique of her reconstructive poetic historiography. He composes his last poem and dedicates it to Adud al-Dawla. The poet on his way back to Syria, where he would be killed by Fatik, a thug who vowed to take revenge on the poet who had allegedly insulted him through a cursive poem because Fatik was a random commoner who stole his money and goods on a journey where he met the poet.

The fourth chapter reviews al-Mutanabbī's current critics and the author concludes that al-Mutanabbī was a poet with both admirers and critics. This admiration was, of course, based on his artistic production and the fact that it established a genre that influenced centuries later as the domain of Arab, Persian and Jewish poets. At the end, we find a helpful number of recommended readings and an accurate index.

Finally, we can acknowledge that the essence of Larkin's book is that the story of al-Mutanabbī, his life story and trials were all the semantical cues for his distinguished poems and they are contextualized in the English literature for the first time. The introductory part of the book presents a general trajectory of the history of Arabic poetry to the general reader; however, it leaves the most controversial questions unanswered about al-Mutanabbī.

The first of these is that it does not clarify the context regarding the lineage of al-Mutanabbī. As it is known, the classical and modern literature debates led to various speculations as to whether al-Mutanabbī really was a son of unknown ancestry or not. Furthermore, the question of how the lineage can be resolved is unexplained in the reconstructive work of Larkin. It would be appealing to see how her approach could resolve several other controversies. The poetic analysis in establishing a life account of the poet is an ample gap in the literature. Obviously, she sufficed to highlight these problems but disregarded them perhaps due to the limit of the work.

However, as she greatly details in her introduction, it is the poet's genealogical map that bears paramount importance for his acceptance not only for nobility issues but also because the authenticity of his poetry and the liability for praising the tribe depends on that condition. The author offers an entire picture of tribalism from the socio-anthropological terms and the role of poetry as early as the pre-Islamic community. Thus, the hypothesis whether the concepts of tribalism and estrangement in the medieval near east can be re-evaluated in light of the archaeology of textual studies seems to be fair. The relevant future research topics and their connection to how the social organizations and the political structures could be special key terms in understanding the establishment of power and charisma. Of course, a precise literary critique and psychoanalytic analysis of figures, institutions and a course of disciplines would then surface as the landmark of such research.

Although the topic of a romantic relationship between Şayf al-Dawla's sister, Khawla and al-Mutanabbî is an unaged and popular one, it never received its place in the cross-gender studies. and has been portrayed in modern Arab television and movie productions. Assuming its historical reality, one wonders how such an affair would apply for Larkin's history method.

Whether the poet's low rank might have rendered the affair might as a scandal or not is an entertaining question but the multiplicity of his addressing is more tempting. Semiotically speaking, the poet may have used the *nasîb* i.e. the beginning of the *qasîda* for a dual purpose is noteworthy. Is the reference to the sultan or his sister? Such an investigation can be an eye-opener one in appreciating the changing motifs in Arabic poetry and its possible contribution to the reconstruction of historiography.

Whether it is a film line between the Platonic love of the poet and the sultan or the ardent passion between him and the sultan's sister, it may seem dull in intellectual history at first glance, but mastering our understanding for a semiotic analysis would improve our knowledge of the *qasîda* blended in a *ghazal* form in the post-classical Arabic poetry authorship and its repercussions in appreciating history writing is altogether relevant.

This type of research furthers our knowledge of the conceptualization of basic terms such as authenticity and plagiarism in the sense of literary critique of the post-classical Arab world and age. The actual practice and theory source-criticism in the court tests and trials that al-Mutanabbî was challenged by constantly were driven by his competitive colleague and knight, Abû Firâs al-Ĥamdânî and his reputable companion, the grammarian Ibn Khalawayh. Of course, another issue is the murder of the poet. It seemed odd to many Arab historians that al-Mutanabbî was just assassinated by a thug. Several revisionists cast suspicions on this mysterious and unfortunate incident in addition to the attribution of the cursive poem by al-Mutanabbî. Larkin seems not to have a definite opinion about its authenticity. For many scholars, the style criticism of al-Mutanabbî can promise a fair answer to the questions about the authenticity of his certain poems but if the Larkin's reconstructive theory works, then how this will re-interpret for us the behaviour of the old voluminous commentaries on al-Mutanabbî's poetry? Thus, it's not only the matter of the reconstruction of his poetry but also re-inventing a history of the sheer magnitude commentaries on his life and his anthology.

