

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

Uludag Journal of Theology

Cilt - Volume: 32

Sayı - Issue: 2

Yıl - Year: 2023

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

MAKALELER

SAADET MAYDAER

**XVII. Yüzyılda Bursa Nakıbü'l-Eşrâf Kâim-i Makâmı
Seyyid Cafer Paşa ve Ailesi**

FARUK ÖZDEMİR

**Kur'ân'da Beka ve Fena Kavramlarının Artzamanlı
(Diachronic) Semantik Analizi**

MUHAMMET KOÇAK

Mâtüridî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri

FİGEN AKAY

**Endülüs Risâlelerinde Bir İhvâniyât Örneği:
İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb Arasında Geçen
Mektuplaşmalar**

HATİCE KÜBRA YÜCEDOĞRU DİLEKÇİ

**Sosyal Bilimlerde Şimdiye Ulaşmak:
Kronoloji-Vigizm İlişkisi**

MÜKRİME DİLEKÇİ ZENGİN

**Hatîb eş-Şirbinî'nin *es-Sirâcü'l-münîr* Adlı Tefsirinde
İsrâiliyat**



e-ISSN: 2980-2482

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ
ULUDAG JOURNAL of THEOLOGY



Cilt ▪ Volume: 32

Sayı ▪ Issue: 2

Yıl ▪ Year: 2023

SAHİBİ | PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına | on behalf of Bursa Uludag University Faculty of Theology
Ali Kaya (Dekan | Dean)
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2420-6962> | alikaya@uludag.edu.tr

HAKKINDA | ABOUT

Dergi Eski Adı | Previous Title: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Yıl | Year: 1986-2022
Sayı/Cilt | Issue/Volume: 1/1 - 31/2
Önceki ISSN & e-ISSN | Former ISSN & e-ISSN: 1301-3394 & 2667-680X

Uludağ İlahiyat Dergisi yılda iki kez yayımlanan, ön değerlendirme, intihal taraması ve kör hakemlik süreçlerinin yürütüldüğü ulusal, hakemli, akademik bir dergidir. Hakemlerin ismi gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir. Editörler Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli imla-yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. | *Uludag Journal of Theology* is an academic journal that is published two times a year; this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted. The names of the arbitrators have been hidden and not published. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without distorting the essence of article.

Kapsam | Scope: Dinî Araştırmalar - İslam Araştırmaları | Religious Studies - Islamic Studies
Periyot | Period: Yılda 2 sayı (15 Haziran & 15 Aralık) | Biannually (15 June & 15 December)
Yayın dili | Publication language: Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

TELİF | COPYRIGHT

Uludağ İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *Uludağ İlahiyat Dergisi* tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler. | The copyright of the studies published in *Uludag Journal of Theology* belongs to their authors. Authors permit *Uludag Journal of Theology* to publish their intellectual work under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

ÜCRET POLİTİKASI | WAGE POLICY

Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. *Uludağ İlahiyat Dergisi* yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir. *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nin tüm giderleri Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından karşılanmaktadır. | Publication and processing of articles in the journal are not subject to any fees. No processing fee or submission fee is charged for papers submitted to or accepted for publication in the journal under any circumstances. *Uludag Journal of Theology* does not accept sponsorships or advertisements as part of its publication policies. All expenses of journal are covered by the Dean's Office of the Faculty of Theology at Bursa Uludag University.

İLETİŞİM | CORRESPONDENCE

Adres | Address: Fethiye Mahallesi Kırlangıç Sokak No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE
Telefon | Phone: +90 224 243 1066 **Faks** | Fax: +90 224 243 1573
E-posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr **Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid>

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Mehmet Fatih Birgül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9404-6266>
mfbirgul@uludag.edu.tr

YARDIMCI EDİTÖRLER | ASSISTANT EDITORS

Büşra Tamaç

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3764-8663>
busratamac@uludag.edu.tr

Merve Yavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2867-140X>
yavuzm@uludag.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ | DISCIPLINE EDITORS

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Büşra Kılıç Ahmedi

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-7388-7886>
ahmedibusra@gmail.com

Turgay Gündüz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>
tgunduz@uludag.edu.tr

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>
ademapak@uludag.edu.tr

Ali İhsan Karataş

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-1916-8992>
ihsankaratas@uludag.edu.tr

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Sciences

Celil Kiraz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4672-9847>
ckiraz@uludag.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | MANAGING EDITOR

U. Murat Kılavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>
umkilavuz@uludag.edu.tr

Mehmet Angay

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-6212-5413>
mehmetangay@uludag.edu.tr

Tahir Ayas

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-8801-0726>
tahirayas@uludag.edu.tr

Fatma Seda Şengül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-7641-1541>
fatmasedagurbetoglu@gmail.com

Vejdi Bilgin

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2161-4875>
vbilgin@hotmail.com

Ali İhsan Akçay

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9668-7024>
aliakcay@uludag.edu.tr

Hicabi Gülgen

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3725-6726>
hicabi@uludag.edu.tr

Mutlu Gül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9431-6940>
mutlugul@uludag.edu.tr

Selahattin Öz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-1038-0767>
selahattinoz@uludag.edu.tr

S. Mehmet Uğur

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3158-1050>
seyitmehmetugur@gmail.com

U. Murat Kılavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>
umkilavuz@uludag.edu.tr

Kitap Değerlendirme | Book Review

İsmail Güler

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8045-1829>
iguler@uludag.edu.tr

DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

Zeynep Sena Kaynamazoğlu (İngilizce | English)

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2285-7385>
zeynepsema@uludag.edu.tr

Serhat Gültaş

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4058-750X>
serhatgultas@uludag.edu.tr

Şener Şahin

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2499-7672>
senersahin@uludag.edu.tr

İSTATİSTİK EDİTÖRLERİ | STATISTICS EDITORS

Turgay Gündüz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>
tgunduz@uludag.edu.tr

Mehmet Ali Keskil

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0009-0009-8542-6660>
malikeskil@uludag.edu.tr

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Abdurrahman Atçıl

Sabancı Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9412-9387>
abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu

Asiye Tıǧlı

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3693-692X>
asiyedigli@uludag.edu.tr

Aytekin Özel

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-4876-087X>
aytekinozel@uludag.edu.tr

Esra Gözeler

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye,
<https://orcid.org/0000-0001-5439-9887>
egozeler@divinity.ankara.edu.tr

Fatma Kızıl

Yalova Üniversitesi, Yalova/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-8065-9432>
fatmakizil@gmail.com

Felicia Waldman

University of Bucharest, Bükreş/Romanya
<https://orcid.org/0000-0002-8657-4405>
felicia.waldman@litere.unibuc.ro

Fahrullah Terkan

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2438-0346>
fterkan@ankara.edu.tr

Halil İbrahim Hançabay

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0387-0824>
halilhancabay@istanbul.edu.tr

Kadir Gömbeyaz

Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5204-5564>
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr

Muhammet Tarakçı

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9547-7535>
mtarakci@uludag.edu.tr

Nicolae Roddy

Creighton University, California/ABD
<https://orcid.org/0000-0002-0021-4418>
nroddy@creighton.edu

Salih ift

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>
sacift@uludag.edu.tr

Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>
semih.cejhan@marmara.edu.tr

. Betül Kanburoğlu Ergün

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4880-3879>
ubetulk@uludag.edu.tr

Kemal Ataman

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-5107-8367>
kemal.ataman@marmara.edu.tr

Mürteza Bedir

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-4692-5781>
mbedir@istanbul.edu.t

Rahim Acar

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0913-0608>
rahim.acar@gmail.com

Salih Kesgin

Samsun Üniversitesi, Samsun/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4326-0449>
slhkesgin@hotmail.com

Tim Jacoby

The University of Manchester, Manchester/İngiltere
<https://orcid.org/0000-0001-8225-2540>
Tim.Jacoby@manchester.ac.uk

Veysel Kaya

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2652-3427>
veysel.kaya@istanbul.edu.tr

MİZANPAJ & SON OKUMA | LAYOUT & PROOFREADING

Büşra Tama - Mehmet Angay - Merve Yavuz - Tahir Ayas

KAPAK TASARIM | COVER DESIGN

mmiye Ayas (ummiyemazlum@gmail.com)

DİZİNLENME BİLGİLERİ | INDEXED BY**ULAKBİM-TR Dizin**

Başlangıç: 2014, Cilt/Sayı: 23/1 - 2016, Cilt/Sayı: 25/2. Başlangıç: 2018,
Cilt/Sayı: 27/1 | Indexing Start: 2014, Volume/Issue: 23/1 - 2016, Volume/Issue:
25/2. Indexing Start: 2018, Volume/Issue: 27/1.

EBSCO (Academic Search Ultimate)

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.

EBSCO (Academic Search Complete)

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.



EBSCO (Academic Search Elite)

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

**ESBCO (Academic Search Alumni Edition)**

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

**DOAJ: (Directory of Open Access Journals)**

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

**ERIH PLUS**

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

**İNDEKS SORUMLUSU | INDEXING MANAGER****Havva Özgün**

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık

<https://orcid.org/0000-0002-2905-5326> | info@yazimdestegi.com

ONLİNE YAYIN TARİHİ | ONLINE RELEASE DATE

22 Aralık | December 2023

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

SAADET MAYDAER ▪ 223

XVII. Yüzyılda Bursa Nakıbü'l-Eşraf Kâim-i Makâmı Seyyid Cafer Paşa ve Ailesi | Naqib al-Ashraf Qaim-i Maqam of Bursa Sayyid Cafer Pasha and His Family in the 17th Century

FARUK ÖZDEMİR ▪ 251

Kur'an'da Beka ve Fena Kavramlarının Artzamanlı (Diachronic) Semantik Analizi | Diachronic Semantic Analysis of the Concepts of Baqā and Fanā in the Qur'an

MUHAMMET KOÇAK ▪ 279

Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri | Criticisms of Astrology in Mâtürîdî Theology

FİGEN AKAY ▪ 311

Endülüs Risâlelerinde Bir İhvâniyât Örneği: İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb Arasında Geçen Mektuplaşmalar | An Example of İkhvâniyât in Andalusian Treatises: Correspondence Between Ibn Khaldûn and Ibn al-Khatîb

HATİCE KÜBRA YÜCEDOĞRU DİLEKÇİ ▪ 333

Sosyal Bilimlerde Şimdiye Ulaşmak: Kronoloji-Vigizm İlişkisi | Reaching the Present in the Social Sciences: The Relationship Between Chronology and Whiggism

MÜKRİME DİLEKÇİ ZENGİN ▪ 353

Hatîb eş-Şirbînî'nin *es-Sirâcü'l-münîr* Adlı Tefsirinde İsrâiliyat | Isrâ'iliyyât in al-Khatîb al-Shirbînî's Tafsîr *al-Sirâj al-munîr*

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

MUSTAFA TATLI ▪ 381

Fatih Mehmet Yılmaz, *Hadislerin Tespitinde Tâbiînin Rolü -“Resulullah'tan (sav.) Duydun mu?” Rivayetleri-* (Ankara: İlahiyât, 2023), 319 sayfa, ISBN: 9786256902206.

YAYIN İLKELERİ | PUBLICATION GUIDELINES

Editörden

Değerli okuyucularımız,

Uludağ İlahiyat Dergisi'nin yeni sayısı ile karşınızdayız. Dergimizin bu sayısının da ülkenizin saygıdeğer akademik camiasına ve ilim yolcularına yararı ve katkısı olmasını temenni ediyoruz.

Dergimizin bu sayısındaki bilimsel ürünlere dair kısaca bilgi vermezden önce iki güncel hususa dair birkaç kelam etmek lüzumunu hissediyoruz.

İsrail'in Gazze'de gerçekleştirdiği soykırım, Türk akademisinin yüreğini kanatmaktadır. Ömrünü ilme vakfetmiş insanlar, bu katliamı şiddetle kınamaktadır. Fakat esas itibarıyla, tarihte eşi görülmemiş böyle bir vahşet ve barbarlığın, tüm dünyadaki üniversiteler ve bilimsel mahfiller için de bir sınav olduğunun altını çizmemiz gerekli. Maalesef kimileri bu sınavda insanlığın ve vicdanın tarafını tutmakta başarısız olmuşlar, kimileri de hakkın ve adaletin yanında durmak cesaretini gösterememişlerdir.

İkinci olarak, son dönemde sansasyonel bazı örneklerini müşahade ettiğimiz, akademik yayıncılığın kanayan yarasına dair birkaç kelam etmek istiyoruz. Hepimizin malumu olduğu üzere, bilimsel üretim ve bilimsel ahlâk birbirine sıkı biçimde bağlıdır. Fakat ne yazık ki, Türkiye'nin ilim âleminde 'denetim' ve 'eleştiri mekanizması' zafiyeti bulunmaktadır. Bu zafiyetten istifade eden birtakım müptezellerin, gerçekten alın teri dökerek çalışmalarını ortaya koyan akademisyenlerin emeklerini aşırımları ve düpedüz intihalcilik gibi ahlaksızlıklara tevessül etmeleri son derece üzücüdür.

Son dönemlerde incitici misallerini gördüğümüz bu gibi ahlâksızlıkların engellenmesi için, bilimsel yayınların ciddi ve ilmî surette tenkidine ihtiyaç bulunmaktadır. Ayrıca hakem süreçlerinin ve editoryal işlemlerin hakkıyla gerçekleştirilmesi şarttır. Genç bir akademisyenin tezini sayfalarca aşırıp kitap bölümü diye yayınlayan yahut hakem olarak atandığı ama hiç okumadığı bir makalenin sonuna not düşüp kendi çalışmalarına atif isteyerek major düzeltme talep eden zihniyetler, ülkemizdeki ilim ve irfanın gelişmesini baltalamaktadır.

Değerli okuyucularımız, bu sayımızda altı adet araştırma makalesi ve bir adet kitap değerlendirmesi mündemiçtir. Saadet Maydaer'in "XVII. Yüzyılda Bursa Nakıbu'l-Eşraf Kâim-i Makâmı Seyyid Cafer Paşa ve Ailesi" başlıklı makalesi, Bursa'nın kültür tarihi hakkında bazı ayrıntılı bilgiler içermektedir. Söz konusu makalenin, son dönemde geliştiğini mutlulukla gördüğümüz kültür tarihi çalışmalarına katkısı olacağını umuyoruz.

Faruk Özdemir'in "Kur'an'da Beka ve Fena Kavramlarının Artzamanlı (Diachronic) Semantik Analizi" başlıklı çalışması, güncel felsefi-filolojik tartışmaları anıştıran bağlamı ile farklı bir pencere sunmaktadır.

Muhammet Koçak'ın "Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri" başlıklı makalesi, ele aldığı kelâmî meseleyi zamansal bir düzlemde incelemekte ve bu bakımdan orijinal bazı tespitlere ulaşmaktadır. Dolayısıyla mezkûr çalışma da aynı zamanda -büyük ek-sikliğini çektiğimiz- kültür tarihi ile ilgili olarak da okunabilir.

Figen Akay'ın "Endülüs Risâlelerinde Bir İhväniyât Örneği: İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb Arasında Geçen Mektuplaşmalar" başlıklı incelemesi de hem biyografik hem de tarihî açıdan önemli bilgi ve tespitler ihtiva etmektedir.

Hatice Kübra Yücedoğru Dilekçi'nin "Sosyal Bilimlerde Şimdiye Ulaşmak: Kronoloji-Vigizm İlişkisi" başlıklı makalesi, oldukça önemli ve aslında pek az değinilen yöntemsel bir probleme odaklanmakta ve anakronizm-vigizm açmazına dair çözümler önermektedir.

Mükrimе Dilekçi Zengin'in "Hatîb eş-Şirbînî'nin *es-Sirâcü'l-Münîr* Adlı Tefsîrinde İsrâiliyat" başlıklı çalışmasının da tefsir alanına katkıda bulunacağını umuyoruz.

Dergimiz editoryal kurulunca özel bir önem verdiğimiz kitap değerdirmeleri faslının bu sayıdaki örneği ise genç akademisyenlerimizden Mustafa Tatlı'ya aittir. Tatlı bu yazısında, Fatih Mehmet Yılmaz'ın kaleme aldığı *Hadislerin Tespitinde Tâbiûnin Rolü: "Resullullah'tan (sav.) Duydun mu" Rivayetleri* başlıklı çalışmayı değerdirmektedir. Hadis rivayet sürecinin kritik bir eşiğini oluşturan tâbiûn neslini ele alan kitabın, ilgili dönem üzerine hatırı sayılır mesai harcayan bir araştırmacı tarafından değerdendirilmesi de önem arz etmektedir.

Son olarak dergimizi tercih eden ve titiz değerdendirme süreçlerini sabır ve anlayışla karşılayan yazarlara, bu sayımız için değerdendirme sürecine alınan makalelerin kıymetli hakemlerine, dergiye gönderilen yazıların ön incelemesini yapan alan editörlerimize ve derginin her geçen gün daha iyi bir seviyeye ulaşması için azami gayret gösteren dergi ekibine teşekkür ederim.

Editör

Mehmet Fatih Birgül

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Bursa/Türkiye
mbirgul@uludag.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9404-6266> | <https://ror.org/03tg3eb07>

XVII. Yüzyılda Bursa Nakîbü'l-Eşrâf Kâim-i Makâmı
Seyyid Cafer Paşa ve Ailesi**Saadet Maydaer**Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
smaydaer@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-8222-7740> | <https://ror.org/03tg3eb07>**Öz**

Nakîbü'l-eşrâflık kurumu seyyidlerin soylarının düzenli takibi ve seçkin konumlarının getirdiği bazı uygulamaların yerine getirilebilmesi için tesis edilmiştir. Merkezdeki nakîbü'l-eşrâfların yerel temsilcileri konumundaki nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmın yaşadıkları bölgedeki saygın ve seçkin seyyid ailelerden seçildiği bilinmektedir. Bursa'da ilk dönemlerde görev yapan nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı arasında hakkında en çok bilgi sahibi olabildiğimiz kişi, Seyyid Cafer Paşa'dır. Cafer Paşa Bursa'da kökleri Tebriz'e dayanan itibarlı bir seyyid ailesine mensuptur. Edindikleri bu itibarlı konumlarının bir sonucu olarak dedeleri Emir Gazi'den itibaren aile üyeleri selâtin vakıfları mütevelliliği ve düzene konulmasını sağlama gibi önemli görevlere getirilmişlerdir. Cafer Paşa'nın vefatının ardından oğlu Seyyid Mehmed nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı olarak atanmış, ilerleyen yıllarda ise torunu İbrahim aynı vazifeyi sürdürmüştür. Böylece ailenin bilindiği kadarıyla üç ferdi Bursa nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı olarak görev yapmıştır. Bu çalışma, yaşadıkları çevrede tanınmakla birlikte çok da ünlü olmayan, dolayısıyla haklarında daha sınırlı bilgiler bulunan seyyid bir ailenin tarihini şer'iyye sicilleri ve arşiv belgelerindeki sınırlı bilgilerin peşine düşerek araştırmaktadır. Bu şekilde Cafer Paşa'nın kendinden önceki beş atasının ismi belirlenebilmişken, kendisinden sonra gelen sekiz nesil evlat ve torunlarına dair doğumlarından, evliliklerine, mülk-alım satımlarından, miras anlaşmazlıklarına ve vakıflarla ilişkilerine kadar hayatın çok farklı alanlarına dair bilgiler elde edilebilmiştir. Böylece 17. yüzyılda Bursa'da saygın, ama şöhretli olmayan bir seyyid ailesinin toplumsal konumu, sosyal, ekonomik ve hukukî ilişkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler

İslam Tarihi, Nakîbü'l-eşrâf, Seyyid, Tereke, Gürcü Mehmed Paşa, Çatalcalı Ali, Aile Tarihi.