In conclusion, except the above-mentioned certain reservations and the hypothetical contemplation, Larkin has introduced a new approach. While she introduced the poet to the general reader, she used her scholarly creative writing in depicting him while demonstrating a combination of his poetry and cavalry in his personality. In doing so, the author indicated that it was not only thanks to the poet's genius but also the socio-political reality that promoted the poet to the top of his career from an extremely low social status of unknown lineage. One might consider this as a "rags to riches" story. Larkin stressed that al-Mutanabbî's artistic popularity gained an upper hand while emphasizing his switches of career between poetry and bureaucracy. She facilitated the excelling character of al-Mutanabbî in the light of comparative literature, folklore and history. Nevertheless, the complex layered data semantics and multi-faceted sources of Greek philosophy, Persian metaphorism and Arabic patterns of poetry is the poet's individual feat. There is no reason not to suggest that Larkin's work should be incorporated with the assumptive statements above. It would build the gap in between the cross-cultural interactions for the global reader in general but particularly help discover the Arab renaissance as a natural growth of interplay between politicians, poets and philosophers.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.



Dergiabant

2023, 11(1): 214-218, doi: 10.33931/dergiabant.1259386



Kavram Atlası: Din Psikolojisi I-II

Şükran ÇEVİK DEMİR¹ 

Geliş Tarihi (Received): 02.03.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 27.04.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Bu çalışmada, Kavram Atlası Projesi kapsamında kaleme alınmış olan “Kavram Atlası Din Psikolojisi- I ve Din Psikolojisi- II” isimli eserler incelenmiştir. Din psikolojisi alanındaki kavramları konu alan eserin birinci cildi daha çok başlangıç seviyesindeki, ikinci cildi ise daha üst düzey araştırmacılara yöneliktir. Eser; din psikolojisi alanına temel oluşturan, ilgi gören ve görmesi beklenen kavramları konu bütünlüğü içinde bir araya getirerek akademik alana katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Bilimler, Psikoloji, Din Psikolojisi, Kavram, Sözlük.

&

Abstract: In this study “Concept Atlas Psychology of Religion I and Psychology of Religion II” which were written in the context of Concept Atlas Project were examined. The first volume of book tackling the branches in psychology of religion is for beginning level researchers, the second volume is for more component expert researchers. This work aims to contribute to academic area of interested, expected to attract and concepts creating a foundation to area psychology of religion by integrating.

Keywords: Social Sciences, Psychology, Psychology of Religion, Concept, Dictionary.

Atıf/Cite as: Çevik Demir, Şükran. “Kavram Atlası: Din Psikolojisi I-II”. *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 214-218. doi: 10.33931/dergiabant.1259386

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr., Şükran Çevik Demir, Milli Eğitim Bakanlığı, sukrancevik@hotmail.com.

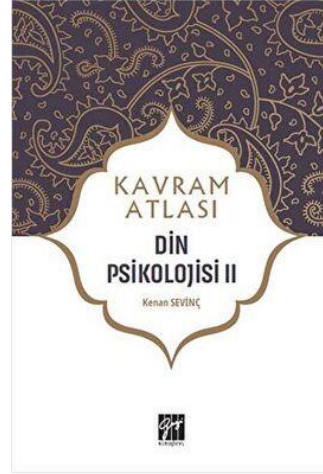
Gülüşan Göcen. *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2022. 2. Basım, 318 sayfa.

Kenan Sevinç. *Kavram Atlası Din Psikolojisi II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020. 295 sayfa.

Kavramların oluşum süreci insanlığın varoluşu ile başlamaktadır. İnsanın nesnelere, olay ve olguları tanımlama ve anlamlandırma çabası kavramların oluşumunu sağlamıştır. Benzer ya da farklı nesne, olay ve olguları ortak özellikleri ile gruplandırma sonucunda oluşan kavramlar, zihinsel içerikleri ifade etmektedir.² Bu anlamda ortak özelliklerine göre nesne ve olayları gruplandırma, bilginin oluşum sürecine katkı sağlamaktadır.