Atıf BilgisiMaydaer, Saadet. "XVII. Yüzyılda Bursa Nakîbü'l-Eşrâf Kâim-i Makâmı Seyyid Cafer Paşa ve Ailesi". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (Aralık 2023), 223-250. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1172277>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	07 Eylül 2022 07 September 2022
Kabul Tarihi Date of Acceptance	29 Eylül 2022 29 September 2022
Yayın Tarihi Date of Publication	22 Aralık 2023 22 December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1172277
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Naqib al-Ashraf Qaim-i Maqam of Bursa Sayyid Cafer Pasha and His Family in the 17th Century

Saadet Maydaer

Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Bursa, Türkiye
smaydaer@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-8222-7740> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

The institution of naqib al-ashraf was established in order to follow the lineages of the sayyids regularly and to fulfill some of the practices brought by their distinguished positions. It is known that the naqib al-ashraf qaim-i maqams, who are the local representatives of the naqib al-ashrafs in the center, were chosen from the respected and distinguished sayyid families in the region where they lived. The person about whom we can have the most information among the naqib al-ashraf qaim-i maqam who served in the early periods in Bursa is Sayyid Cafer Pasha. Cafer Pasha belongs to a reputable sayyid family in Bursa with roots in Tabriz. As a result of this prestigious position, family members from their grandfather Emir Gazi have been appointed to important duties such as being the trustee of the foundations of Sultans and ensuring that they are put in order. After the death of Cafer Pasha, his son Sayyid Mehmed was appointed as the Naqib al-ashraf qaim-i maqam, and in the following years his grandson İbrahim continued the same task. Thus, as far as it is known, three members of the family served as naqib al-ashraf qaim-i maqam of Bursa. This study investigates the history of a sayyid family, which was locally known but not very famous and consequently about whom little is known by following the limited information in the court records and archival documents. In this way, while the names of the five ancestors of Cafer Pasha before him could be determined, information about many different areas of life, from the birth of his eight generation children and grandchildren to their marriages, property-trading, inheritance disputes and relations with foundations, could be obtained. Thus, the social position, social, economic and legal relations of a respected but not famous sayyid family in Bursa in the 17th century were tried to be revealed.

Keywords

Islamic History, Naqib al-ashraf, Sayyid, estate, Gürcü Mehmed Pasha, Çatalcalı Ali, Family History.

Citation

Maydaer, Saadet. "XVII. Yüzyılda Bursa Nakîbü'l-Eşrâf Kâim-i Makâmı Seyyid Cafer Paşa ve Ailesi". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (December 2023), 223-250. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1172277>

Giriş

İslam Medeniyetinin ilk dönemlerinden itibaren var olan ve Hz. Peygamber'e duyulan sevginin tezahürünün kurumsal bir veçhete bürünmüş hali olarak da görülebilecek "Nakîbü'l-eşrâflık" müessesesi, Osmanlı Devleti'nde Yıldırım Bayezid döneminde ortaya çıkmıştır. Bu kurumun temel gayesi, Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin doğru bir şekilde belirlenmesidir. Zira İslam toplumunda seyyidlere gösterilen saygı, hürmet ve imtiyazlardan yararlanabilmek amacıyla bazı kimseler sahte şecerelerle kendilerini seyyid gibi gösterebilmek için gayretine girebilmişlerdir. *Mütessayid* olarak adlandırılan bu kişilerin tespiti, "nakîbü'l-eşrâflar"ın en önemli görevi olarak addedilmiştir. Bunun yanında nesebi sahih bir seyyid seyahat etmek isterse kendisine güçlük çıkarılmaması ve hürmet edilmesi, gittiği yerde yerleşmek isterse isminin burada kayıt altına alınmasının gerekliliği gibi nedenlerle Yıldırım Bayezid döneminde, 802/1400'de¹ o sırada başkent olan Bursa'da seyyidlere nezâret edecek bir kişi tayin edilmiştir.² Bu kişi Âşık Çelebi'nin atası olup, Emir Sultan ile Bağdat'tan gelmiş olan Seyyid Nattâ'dır.³ Âşık Çelebi kendisi de *Meşâiru's-Suârâ* adlı eserinde babası Ali'yi anlatırken soylarının Bağdat seyyidlerine dayandığını ifade etmektedir. Bursa'da medfûn Emîr Mehmed Buhârî, Bağdat'ta Seyyid Nattâ'nın evinde misafir olmuş ve onu da beraberinde Bursa'ya getirdiği diğer seyyidler gibi kendisiyle birlikte Anadolu'ya gelmeye ikna etmiştir. Seyyid Mehmed Nattâ Bursa'da vezir İshak Paşa'nın kızıyla evlenmiştir.⁴ Bizzat padişah Yıldırım Bayezid'in ilgisine mazhar olmuştur. Yıldırım onun için Tahtakale'nin arkasında Şeyh Ebû İshak Kâzerûnî ashabına ve buraya gelenlere vakfettiği zaviyeye onu şeyh tayin etmiştir.⁵ Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'un Anadolu'yu istilâsı sırasında Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Şeyh Muhammed el-Cezerî (ö. 833/1429) gibi diğer âlim ve sanatkârlarla birlikte hapsedilmiştir. Bir süre sonra serbest bırakılınca Hicaz'a gidip hacetmiş, II. Murad döneminde (1421-1444, 1446-1451) Bursa'ya dönmüştür. Yeniden başladığı sâdât nâzirliği görevini vefatına kadar sürdürmüştür. Yerine oğlu Zeynelabidin tayin

¹ Ali Emîrî, Seyyid Nattâ'nın göreve atanma tarihi olarak 800/1397'yi verirken, Yıldırım Bayezid'in Kâzerûnî Zâviyesi Vakfiyesi'nin tescil tarihi olan Ramazan 802/Mayıs 1400 tarihi hemen tüm kaynaklarda atanma tarihi olarak genel kabul görmüştür. Ali Emîrî, "Hâdim ve Hâfız-ı Emânet-i Mübâreke, Hulefâ-yı Celîle-i Osmanîye'nin Şeref-silsile-i Siyâdetleri ve İlm-i Celîl-i Ensâbın Fevâidi", *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 2/19 (1335/1919), 420, 421.

² Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâik fi tekmeleti's-şakâ'ik -Nev'izâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli-*, haz. Suat Donuk, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/622; Ahmet Rif'at, *Devhatü'n-Nukabâ*, haz. Hasan Yüksel - Fatih Köksal (Sivas: Dilek Matbaası, 1998), 58; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 164, 165; Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 81.

³ Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâik*, 1/591, 622.

⁴ Âşık Çelebi, *Meşâ'iru's-Suârâ*, haz. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010), 2/1119; Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâik*, 1/622.

⁵ Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâik*, 1/591; Âşık Çelebi, *Meşâ'iru's-Suârâ*, 2/1119; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017), 92, 93. Bu zaviyeye ait vakfiye Adnan Erzi tarafından tercüme edilip yayımlanmıştır. Vakfiyede şeyh olacak kişinin özellikleri ayrıntılı bir şekilde anlatılmakta, fakat Seyyid Nattâ'nın ismi zikredilmemektedir. bk. Adnan Erzi, "Bursa'da İshâkî Dervişlerine Mahsus Zaviyenin Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 423-429.

edilmiştir.⁶ II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerinde görevini sürdüren Zeynelabidin'den sonra uzunca bir süre yeni bir nakîbü'l-eşrâf atanmamıştır. II. Bayezid, 900/1494 yılında Seyyid Mahmud Efendi'yi sâdâtın reisi olarak vazifeye getirmek istemiştir. Seyyid Mahmud Efendi bu makama getirilen kişilere Arap beldelerinde “nakîbü'l-eşrâf” lakabının verildiğini bildirerek kendisinin de bu şekilde ünvan almasını sağlamıştır. Böylece “nakîbü'l-eşrâflık” resmî bir ünvan haline gelmiştir. Başlangıçta nakîbü'l-eşraf için 25 akçe ücret takdir edilse de zamanla 70 akçeye kadar yükselmiştir.⁷

İstanbul'daki nakîbü'l-eşrâfın sadrazama arzıyla sancak ve kazalarda görev yapacak nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmlarının atanmaya başlaması da bu dönemlerde başlamış olmalıdır.⁸ Zira Osmanlı nakîbü'l-eşrâfları doğal olarak başkent İstanbul'da otururken, diğer yerlerde onun adına görev yapacak nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı belli bir hiyerarşik düzende atanıyorlardı.⁹ Nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı genellikle toplumda belli bir saygınlığa sahip, sözüne itibar edilen önde gelen seyyid ailelerinden seçilmekteydi.¹⁰ Bursa'da bu şekilde vazifesini yerine getiren nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmlardan tespit edilebilenlerin ilki Evâsıt-ı Zilkade 976/Mayıs 1569'da Bursa'daki seyyidlerin işleriyle ilgilenmek üzere görevlendirildikleri ifade edilen Seyyid Ahmed b. Seyyid Maşrikî ve Seyyid Muharrem Çelebi b. es-Seyyid Satı/Hayati'dir.¹¹ 26 Şaban 981/21 Aralık 1573'te ise Maşrikîzâde Ahmed vefat etmiş ve vazifesi büyük oğlu Seyyid Mustafa'ya¹² verilmiştir.¹³ Onun görevde kalış süresi ve daha sonra kimin nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak XVII. yüzyılın başlarında Bursa'da sâdâtın işlerini yürütmekle vazifeli kişinin Seyyid Mehmed olduğu bilinmektedir. Aclun'dan¹⁴ göç eden Seyyid Ali Efendi el-Aclûnî'nin¹⁵ oğlu

⁶ Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâik*, 1/591, 622; Ş. Tufan Buzpınar, “Nakîbüleşrâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/323.

⁷ Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâik*, 1/622.

⁸ Nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmılığıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç, *Seyyidler*, 86-91; M. Sadık Akdemir, “Şer'iyye Sicillerine Göre XVII. Yüzyılda Isparta'da Nakîbü'l-Eşrâf Kaymakamlığı ve Seyyidler”, *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 9/17 (2007), 143-177; Ayhan Işık, “Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-Eşrâflık Müessesesi ve Nakîbü'l-Eşrâf Kaymakamları”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 10 (2015), 185-228; Muttalip Şimşek, “Osmanlı Devleti Nakîbüleşrafılık Müessesesi ve Bu Müesseseye Bağlı Kaymakamlar (19. Yüzyıl)”, *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 19 (2018), 409.

⁹ Buzpınar, “Nakîbüleşrâf”, 32/323.

¹⁰ Kılıç, *Seyyidler*, 87.

¹¹ BOA, İE.ENB. 1/18. “*Hâlen nakîbü'l-eşrâf olan fahrü's-sâdât seyyid Muhterem Efendi kibelinden mahrûse-i Bursa sâdâtı ahvâlin gören Seyyid Ahmed b Seyyid Maşrikî ve Seyyid Muharrem Çelebi b. Seyyid Hayâtî ...*”

¹² Önce Muhammed yazılmışken, sonra üstü çizilip “sahha” ifadesi konularak altına Mustafa yazılmıştır.

¹³ BOA, A.DVNSMHHM.d. 25/111. “*Murâd Han evkâfi zevâidinden yevmî 6 akçe vazifeye mutasarrif olup Bursa'dan nakîbü'l-eşrâf tarafından nikâbet hizmetinde olan Maşrikîzâde Ahmed fevt olup vazifesi büyük oğlu Seyyid Mustafa'ya arz olunmağın*”

¹⁴ Aclun; Ürdün'ün başkenti Amman'ın 73 km. kuzeybatısındadır. Orta Çağ'da stratejik bir kale olarak göze çarpmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Şeker, “Ortaçağ'da Şam Diyarının Stratejik Bir Kalesi: Aclûn Kalesi”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2019), 3799-3807.

¹⁵ Aclun'lu olup, ilim tahsilini Arap beldelerinde tamamladıktan sonra Bursa'ya gelip yerleşmiştir. Yirmi yıl boyunca Ulucami'de imamlık yapmıştır. 972 veya 973/1565-1566'da vefat etmiştir. Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâik*,

olup ilmiyle temâyüz etmiş olan ve Baldırzâde'nin ve İsmail Belîğ'in Bursa'da uzun yıllar nakîbü'l-eşrâflık yaptığını dile getirdikleri Seyyid Mehmed, Rebûülevvel 1018/Haziran 1609'da vefat etmiştir. Emir Sultan Türbesi civarına defnedilmiştir.¹⁶ Onun ardından göreve getirildiği düşünölen kişi Seyyid Cafer Paşa b. Emir Gazi'dir. O, klasik dönemde göreve getirilen Bursa nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmları arasında hakkında en fazla bilgi sahibi olabilmişimiz kişidir.

1. Seyyid Cafer Paşa'nın Hayatı Hakkında Bilinenler

Seyyid Cafer Paşa, Bursa'da itibarlı bir seyyid ailesine mensuptur. Babası Emir Gazi, Yavuz Sultan Selim'in 1514'te Çaldıran Savaşı'ndan dönerken Tebriz'den beraberinde Anadolu'ya getirdiği kişiler arasında yer alıyordu.¹⁷ Şeceresi, nakîbü'l-eşrâf defterlerinde Evâhir-i Ramazan 993/Eylöl 1585 tarihinde es-Seyyid Gazi b. Seyyid Cafer b. Seyyid Kasım b. Seyyid Rıza b. Seyyid Murtaza şeklinde kaydedilmiştir. Tebriz'de doğduğu ama Bursa'yı vatan edindiği belirtilmiştir.¹⁸ Bursa'da Hisar'ın güneybatısındaki İsa Bey Mahallesi'ne yerleşen Emir Gazi, kısa zamanda toplum içinde saygın bir konum elde etmiş görünmektedir. Selâtin vakıfları başta olmak üzere çok sayıda vakfın tevliyetini yürütmesinin yanı sıra çevresinde yaşanan sorunların çözümünde de rol oynamıştır.¹⁹ Maddî açıdan oldukça iyi durumda olduğu anlaşılan Emir Gazi, 12 Rebiulahir 995/22 Mart 1587'de gece vakti oğlu Cafer Paşa'nın da ikâmet ettiği İsa Bey Mahallesi'ndeki evine suhtelerce yapılan bir baskın sonucunda hayatını kaybetmiştir.²⁰

Seyyid Cafer'in babası dışında bilinen akrabası kız kardeşi Ümmügülsüm'dür. Ümmügülsüm'ün ilk eşi ilmiye sınıfına mensup müderris Ali Çelebi'dir.²¹ İkinci evliliğini Ahmed Çelebi b. Pîrî ile yapmış ve bu evlilikten bir erkek çocuk sahibi olmuştur. Ancak Ahmed Çelebi henüz oğlu küçük yaştaiken vefat etmiştir.²² Hakkında başka bir bilgi edinilemeyen Ümmügülsüm, Seyyid Cafer'in tek kardeşidir.²³ Annelerine dair kaynaklarda hiçbir veriye

1/428; Baldırzade Selîş Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliya*, haz. Mefail Hızlı - Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 173, 174; İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân* (Bursa: Hüdavendigâr Matbaası, 1287), 438.

¹⁶ Baldırzade, *Ravza-i Evliya*, 173, 174, 175; Belîğ, *Güldeste*, 438, 439.

¹⁷ Baldırzade, *Ravza-i Evliya*, 124.

¹⁸ Meşihat Arşivi, Nakîbü'l-Eşrâf Defterleri, no: 73, 55.

¹⁹ BOA, A.DVNSMHH.d 2, 1941, 1958; BŞS, A 107 31b; A 74, 113b, 114b.

²⁰ BŞS A 143 211b. Emir Gazi'nin evine suhtelerce yapılan baskınla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Saadet Maydaer, "Bursa'da Ehl-i Fesâd Suhte Tâfesinin Kurbanı Bir Seyyid: Emir Gazi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 319-343.

²¹ BOA, A.DVNSMHH.d. 28, 494; Belîğ, *Güldeste*, 330; Atâyî, *Hadâ'îku'l-hakâik*, 2/1237; BŞS, A 107 24b; Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 46-48.

²² BŞS A 153, 83b. Aynı belgede Ahmed Çelebi'nin Ulviye adında bir büyük kızının da olduğu ifade edilmektedir. Fakat annesinin Ümmügülsüm olduğundan bahsedilmemektedir. Ümmügülsüm'ün Rebiülâhir 995/22 Mart 1587'de ilk eşinden boşanmış ve babasının evinde olduğu bilindiğine göre büyük yaşta olduğu ifade edilen Ulviye'nin Ahmed Çelebi'nin ilk eşinden olma ihtimali daha güçlü gözükmektedir. (BŞS A 143 211b)

²³ BŞS A 145 29b, 72b.

rastlanmamıştır. Emir Gazi öldürüldüğü esnada hayatta olmadığı anlaşılmaktadır.

Seyyid Cafer'in hanımı Yaniçoğlu Mahallesi'nde yetişmiş olan Saliha bnt. Mehmed'di. Seyyid Cafer'in Mehmed, Ebü'l-Me'âlî ve Haşim isimlerini taşıyan üç oğlu vardı.²⁴ O da tıpkı babası gibi selâtin vakıfları tevliyeti gibi saygınlık kazandıran görevlere getirilmişti.²⁵ Babasının elîm bir şekilde vefatı nedeniyle 12 Rebûlâhir 995/22 Mart 1587'den itibaren başlayan mahkemede ve dolayısıyla resmî belgelerde görünür olma süreci, mülk alım-satımı ve kiralamasından, miras anlaşmazlıklarının çözümüne ve vakıf kurmaya kadar çok farklı alanlarda devam etmiş ve bir nakîbü'l-eşrâfın hayatına değişik veçhelerden bakma imkânı sunmuştur. Bu bağlamda babasıyla ilgili hadiselerden sonra adının geçtiği ilk belgelerin tarihi 12 Receb 1001/14 Nisan 1593'tür.²⁶ Bursa'ya bağlı Kavak Köyü'nde bulunan çiftliğinin halk arasında "Emir Kadı/Gazi oğlu Cafer Çelebi'nin Çiftliği" şeklinde anıldığı anlaşılmaktadır. Burası kendisine babasından intikal etmiştir.²⁷ Onun vefatının ardından da oğlu Seyyid Mehmed tarafından tasarruf edilmeye devam etmiştir.²⁸ Zilhicce 1008/27 Haziran 1600'de ise Ulucami yakınındaki Sinekli Hamamı civarında bulunan bir kahvehaneyi ve 11 dükkânı bir yıllığına kiraya verdiğini beyan etmektedir.²⁹ Dolayısıyla Cafer Çelebi şehir içinde ve dışında mülklere sahip, varlıklı bir kişidir. Mülklerinin sayısını arttırmaya devam eden Cafer Paşa, Rebûlâhir 1017/Ağustos 1608'de 30.000 akçeye Gemlik Kazası'na bağlı Gencelli Karyesi'nde Büyük bağ ve Emrudlu³⁰ bağ adıyla bilinen iki bağ satın almıştır.³¹

Cafer Paşa'nın malî konulardaki tecrübesini vekil olarak gerçekleştirdiği işlemlerde de görmek mümkündür. Rebûlâhir 1017/Temmuz 1608'de Defterdar Halil Efendi'nin vekili olan Cafer Paşa, Kazzaz Çelebi Vakfı'na ait Molla Gürani Mahallesi'nde bulunan bir menzille ilgili davada müvekkilinin daha önce ödediği 6000 akçe ücret-i muacceleği geri almıştır. Menzil bir başkasına kiralanmıştır.³²

Toplumda sözüne itibar edilir bir kimse olması, yakınlarının yaşadığı miras anlaşmazlıklarının sona erdirilmesinde etkin rol oynamasının da önünü açmıştır. Cemaziyelevvel 1007/Aralık 1598'de kızkardeşi Ümmügülsüm, merhûm kocasının yine müteveffa olan erkek kardeşinin hanımı Fatma Hatun'la Veli Şemseddin Mahallesi'nde kendilerine ve çocuklarına miras olarak kalmış evle ilgili sorunlar yaşamaktadır. Ümmügülsüm evin kendisine

²⁴ Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kültüğü*, haz. Hüseyin Algül vd. (İstanbul: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 2/17.

²⁵ Beliğ, *Güldeste*, 68.

²⁶ BŞS A 151 18a.

²⁷ Ömer Lütfi Barkan - Enver Meriçli, *Hüdâvendigâr Livası Tahrir Defterleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 26. Gazi Hüdavendigâr Vakfı'na ait Kavak Köyü'nde farklı kişilerce işletilen beş çiftlik bulunmaktadır. Emir Gazi'nin ve ailesinin işlettiği çiftlik ise ikisi kesimli beş çift olup en büyüğüdür.

²⁸ BŞS B 69 3b. (3 Safer 1057/10 Mart 1647)

²⁹ BŞS B 18 49b.

³⁰ Emrudlu, ilerleyen yıllardaki kaynaklarda Gemlik'e bağlı bir köy olarak geçmektedir. 5 Şevval 1262/26 Eylül 1846 tarihli bir belgede "Hüdâvendigâr Sancağı'nda vâki' Gemlik Kazası'na tâbi' Emrudlu Karyesi" ifadesi yer almaktadır. BOA, A.MKT., 51/4.

³¹ BŞS B 26 41b.