Bilginin yapı taşlarını oluşturan kavramların, bilimlerin bağımsız bir şekilde ortaya çıkmasındaki rolü yadsınamaz bir gerçekliktir. Felsefeden antropolojiye, psikolojiden sosyolojiye, matematikten fiziğe her bilim dalının ortak kavramları olduğu gibi zamanla kendine özgü kavramları da oluşturmuştur. Herhangi bir bilim alanında kavramların doğru seçilmesinin bilimsel doğrulara ulaşmada önemi kaçınılmazdır.

19. yüzyılın sonlarından itibaren felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim dalı olma sürecinde psikoloji ve onun alt dalı olan din psikolojisi, insanı anlamaya çalışırken ortak konulara sahip olduğu gibi³ ortak kavramlara da sahiptir. Kavramların ifade ettikleri anlamları, benzer ve zıt yönleriyle net bir şekilde ortaya koymak, kavram karmaşasına sebebiyet vermemek din psikolojisinin gelişiminde büyük öneme sahiptir. Bu bağlamda genelde psikolojinin, özelde din psikolojisinin bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasından bu yana kendine ait kavramları oluşturmuş ve oluşmaya devam etmektedir.



Gülüşan Göcen* ve Kenan Sevinç* tarafından iki cilt halinde ayrı ayrı kaleme alınan “Kavram Atlası Din Psikolojisi- I ve Din Psikolojisi- II” isimli söz konusu eserler*; önsöz, içindekiler, kavramlar, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. Din Psikolojisi I’ de 259 kavram, 35 üst başlık ile ele alınmıştır. Din Psikolojisi II’de ise, 257 kavrama aynı şekilde 12 üst başlık ile yer verilmiştir. Kavramlar arası geçişler, üst başlıklar (din psikolojisi, mânevîyat ve psikoloji, pozitif psikoloji vb.) ile yapılmıştır.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 500.

³ Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2022), 2. Basım, 3.

* Doç. Dr. Gülüşan Göcen, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Din Bilimleri, Din Psikolojisi öğretim üyesi.

* Doç. Dr. Kenan Sevinç, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Din Bilimleri, Din Psikolojisi öğretim üyesi.

* Kavram Atlası Din Psikolojisi I ve II, isimli eserler birbirini tamamlar nitelikte olduğu için bu çalışma boyunca iki esere ayrı ayrı atıfta bulunulmamış ancak ikisi arasında belirgin farklılık görüldüğünde ayrıca değinilmiştir.

Çalışmada; “Din psikolojisinin kendine özgü kavramları var mıdır?”, “Kavramların ortaya çıkmasında etkili olan kuramlar hangileridir?”, “Temsilcileri kimlerdir?” sorularına yanıt aranmıştır. Bir bilim olarak din psikolojisinin kavramsal çerçevesi, teorik arka planı mevcut literatür ve kavramlar ışığında ortaya konmaya çalışılmıştır.

Öncelikle kitabın adı ile içeriğinin uygunluğuna bakıldığında; eserde sadece din psikolojisi ile ilgili kavramlar yer almadığından psikoloji kuramları, kuram temsilcileri, yöntem ve metot gibi birçok unsur içerdiğinden “Kavram Atlası” üst başlığıyla verilmesinin uygun olduğu görülmektedir. Atlas kavramı, bu anlamda daha kapsayıcı bir özelliği ifade etmektedir.

Kitabın amacı; literatürde dağınık halde bulunan din psikolojisi ile ilgili kavramları, ihtiyaç önceliği göz önünde bulundurularak bir araya getirmek ve alana katkı sağlamaktır. Kavramlar açıklanırken tarihi bağlamından koparılmamıştır. Örneğin; “arketip” kavramı açıklanırken, tarihsel süreçte ilk kullanımına ve psikoloji literatüründe Jung’un kullanımına değinilmiştir.⁴ Ayrıca kavramların disiplinler arası kullanımlarına örneğin, “huşu” kavramının trans-personel psikolojideki kullanımı ele alınırken, tasavvuf alanındaki kullanımına da yer verilmiştir.⁵