³² BŞS B 26 25a.

ait bölümüne Fatma Hatun'un müdahale etmemesini istemektedir. Seyyid Cafer, Mevlana Ahmed Efendi'yle birlikte evin Ümmügülsüm'ün eşine nasıl intikal ettiğine dair şahitlik etmişler ve böylece bu konuda rahatsız edilmesini önlemişlerdir.³³

Cafer Paşa, tıpkı babası gibi saygın konumunu perçinleyecek tevliyet ve vakıflarla ilgili çeşitli görevler üstlenmiştir. Muharrem 1026/Ocak 1617 tarihinde Bayezid-i Veli Vakfı'nın Bursa'daki işlerini düzene sokmak üzere görevlendirilmiştir.³⁴ Cafer Paşa'nın vazife aldığı bir diğer selâtin vakfı ise Osman Gazi'nin oğlu Alaeddin Bey'in Bursa'daki vakıflarıdır. Biri Bursa Hisarı içinde, diğeri Kükürtlü civarında olan iki mescid ve bir zaviye inşa ettirdiği bilinen Sultan Alaeddin'in vakfına Şaban 1031/Haziran 1622'de müteveli olarak tayin edilmiştir.³⁵ Beş ay boyunca sürdürdüğü görevi esnasında vakfın içinde bulunduğu nakit ihtiyacı nedeniyle tamir için gerekli olan 8587 akçeyi kendi mal varlığından ödemiştir. Bu bedeli vakıftaki görevi bittikten on bir ay sonra talep etmektedir.³⁶ Vakfın mütevellileri için ödenmesi öngörülen yılda 6 müd buğday ve 6 müd arpadan da hasat zamanı gelmeden evvel görevden ayrılmış olduğu için hissesine düşen miktarı tahsil edememiştir. Bu nedenle 15 Zilkade 1032/10 Eylül 1623 tarihinde mahkemeye başvurarak beş ay boyunca yürüttüğü tevliyet görevinden doğan haklarının kendisine ödenmesini talep etmektedir.³⁷ Bu isteği mahkeme tarafından haklı bulunmuştur. Zira Cafer Paşa'nın elinde vakfa ait muhasebe kayıtları mevcuttur ve bunlar incelendiğinde durumun tam da ifade ettiği şekilde gerçekleştiği anlaşılmıştır. Bu nedenle birkaç hafta içinde sorun çözülmüş ve yeni müteveli Ahmed Bey b. Yusuf vakıf mahsulünden gerekli ödemeyi yapmıştır.³⁸

Seyyid Cafer Paşa'nın vakıflarla olan ilgisi onları yönetmek ve düzene sokmakla sınırlı değildir. Aynı zamanda kendisi de bir vakıf kurucusudur. Evâsıt-ı Rebûlevvel 1030/ Şubat 1621 tarihli vakfiyesine göre Bursa'da Eski Kaplıca altında Acem Çeşmesi yakınındaki iki değirmen ile dut ve çeşitli meyve ağaçları bulunan ve zemini için Hüdavendigâr Vakfı'na mukataa ödenen yerleri vakfetmiştir. Değirmenlerin piyasa koşullarına uygun, alışılacağı üzere kiraya verilmesini, meyve ağaçlarının ise "müsâkât-ı şer'iyye"³⁹ usûlüyle işletilmesini istemiştir. Elde edilecek gelir, iki cüz-i şerîf okunup sevabının kendi ruhuna hediye edilmesi için harcanacaktır. Cüzlerden birini Ulucami imamı, diğersini ise kendisinin de

³³ BŞS A 153 83b.

³⁴ BŞS B 37 25b. Baldırzade ve İsmail Belig, Cafer Paşa'nın, Sultan Yıldırım Bayezid Vakfı'na müteveli olup vakfı düzene soktuğu için Gürcü Mehmed Paşa'nın iltifatına mazhar olduğunu ifade etmektedir. bk. Baldırzade, *Ravza-i Evliya*, 142; Belig, *Güldeste*, 68. Ancak Cafer Paşa'nın Yıldırım Bayezid Vakfı'nda müteveli olduğuna ya da vakfın işlerini tesviye için görevlendirildiğine dair bir veri elde edilememiştir. Bu durumda Sultan Bayezid-i Veli Vakfı'ndaki görevinin Sultan Yıldırım Bayezid ile karıştırılmış olması ihtimali doğmaktadır. Bu hususta bir veri elde edilene kadar konuya ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

³⁵ BŞS B 42 128b. Alaeddin Bey'in vakıfları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saadet Maydaer, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt: Hisar* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 61-65.

³⁶ BŞS B 42 128a.

³⁷ BŞS B 42 128b.

³⁸ BŞS B 42 135b, 128b. Seyyid Cafer Alaeddin Vakfı'nda beş ay görev yaptığı için kendisine ödenmesi gereken buğday ve arpa miktarı 2,5 müd olarak belirlenmiştir.

³⁹ Müsâkât, meyvasının bir kısmını almak kaydıyla bir bağ veya ağaçları birine vermektir. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1996), "müsâkât", 737.

ikâmet ettiği İsa Bey Mahallesi Mescidi imamı okuyacaktır. Her biri için takdir edilen ücret günde üç akçedir. Vakfında babasını da unutmayan Seyyid Cafer, Ulucami müezzininin cuma namazından sonra babası merhûm Emir Gazi Efendi ruhu ve kendi ruhu için açıktan dua etmesini ve duanın sonunda bir Fatıha sûresi okumasını istemektedir. Bunun için de bir akçe ücret ödenmesini takdir etmiştir. Gelirlerden arta kalan meblağ ise mütevellî tarafından saklanıp, gerekli hallerde vakfedilen yerlerin tamir ve bakımına harcanacaktır. Mütevellî tayin ettiği kişi, oğlu Seyyid Mehmed Çelebi'dir. Ondan sonra ise kendi neslinden gelecek olanların en uygununa verilmesini şart koşmuştur.⁴⁰ Vakfiyede arazilerin sınırları tarif edilirken kullanılan ifadeler, Seyyid Cafer'in bundan başka da vakıfları bulunduğuna işaret etmekteyse de onlara dair bir vakfiye tespit edilememiştir.⁴¹

Seyyid Cafer Efendi ömrünün son yıllarında Karaman Beylerbeyliği vazifesine atanmıştır. Çok kısa bir süre yerine getirebildiği bu vazifeye atanmasında Gürcü Mehmed Paşa'nın etkisinin olduğu düşünülmektedir.⁴² Yeniçerilerin baskısı sonucunda sadrazamlıktan ayrılmak zorunda kalan Gürcü Mehmed Paşa, yeni sadrazam Mere Hüseyin Paşa tarafından 1032/1623'de Bursa'ya sürgüne gönderilmiştir.⁴³ Bursa'da geçirdiği dönemde Seyyid Cafer Paşa ile yakın ilişki kurduğu, sahip olduğu çok sayıda deveyi ona ve ailesine ait çiftlikte tutmasından da anlaşılmaktadır.⁴⁴ Cafer Paşa'nın Karaman'daki görevine tam olarak ne zaman atandığı bilinmemekle beraber, Bursa'da resmî kayıtlarda görüldüğü en son tarih olan Evâsıt-ı Zilkade 1032/10 Eylül 1623'e yakın bir zamanda gerçekleştiği düşünülmektedir. Zira bu tarihte bizzat mahkeme huzurunda bulunan Cafer Paşa'nın aynı dava ile ilgili olarak Evâil-i Zilhicce 1032/ Eylül 1623'te oğlu Seyyid Mehmed Çelebi'yi vekil tayin ettiği görülmektedir.⁴⁵ Ayrıca 1 Muharrem 1033/25 Ekim 1623 tarihinde merkezden gelen bir hüccetin mahkemeye kaydı esnasında oğlu Ebü'l-Me'âli'nin ve Haşim'in isimleri şuhûd'l-hâlde kayıtlıyken onunki bulunmamaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla bu tarihlerde Bursa dışında bir görevde bulunma ihtimali hayli yüksektir. Bu durumda Karaman Beylerbeyliği vazifesini en fazla bir yıl sürdürebilmiş olsa gerektir. Zira 1034/1624 yılı başlarında vefat etmiş ve Pınarbaşı'nda yüksekçe bir yere defnedilmiştir. Cömertliğiyle meşhur olduğu dile getirilmektedir.⁴⁷

⁴⁰ BŞS B 40 62a-63a; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1033/2.

⁴¹ "Eski Kaplıca altında Acem Çeşmesi kurbünde vâki' cânib-i kiblesi ve şarkisi yine kendi vakfi olan yerlere ve cânib-i garbisi küçük bahçe demekle ma'rûf olan bahçeye ve cânib-i şimalisi yine kendü vakfi olan bahçeye müntehî olub"

⁴² Baldırzade, *Ravza-i Evliya*, 142; Beliğ, *Güldeste*, 68.

⁴³ Mustafa Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ -Ravzatü'l-Hüseyn fi Hülasati Ahbâri'l-Hâfikayn-* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1280), 2/251. Karaçelebizâde, Gürcü Mehmed Paşa'nın 1032/1623'te Bursa'ya değil de Malkara'ya sürgüne gönderildiğini ifade etmektedir. Karaçelebizâde Abdülaziz b Hüsameddin, *Ravzatü'l-Ebrâr* (Bulak: Bulak Matbaası, 1248), 551. Gürcü Mehmed Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Ak, "Mehmed Paşa, Gürcü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/509-510.

⁴⁴ BŞS B 45 129a. Bu durum, Gürcü Mehmed Paşa'nın idamının hemen ardından mal varlığının belirlenmesi esnasında 24 Şevval 1035/19 Temmuz 1626'da ortaya çıkmaktadır.

⁴⁵ BŞS B 42 135b.

⁴⁶ BŞS B 42 138b.

⁴⁷ Baldırzade, *Ravza-i Evliya*, 142; Beliğ, *Güldeste*, 68.

2. Seyyid Cafer Paşa'nın Nakîbü'l-Eşrâf Kâim-i Makâmı

Seyyid Cafer Paşa'nın resmen nakîbü'l-eşrâf olarak isminin geçtiği en erken tarihli belge 29 Safer 1025/18 Mart 1616'ya aittir.⁴⁸ Evâil-i Muharrem 1026/Ocak 1617'de yine kendisinden “*bi'l-fi'il Bursa'da nakîbu'l-eşrâf olan mecma'u's-siyâde iftihâru's-sâde es-Seyyid Cafer Efendi*” şeklinde bahsedilmektedir.⁴⁹ Aradan yalnızca birkaç yıl geçtikten sonra Evâsıt-ı Rebûlevvel 1030/7 Şubat 1621'de düzenlenen vakfiyesinde de aynı şekilde “*Mahrûse-i Bursa Kal'ası mahallâtından İsa Bey Mahallesi'nde sâkin olub mahrûse-i mezbûrede hâlâ nakîbu'l-eşrâf ve rêis-i sâdât-ı şerîfeti'l-evsâf*” olduğu zikredilmektedir.⁵⁰ Bu vazifeyi uzun yıllar sürdürdüğü “*nice sinin ü eyyâm Bursa'da kâim-i makâm-ı nakîb-i sâdât-ı kirâm olup tâife-i şerîfe-i mezbûrenin zabt u rabtında cidd ü ihtimâm üzre idi*”⁵¹ ifadelerinden anlaşılma birlikte tam olarak kaç yıl görev yaptığı bilinmemektedir. Ancak yukarıda da izah edildiği üzere Evâsıt-ı Zilkade 1032/10 Eylül 1623 tarihine kadar bu görevi sürdürdüğü düşünülmektedir.⁵²

Kendisinden sonra ailesinden iki kişinin daha Bursa nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı yaptıği bilinmektedir. Bunlardan ilki oğlu Seyyid Mehmed, diğeri ise torunu Seyyid İbrahim'dir. Dolayısıyla ailenin hem merkez, hem de Bursa'daki seyyidler arasındaki itibarlı konumu devam etmiştir.

3. Cafer Paşa'nın Çocukları

Cafer Paşa'nın üç oğlundan⁵³ en büyüğü ve anlaşıldığı kadarıyla en fazla kıymet verdiği Seyyid Mehmed'dir. Evâsıt-ı Rebûlevvel 1030/7 Şubat 1621'de düzenlediği vakfiyesinde onu müteveli tayin ederek vakfın yönetimini henüz sağlığında kendisine teslim etmiştir.⁵⁴ Seyyid Mehmed babasının ardından Bursa nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı olarak tayin edilmiştir.⁵⁵ Cafer Paşa'nın Emirsultan Vakfı zevâyidinden aldığı 30 akçe vazife de kendisine verilmiştir.⁵⁶ Bu ücret, nakîbü'l-eşrâf olanlar için yapılan bir tahsisat olmalıdır.

Babasının Gürcü Mehmed Paşa ile kurduğu samimi bağları Seyyid Mehmed'in devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Zira Gürcü Mehmed Paşa'ya ait 6 katar⁵⁷ yani 42 adet deve kolları gzetilmek üzere babası tarafından satın alınmış kendisine intikal etmiş olan Emrudlu

⁴⁸ BŞS, B 31 59b.

⁴⁹ BŞS B 37 25b.

⁵⁰ BŞS B 40 62a-63a; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1033/2.

⁵¹ Baldırzade, *Ravza-i Evliya*, 142. İsmail Belig de benzer ifadeleri kullanmıştır. bk. Belig, *Güldeste*, 68.

⁵² BŞS B 42 128b, 135b.

⁵³ Kepecioğlu, Emir Gazi'nin şeceresini yapmış ve burada Cafer Paşa'nın “Kasım” adında bir dördüncü oğlunu da göstermiştir. Kaynaklarda Cafer Paşa'nın sadece üç oğlu ile ilgili bilgi bulunmaktadır. bk. Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 2/30.

⁵⁴ BŞS B 40 62a-63a; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1033/2.

⁵⁵ BŞS B 45 129a.

⁵⁶ BŞS B 44 155b.

⁵⁷ Bir katar 7 deveden oluşur. bk. Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, “Deve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/222-226.

Karyesi'nde tutulmaktadır. Paşa 18 Şevval 1035/13 Temmuz 1626'da idam edildiğinde⁵⁸ merkezden memur görevlendirilerek 24 Şevval 1035/19 Temmuz 1626 tarihinde Bursa'ya gelmiş ve develeri kaydettikten sonra yine o sırada Bursa nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmî olan Seyyid Mehmed Paşa'ya teslim etmiştir.⁵⁹ Kavak Karyesi'ndeki çiftliğin tasarruf hakkı da kendisine devredilmiştir.⁶⁰ Babasından kardeşleriyle birlikte kendisine intikal edenler arasında yer alan Koca Naib Mahallesi'ndeki boş bir arsayı ise vakfetmeyi tercih etmiştir. Evâhir-i Cemaziyelevvel 1059/10 Haziran 1649 tarihinde düzenlenen vakfiyeye göre arsa Koca Naib Mahallesi'ndeki Şeyh Abdurrahman el-Erzincânî Zaviyesi'nde şeyh olan kişiye vakfedilmiştir. Seyyid Mehmed ve kardeşleri bunun karşılığında cuma geceleri yatsı namazından sonra üç İhlâs-ı Şerîf sûresi okunup, sevabının babaları Cafer'in ruhuna hediye edilmesini istemektedirler. Mütevellî olarak el-Hac Mehmed b. Abdülmümin belirlenmiş ve zamanın geçmesiyle durumun değişmesi halinde fakirler için mutlak bir vakıf olması talebi vakfiyeye eklenmiştir.⁶¹

Seyyid Mehmed tıpkı babası ve dedesi gibi İmaret-i İsa Bey Mahallesi'nde ikâmet ediyordu. Hanımı Rabia Hatun bnt. Mustafa Efendi ve biri erkek, ikisi kız üç evladıyla birlikte yaşamaktayken Evâil-i Cemaziyelevvel 1076/9 Kasım 1665'te hayatını kaybetmiştir. Geride bıraktığı çocukları Mehmed, Ümmügülsüm ve Fatma henüz küçük yaştadır. Masrafları ve borçları ödendikten sonra paylaşılmak üzere arta kalan muhalledâtinin miktarı 747.871 akçedir. Terekesinde biri kebîr, diğeri sagîr çakmaklı ve diğeri de niteliği belirtilmeyen üç tüfeğin toplam değeri 1900 akçedir. Ayrıca biri 1000, diğeri 2000 akçe değerinde iki sîm kılıcı vardır. Şehrin önde gelen ailelerinden olmasının bir sonucu olarak ağırladığı çok sayıda misafirine yaptığı ikrâmıların oldukça kıymetli kaplarda sunduğu anlaşılmaktadır. Zira sadece 11 adet fağfûr⁶² hoşaf kâsesinin değeri 3000 akçe iken fağfûrî bir kebir tabağı 2400 akçedir. Çoğu fağfûrî olmak üzere çok sayıda kıymetli tabak ve kâsenin yanı sıra tencere, tepsi, kevgir gibi çeşitli mutfak eşyalarına sahiptir. Muhtemelen yatılı misafirler için özel işletilmiş ve kıymetli kumaşlardan yapılmış çarşaf, yorgan ve yastıkların bolluğu da dikkat çekmektedir. İki gulâm, yani genç erkek köle ve bir cariyesi vardır. Binек olarak kullandığı katır ve atları da bulunmaktadır. Bir de İmaret-i İsa Bey Mahallesi'nde 20.000 akçe değerinde bir ev bırakmıştır. Terekenin yekûnu yazıldıktan sonra handa takdim olunan eşyası olduğu ifade edilerek çok sayıda bıçak, kılıç, topuz gibi silahlar, üzengi, raht gibi binек malzemeleri, şerbet makramesi, dülbend gibi günlük kullanım eşyası ve devât gibi yazı malzemesi kaydedilmiştir. Mesleği hakkında bilgi sahibi olmadığımız Seyyid Mehmed'in handa bir odada işlerini yürüttüğünü düşünebiliriz. Bunlardan sonra ise müteveffanın Kavak Karyesi'ndeki çiftliğinde bulunan eşyasının tespit edilmesine geçilmiştir. Buradaki ev, bağ, bahçe ve ahır vb. nin değeri 140.000 akçe olarak belirlenmiştir. Biri henüz küçük yaşta olan

⁵⁸ Ak, "Mehmed Paşa, Gürcü", 28/510.

⁵⁹ Develerin bir katarının telef olduğu ve böylece 35 adet devenin mevcut bulunduğu kaydedilmiştir. BŞS B 45 129a.

⁶⁰ BŞS B 69 3b.

⁶¹ BŞS B 73 40b.

⁶² Fağfûr, Çin'de yapılan, çiniye oranla yarı saydam olan porselene verilen addır. Fağfûrî ise fağfurdan yapılmış materyallere denilirdi. Alaattin Gövsa, *Resimli Yeni Lûgat ve Ansiklopedi* (İstanbul: İskit Yayınları, ts.), "Fağfur", "Fağfurî", 2/789.

iki gulâm ve bir de cariyesinin toplam değeri 15.500 akçedir. Çok sayıdaki büyükbaş hayvanı ve ambarda buğday ve yulaf gibi tahılı bulunmaktadır. Bundan sonra da borçlar ve diğer masraflar hesaplanmış ve mirasçılara hisseleri ödenmiştir. Terekeden hanımı 93.483 akçe alırken, kendisiyle aynı adı taşıyan küçük oğlu 327.192 akçe, kızlarının her biri ise 163.596'şar akçe hisse sahibi olmuşlardır.⁶³

Cafer Paşa'nın terekese bulunmadığı için sosyal yaşamı ve mal varlığının içeriğine dair bir veri elde edilememiş olsa da yalnızca bir nesil sonra oğlu Seyyid Mehmed Çelebi'nin geride bıraktıkları bize babasının yaşam standardı hakkında da fikir vermektedir.⁶⁴ Seyyid Mehmed'in terekese tespit edilip kayda geçirilmesinin nedeni ise Evâhir-i Rebûlâhir 1076/8 Kasım 1665 tarihinde Rabia Hatun'un, merhûmun zimmetinde 250 kıt'a riyal kuruş hakkı olduğunu iddia ederek dava açmasıdır. Şahitlerle iddiasının doğruluğunu da ispatlamış ve bu bedeli terekeden almaya hak kazanmıştır.⁶⁵ Tarihlerle ve her iki davanın mahkeme defterine kaydedilme sırasına dikkat edildiğinde terekenin kayda geçirilmesinin alacak davasının akabinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Cafer Paşa'nın diğer bir oğlu Ebü'l-Me'âlî Efendi'nin adı en erken 1 Muharrem 1033/25 Ekim 1623 tarihinde bir şuhûdü'l-hâlde geçmektedir.⁶⁶ Daha sonra Safer 1057/10 Mart 1647'de Kavak Karyesi'ndeki bir davada yine bir şuhûdü'l-hâlde ve ağabeyi Seyyid Mehmed'le birlikte 1059/1649 yılında düzenledikleri vakfiyede ismi zikredilmektedir.⁶⁷ Kendisinin mîzân-ı harîr mukataasından 25 akçe vazifesi olduğu anlaşılmaktadır. Vefatından sonra 4 Zilhicce 1061/18 Kasım 1651'de, bu vazife 10 ve 15 akçe olmak üzere iki farklı kişiye bölünerek verilmiştir.⁶⁸

Seyyid Cafer'in diğer bir oğlu Haşim Çelebi ile ilgili bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Onun adı da kardeşleriyle birlikte 1 Muharrem 1033/25 Ekim 1623 tarihinde ve 1057/1647'de şuhûdü'l-hâlde zikredilmektedir.⁶⁹ Ayrıca Evâhir-i Rebûlâhir 1076/8 Kasım 1665'te ağabeyi merhûm Seyyid Mehmed'in zimmetinden alacağı olduğunu iddia eden Rabia Hatun lehine şahitlik yapanlar arasında yer almaktadır.⁷⁰

Selh-i Rebûlevvel 1070/14 Aralık 1659'da “*Defter oldur ki nefsi Bursa'da mütemekkin olup yedlerinde hüccet-i şer'iyeleri olan eşrâf-ı kirâmın esâmileridir ki tahrîr olunur*” başlığı altında 48

⁶³ BŞS B 119 55a.

⁶⁴ Seyyid terekeleri akademik araştırmalar için önemli bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Nitekim Emin Güney tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde, Sivas Şer'iyeye Sicilleri'nde tespit edilen 47 seyyidin terekese hareketle seyyidlerin sosyo-ekonomik konumları ortaya konulmaya çalışılmıştır. bk. Emin Güney, *Sivas Tereke Defterlerinden Hareketle Sivas'ta Seyyidlerin Sosyo-Ekonomik Hayatı (1825-1850 Yılları)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁶⁵ BŞS B 119 54b.

⁶⁶ BŞS B 42 138b.

⁶⁷ BŞS B 69 3b; B 73 40b.

⁶⁸ BOA, AE.SMMD.IV 40/4537.

⁶⁹ BŞS B 42 138b, B 69 3b.

⁷⁰ BŞS B 119 54b.

seyyidin ismi verilmiştir. Haşim Çelebi'nin ismi burada listenin en başında yer bulmuştur.⁷¹ Ağabeyi Ebü'l-Me'âlî'nin 1061/1651'de öldüğü için burada zikredilmesi düşünülemez. Ancak diğer ağabeyi Seyyid Mehmed'in terekesi altı yıl sonraki bir tarihte kaydedilmiştir. Dolayısıyla normal şartlarda ölümünün de tereke kaydına yakın bir zamanda gerçekleşmiş olması beklenebilir. Fakat ilginç bir şekilde 1070/1659'da kaydedilen Bursalı seyyidlerin arasında ismi geçmemektedir. Seyyid Mehmed muhtemelen gerçekte bu tarihte vefat etmiş, ama terekesinin mahkemede kayda geçirilmesine altı yıl sonra ortaya atılan bir alacak davası neden olmuştur.

Nakîbü'l-eşrâfîlik yapan Cafer Paşa'nın soyundan gelen aile üyelerinin isimlerinin Bursa'daki seyyidlerin listesinin en başına, muhtemelen yaş sırasına göre yazıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre listedeki aile fertleri şunlardır;

- Haşim Efendi b. Cafer Paşa
- Seyyid Mustafa Çelebi b. Me'âlî
- Seyyid Cafer Çelebi biraderes⁷²
- Seyyid İbrahim Çelebi biraderes
- Seyyid Paşa Çelebi biraderes
- Seyyid Ahmed Çelebi biraderes

Burada zikredilen altı isimden en yaşlısı konumundaki Haşim Efendi, 1070/1659'da Cafer Paşa'nın hayatta kalan tek oğludur. Diğer beş kişi Ebü'l-Me'âlî Efendi'nin çocuklarıdır.

4. Cafer Paşa'nın Torunları

Cafer Paşa'nın en küçük oğlu Haşim Çelebi'nin çocuğu olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Diğer iki oğlundan Seyyid Mehmed vefat ettiğinde geride biri erkek, ikisi kız olmak üzere toplam üç küçük çocuk bırakmıştır. Oğluna kendi adı olan "Mehmed"i vermeyi tercih etmiştir. Kızlarının isimleri ise Ümmügülsüm ve Fatma'dır. Ümmügülsüm aynı zamanda Seyyid Mehmed'in halasının adıdır.⁷³ Geride bıraktığı zengin muhallefâtından paylarına düşen miktarla çocukların maddî açıdan sıkıntı çekmedikleri düşünülebilir.⁷⁴ Ancak yaşamlarının ilerleyen yıllarına ilişkin bilgi bulunmamaktadır.

Cafer Paşa'nın, diğer kardeşlerinden daha önce 1061/1651'de vefat eden oğlu Ebü'l-Me'âlî'nin ise Mustafa, İbrahim, Ahmed, Beşe ve Cafer adlarını taşıyan beş oğlu ve Beyhanım adında bir kızı vardır.⁷⁵ Bunların en büyüğü olan Seyyid Mustafa Çelebi'nin adı ilk defa 3 Safer 1057/10 Mart 1647 tarihinde bir davada babası ve amcaları ile birlikte şuhûdu'l-

⁷¹ BŞS B 131 49a.

⁷² Farsça "kardeş" anlamında kullanılmış bir kelimedir. Burada Ebü'l-Me'âlî Efendi'nin çocuklarını göstermektedir.

⁷³ BŞS B 119 54b, A 143 211b.

⁷⁴ BŞS B 119 55a.

⁷⁵ BOA, AE.SMMD.IV 40/4537; BŞS B 131 49a, B 109 20b, B 190 121a.

hâlde geçmektedir.⁷⁶ Bu durum, onun bu tarihte yetişkin bir kişi olduğuna işaret etmektedir. Bundan sonra Rebûlevvel 1070/ Aralık 1659'da kaydedilmiş Bursa'da meskûn sâdât listesinde yerini almıştır.⁷⁷ Yazılı kayıtlarda ismine son rastladığımız tarih 26 Şevval 1074/22 Mayıs 1664'tür. Buna göre Seyyid Mustafa, dedesi, babası ve amcaları gibi Hisar'da İmaret-i İsa Bey Mahallesi'nde ikâmet etmektedir. Kendisi gibi seyyid olan komşusu Abdurrahman Bey vefat ettiğinde oğulları Seyyid Zeynelabidin Bey ve Seyyid Ahmed Bey'in aralarında miras kalan evin paylaşımıyla ilgili bir davada evin sınır komşusu olarak ismi geçmektedir. Aynı davanın şuhûdü'l-hâlinde Seyyid Mustafa'nın kardeşlerinden üçünün İbrahim, Ahmed ve Paşa'nın da adlarının kaydedildiği görülmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla onlar da aynı sosyal çevreye mensup, birbiriyle yakınlığı bulunan kişiler olarak ağabeylerinin komşularıyla iyi ilişkilere sahiplerdir ve ihtiyaçları olduğunda yanlarında yer almaktadırlar.

Ebü'l-Me'âlî'nin bilinen tek kızı Beyhanım, "Ravza-i Evliyâ" adlı eserin müellifi Baldırzade Selîsî Şeyh Mehmed Efendi'nin aynı adı taşıyan oğlu Derviş Mehmed Efendi ile 1000 kuruş mehr-i müeccelle evlenmiştir.⁷⁹ Beyhanım hakkında kaynaklardaki bilgilerimiz sınırlıdır. Ancak eşi ilmiye sınıfına mensup ve meşhur bir kişi olduğundan, hayatına ilişkin ayrıntılı bilgiye ulaşmak mümkündür. 1019/1610 yılında dünyaya gelen Mehmed Efendi, ilim tahsil ettikten sonra Abdülganizâde Nâdirî Efendi'den mülâzım olmuş ve Receb 1051/Ekim 1641'de Bursa'da Vâiziyye Medresesi'nde müderrislik yapmaya başlamıştır. Ramazan 1067/Temmuz 1657'de Konya Kazası kadılığına atanana kadar Bursa'da İsa Bey, Kadirîyye,⁸⁰ Molla Yegân ve Hüdavendigâr medreselerinde ders vermeyi sürdürmüştür. Rebûlevvel 1068/Aralık 1657 Trabussşam, Rebûlâhir 1071/Aralık 1660'da ise Kayseri'ye kadı olarak atanmıştır. Rebûlevvel 1077/Eylül 1666'da infisal dönemindeyken felç geçirince kendi isteğiyle emekliye ayrılmıştır.⁸¹ Bursa'da Hisar Camii Mahallesi'ndeki evinde, 12 Rebûlevvel 1079/20 Ağustos 1668'de 60 yaşında hayata gözlerini yummuştur. Geride eşi Beyhanım ve ikisi kız, üçü erkek beş çocuk bırakmıştır. Kızları Şerife Emetullah ve Şerife Ümmügülsüm yetişkindir. Seyyid İbrahim henüz çocuk yaşta olduğu için vasîye ihtiyaç duymaktadır. Diğer oğlu Seyyid Mehmed ise sara hastasıdır ve mahkeme hem onun, hem İbrahim'in vasîsi olarak anneleri Beyhanım'ı tayin etmiştir. Üçüncü oğlu Seyyid Şeyhi ise yetişkin olmalıdır.⁸² Derviş Mehmed geride ait olduğu sosyal sınıf göz önüne alındığında mütevazı sayılabilecek bir muhalefât bırakmıştır. Sahip olduğu çok sayıda kitabının bir kısmı Ulucami'de satılmıştır. Bu durum ilmiye mensubu olma konusunda çocuklarının kendisinin izinden gitmediklerinin bir göstergesi sayılabilir.⁸³

⁷⁶ BŞS B 69 3b.

⁷⁷ BŞS B 131 49a

⁷⁸ BŞS B 109 20b.

⁷⁹ BŞS B 91 6a-6b.

⁸⁰ Şeyhülislâm Abdülkadir b. Muhyiddin Mehmed (ö. 955/1548) tarafından yaptırılan medrese "Kadirî Mehmed Medresesi" adıyla da bilinmektedir. bk. Hızlı, *Bursa Medreseleri*, 170-173.

⁸¹ Beliş, *Güldeste*, 366-367.

⁸² BŞS B 91 6a-6b.

⁸³ Derviş Mehmed Çelebi'nin terekesinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bk. Saadet Maydaer, "XVII. Yüzyılda

Ebü'l-Me'âlî Efendi'nin babasının adını verdiği oğlu Seyyid Cafer, Ayşe Hatun'la evlenmiştir. Onun Ahmed ismini taşıyan oğlu, İhsan bnt. Mehmed'le hayatını birleştirmiş ve biri kız, biri erkek iki evlat sahibi olmuştur. Seyyid Ahmed 21 Şaban 1120/5 Kasım 1708'de İmaret-i İsa Bey Mahallesi'ndeki evinde genç yaşta vefat ettiğinde annesi henüz sağdır ama babası Seyyid Cafer hayatta değildir. Küçük yaştaki çocukları Azize ve Mehmed'e vasî olarak amcaları Seyyid Mustafa tayin edilmiştir. Böylece Ebü'l-Me'âlî'nin oğlu Seyyid Cafer'in Ahmed'den başka Mustafa adında ikinci bir çocuğu daha olduğu anlaşılmaktadır. Seyyid Ahmed b. Cafer b. Ebü'l-Me'âlî'nin vefatından sonra geride bıraktığı muhallefâtı 18 Cemaziyelahir 1120/4 Eylül 1708'de adet olduğu üzere Sûk-ı Sultanî'de⁸⁴ satılmıştır. Elde edilen meblağ 236 kuruştur. Buna alacaklısı olduğu 14 kuruş ilave edilmişse de söz konusu miktar borçlarını karşılamaya yeterli gelmemiştir. Bunun üzerine İmaret-i İsa Bey Mahallesi'ndeki evi 18 Receb 1120/3 Ekim 1708'de açık arttırma usulüyle satışa çıkarılmıştır. Hisar'ın güneybatısında yer alan İsa Bey Mahallesi'ndeki bu evin bir kısmı kale duvarı, bir kısmı yolla ve komşu evlerle çevrilidir. Altta iki oda, bir sofa, bir zîr-i zemîn, altlı üstlü başka bir oda, mutfak, kiler, iki ayrı akarsu, meyveli ve meyvesiz ağaçlardan oluşan bir birim ile dış kısmında üstte iki oda, bir ahır, yine iki akarsu ve avludan meydana gelen iç içe geçmiş farklı birimlere sahip bu bina, vasî olan amca Seyyid Mustafa Ağa tarafından yine Sûk-ı Sultanî'de uzunca bir süre müzayedeye çağrısıyla satışta bırakılmıştır.⁸⁵ Ancak alıcı bulunamamış ve ev 700 kuruş teklif veren müteveffanın hanımı İhsan Hatun tarafından satın alınmıştır. İhsan Hatun bu bedelin sadece 118 kuruşunu ödemiştir. Zira terekeden alacağı 541 kuruş mehr-i müeccel ve 40 kuruş karz, havale yoluyla evin satış bedeli olan 700 kuruştan düşüldüğünde geriye kalan miktar, bu kadardır. İhsan Hatun'la vasî Seyyid Mustafa Ağa arasında mehr-i müeccelin tutarıyla ilgili bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. İhsan Hatun, merhûm eşi Seyyid Ahmed'le aralarında ikinci bir nikâh akdi meydana geldiğini, yani tecdîd-i nikâh yaptıklarını ve bu esnada da kendisi için 500 kuruş mehr-i müeccel belirlediklerini iddia etmektedir. İlk nikâhında belirledikleri mehr-i müeccel miktarı 30.000 akçeden de 5000 akçesinin henüz kendisine ödenmemiş olduğunu dile getirmektedir. Vasîlik görevini üstlenmiş olan kişi sonuçta yabancı biri değildir ve ölen kişinin erkek kardeşidir. Ancak böyle bir durumdan haberi yoktur ve bu nedenle de bu konuda ödeme yapmayı kabul etmemektedir. İhsan Hatun mahkemede huzurlarında tecdîd-i nikâh yaptıklarını iddia ettiği biri Ulucami'de Cuma vaizi, diğeri de imam olan iki kişiyi şahit göstermiştir. Sonuçta mahkeme İhsan Hatun lehine karar vermiştir ve böylece o, mehr-i müeccelini kocasının terekesinden alma hakkına sahip olmuş ve eşiyle birlikte yaşamış oldukları evi satın almak suretiyle de mehir borcunu havale yoluyla tahsil etmiştir.⁸⁶

Bursa'da Emekli Bir Kadın: Baldırzade Oğlu Derviş Mehmed Efendi ve Serveti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 569-592.

⁸⁴ Bursa'da XIV. yüzyılda Yıldırım Bayezid evkâfı olarak inşa edilen bedestenin etrafında inşa edilen han ve dükkânlardan oluşan ve halk arasında "Kapalı Çarşı" olarak bilinen Bursa Büyük Çarşısı, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde de "Sûk-ı Sultânî" şeklinde zikredilmektedir. Semavi Eyice, "Büyük Çarşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/507-508.

⁸⁵ BŞS B 190 121a.

⁸⁶ BŞS B 190 121a.

Seyyid Ahmed Ağa'nın evinin ve diğer muhaleffâtının satışından elde edilen 950 kuruş-tan geriye, borçlarının ödenmesi ve zorunlu masraflarının yapılmasının ardından sadece 93 kuruş kalmıştır. Bu miktar vârisler arasında paylaştırıldığında hanımı İhsan Hatun'a 11 kuruş, annesi Ayşe Hatun'a 15,5 kuruş, oğlu Mehmed'e 44 kuruş ve kızı Azize'ye 22 kuruş hisse düşmüştür.⁸⁷ Ancak İhsan Hatun iki nikâhından mehr-i müeccel olarak 541 kuruş ve daha önce eşine borç olarak vermiş olduğu 40 kuruşu paylaşımından önce terekeden aldığına göre toplamda eşinden kendisine intikal eden mal varlığı 591 kuruşa ulaşmıştır. Bu miktarın oturdukları evin satın alınmasına havale edilmesi suretiyle de Hisar'da kıymetli bir mülkün sahibi olmuştur.⁸⁸

Vesayeti üstlenen amca Seyyid Mustafa Ağa ile İhsan Hatun'un ikinci nikâhta belirlendiği iddia edilen mehr-i müeccel konusunda başlayan çekişmeleri, yaklaşık iki aylık bir süreçte çok daha ciddi boyutlara taşınmıştır.⁸⁹ İhsan Hatun'un, Seyyid Mustafa'nın vasîlik görevini kötüye kullandığına dair iddiaları vardır ve bunları mahkemede dile getirmiştir. Buna göre Seyyid Mustafa, Mehmed Çelebi adlı bir kişiye, merhûm kardeşinin kendisine 80 kuruş borcu olduğu iddiasıyla ortaya çıkıp, terekесinden bu bedeli aldığı takdirde parayı yarı yarıya paylaşabileceklerini söylemiştir. Hatta ona bu borcu doğrulayacak yalancı şahitler de bulmuştur.⁹⁰ Fakat bir şekilde durumdan haberdar olan İhsan Hatun, vasî Seyyid Mustafa'nın bu kötü niyetli fiilini bilen çok sayıda saygın kişiyi mahkeme huzuruna çağırarak şahitlik etmelerini sağlamıştır.⁹¹ Bu çirkin tutumu ortaya çıkınca amca Seyyid Mustafa 25 Şaban 1120/5 Kasım 1708'de vasîlikten azledilmiş ve yerine anne İhsan Hatun vasî olarak tayin edilmiştir.⁹² Böylece "vasiyye-yi mansûb" yani atanmış vasî olarak İhsan Hatun çocuklarının maddî-manevî tüm bakım ve sorumluluğunu üzerine almıştır. İhsan Hatun'un vasî olarak yaptığı ilk işlem atandıktan yaklaşık iki ay sonra 1 Zilkade 1120/12 Ocak 1709 tarihinde mahkemeye başvurarak oğlu için günde 10 dirhem nafaka tayin ettirmesi ve istidâne hakkını elde etmesidir.⁹³ Böylece vasî olarak çocuklara yönelik yaptığı harcamaları

⁸⁷ BŞS B 190 121b.

⁸⁸ BŞS B 190 121a-121b.

⁸⁹ İhsan Hatun'un tecdîd-i nikâh esnasında 500 kuruş mehr-i müeccel belirlendiğine ilişkin davası 1 Receb 1120/6 Eylül 1708'de görülmüşken, vasî Seyyid Mustafa ile ilgili iddiaları dile getirdiği dava 25 Şaban 1120/5 Kasım 1708 tarihinde kayıtlara geçirilmiştir. BŞS B 190 121a.

⁹⁰ "Mezbûr es-Seyyid Mustafa Ağa sagırân-ı mezbûrânın hisse-i şâyi'alarını almak üzere olduğundan mâ'adâ hıyâneti zâhir ve nümâyân olub hatta medine-i mezbûr sükkânından Lamiizade Mehmed Çelebi nam kimesneye 'Karındaşım müteveffâ-yı mezbûr es-Seyyid Ahmed Ağa'nın terekесinden cihet-i deyn şartına 80 kuruş hukuk iddia eylemeğin meblağ-ı mezbûru beynimizde münâsefe-i vech üzere iktisam edelim' deyu mezbûr Mehmed Çelebi'yi tahrîk ve şâhidler peydâ edip sagırân-ı mezbûrânın mâl-ı mevrûslarına küllî gadr etmeğin keyfiyet-i ahvâle vukûfu olan bî-garaz müsliminden istihbâr olunmasın matlûbumdur." BŞS B 190 121a.

⁹¹ "Fî'l-hakîka vasiyy-i mezbûr es-Seyyid Mustafa Ağa mezbûr Lâmiizade Mehmed Çelebi'ye karındaşım müteveffâ-yı mezbûrün terekесinden cihet-i deyn-i şer'iyye olmak üzere 80 kuruş hukuk iddî'â ve kabz meblağ-ı mezbûru beynimizde münâsefe olmak üzere iktisâm edelim deyu mezbûr Mehmed Çelebi'yi tahrîk ve yalan şâhidleri peydâ edip sagırân-ı mezbûrânın mâl-ı mevrûsuna küllî gadr üzere olub her vechle hıyâneti zâhir ve 'ayân olduğu ma'lûmumuzdur." BŞS B 190 121a.

⁹² BŞS B 190 121a.