Her iki eserde, sade ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Kavramların ilk olarak Türkçesi verilmiş, altına orijinal dili (İngilizce, Arapça vb.) -koyu punto/italik- yazılmış ve kısaca kavramı tanımaya yönelik açıklamalar yapılmıştır. Aslında her sayfa kendi içinde değerlendirildiğinde iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, söz konusu kavramın tanımına yönelik kısa bilginin verildiği; ikinci bölüm -daha küçük ve açık punto- ise kavramın veya kuramın tarihsel sürecinin, temsilcilerinin kaynaklara dayanarak açıklandığı ve varsa eleştiri/tartışmalara değinildiği kısmı oluşturmaktadır.⁶

Örneğin; Göcen’in (2022) söz konusu eserinde:

“Din Psikolojisi

Psychology of Religion

Din ve psikoloji, insanın iyiliği, mutluluğuna katkı sunmak; kendini bilmesine ve bulmasına yardımcı olmak için vardır. Hem psikolojiden hem de dinden güç alan Din Psikolojisi ise, her iki disiplinin insanı anlama ve anlatma olgu ve yöntemlerinden yararlanan hem sosyal bilimlere hem de din bilimlerine ait bir bilim dalıdır.

İnsanın yaşarken din ve inanç ya da metafizikle ilişkili olarak içinde bulunduğu duygu, düşünce, davranış, tutum, kişilik gibi tüm ruh hallerine dair etkileşimleri incelemek için ortaya çıkmış bilim dalıdır (Vergote, 1999; Loewental, 2004; Peker, 2008; Hökelekli,2009)...” şeklinde tanımlanmıştır.⁷

Her iki çalışma, “din psikolojisi” biliminin tanımı ile başlamıştır. Din ve psikoloji ilişkisi çerçevesinde temel kavramlara (psikoloji, din, din psikoloğu vb.), psikoloji kuramlarına (psikanaliz, analitik, hümanistik vb.) değinilmekle birlikte, modern psikolojinin insanı anlama çabası, İslâmî kültür ve değerler ile yetişen insanı anlamada yetersiz kalabilmektedir. Bu bağlamda eserde, İslâm kültürünün kendine özgü dinamikleri çerçevesinde “fıtrat ve dinî kabiliyet”, “ilmü’n-nefs” kavramlarına ve “ilmü’n-nefs” çalışan âlimlere (Muhâsibî, Kindî, Fârâbî, Gazzâlî vb.) değinilerek, Batı kültürü ve İslâm kültürü arasında karşılaştırma yapma imkanı sunulmaktadır.⁸ Her iki eserde de titiz bir çalışma ile kavram tespiti yapılmıştır. Birinci ciltte, pozitif psikoloji üst başlığındaki “akış teorisi” (s.47), “hikâyeye dayalı psikolojik metotlar”(s.99), “kahraman psikolojisi”(s.134), II. ciltte ise ahlâk psikolojisi üst başlığında “içkin adalet” (s.122), sosyal psikoloji üst başlığında “hâle etkisi” (s.131), kişilik ve kimlik üst başlığında “ilm-i kıyafet” (s.165) kavramları dikkat çekicidir.

Kitabın birinci cildi ile ikinci cildi birbirini tamamlar niteliktedir. Tekrara düşmemeye özen gösterilmekle birlikte çalışmalar ayrı ayrı değerlendirildiğinde konu bütünlüğü sağlanması için bazı kavram ve teoriler

⁴ Bk. Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, 180.

⁵ Bk. Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, 123-124.

⁶ Bk. Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, 7; 184-196; Kenan Sevinç, *Kavram Atlası Din Psikolojisi II* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 12, 175.

⁷ Bk. Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, 3.

⁸ Bk. Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, 61-91; Sevinç, *Kavram Atlası Din Psikolojisi II*, 8-9.

(dindarlık, din psikolojisi, mâneviyat, bağlanma teorisi, vb.), her iki eserde de ortaktır. Ayrıca her iki kitapta “damgalama/etiketleme”, “toplumsal cinsiyet”, “İslamofobi” gibi sosyal psikolojiye yönelik güncelliğini koruyan kavramlara yer verilmiştir. Bu durum eserin güçlü yönleri arasında sayılabilir.