⁹³ "Hâlâ hacr-i terbiyemde olan sagır-i mezbûr es-Seyyid Mehmed'in babası müteveffâ-yı mezbûrün mâl-ı mevrûsundan

onlar büyüyüp vesâyet altından çıktıklarında geriye dönük olarak mal varlıklarından talep edebilecektir.⁹⁴

Ebü'l-Me'âlî'nin diğer bir çocuğu Seyyid İbrahim ilim yolunda ilerlemiş ve müderris olmuştur.⁹⁵ Erkek kardeşleriyle birlikte ismini daha önce zikrettiğimiz 1070/1659, 1074/1664'teki kayıtlarda geçen Seyyid İbrahim, 24 Zilhicce 1092/4 Ocak 1682'de Bursa Nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmıdır.⁹⁶ Görevinin gereği olarak ödemediği bir borcu yüzünden dava edilen Seyyid Sefer b. Seyyid Mustafa'yı 70 günden beri kendi hapsinde tutmaktadır.⁹⁷ Zira nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı seyidlerlerin cezalandırılmaları gerektiğinde bunu bizzat yapmakla mükelleftirler.⁹⁸

Bursa, İstanbul'dan çeşitli nedenlerle görevden el çektirilen çok sayıda devlet adamı için sürgün yeri olmuştur. Bu devlet adamları geçici olarak Bursa'ya geldikleri esnada şehrin ileri gelenleriyle yakın ilişkiler kurmaktadırlar.⁹⁹ Nakîbü'l-eşrâf kâim-i makâmı yapmış soyu Tebriz'e dayanan bu seçkin ailenin payitahttan gelenlerle ilgilendikleri, dostluklar kurdukları anlaşılmaktadır. Seyyid İbrahim de Gürcü Mehmed Paşa ile dost olan dedesi Cafer Paşa'nın izinden giderek, Bursa'ya kısa bir süreliğine sürgün olarak gönderilmiş Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi ile yakından ilgilenmiştir. Bunun sonucunda Çatalcalı Ali Efendi, Üftade Camii için vakfettiği 800 şerîfi altına Seyyid İbrahim Efendi'yi mütevellî tayin etmiştir. Osmanlı Devleti'nin 43'üncü şeyhülislâmı olan Ali Efendi 12 yıl süren ve IV. Mehmed'in saltanat yıllarına denk gelen görevi esnasında 1683 Viyana Bozgunu gibi önemli gelişmelere tanıklık etmişti. Padişahın tutumundan ve adeta yolunda gitmeyen tüm devlet işlerinden sorumlu addedilmiş ve tepkilerin odağı haline gelmişti. Bu duruma çok üzüldüğü için IV. Mehmed'in Budin'in elden çıkmasının ardından istişare etmek üzere kendisini davet etmesine tepki olarak katılmaması üzerine görevinden azledildi. 1097/1686'da önce Bursa'ya, sonra kısa süreliğine Rodos'a, sonra tekrar Bursa'ya sürgüne gönderildi. II. Süleyman padişah olup da kendisini affedene kadar, yani 1690 yılına kadar İstanbul'a dönemedi.¹⁰⁰ İşte bu kısa sürede bulunduğu Bursa'da vakıfta bulunmayı arzu eden Çatalcalı Ali Efendi, 20 Şevval 1098/29 Ağustos 1687 tarihinde düzenlediği vakfiyesinde 800 şerîfi altını

kayd-ı kitâb nafaka ve kisve-i baha karz ve takdîr olunması matlûbudur". BŞS B 190 121b.

⁹⁴ Fıkıh literatüründe istidâne, bir kimsenin gerek kendisi gerekse başkası adına borçlanması işlemini ifade eden bir terimdir. Vasînin gerekli hallerde vesâyeti altında bulunan kişiler için borçlanabilmesi için hâkimin iznine ihtiyacı vardır. Bu tür borçlanmalar için daha sonra vesâyeti altında bulunan kişiye rücu edebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Âkif Aydın, "İstidâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/322.

⁹⁵ BŞS B 148 9a, B 107 91b.

⁹⁶ BŞS B 131 49a, B 109 20b, B 107 91b.

⁹⁷ BŞS B 107 91b. Seyyid Sefer 30 kuruşluk borcunu, alacaklı merhûm Şaban'ın vârislerine ödeyeceği taahhüdünün ardından serbest bırakılmıştır.

⁹⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 168.

⁹⁹ Bursa'ya yapılan sürgünlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ali İhsan Karataş, *Osmanlı Dönemi Bursa Sürgünleri (18-19. Asırlar)* (Bursa: Emin Yayınları, 2009).

¹⁰⁰ Mehmet İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/234-235; Abdülkadir Altunsoy, *Osmanlı Şeyhülislamı* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 95.

Üftâde Camii ve çalışanlarının yararına bağışlamaktadır. Buna göre onu onbir hesabıyla iş-letilecek paradan elde edilen 80 şerîfî altından 10 altın müteveliye, 18 altın Üftade Efendi Camii'nin imam ve hatibine ve 15 altın iki müezzinine, 15 altın iki kayyıma, dört altın da türbedâra verilecektir. Dört kişinin Cuma günü mahfilde “*kadr-i mâ teyessera*” yani kolayına geldiği şekilde Kur'ân-ı Kerim tilâvet edip, sevabını Üftade Efendi ruhuna hediye etmesini şart koşmaktadır. Cüzhanların hepsine eşit seviyede 10 altın verilmesini istemektedir. Bu dört kişiden biri imam, diğer üçü ise seccâde-nişîn olan kimselerden seçilecektir. Üftâde Camii'nin masraflarını da düşünmüş ve sekiz altın ile tanesi bir vukiyye gelecek şekilde balmumu alınıp mihrabın iki yanında yakılmasını talep etmiştir. Müteveli olarak tayin ettiği Seyyid İbrahim Çelebi'ye mahkeme huzurunda ilgili meblağ teslim edilerek vakıf, aralarında Seyyid İbrahim'in erkek kardeşi Ahmed Çelebi'nin de bulunduğu şahitlerin huzurunda tescil edilmiştir.¹⁰¹ Çatalcalı Ali Efendi'nin tasavvufa olan ilgisi nedeniyle “*mecma'u'l-bahreyn*”¹⁰² sıfatıyla anıldığı düşünülürse, kısa süre de olsa sâkini olduğu şehirde, aslında kuruluşunda çalışanlarına ücret tahsis edilmeyen, bu nedenle de görevlilerinin başlangıçta gönüllü hizmet verdikleri Üftade Camii'ni vakfı için tercih etmesi yaşantısıyla uyumlu bir tutumdur.¹⁰³ Seyyid İbrahim Çelebi'yi müteveli tayin etmesi, onu güvenilir bir kimse olarak tanıdığını göstermektedir.

Sosyal açıdan oldukça iyi bir konuma sahip İbrahim Çelebi, Elmas Hatun bnt. Çalık Mustafa Ağa ile evlenerek Mehmed, Kerime ve Afife isimlerinde üç evlat sahibi olmuştur.¹⁰⁴ Kızlarından Şerife Afife 10 Ramazan 1165/22 Temmuz 1752 tarihinde vefat ettiğinde geride bıraktığı mal varlığının tamamının ‘*Sûk-ı Sultanî*’de, yani Kapalıçarşı’da satılmasını ve elde edilen gelirin üçte biriyle ölümünden sonra istediği yerlere harcanmasını vasiyet etmiştir. İsteklerinin arasında 25 kuruşun onu onbir hesabıyla işletilip elde edilen gelirden Üftade Camii'nde yakılmak üzere şem'-i asel alınmasının yer alması, babasının aynı cami için yapılan vakfa müteveli tayin edilmesinin etkisinde kalmasından kaynaklanmış olabilir. O vefat ettiğinde babası ve erkek kardeşi çoktan bu dünyadan ayrılmışken, kız kardeşi Kerime henüz hayattadır.¹⁰⁵ Çocuk sahibi olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Seyyid İbrahim Çelebi'nin oğlu Seyyid Mehmed babası gibi ilim yolunda ilerlemiştir. Müderris olduğu bilinen Seyyid Mehmed, 1145/1732 yılında hayata gözlerini yummuştur.¹⁰⁶ Vefatı esnasında babası İbrahim Çelebi'den “*merhûm*” diye bahsedilmektedir. Annesi Elmas Hatun bnt. Çalık Mustafa Ağa ise varisi olmuştur. Tüm çocukları vesayet gerektirecek kadar küçük yaştadır. Babasının adını verdiği tek oğlu İbrahim ve kızı Aliye'nin anneleri Sittişah bnt. Abdullah'tır. Yine küçük yaşta yetim kalan diğer kızları Saide, Ayşe ve

¹⁰¹ BŞS B 148 9a.

¹⁰² İki denizin birleştiği yer anlamında, hem ilim hem tasavvufa ilgilenmesi nedeniyle kendisine verilmiş bir sıfattır. İpşirli, “Çatalcalı Ali Efendi”, 235.

¹⁰³ Baldırzade, *Ravza-i Evliya*, 102. Üftade Camii'nin görevlilerine yönelik daha sonra çok sayıda vakıfta bulunulmuştur. Üftade Camii'nin kuruluşu ve tarihî süreçteki durumu ile vakıflarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Maydaer, *Hisar*, 104-106.

¹⁰⁴ BŞS B 163 9a, B 172 69a.

¹⁰⁵ BŞS B 172 69a-69b.

¹⁰⁶ BŞS B 163 10b.

Fatma'nın anneleri ise Hibetullah bnt. Abdullah'tır. Bu durumda Seyyid Mehmed'in iki eşi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir süre sonra küçük oğul Seyyid İbrahim de vefat etmiştir. Geride kalan kız kardeşlerin tamamına vasî olarak halaları -yukarıda hayatına dair bilgi verilen- Şerife Afife Hanım atanmıştır. Merhûmun geride bıraktığı kitapları satılarak 13.861 akçe gelir elde edilmiştir. Bütün bu gelişmeler müteveffa müderris Seyyid Mehmed'in vefatını izleyen beş yıl içinde gerçekleşmiştir. 17 Cemaziyelahir 1150/12 Ekim 1737'de halaları Şerife Afife Hanım vasîlikten azledilerek yerine çocukların anneleri Hibetullah ve Sittişah atanmıştır.¹⁰⁷ En küçüğünün babalarının öldüğü beş yıl önce dünyaya gelmiş olduğu varsayılırsa çocukların 1181/1767 yılında 35-40 yaşlarına ulaşacakları hesaplanabilir. İşte babalarının vefatında henüz küçük yaşta yetim kalmış bu kız çocukları kırklı yaşlarına ulaştıklarında, dedeleri Emir Gazi'ye ve soyundan gelenlere şart koşulmuş olan ve nesiller boyu aile fertlerince yürütülmüş vakıf mütevelliliğine atanabilecek konuma gelmişlerdir.¹⁰⁸ 21 Cemaziyelahir 1181/14 Kasım 1767'de ataları Emir Gazi'nin adıyla anılan vakıfların mütevelliyesi halaları Şerife Kerime Hatun vefat edince yerine aileden uygun bir müteveli aranmaya başlamıştır. Şerife Saide ve Şerife Ayşe ve Şerife Fatma "*batn-ı evvelde*" sağ olan üç kız kardeşlerdir. Şerife Aliye'nin anne-baba bir kardeşi İbrahim gibi daha önce vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Şerife Ayşe ve Şerife Fatma ise kız kardeşleri Şerife Saide'nin her açıdan bu işe daha uygun, yaşça daha büyük ve vakıf işlerini yürütebilecek vasıflarda olduğunu dile getirerek müteveli olmasını kabul ettiklerini beyan etmişlerdir.¹⁰⁹ Bunun üzerine müteveli tayin edilen Şerife Saide'nin tevliyet vazifesini yürüttüğüne dair elimizdeki en son tarihli belge 29 Şevval 1182/8 Mart 1769'a aittir.¹¹⁰ Seyyid Cafer Paşa'nın soyundan gelenlere dair veriler bu tarihten ileriye -şimdilik- gidememektedir.

¹⁰⁷ BŞS B 163 9b, 10b, 11a.

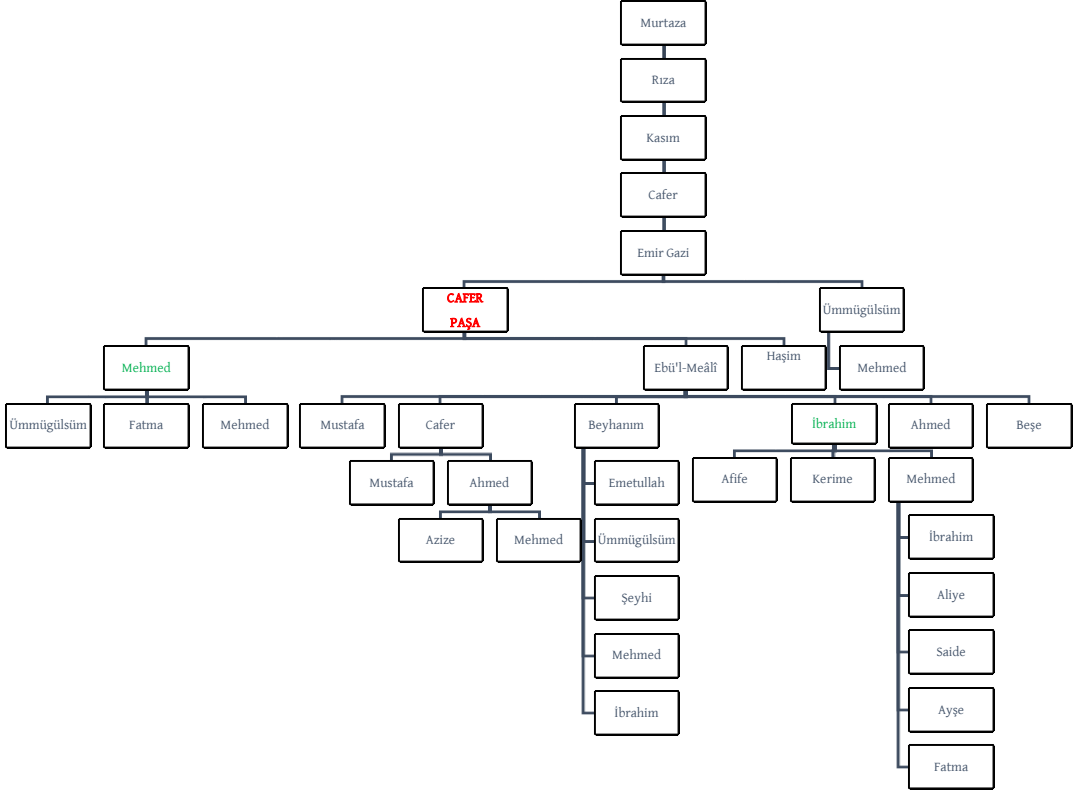
¹⁰⁸ 975/1568 yılında Şeyh Paşa Mahallesi'nden Kadızâde adlı bir kişi tarafından vasiyet yoluyla düzenlenen vakfiyede Emir Gazi müteveli tayin edilmiş ve tevliyetin onun neslinden devam etmesi şart koşulmuştur. Zamanla vakıf, Emir Gazi'nin adıyla anılır hale gelmiştir. VGMA.d., 741, 5.

¹⁰⁹ BŞS B 117 95a; VGMA.d., 1288, 24a.

¹¹⁰ VGMA.d., 1288, 90a.

Ailenin eldeki bilgilerden hareketle oluşturulan soy ağacı aşağıda gösterilmiştir.

Şekil 1: Seyyid Cafer Paşa'nın Soy Ağacı/Şeceresi



1026-1034/1617-1624 yılları arasında Bursa'da nakıbü'l-eşrâf kâim-i makâmı olan Cafer Paşa'nın kendinden önceki beş, kendisinden sonra ise sekiz nesle kadar uzanan soy ağacı belirlenebilmiştir. Buna göre ailenin ataları Tebriz'de yaşamış, Cafer Paşa'nın babası Emir Gazi'nin 1514'te Anadolu'ya gelip Bursa'ya yerleşmesiyle de nesiller boyu burada varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ailede en yaygın kullanılan isim Mehmed'dir. Zira altı kişiye ad olmuştur. Ondan sonra ailenin üç erkek ferdinin adı Cafer, yine üçünün İbrahim iken, üç kadın üyesinin ise Ümmügülsüm ismini taşıdıkları görülmektedir. Bu durum dede adı koyma geleneğinin tezahürü oluşunun yanı sıra ailenin Hz. Peygamber'e dayanan soylarının vurgulanmasından da kaynaklanmaktadır.

Aile fertleri arasında iki eşli olan tek kişi Mehmed b. İbrahim, aynı zamanda ailenin beş çocuk sahibi tek erkek üyesidir. Ebü'l-Me'âlî'nin kızı Beyhanım da ailenin beş evlat annesi tek kadın ferdidir. Ebü'l-Me'âlî ise bu geniş ailede altı evladiyla en fazla çocuk sahibi olan

babadır. Ancak çocuk sayıları konusuna ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Zira kız çocuklarıyla ilgili verilere mahkeme kayıtları üzerinden ulaşmak çok daha zordur. Bununla birlikte ailenin toplum içindeki itibarlı konumu ve seyyid olması onları yazılı belgeler üzerinde diğer fertlere göre çok daha fazla görünür kılmıştır. Ancak yine de tespit edilememiş aile fertlerinin bulunabileceği ve bu durumun mevcut çocuk sayılarını arttırılabileceği dik-kate alınmalıdır.

Sonuç

İslam tarihi boyunca peygamber soyundan geldiği düşünülen seyyid ve şerifler, hem yöneticiler hem de içinde yaşadıkları toplum nazarında saygı duyulması ve hürmet gösterilmesi gereken kimseler olarak kabul görmüşlerdir. Hatta bu özel ve ayrıcalıklı kabul edilmişlerinin bir sonucu olarak kendilerine birtakım imtiyazlar tanınmıştır. Bundan yararlanmak için aslında öyle olmadıkları halde kendilerini seyyid gibi göstermeye çalışan sahtekâr kimselerin ortaya çıkması, seyyidlerle ilgili kayıtların daha da titizlikle tutulmasını gerektirmiştir. Böylece seyyidlerin işlerinin düzenlenmesi “nakîbü'l-eşrâfîk” adı verilen bir kuruma verilmiştir. Osmanlı Devleti'nde ilk başkent olması hasebiyle Bursa'da başlayan bu nakîbü'l-eşrâfîk, İstanbul'un fethinin ardından daha düzenli bir hale gelmiş ve merkez dışındaki seyyidlerin işleri nakîbü'l-eşrâfîk kâim-i makâmı aracılığıyla takip edilmeye başlanmıştır. Bursa'ya ilk dönemlerde atanan nakîbü'l-eşrâfîk kâim-i makâmı hakkında edinebilen bilgiler çok kısıtlıdır. Onlardan biri olan Seyyid Cafer Paşa, ataları Tebriz'de yaşamış ve babası Yavuz Sultan Selim'le birlikte Bursa'ya göç etmiş bir seyyiddir.

Ailenin hemen hemen tüm fertleri Hisar'da İmaret-i İsa Bey Mahallesi'nde ikâmet etmiştir. Ailenin şehir içinde gelir getiren farklı mülklerinin yanı sıra şehir dışında işlettiği çiftlikleri de bulunmaktadır ve bunlar nesiller boyu aile fertlerine aktararak işletilmeye devam etmiştir.

Ailenin saygın konumu önde gelen kimselerin davalarında vekil veya şahit olmalarının önünü açmıştır. Şehrin tüm ileri gelenleriyle ve merkezden çeşitli sebeplerle sürgün olarak gönderilen devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuşlardır. Bu ilişkilerinde karşı tarafa gü-ven telkin etmişler ve bunun sonucunda kendilerine ya vakıf kurmaları için önemli meblağlar verilmiş ya da kurulan vakıflara bazen nesiller boyu mütevellî tayin edilmişlerdir. Aile üyelerinin bir kısmı sahip oldukları mal varlığıyla vakıf kurmuşlardır. Böylece vakıflarla her yönden içli dışlı oluşları ve vakıf alanındaki tecrübeleri, çeşitli problemlerle boğuşan bazı büyük selâtin vakıflarının işlerinin düzene koyulmasında güvenle göreve getirildiklerinde başarılı olmalarında yardımcı olmuştur.

Seyyid Cafer'in kendisi, babası ve çocuklarının ilmiyeye mensup olduklarına dair bir işaret yoktur. Fakat torunlarla birlikte ilmiyeye intisap edenler ve müderrislik yapanlar sahneye çıkmaya başlamıştır. Örneğin Seyyid İbrahim hem müderris, hem nakîbü'l-eşrâfîk kâim-i makâmıdır.

Aileye ait kaydedilmiş terekelerin varlığı, yaşam tarzları ve sosyo-ekonomik durumlarına dair fikir edinilmesine yardımcı olmaktadır. Genellikle üst sosyo-ekonomik düzeyde bir yaşam tarzına sahip olmakla birlikte, bazılarının borçlarının mal varlıklarının büyük bir

kısına tekâbü ettiği gözlenmektedir. Toplumda sağladıkları derin güvene dair beklentileri büyük oranda karşılayan aile fertleri arasında sadece bir tanesi Seyyid Mustafa, yeğenlerinin vesâyetini kendi çıkarına kötüye kullanmaya çalıştığı için görevinden azledilmiştir. Çocukların annesiyle yaşadığı ciddi çıkar çatışmaları nedeniyle yine de ihtiyatla yaklaşılması gerektiği izlenimi uyandıran bu tekil vaka dışında aile fertlerinin isminin karıştığı hiçbir suiistimal söz konusu değildir. Dolayısıyla Seyyid Cafer Paşa merkeze alındığında geriye doğru beş, aşağıya doğru sekiz neslin izinin sürülebildiği bu seyyid ailesi, toplumda edindiği saygın konumun hakkını fazlasıyla vermiş görünmektedir.

Kaynaklar

I. Arşiv Belgeleri

A. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

A.DVNSMHH.d. 25/111.

AE.SMMD.IV 40/4537.

İE.ENB. 1/18.

A.DVNSMHH.d 2, 1941, 1958.

A.DVNSMHH.d. 28, 494.

A.MKT., 51/4.

AE.SMMD.IV 40/4537.

B. Bursa Şer'iyeye Sicilleri (BŞS)

A 107 24b, 31b.

A 143 211b.

A 145 29b, 72b.

A 151 18a.

A 153 83b.

A 74 113b, 114b.

B 107 91b.

B 109 20b.

B 117 95a.

B 119 54b.

B 119 55a.

B 131 49a

B 148 9a.

B 163 9a, 9b, 10b, 11a.

B 172 69a-69b.

B 18 49b.

B 190 121a-121b.

B 26 25a, 41b.

B 31 59b.

B 37 25b.

B 40 62a-63a.

B 42 128a,128b, 135b, 138b.

B 44 155b.

B 45 129a.

B 69 3b.

B 73 40b.

B 91 6a-6b.

C. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA.d., 1288, 24a.

VGMA.d., 1288, 90a.

VGMA.d., 741, 5.

D. Diğer Arşivler

Meşihat Arşivi, Nakıbü'l-eşrâf Defterleri, no: 73.

Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 1033/2.

II. Diğer Kaynaklar

Ak, Mahmut. “Mehmed Paşa, Gürcü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/509-510. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Akdemir, M. Sadık. “Şer‘iyye Sicillerine Göre XVII. Yüzyılda Isparta’da Nakıbü'l-Eşrâf Kaymakamlığı ve Seyyidler”. *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 9/17 (2007), 143-177.

Altunsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislamı*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

Atâyî, Nev‘izâde. *Hadâ'iku'l-hakâik fî tekmileti's-şakâ'ik* –Nev‘izâde Atâyî'nin şakâ'ik zeyli-. 2 Cilt. haz. Suat Donuk. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Aydın, Mehmet Âkif. “İstidâne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/322. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Baldırzade Selîş Şeyh Mehmed. *Ravza-i Evliya*. haz. Mefail Hızlı - Murat Yurtsever. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

Barkan, Ömer Lütfi - Meriçli, Enver. *Hüdâvendigâr Livası Tahrir Defterleri*. Ankara: Türk Tarih

- Kurumu, 1988.
- Beliğ, İsmail. *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*. Bursa: Hüdavendigâr Matbaası, 1287.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Nakîbüleşrâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/322-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, Âşık. *Meşâ’iru’ş-Şu’arâ*. haz. Filiz Kılıç. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1996.
- Emîrî, Ali. “Hâdim ve Hâfız Emânet-i Mübâreke, Hulefâ-yı Celîle-i Osmaniye'nin Şeref-silsile-i Siyâdetleri ve İlm-i Celîl-i Ensâbın Fevâidi”. *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 2/19 (1335/1919), 417-435.
- Erzi, Adnan, “Bursa’da İshâkî Dervişlerine Mahsus Zaviyenin Vakfiyesi”. *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 423-429.
- Eyice, Semavi. “Büyük Çarşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Gövsa, Alaattin. *Resimli Yeni Lûgat ve Ansiklopedi*. 5 Cilt. İstanbul: İskit Yayınları, ts.
- Güney, Emin. *Sivas Tereke Defterlerinden Hareketle Sivas’ta Seyyidlerin Sosyo-Ekonomik Hayatı (1825-1850 Yılları)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hızlı, Mefail. *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Işık, Ayhan. “Osmanlı Devleti’nde Nakîbü’l-Eşrâflık Müessesesi ve Nakîbü’l-Eşrâf Kaymakamları”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 10 (2015), 185-228.
- İpşirli, Mehmet. “Çatalcalı Ali Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kara, Mustafa. *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017.
- Karaçelebizâde Abdülaziz b Hüsameddin. *Ravzatü’l-Ebrâr*. Bulak: Bulak Matbaası, 1248.
- Karataş, Ali İhsan. *Osmanlı Dönemi Bursa Sürgünleri (18-19. Asırlar)*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Kepecioğlu, Kamil. *Bursa Kütüğü*. haz. Hüseyin Algül vd. 4 Cilt. İstanbul: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Kılıç, Rüya. *Osmanlıda Seyyid ve Şerifler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Maydaer, Saadet. “Bursa’da Ehl-i Fesâd Suhte Tâifesinin Kurbanı Bir Seyyid: Emir Gazi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 319-343.

- Maydaer, Saadet. "XVII. Yüzyılda Bursa'da Emekli Bir Kadı: Baldırzade Oğlu Derviş Mehmed Efendi ve Serveti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 569-592.
- Maydaer, Saadet. *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt: Hisar*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Naîmâ, Mustafa. *Târîh-i Naîmâ -Ravzatü'l-Hüseyn fi Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikeyn-*. 6 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1280.
- Önkal, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Deve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Rıf'at, Ahmet. *Devhatü'n-Nukabâ*. haz. Hasan Yüksel - Fatih Köksal. Sivas: Dilek Matbaası, 1998.
- Şeker, Mehmet. "Ortaçağ'da Şam Diyarının Stratejik Bir Kalesi: Aclûn Kalesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2019), 3799-3807.
- Şimşek, Muttalip. "Osmanlı Devleti Nakîbüleşraflık Müessesesi ve Bu Müesseseye Bağlı Kaymakamlar (19. Yüzyıl). *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 19 (2018), 401-431.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Naqib al-Ashraf Qaim-i Maqam of Bursa Sayyid Cafer Pasha and His Family in the 17th Century

Extended Summary

Throughout the history of Islam, sayyids and sharifs, descended from the Prophet's lineage have been accepted as people who should be respected both by the rulers and the society they live in. In fact, as a result of this special and privileged acceptance, some privileges have been granted to them. In order to take advantage of this privileged position, dishonest people have emerged who try to present themselves as sayyids, even though they actually are not. This situation necessitated that the records about the sayyids should be kept more meticulously. Thus, the regulation of the affairs of the sayyids was carried out by an institution called "nakib al-ashraf". The institution of nakib al-ashraf, which started in Bursa, since it was the first capital city of the Ottoman Empire, became more regular after the conquest of İstanbul.

Bayezid II appointed Sayyid Mustafa Efendi as the head of sadat in 900/1494. The appointment of the nakib al-ashraf qaim-i maqams, which will serve in the sanjak and districts, must have started during this period. Because while the Ottoman naqib al-ashrafs naturally resided in the capital İstanbul, the naqib al-ashraf qaim-i maqams who would serve on his behalf in other places were appointed in a certain hierarchical order. Nakib al-ashraf qaim-i maqams were generally chosen from prominent sayyid families who were respected in the society and valued for what they said.

The information that can be obtained about the nakib al-ashraf qaim-i maqams who were appointed to Bursa in the early periods is very limited. Sayyid Cafer Pasha is a person about whom we can have the most information among the Bursa naqib al-ashraf qaim-i maqams, who were appointed in the classical period. His ancestors lived in Tabriz. His father, Emir Gazi, is a sayyid who migrated to Bursa with Selim I. Emir Gazi, who settled in the Isa Bey Neighborhood in the southwest of Hisar in Bursa, seems to have gained a respectable position in the society in a short time. He played a role in solving the problems around him, as well as carrying out the trusteeship of many foundations, especially the foundations of Sultans. Emir Gazi, who was understood to be in a very good condition financially, died on 12 Rabī' al-Thānī 995/22 March 1587, as a result of a night raid by the madrasah students (Tr. Suhte) to his house in the Isa Bey Neighborhood, where his son Cafer Pasha also lived.

Almost all members of the family resided in the Imaret-i Isa Bey Neighborhood in Hisar. The family has different income-generating properties in the city, as well as farms outside the city. These have continued to be operated by being passed on to family members for generations.

Cafer Pasha, like his father, undertook trusteeship and various duties related to foundations that would clinch his respectable position. Sayyid Cafer Pasha was not only interested in managing foundations but also founded waqf himself.

The earliest document in which Sayyid Cafer Pasha was officially named "nakib al-ashraf" belongs to 29 Safar 1025/18 March 1616. He held this position for many years. It is known

that after him, two more members of his family took on the duty of nakib al-ashraf qaim-i maqam of Bursa. After the death of Cafer Pasha, his son Sayyid Mehmed was appointed as the nakib al-ashraf qaim-i maqam, in the following years, his grandson İbrahim continued the same task. Thus, as far as it is known, three members of the family served as nakib al-ashraf qaim-i maqam of Bursa. Therefore, the prestigious position of the family both in the eyes of the Ottoman administration and sayyids in Bursa continued.

Sayyid Cafer Efendi was appointed as the Governor of Karaman in the last years of his life. It is thought that Georgian Mehmed Pasha had an influence on his appointment to this duty, which he was able to fulfill for a very short time.

The respectable position of the family paved the way for them to represent or testify to the prominent people in their cases. They established close relations with all the notables of the city and the statesmen who were exiled from the center for various reasons. They instilled confidence in the people they interacted with and as a result, they were given significant sums to establish a foundation or appointed as trustees of waqfs. Some of the family members have established foundations with their assets. Thus, they became involved with the foundations in every way and gained experience in the field of foundations. These experiences have helped them succeed when they were appointed to put some waqfs of Sultans, which had various problems, in order.

There is no indication that Sayyid Cafer himself, his father and his children belonged to the the ilmiye/scholars community. However, later with their grandchildren, those who joined the ilmiye and those who were professors (müderris) began to appear on the scene. For example, Sayyid İbrahim was both a müderris and a nakib al-ashraf qaim-i maqam.

Recorded family heritage helps to gain insight into their lifestyle and socio-economic status. Although they generally have a high socio-economic level of life, it is observed that the debts of some of them correspond to a large part of their assets. Among the family members who has largely met the expectations of the deep trust they had in the society, only one, Sayyid Mustafa, was dismissed from his post for trying to abuse the tutelage of his nephews for his own benefit. There is no abuse involving family members, except for this singular case, which still seems to have to be approached with caution due to the serious conflict of interest the children have with their mother. Therefore, when Sayyid Cafer Pasha is taken to the center, this Sayyid family, whose traces can be traced back to five and down to eight generations, seems to have done more than justify the respectable position it has acquired in society.

Keywords

Islamic History, Naqib al-ashraf, Sayyid, estate, Gürcü Mehmed Pasha, Çatalcalı Ali, Family History.

Kur'ân'da Beka ve Fena Kavramlarının Artzamanlı (Diachronic) Semantik Analizi**Faruk Özdemir**Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, Sinop, Türkiye
fozdemir@sinop.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-1890-9194> | <https://ror.org/004ah3r71>**Öz**

Bu makalede “beka” ve “fena” kavramları artzamanlı semantik açıdan inceleme konusu yapılmıştır. Önce “beka” kavramının türediği b-ğ-y (ب . ق . ي) kökü ve müştaklarının etimolojik tahlili yapılarak muhtelif manaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynı şey “fena” kavramının türediği f-n-y (ف . ن . ي) kökü ve türevleri için de yapılmıştır. Bu merhalede manaların doğru bir şekilde belirlenebilmesi amacıyla ilk dönem Arapça lügatler incelenmiştir. Bu bağlamda kadim Arapça lügatler taranarak “beka” ve “fena” kavramlarının muhtelif türevleriyle birlikte Kur'ân öncesi dönemde Cahiliye Arapları tarafından hangi manalarda kullanıldığı, özellikle Cahiliye şairlerinin şiirlerinden, Arapların darb-ı meselleri ve muhtelif kullanımlarından elde edilmiş anlamları tespit edilmeye çalışılmıştır. Lügatler bu şekilde taranarak “beka” ve “fena” kavramlarının tarihî süreç içerisinde Kur'ân'ın inşisine kadar Araplar tarafından hangi anlamlarda kullanılmış olduğu ve taşıdığı muhtelif anlamları ortaya çıkarılmıştır. Kelimelerin her zaman taşıdıkları ve hangi sisteme girerlerse girsinler yitirmedikleri *esas manaları* olduğu gibi kelimelerin kökünden gelmeyen fakat içinde buldukları münasebet sisteminden doğan *izâfî manaları* da vardır. O nedenle bundan sonraki aşamada b-ğ-y ve f-n-y kökü ve türevlerinin Kur'ân siyakında hangi anlam yelpazesine sahip olduğunu, söz konusu kök ve türevlerinin yer aldıkları bağlam içerisinde hangi esas ve izâfî manaları ihtiva ettiklerini belirlemek amacıyla mümkün mertebe tüm tefsir kaynakları taranmıştır. Bunu yapmadaki gayemiz zikri geçen kök ve kavramların lügatlerdeki manalarıyla Kur'ân âyetlerinde yer aldıkları siyak içerisindeki anlam farklarını ortaya çıkarmaktır. Son olarak beka ve fena kavramları tasavvuf tarihinde en çok tartışılan ve üzerinde en çok söz söylenen terimlerden olduğu için bu kavramların Kur'ân sonrası dönemde hangi anlamlarda kullanıldıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Semantik, Beka, Fena, Etimoloji.

Atıf BilgisiÖzdemir, Faruk. “Kur'ân'da Beka ve Fena Kavramlarının Artzamanlı (Diachronic) Semantik Analizi”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (Aralık 2023), 251-278. <https://doi.org/10.51447/uluid.1327990>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	15 Temmuz 2023 15 July 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	24 Ekim 2023 24 October 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	22 Aralık 2023 22 December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1327990
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Diachronic Semantic Analysis of the Concepts of Baqā and Fanā in the Qurʾān

Faruk Özdemir

Assoc. Prof., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Sinop, Türkiye
fozdemir@sinop.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-1890-9194> | <https://ror.org/004ah3r71>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

In the present article, the concepts of “baqā” and “fanā” are analyzed in terms of diachronic semantics. First, the etymological analysis of the root b-q-y (ب . ق . ي) from which the concept of “baqā” derives and its cognates are analyzed to determine their various meanings. The same was done for the root f-n-y (ف . ن . ي) and its derivatives from which the concept of “fanā” derives. At this stage, early Arabic dictionaries were examined in order to determine the meanings correctly. In this context, ancient Arabic dictionaries were scanned to determine the meanings of the concepts of “baqā” and “fanā” with their various derivatives used by the Jahiliyyah Arabs in the pre-Qurʾānic period, especially the meanings derived from the poems of the Jahiliyyah poets, the proverbs of the Arabs and their various uses. By scanning the dictionaries in this way, the meanings in which the concepts of “baqā” and “fanā” were used by the Arabs in the historical process until the revelation of the Qurʾān and the various meanings they carried were revealed. While words have "essential meanings" that they always carry and do not lose no matter what system they enter, there are also "relative meanings" that do not come from the root of the words but arise from the system of relations in which they exist. Therefore, in the following stage, all possible tafsir sources have been reviewed in order to determine the range of meanings that the root b-q-y and its derivatives and the root f-n-y and its derivatives have in the Qurʾānic context, and which essential and relative meanings these roots and their derivatives contain in the context in which they appear. Our aim in doing so is to reveal the differences between the meanings of the aforementioned roots and concepts in the dictionaries and the Qurʾānic verses in which they appear. Finally, since the concepts of baqā and fanā are among the most discussed and debated terms in the history of Sufism, it was tried to determine the meanings in which these concepts were used in the period after the revelation of the Qurʾān.

Keywords

Tafsir, Qurʾān, Semantics, Baqā, Fanā, Etymology.

Atıf Bilgisi

Özdemir, Faruk. “Kurʾān’da Beka ve Fena Kavramlarının Artzamanlı (Diachronic) Semantik Analizi”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (December 2023), 251-278. <https://doi.org/10.51447/uluid.1327990>

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin maksad-ı ilahîye uygun şekilde anlaşılabilmesi, ondaki her bir kelimenin doğru manalarının tespit edilmesine bağlıdır. Kur'ân sözcüklerinin doğru anlamlarının belirlenebilmesinin yöntemlerinden biri de hiç şüphesiz *semantik metottur*. Zira bu metot, Kur'ân'ın kendi metodudur, onu çok daha iyi ve doğru bir şekilde anlamamıza yarayacak bir metottur.¹ Kelimelerin her zaman taşıdıkları ve toplum tarafından aynı kelimeler olarak bilindikleri sürece yitirmedikleri *esas/kök manaları* yanında kelimelerin kökünden gelmeyen fakat içinde buldukları münasebet sisteminden doğan *izâfi manaları* da vardır.² Kur'ân âyetleri içerisindeki kelimelerin buldukları siyak/bağlamda kazandıkları *izâfi manaları* semantik metot ile belirlenebilir.

Semantik metotla semantik analiz yaparken genellikle eşsüremlî (eş zamanlı=synchronic) ve artsüremlî (art zamanlı=diachronic) semantik olmak üzere iki türlü yöntem takip edilir. Semantik analizde kelimelerin manalarını tespit etmede eşzamanlı semantikten de istifade edilmekle birlikte, kelimelerin doğru anlamlarını belirlerken özellikle artzamanlı semantik yani tarihî semantik verilerinden istifade edilir. Eşsüremlî, evrim dışında ve süreden, artsüremlîden bağımsız olarak ele alınan; birbiriyle aynı dizgi içinde bağıntılar kuran öğeleri, olguları vb. belirtmek için kullanılır. Artsüremlî, evrim açısından ele alınan, süre içinde birbirini izleyen anlamındadır.³

Izutsu (öl. 1993) eşzamanlı yöntemi şöyle tarif eder: Kelimelerin tarihî çizgilerini yata-yına kesmemizi ve böylece kelimelerin statik sistemini elde etmemizi sağlayan görüş noktasına (metoda) biz, synchronic diyoruz. Artzamanlı (diachronic) ise, dile ait her şeyde zaman unsurunun rolünü göz önüne alan bakış açısidir. Izutsu'ya göre artzamanlı semantik aynı zamanda “tarihî semantik”, eşzamanlı semantik ise “statik semantik” olarak adlandırılır. Ona göre tarihî semantik, sadece münferit sözcüklerin, tarihin akışı içerisinde nasıl anlam değişikliğine uğradıklarını anlamaya çalışmaktan ibaret değildir. Bu anlayış 19. yüzyılın dilcilik anlayışıdır. Gerçek tarihî semantik, ait oldukları statik sistem içerisinde kelimelerin tarihini incelemeye başladığımız anda başlar. Başka bir ifadeyle, ne zaman ki aynı dilin iki veya daha fazla kesitini herhangi bir kesitiyle mukayese edersek işte tarihî semantik o anda başlar ve tarihî bir aradan sonra dilin durumunun, diğer devirlerdekinden farkını gösterir.⁴

Bu makalede semantik metot takip edilerek b-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden bir master olan “beka” (بَكَاء) ve f-n-y (ف . ن . ي) kökünden bir master olan “fena” (فَنَاء) kavramlarının seman-

¹ İsmail Yakıt, “Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi”, *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 17, 20-21, 24.

² Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 27-31; Semantik metot hakkında geniş bilgi için bk. Ali Galip Gezgîn, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 776-777; a.mlf. *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da “Kavım” Kelimesinin Semantik Analizi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 266-268.

³ Berke Vardar, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1980), 28, 78.