Eserler odaklanılan kavramlar açısından değerlendirildiğinde, II. ciltte psikoloji literatürüne ve araştırma yöntem/metotlarına yönelik kavramaların daha yoğun olduğu görülmektedir.⁹

“Kavram Atlası Din Psikolojisi I ve II”deki kavramların odak noktası, üst başlıklar doğrultusunda şu şekilde sınıflandırılabilir.

✓	Temel Kavramlar	(Psikoloji, din psikolojisi vb.)
✓	Psikoloji Kuramları	(Psikanaliz, analitik psikoloji vb.)
✓	Kuram Temsilcileri	(Freud, Jung, Rogers vb.)
✓	İlişkisel Kavramlar	(Din ve psikoloji ilişkisi)
✓	Ruh Sağlığı/ Gelişim Dönemleri	(Çocukluk, ergenlik vb.)
✓	Tipoloji	(Kişilik ve dindarlık tipolojisi vb.)
✓	Araştırma Yöntemleri	(Psikolojik testler, nitel/nicel araştırma vb.)
✓	İlmü'n-Nefs Çalışmaları	(Muhâsibî, Kindî, Gazzâlî vb.)

Kavramlar, konu bütünlüğü ve öğrenmedeki öncelik göz önünde bulundurularak sistematik bir bütünlük içinde verilmekle birlikte, alfabetik sıra dikkate alınmamıştır. Bu nedenle, okuyucu aradığı kavramı ilk planda bulmakta zorlanabilmektedir. Bu durum, kitabın zayıf yönleri arasında sayılabilir. Ancak söz konusu durumun yazarlardan kaynaklanmadığı, “Kavram Atlası Projesi”nin¹⁰ formatı gereği olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kavram Atlası Projesi'nin zayıf yönü olarak da değerlendirilebilir. Kitabın sonunda verilen alfabetik dizinin aranan kavramın bulunmasını bir ölçüde kolaylaştırdığı söylenebilir.

Kitabın hedef okuyucu kitlesi, genelde sosyal bilimler ve psikoloji, özelde ilahiyat ve din psikolojisi alanında araştırma yapan, bu alanlara ilgi duyan herkesi kapsamaktadır.

Eserlerin, daha önce Apaydın'ın (2016) “Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü” ve Kızılgeçit'in (2017), din psikolojisindeki kavramları esas alan benzer çalışmaları desteklediği söylenebilir. Ayrıca, kavramların seçiminde ve incelenmesinde yerli ve yabancı pek çok kaynağın gözden geçirilmesinden ve yazarların alan hâkimiyetinden hareketle “yazarlar amaçlarına ulaşmış mıdır?” sorusu olumlu yanıtlanabilir.

Sonuç olarak eserin, sosyal bilimler ve psikoloji genelinde, din psikolojisi özelinde alana katkısı kaçınılmazdır. Ancak insanın, gelişimi ve ihtiyaçlarının değişimi, din psikolojisinin kavram ve konularının çeşitliliği, ayrıca kültürümüzde ve dilimizde olmayan bazı kavramları çeviride ifade yetersizliği, kavramların zamanla içinin boşalması, başka anlamlara dönüşmesi, yeni kavram ve tanımlara duyulan ihtiyaç gibi sebepler daha kapsamlı çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

⁹ Bk. Sevinç, *Kavram Atlası Din Psikolojisi II*, 228-255.

¹⁰ Kavram Atlası Projesi, İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakülteleri'nin on yedi Ana Bilim Dalını (Tasavvuf, Tefsir, Hadis, Arapça, İslâm Hukuku, Kelâm, İslâm Mezhepleri, İslâm Tarihi, Siyer, Türk Müsikisi, Felsefe, Eğitim ve Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Türk İslâm Sanatları, Türk İslâm Edebiyatı) kapsayacak şekilde, her alanda ikiye cilt olarak planlanmış ve farklı üniversitelerden akademisyenlerin katılımı ile 34 kitaptan oluşan Kavram Atlası serisinin ortaya çıkmasına yönelik çalışmaları kapsamaktadır. Bk. Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, V-VI.

Kaynaklar

- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. Samsun: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*. Ankara: Gazi kitabevi, 2. Basım, 2022.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Sevinç, Kenan. *Kavram Atlası Din Psikolojisi II*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.