⁴ Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 48-50; Synchronic ve diachronic semantik hakkında geniş bilgi için bk. Gezgîn, *Tefsirde Semantik Metod*, 416-421.

tik analizi yapılacaktır. İlk önce “beka” kavramının türediği b-ğ-y (ب . ق . ي) kökü ve müş-taklarının etimolojik tahlili yapılarak muhtelif manaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Aynı şey “fena” kavramının türediği f-n-y (ف . ن . ي) kökü ve türevleri için de yapılacaktır. Bu merhalde manaların doğru bir şekilde belirlenebilmesi amacıyla ilk dönem Arapça lügatler incelenecektir. Bu bağlamda Halîl b. Ahmed’in (öl. 175/791) *Kitâbü’l-‘Ayn*, İbn Düreyd’in (öl. 321/933) *Cemheretü’l-luğa*, Ezherî’nin (öl. 370/980) *Tehzîbü’l-luğa*, İbn Fâris’in (öl. 395/1004) *Mu‘cemu mekâyîsi’l-luğa*, Cevherî’nin (öl. 400/1009’dan önce) *eş-Şihâh*, İbn Manzûr’un (öl. 711/1311) *Lisânü’l-‘Arab*, Fîrûzâbâdî’nin (öl. 817/1415) *el-Kâmûsü’l-muhîtt*, Zebîdî’nin (öl. 1205/1791) *Tâcu’l-‘arûs*’u gibi kadim Arapça lügatler taranarak “beka” ve “fena” kavramlarının muhtelif türevleriyle birlikte Kur’ân öncesi dönemde Cahiliye Arap-ları tarafından hangi manalarda kullanıldığı, özellikle Cahiliye şairlerinin şiirlerinden, Arapların darb-ı meselleri ve muhtelif kullanımlarından elde edilmiş anlamları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu şekilde taranarak “beka” ve “fena” kavramlarının tarihî süreç içerisinde Kur’ân’ın inişine kadar Araplar tarafından hangi anlamlarda kullanılmış olduğu ve taşıdığı muhtelif anlamları ortaya çıkarılmış olacaktır. Bundan sonraki aşamada b-ğ-y (ب . ق . ي) kökü ve türevleriyle f-n-y (ف . ن . ي) kökü ve türevlerinin Kur’ân siyakında hangi anlam yelpazesine sahip olduğunu, söz konusu kök ve türevlerinin yer aldıkları bağlam içerisinde hangi esas ve izâfî manaları ihtiva ettiklerini belirlemek amacıyla mümkün mertebe tüm tefsir kaynakları taranacaktır. Bunu yapmadaki gayemiz zikri geçen kök ve kavramların lügatlerdeki manalarıyla Kur’ân âyetlerinde yer aldıkları siyak içerisindeki anlam farklarını ortaya çıkarmaktır. Son olarak “beka” ve “fena” kavramları tasavvuf tarihinde üzerinde en çok tartışılan ve söz söylenen terimlerden olduğu için bunların Kur’ân sonrası dönemde hangi anlamlarda kullanıldıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece tarihî süreç içerisinde araştırmamıza konu olan kök ve kavramlardaki anlam değişimleri, anlam daralmaları, anlam genişlemeleri, anlam iyileşmeleri ve anlam kötüleşmeleri açık bir şekilde ortaya konulacaktır.

Beka ve fena kavramlarıyla ilgili yapılan bazı akademik araştırmalar:

- Tuğçe Özer Kır’ın *Erken Dönem Eserlerinde Fena ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri* adlı Yüksek Lisans Tezi.⁵

- İsa Yalçın’ın *Tasavvufî Düşüncede Fena Kavramı* adlı Yüksek Lisans Tezi.⁶

- Kübra Mıcık’ın *Tasavvufta Fena ve Beka* isimli makalesi.⁷

⁵ Bu tezde erken dönem tasavvuf literatüründe fena ve beka kavramları ile bu kavramların yol açtığı sorunlar detaylı bir şekilde inceleme konusu yapılmış fakat semantik açıdan analiz edilmemiştir. bk. Tuğçe Özer Kır, *Erken Dönem Eserlerinde Fena ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁶ Bu tezde fena ve beka kavramlarının ilişkisine yer verilmiş, bu kavramlarla aynı anlamda kullanılan diğer bazı kavramlar tanımlanmıştır. Tezin ikinci bölümünde önce fena tecrübesi psikolojik açıdan irdelenmiş akabinde fena tecrübesi Budizm ve Taoizm gibi bazı mistik düşünceler yönünden ele alınmış fakat beka ve fena kavramları semantik tahlile tabi tutulmamıştır. bk. İsa Yalçın, *Tasavvufî Düşüncede Fena Kavramı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷ Bu makalede tasavvufî literatürde fena ve beka kavramları, bu kavramlara sûflerin bakışı ve söz konusu

Beka ve fena kavramlarına ilişkin yukarıda bazılarına yer verdiğimiz akademik çalışmalar yapılmış fakat bunlar daha çok tasavvuf literatürü içerisinde beka ve fena kavramlarının Kur'ân sonrası dönemlerdeki tarihî serüvenine yer vermiştir. Söz konusu kavramların artzamanlı semantik tahliliyle ilgili herhangi bir araştırma tespit edemedik. Dolayısıyla literatür taraması yöntemi izlenecek çalışmamızın bu açıdan orijinal olacağı kanaatindeyiz.

1. B-ğ-y (ب . ق . ي) Kökünün Etimolojik Yapısı ve Anlam Tahlili

B-ğ-y (ب . ق . ي) kökü ve türevleri kadim Arapça lügatlerde çeşitli manalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu kök ve müştaklarının manalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1.1. Bir Şeyin İlk Hâli Üzere Kılması

B-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden ve sülâsî mücerret 4. baktan (بَغِيَ . بَغَى) fiilinin mastarı (بَغَاءٌ) formundadır.⁸ Bu kökten ve sülâsî mücerret 3. baktan (بَغَى . بَغَى) fiilinin mastarı ise (بَغْيًا) formundadır. Bu sonuncusu Belhars b. Ka'b lehçesine göredir.⁹ Bazı dilcilere göre ise Tayy lehçesinde böyledir.¹⁰ (بَغَى) fiili Tayy lehçesinde (بَغَى) şeklinde telaffuz edilir. Zira onlar *mâğabli*/öncesi *meksûr*/kesra olan her harfi elif yaparlar tıpkı (بَغَى) ve (رَحْمًا) gibi. Onların böyle yapmalarının gerekçesi, *kesra* ile *yânın* kelimedede bir arada bulunmasını hoş karşılamamalarıdır. İşte bu yüzden onlar *yâdan* evvelki harfi fetha yaparlar ve bu şekilde *yâ* elife dönüşür. Dolayısıyla (جَارِيَةً) kelimesini (جَارَاءَةٌ); (بَائِيَةً) lafzını (بَائَاءَةٌ); (نَاصِيَةً) sözcüğünü (نَاصَاءَةٌ) şeklinde söylerler.¹¹ (بَغِيَ) ve (بَغَى) fiillerinin yerine (بَغَا) ve (بَغَتْ) derler.¹²

(البغَاء) kelimesi “bir şeyin ilk hâli üzere kılması” (ثَبَاتُ الشَّيْءِ عَلَى حَالِهِ الْأَوَّلِي) demektir¹³ ki bu da

kavramlara yönelik eleştiriler araştırma konusu yapılmış fakat semantik yönden incelenmemiştir. bk. Kübra Mıcık, “Tasavvufta Fena ve Beka”, *Mutalaa* 2/2 (Aralık 2022), 184-195.

⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm Sâmirrâî (b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.), 5/230.

⁹ Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 14/79.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğâ*, thk. Muhammed İvaz Mer'ab (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 9/261.

¹¹ Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu meğâyisi'l-luğâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/276.

¹² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcu'l-luğâ ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyn, 1407/1987), 6/2284; Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârû's-şihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrût - Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye - ed-Dâru'n-Numûzeciyye, 1420/1999), 38; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/80; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 37/191.

¹³ Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-ğur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk - Beyrût: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 1/138; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 37/191.

“yok olmak/sona ermek” anlamındaki (الْفَنَاءُ) kelimesinin zıddıdır.¹⁴

1.2. Devam Etmek

B-ḳ-y (ب . ق . ي) kökünden (البَقَاءُ) kelimesi “devam etmek” (الدَّوَامُ) anlamındadır.¹⁵

1.3. Uzun Süre Yaşamak

B-ḳ-y (ب . ق . ي) kökünden (البَقَاءُ) mastarı “uzun süre yaşamak” anlamına da gelmektedir. Nitekim bir adam uzun zaman yaşadığında bu durum “Adam uzun zaman yaşadı” anlamında (بَقِيَ الرَّجُلُ زَمَانًا طَوِيلًا، أَي عَانَسَ) denilerek ifade edilir.¹⁶

1.4. Bırakmak

B-ḳ-y (ب . ق . ي) kökünden ve *if’âl* vezninden (أَبْقَى), *tef’îl* vezninden (بَقِيَ), *tefa’ul* vezninden (تَبَقَّى) ve *istif’âl* vezninden (اسْتَبَقَى) fiillerinin hepsi aynı anlamda olup “bırakmak” demektir.¹⁷

1.5. Hayatını Bağışlamak, Hayatta Bırakmak, Affetmek

B-ḳ-y (ب . ق . ي) kökünden ve *if’âl* vezninden (أَبْقَى . يُبْقِي . إِبْقَاءً) ‘alâ (عَلَى) harf-i cerriley kullanıldığında “hayatını bağışlamak/hayatta bırakmak” manasını ihtiva etmektedir. Bu kökten müştak (الْبِقْيَا) kelimesi de bu anlamdadır. Nitekim bir kimse bir kimseden hayatını bağışlamasını istediği zaman “Allah aşkına hayatımı bağışla/hayatımı bağışlamamı istiyorum” anlamında (تَسَدَّدْتُكَ اللَّهُ وَالْبِقْيَا) deyimini kullanır. Buradaki (الْبِقْيَا) lafzı “hayatını bağışlamak” (وَهُوَ الْإِبْقَاءُ عَلَيْهِ) demektir. Araplar, düşman galip geldiğinde ona (الْبِقْيَةَ) derler ki bu da tıpkı (أَي أَبْقُوا عَلَيْنَا وَلَا تَسْتَأْصِرُونَا) gibi “Hayatımızı bağışla ve bizi tamamen yok etme” (الْبِقْيَا) gibidir. Şair A’shâ’nın (öl. 83/702) (فَالُوا الْبِقْيَةَ وَالْحَطِيءُ يَأْخُذُهُمْ) “el-Hattî kendilerini tutup yakalarken onlar ‘hayatımızı bağışla!’ dediler” mısrasında yer alan (الْبِقْيَةَ) kelimesi de bu anlamdadır.¹⁸

İstif’âl vezninden (اسْتَبَقَى) “hayatta bırakmak”, “affetmek” anlamını da içermektedir. Nitekim bir emir/hükümdar bir caniyi affedip öldürmediğinde ve hayatını bağışlayıp onu affettiğinde (وَاسْتَبَقَى الْأَمِيرُ الْجَائِعِ وَاسْتَحْيَاهُ إِذَا عَفَا عَنْهُ فَلَمْ يَقْتُلْهُ) denilir. Yine bir kimse bir kardeşinin hatasını, ona olan sevgisi devam etsin diye affettiğinde (وَاسْتَبَقَى أَخَاهُ إِذَا عَفَا عَنْ زَلَّةٍ لَتَبَقَى مَوْدَّتُهُ) denir.¹⁹

¹⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 5/230; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 14/79; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Sîde, *el-Muḥaşşaş*, thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrût: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1417/1996), 3/325.

¹⁵ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-luğa*, 1/276.

¹⁶ Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2283; Râzî, *Muhtârü's-şihâh*, 38; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 14/80.

¹⁷ Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 37/191; Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle li't-Tıbbâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1426/2005), 1263.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 14/80; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 9/260.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil

Şair Nâbîga ez-Zübyânî’nin (öl. 604 [?]) aşağıdaki beytinde yer alan ve ism-i fâil formuyla gelen (مُسْتَبِقِي) kelimesi de “bağışlayan/affeden” anlamındadır:

وَأَسْتَبِقِي أَخَا، وَلَا تُلْمُهُ ... عَلَى شَعْبٍ، أَيُّ الرِّجَالِ الْمَهْدَبِ؟!

“Sen kardeş(in)i affedici değilsin/affetmiyorsun / Onun durumunu düzeltmiyorsun, insanların hangisi terbiyeli/efendi!!?”²⁰

1.6. Korumak, Merhamet Etmek

if’âl vezninden (إِنْقَاءً . يُبْقِي . يُبْقِي . أَيْ) ‘alâ (عَلَى) harf-i cerriyile “korumak” ve “merhamet etmek” anlamına da gelir. Bir kimse bir kimseyi koruyup ona merhamet ettiğinde (وَأَبْقَيْتُ عَلَى فُلَانٍ إِذَا) (أَزَعَيْتُ عَلَيْهِ وَرَحِمْتَهُ) şeklinde ‘alâ (عَلَى) harf-i cerriyile ifade edilir.²¹

1.7. Bir Şeyin Bir Kısmını Bırakmak

B-ḳ-y (ب . ق . ي) kökünden ve *istif’âl* vezninden (اسْتَبَقِي) *min* (مِنْ) harf-i cerriyile “bir şeyin bir kısmını bırakmak” anlamını içermektedir. Nitekim bir kimse bir şeyin bir kısmını vermeyip bıraktığı zaman (وَاسْتَبَقَيْتُ مِنَ الشَّيْءِ أَي تَرَكْتُ بَعْضَهُ) diyerek (اسْتَبَقِي) fiilini *min* (مِنْ) harf-i cerriyile birlikte kullanır.²²

1.8. Bakmak

B-ḳ-y (ب . ق . ي) kökünden ve sülâsî mücerret 2. baktan (بَيْتِي . بَيْتِي) fiili “bakmak” anlamına gelmektedir. Nitekim bir kimse şimşeğin nerede parıldayacağına bakmak üzere gece boyunca beklediğinde bu durum “Fılan kimse şimşeğe bakar halde geceyi geçirdi/gece boyunca kaldı” anlamında (بَاتَ فُلَانٌ بَيْتِي الذَّرَقِ) denir. Fezârî’nin (öl. 188/804 [?]) aşağıdaki beytinde yer alan (أَبْقِيهِ) fiili de “bakmak” anlamındadır:

فَدَّ هَاجِي اللَّيْلَةَ بَرَقَ لَامِعٌ ... فَبِئْتُ أَبْقِيهِ وَطَرِقِي هَامِعٌ

“Bu gece parıldayan/çakan bir şimşek beni heyecanlandırdı / Bu sebeple gözüm yaş döker halde ona bakarak geceledim/geceyi geçirdim.”²³

Uyûnu’s-Sûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/71.

²⁰ Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvân* (Mısır: Matba’atü’l-Hilâl, 1911), 22; Zemaşerî, *Esâsu’l-belâğa*, 1/71; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 14/81.

²¹ Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2283; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 14/80.

²² Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2283; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 14/80.

²³ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 1/277; Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ise *if’âl* vezninden (أَبْقِي . بَيْتِي) fiilinin “bakmak” anlamında olduğunu ifade etmiştir. bk. (Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 5/230).

1.9. Beklemek, Gözetmek

Lügat âlimi İbnü's-Sikkî't'e (öl. 244/858) göre b-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden ve sülasî mücerret 2. baktan (بَعَى . بَعِيَ) fiili “beklemek”, “gözetmek” anlamına da gelmektedir. Nitekim bir kimse bir kimseyi gözetip beklediği zaman (بَعَيْتُ فُلَانًا أَبْقِيَهُ: إِذَا رَعَيْتَهُ وَأَنْتَظَرْتَهُ) denilerek söz konusu fiil kullanılır. Yine bir kimse başka bir kimseden kendisi için ezan vaktini gözetlemesini istediğinde (بَعِيَ لِإِيَادَانِ، أَيِ إِزْقَبُهُ لِي) denilir ki buradaki (بَعِيَ) fiili “gözle/gözetle” anlamındadır.²⁴

Muâz b. Cebel'den (r.a.) nakledilen (أَبْقَيْنَا [وَفُرِيَ بَعَيْنَا] النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَلَاةِ الْعَمَّةِ فَأَخَّرَ حَتَّى ظَنَّ (الظَّانُّ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجِ (s.a.s.) ÇIKMAYACAĞIMI ZANNETTİ.”²⁵ hadisindeki (بَعَيْنَا) fiili de “onu bekledik” (أَنْتَظَرْنَا)²⁶, “uzun süre (gelmesini) gözetledik” (وَوَرَّضْنَا لَهُ مُدَّةً كَثِيرَةً)²⁷ anlamındadır.²⁷

Dil âlimi İbn Fâris (öl. 395/1004) bu fiilin “beklemek” (الْإِنْتِظَارُ) anlamının ilk kök anlamına râcî olduğunu belirtir. Çünkü ona göre “beklemek” (الْإِنْتِظَارُ), b-ğ-y (ب . ق . ي) kökünün esas/kök anlamları olan “kalmak” (الْبَقَاةُ) ve “devam etmek” (الدَّوَامُ) anlamlarının bir parçasıdır.²⁸ Onun bu izahına göre b-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden türeyen diğer anlamlar “beklemek”, “kalmak” ve “devam etmek” şeklindeki bu kök/temel anlamların üzerine bina edilen anlamlardır.

1.10. Bakiye/Artan/Kalan

B-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden isim olan (الْبَقِيَّةُ), (الْبَقِيَّةُ) ve (الْبَقْوَى) kelimeleri “herhangi bir şeyden geriye kalan/arta kalan/bakiye” (مَا بَقِيَ مِنَ الشَّيْءِ)²⁹ demektir.²⁹

1.11. Bâkî/Varlığının Sonu Olmayan

B-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden ve Allah'ın *esmâ-i hüsnâ*sından olan (الْبَاقِي) ismi “varlığının sonu olmayan” (أَبْدِي الْوُجُودِ) demektir.³⁰ Râgıb el-İsfahânî'ye (öl. 502/1108) göre (الْبَاقِي) iki çeşittir. Birincisi, kendi zatıyla (بَاقٍ بِنَفْسِهِ) ve herhangi bir müddete bağlı olmaksızın bâkî olan ki o Yüce Yaratıcı'dır. Onun zatı için fanilik (الْفَنَاءُ) söz konusu değildir. İkincisi ise başkasıyla bâkî (بَاقٍ بِغَيْرِهِ) olandır. Bu da onun (Allah'ın) dışındaki her şeydir. Onlar için fanilik vardır. Allah ile bâkî olanlar da iki türdür. İlki, Allah'ın kendisini yok etmeyi dilediği zamana kadar bizzat kendisi bâkî olanlardır. Gök cisimlerinin bekası böyledir. İkincisi ise bizzat

²⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyi'si'l-luğa*, 1/277.

²⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Saydâ - Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), “Vaktü'l-İşâi'l-Âhîra”, 7.

²⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/138; Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2283.

²⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/138.

²⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyi'si'l-luğa*, 1/277.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/80.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/79.

kendisi ve cüzleriyle değil türü ve cinsiyle bâkî olanlardır. İnsan ve hayvanların bekası böyledir.³¹

2. F-n-y (ف . ن . ي) Kökünün Etimolojik Yapısı ve Anlam Tahlili

F-n-y (ف . ن . ي) kökü ve türevlerinin kadim Arapça lügatlerdeki çeşitli manalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

2.1. Bir Şeyin Yok Olması, Bitmesi, Tükenmesi

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden ve sülasî mücerret 4. baktan (فَي . يَمِي) fiilinin mastarı (فَنَاء) formundadır. Bu mastarın fiil formunun sülasî mücerret 3. baktan (فَي . يَمِي) olduğu da belirtilmiştir. Bu sonuncusu Belhars b. Ka'b lehçesine göredir. (فَنَاء) mastarı, yukarıda anlamları zikredilen (الْفَنَاء) kelimesiyle semantik açıdan zıt anlamlılık ilişkisi içerisindedir. Dil âlimi Ebû Alî el-Kâlî'ye (öl. 356/967) göre (الْفَنَاء) kelimesi “bir şeyin yok olması/bitmesi/tükenmesi” (فَنَاءُ الشَّيْءِ) anlamındadır. Şair Nâbiga eş-Şeybânî'nin (öl. 127/745 [?]) aşağıdaki beytinde yer alan (الْفَنَاء) kelimesi de “yok olmak/bitmek” anlamında kullanılmıştır:

سَتَبْقَى الرَّاسِيَاتُ وَكُلُّ نَفْسٍ ... وَمَالٍ سَوْفَ يَبْلُغُهُ الْفَنَاءُ

“Sarsılmaz yüce dağlar kalacak, her nefis / ve mala yok olma erişecek/yok olacak.”

Şairi belli olmayan aşağıdaki beyitteki (الْفَنَاء) kelimesi de “yok olmak/son bulmak” anlamındadır:

كَتَبَ الْفَنَاءَ عَلَى الْخَلَائِقِ رَبُّنَا ... وَهُوَ الْمَلِيكُ وَمُلْكُهُ لَا يَنْقُذُ

“Rabbimiz mahlûkata yok olmayı yazdı/takdir etti / O el-Melik'tir. O'nun mülkü yok olmaz.”³²

Bu kökün *ism-i fail* formu “fani, geçici, yok olucu” anlamında (فَانٍ) şeklinde gelir.³³

2.2. Yaşlanmak/ihtiyarlamak, Ölüme Yaklaşmak

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden (الْفَنَاء) “yaşlanmak, ölüme yaklaşmak” anlamını da içermektedir. Nitekim bir adam ihtiyarlayıp ölmenin eşiğine geldiğinde bu durum “Adam yaşlanıp ölümün eşiğine yaklaştı” anlamında (فَي الرَّجُلِ يَفِي، إِذَا حَرِمَ وَأَشْرَفَ عَلَى الْمَوْتِ) denilir.³⁴ Şair Lebîd'in (öl. 40-41/660-661) insanı ve onun ihtiyarlayıp ölümünü vafsettiği aşağıdaki beytinde yer alan (يَفِي) fiili de “ihtiyarlayıp ölüme yaklaşmak” anlamındadır:

³¹ Râgib el-İsfahânî, el-Müfredât, 1/138-139; Zebîdî, Tâcu'l-'arûs, 37/191.

³² Zebîdî, Tâcu'l-'arûs, 39/255-256.

³³ Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-'Ayn, 8/376; Ezherî, Tehzîbü'l-luğa, 15/343.

³⁴ Ezherî, Tehzîbü'l-luğa, 15/343.

حَبَائِلُهُ مَبْتُوَةٌ بِسَبِيلِهِ ... وَيَقْفَى إِذَا مَا أَحْطَأَتْهُ الْحَبَائِلُ

“Onun (ölümün) tuzakları/sebepleri yoluna saçılmıştır / (ölümün) tuzakları/sebepleri ona isabet etmese de ihtiyarlayıp ölür.”³⁵

Yani gençliğinde ölümün sebepleri/tuzakları kendisine isabet etmese de ihtiyarlar ve akabinde ölür. Ondandır kaçış olmaz. Şairin bu beytindeki (يَقْفَى) fiili “ihtiyarlar” (يَهْرُمُ) ve “ölür” (مُتَوَتِّئًا) anlamındadır.³⁶

2.3. Yok Etmek

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden ve *if'âl* vezninden (أَفْنَى . يُفْنِي . إِفْنَاءً) mastarı “yok etmek” demektir. Nitekim bir kimseyi başka bir kimse yok ettiğinde “Onu başkası yok etti” anlamında (أَفْنَاءُ (غَيْرُهُ)) denilerek söz konusu vezin kullanılır.³⁷

2.4. Birbirini Yok Etmek

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden ve *tefâ'ul* vezninden (تَفَانَى . تَفَانَى . تَفَانِيًا) mastarı “birbirini yok etmek” manasına gelmektedir. Nitekim harp esnasında iki topluluk birbirlerini yok ettiklerinde bu durum “Harpte birbirlerini yok ettiler” anlamında (تَفَانَاوَا أَيُّ أَقْنَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِي الْحَرْبِ) denilerek zikri geçen vezin kullanılır.³⁸

2.5. Yaşlı/İhtiyar

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden bir isim olan (الْقَانِي/قَانٍ) kelimesi “yaşlı” (الهِرْمُ), “ihtiyar/kocamış” (الشَّيْخُ الْكَبِيرُ) anlamındadır.³⁹

2.6. Avlu/Evin Önündeki Geniş Alan

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden bir isim olan (الْفَيْئَاءُ) kelimesi “evin önündeki geniş alan” (سَعَةٌ أَمَامَ الدَّارِ) demektir. Cemisi (الْفَيْئَاءُ) formundadır.⁴⁰ Ayrıca (فَيْئَاءُ) formunda da gelir.⁴¹ (فَيْئَاءُ الدَّارِ) “evin avlusu” anlamındadır.⁴²

³⁵ Lebid b. Rebîa, *Dîvân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 84; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 15/343.

³⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 15/343.

³⁷ Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2457; Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-muħîṭ*, 1322.

³⁸ Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2457; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/164.

³⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/256.

⁴⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8//376.

⁴¹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/256.

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1987), 2/1082.

2.7. Tilki Üzüümü

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden ve *elif-i maksûreli* bir isim olan (الْفَنَاءُ) kelimesi “tilki üzümü” (عِنَبُ الْفَنَاءِ) anlamına gelmektedir.⁴³ Müfredi (فَنَاءٌ) formundadır. Bu kelimenin kırmızı taneleri olan ve kendisinden gerdanlık elde edilen bir ağaç olduğu da söylenmiştir.⁴⁴

2.8. Sığır

Yukarıda zikredilen (فَنَاءٌ) kelimesi “sığır” (الْبَغْرَةُ) anlamına da gelir. Bunun cemisi (فَنَوَاتٌ) formundadır.⁴⁵

2.9. Yaş Bitki

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden (الْفَنَاءُ) sözcüğü “bitki” (تَبْتٌ) anlamındadır ki bu isim o bitkiye yaş olduğu müddetçe verilen bir isimdir. O bitki kuruduğunda “hamat” (الْحَمَاطُ) adını alır. Söz konusu kelimenin müfredi (أَفَانِيَّةٌ) şeklinde gelir.⁴⁶

2.10. Teskin Etmek, Kibar Davranmak

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden ve *mufâ'ale* vezninden (فَنَائِي . فَنَائِي . مَفَانَاةٌ) mastarı “teskin etmek” (التَّسْكِينُ)⁴⁷ demektir. Bu mastar aynı zamanda “kibar davranmak” (الْمَدَارَاةُ) anlamına da gelmektedir. Nitekim bir kimse bir adama kibar davranıp onu teskin ettiğinde bu durum “Ona kibar davrandım ve onu teskin ettim” anlamında (فَانَيْتُ الرَّجُلَ: دَارَيْتُهُ وَسَكَّنَيْتُهُ) diyerek zikri geçen vezni kullanır. Şair Kümeyt'in (öl. 126/744) kendisine musallat olan gam ve kederleri zikrederken söylediği aşağıdaki beyitte yer alan (فَنَائِي) fiili de “sakinleştirmek” ve “kibar davranmak” anlamındadır:

تُفَيْمُهُ تَارَةً وَتُفَعِدُهُ، ... كَمَا يُفَانِي الشَّمْسُ فَانِدَهَا

“(Kederler) onu bazen ayağa kaldırır (bazen) oturtur / tıpkı kumandanın inatçı ata kibar davranıp onu sakınleştirmesi gibi.”⁴⁸

2.11. Yaşlı Deve

F-n-y (ف . ن . ي) kökünden bir isim olan (الْفَانِيَّةُ) lafzı “yaşlı deve” (المَيْسَّةُ مِنَ الْإِبِلِ) anlamını ihtiva etmektedir.⁴⁹

⁴³ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, 2/1082.

⁴⁴ Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2458.

⁴⁵ Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2458; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 4/453.

⁴⁶ Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2458; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/256.

⁴⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/257.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/165.

⁴⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/257.

3. Kur'ân'da B-ğ-y (ب . ق . ي) Kökü ve Türevlerinin Kullanımı

B-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden bir *mastar* olan (بَقَاء) kelimesi Kur'ân'da sarih olarak yer almamakta fakat bu kök ve türevleri Kur'ân'da 21 defa zikredilmektedir.⁵⁰ Söz konusu kök ve müştaklarının Kur'ân'da farklı formlarda ve muhtelif bağlamlarda kazandıkları anlamları şöyle sıralayabiliriz:

3.1. Kalmak, Arta Kalmak

B-ğ-y (ب . ق . ي) kökü ve türevleri bazı âyetlerde “kalmak” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlama şu âyeti örnek verebiliriz:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ) “Ey iman edenler! Allah'tan korkun. Eğer (gerçekten) inanıyorsanız faizden geri kalan kısmı terk edin.”⁵¹

Bu âyet-i kerîme Abbâs b. Abdilmuttalib ve Muğîreoğullarından bir adam hakkında nazil olmuştur. Onlar Cahiliye döneminde Sakîf'ten Amr b. Umeyroğullarına faizle para veren iki ortak idiler. İslâm geldiğinde onların faize verilmiş büyük miktarda paraları vardı. Bunun üzerine Allah Teâlâ Cahiliye döneminde faizli olarak verilmiş paralarının anaparaları dışındaki faiz fazlalığının alınmayıp bırakılması hakkında “Faizden geri kalan kısmı terk edin/bırakın” âyetini inzal etmiştir.⁵²

Bu âyetteki “Faizden geri kalan kısmı terk edin” (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا) ibaresi, “Şayet faiz olarak herhangi bir şey almışsanız Allah onu affeder. Şayet henüz o faizi ya da bir kısmını almamışsanız, ister hepsi ister bir kısmı olsun fark etmez, almadığımız o faizi almak artık haramdır” mesajını vermektedir.⁵³ Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) göre ribadan arta kalanlar, faizden arta kalan bakiyelerdir (بَقَايَا بَقِيَّتٍ مِنَ الرِّبَا).⁵⁴ Taberî'ye (öl. 310/923) göre ise anapara üzerine ilave edilen fazlalıktır (مَا بَقِيَ لَكُمْ مِنْ فَضْلِ عَلَى رُءُوسِ أَمْوَالِكُمْ).⁵⁵ Söz konusu âyete ilişkin izahlardan açıkça anlaşılıyor ki (بَقَاء) mastarından mazi fiil olan (بَقِيَ) kelimesi bu âyet bağlamında “kalmak, arta kalmak” anlamındadır.

⁵⁰ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-ğur'ânî'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990), 133.

⁵¹ el-Bakara 2/278.

⁵² Bu âyetin nüzul sebebi hakkında başka rivayetler de mevcuttur. Hem bu rivayet hem de diğer rivayetler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ğur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000), 6/22-24; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbûrî, *Kitâbu Tefsîri'l-ğur'ân*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd (Medîne: Dâru'l-Meâsir, 1423/2002), 1/59-60.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir: Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 7/83.

⁵⁴ İbnü'l-Münzir en-Nisâbûrî, *Kitâbu Tefsîri'l-ğur'ân*, 1/60.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/22.

3.2. Bırakmak

B-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden ve *if'âl* vezninden mâzî formu bir defa Necm sûresi 51. âyette nefiy edatıyla (مَا أُبْقَى) şeklinde, muzârî formu da bir kez Müddessir sûresi 28. âyette nefiy edatıyla (لَا تُبْقَى) şeklinde yer almakta ve “bırakmak” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlam Necm sûresinde şu şekilde yer almaktadır:

(وَأَنْتَ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى . وَتُوِّدَ فَمَا أُبْقَى .) “Muhakkak ki önceki Âd kavmini ve Semûd'u O helâk etmişti- ti ve (onlardan) geriye hiçbir şey bırakmamıştı.”⁵⁶

Bu âyetlerde Cenâb-ı Hak, “Daha önce Nûh kavmini de (O helâk etmişti). Onlar (bütün bu kavimler) zulmetmiş ve azgınlık yapmışlardı”⁵⁷ âyetinde işaret edildiği üzere zulümleri ve azgınlıkları nedeniyle Hz. Hûd'un (a.s.) kavmi Âd'ı ve Hz. Sâlih'in (a.s.) kavmi Semûd'u helâk ettiğini ve onlardan geriye hiçbir kimseyi bırakmadığını bildirmektedir. Allah Âd kavmini şiddetli ve dondurucu rüzgârla Semûd kavmini de sayha ile helâk etmiştir.⁵⁸ Nefiy edatıyla gelen (فَمَا أُبْقَى) ifadesi “O (Allah) onlardan geriye hiçbir kişi bırakmadı” (فَمَا أُبْقَى مِنْهُمْ أَحَدًا) anlamındadır.⁵⁹ Mâtürîdî (öl. 333/944) bu ibarenin iki farklı şekilde izah edildiğini belirtmiştir. Birincisine göre bu ifade, “O, onların kökünü kazıdı da kendilerinden geriye hiçbir kimse kalmadı.” anlamındadır. Yani O, nebîlerin ve rasullerin nesillerini bırakıp devam ettirdiği gibi o helâk edilenlerin nesillerinden geriye bir kimse bırakıp devam ettirmedi. İkinci izaha göre bu ibare, “Rasullerin ve onlara ittiba edenlerin eserlerini ebediyete kadar geride bırakıp devam ettirdiği gibi o helâk edilenlerin hayır eserlerinden hiçbir şey geride bırakmamıştır.” anlamındadır.⁶⁰ Sem'ânî (öl. 489/1096) ise bu ibareyi “O, onların kökünü kurutup yok etti” (أَبَادَهُمْ وَأَقْتَنَاهُمْ)⁶¹ şeklinde izah ederek (أُبْقَى) fiilinin semantik açıdan zıt anlamlısı olan ve “yok etmek” anlamındaki (أَفَى) fiilini kullanmıştır.

3.3. Daha Kalıcı, Daha Devamlı

B-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden ve *ism-i tafdil* formuyla gelen (أُبْقَى) kelimesi Kur'ân'da “daha kalıcı, daha devamlı” anlamında kullanılmaktadır. Buna şu âyeti misal verebiliriz:

(وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الدُّنْيَا لِنَفْسِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقٌ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى) “Sakin, içinde kendilerini denememiz için pek çok çifti faydalandırığımız dünya hayatının süsüne gözlerini

⁵⁶ en-Necm 53/50-51.

⁵⁷ en-Necm 53/52.

⁵⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/205.

⁵⁹ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 4/318.

⁶⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 9/437.

⁶¹ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ganîm b. Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 5/303.

dikme! Rabbinin rızkı hem daha hayırlı hem de daha kalıcıdır.”⁶²

Bu âyetin nüzul sebebiyle ilgili olarak Ebû Râfi‘ (öl. 40/660 [?]) şöyle demiştir: Rasûlullâh’a (s.a.s.) bir misafir gelmişti. Bunun üzerine beni bir Yahûdî’ye gönderdi ve dedi ki: Ona şunu söyle: Rasûlullâh (s.a.s.) buyuruyor ki, “Bana Receb ayına kadar şu kadar un satsın yahut da bana borç versin”. Ben de o Yahûdî’ye geldim ve kendisine bunu söyledim. O da bana dedi ki: “Vallâhi herhangi bir rehin almadıkça ona ne bir şey satarım ne de ödünç veririm.” Ben de Rasûlullâh’a (s.a.s.) gelip durumu bildirince şöyle buyurdu: “Vallâhi şayet o bana satsaydı veya ödünç verseydi mutlaka kendisine ödeme yapardım. Şüphesiz ki ben gökte de eminim, yeryüzünde de eminim. Bu demir zırhımı ona götür.” İşte bu olay üzerine onu (s.a.s.) teselli etmek için bu âyet-i kerîme nazil oldu.⁶³

Nüzul sebebi ve muhtevası bu şekilde olan âyetteki (حَرِي) kelimesi “daha efdal/üstün” (أَفْضَلُ),⁶⁴ (أَبْتَى) kelimesi ise “daha kalıcı, daha devamlı” (أَدْوَمُ) anlamındadır.⁶⁵

3.4. Kalıcı, Devam Edici

B-k-y (ب . ق . ي) kökünden ve *ism-i fâil* formuyla gelen (بَاقٍ) kelimesi Kur’ân’da “kalıcı, devam edici” anlamına gelmektedir. Buna şu âyeti örnek olarak verebiliriz:

(مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) “Sizin yanınızdaki (dünya malı) tükenir, Allah katındakiler ise kalıcıdır. Sabırlı davrananlara elbette yapmakta olduklarının en güzeliyle mükâfatlarını vereceğiz.”⁶⁶

Cenâb-ı Hak bu âyette dünyanın hali ile âhiretin hali arasındaki farkı beyan etmektedir. Dünya malı bitip tükenecek, Allah katındaki bağışlar, lütuflar ve cennet nimetleri ise sabittir ve zeval bulmayacaktır. Şair aşağıdaki beyitte dünya malının faniliğine şu şekilde işaret etmektedir:

الْمَالُ يَنْفَدُ حِلُّهُ وَحَرَامُهُ ... يَوْمًا وَتَبَعِي فِي عَدِّ آثَامُهُ

“Malın helâl olanı da haram olanı da bitip tükenir / bir gün. Yarına ise günahları kalır.”

Bir başka şair de dünya malının faniliğini şu şekilde dile getirmektedir:

⁶² Tâhâ 20/131.

⁶³ Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/227; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil, *el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), 13/426.

⁶⁴ Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423), 3/46.

⁶⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/46; Ebü’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî: Bahrû’l-‘ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413/1993), 2/359.

⁶⁶ en-Nahl 16/96.

هَبِ الدُّنْيَا تُسَاقُ إِلَيْكَ عَقُوبًا ... أَلَيْسَ مَصِيرُ ذَاكَ إِلَى اثْتِثَالٍ
وَمَا دُنْيَاكَ إِلَّا مِثْلَ فِي ... أَطْلَكَ ثُمَّ آذَنَ بِالرَّوَالِ

“Farz et ki bu dünya tümüyle kendiliğinden senin önüne serilmektedir / Onlar sonunda değişmeyecek mi-
dir? / Senin dünyan sadece bir gölge misali gibidir / Seni gölgesinde barındırıp sonra da yok olacağını ilan
etti.”⁶⁷

Bu âyette dünya malının faniliğini anlatan (تَبَدُّدٌ) fiilini müfessirler, (بِنَاءٌ) kavramının semantik açıdan zıt anlamlısı olan ve “bitmek, yok olmak” anlamındaki (فَنَاءٌ) mastarının fiil formu (يَبْتَدِي) ile izah etmişlerdir.⁶⁸ (بَاتَى) kelimesine ise “kalıcı, devam edici” (دَائِمٌ),⁶⁹ “kesintiye uğramaz/bitmez” (لَا يَنْقَطِعُ)⁷⁰, “zail olmaz/yok olmaz” (لَا يَزُولُ)⁷¹, “tükenmez/bitmez” (لَا يَنْقَدُ)⁷² gibi anlamlar vermişlerdir.

3.5. Geride Kalanlar

B-k-y (ب . ق . ي) kökünden ve *ism-i fâil-cemi* formuyla gelen (الْبَاقِيْنَ) kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de “geride kalanlar” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlama şu âyeti misal olarak verebiliriz: *Sonra de geride kalanları suda boğduk* (ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدَ الْبَاقِيْنَ).⁷³

Bu âyetten önceki âyette (فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّكَ الْمَشْحُونِ) “Bunun üzerine onu ve beraberinde bulunanları, dolu bir gemi içinde taşıyarak kurtardık.”⁷⁴ buyurularak Hz. Nûh (a.s.) ile beraber gemiye binenlerin boğulmaktan kurtarıldığı haber verilmektedir. Ele aldığımız âyette ise gemiye binmeyerek geride kalanların tamamının suda boğulduğundan bahsedilmektedir. Buradaki (الْبَاقِيْنَ) kelimesiyle kastedilenler gemiye binmeyip “geride kalanlar”dır (يَعْنِي مَنْ بَعِيَ مِنْهُمْ).⁷⁵

3.6. Kalıntı

B-k-y (ب . ق . ي) kökünden ve *ism-i fâil-müennes* formuyla gelen (بَاقِيَةٌ) kelimesi Kur'ân'da

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Çur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısrıyye, 1384/1964), 10/173.

⁶⁸ Semerkandî, *Bahrü'l-‘ulûm*, 2/249; Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ‘ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyy, 1422), 2/582.

⁶⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-‘Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2301; Semerkandî, *Bahrü'l-‘ulûm*, 2/249.

⁷⁰ Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/81.

⁷¹ İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-‘Azîm*, 7/2301.

⁷² Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 3/239.

⁷³ eş-Şuara 26/120.

⁷⁴ eş-Şuara 26/119.

⁷⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/273; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Çur'ân*, 4/59.

“geride kalan kişi/topluluk” anlamı yanında yer aldığı bağlamda “kalıntı” anlamına da gelmektedir. Bu anlama şu âyeti örnek olarak verebiliriz:

(فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ) “Şimdi onlardan geride kalan (herhangi bir kişi/kalıntı) görebiliyor musun?”⁷⁶

Bu âyetin öncesinde Cenâb-ı Hak “Âd (kavmi) ise, uğultulu, kasıp kavuran bir fırtına ile helâk edildi. (Allah) o kasırgayı, art arda yedi gece, sekiz gün onların üzerine musallat etti.”⁷⁷ bu-yurarak Âd kavminin helâk edilmişinden haber verdikten sonra bu âyette onlardan geriye herhangi bir şeyin kalmadığını bildirmektedir. Buradaki (بَاقِيَةٍ) kelimesi Zemahşerî’ye (öl. 538/1144) göre bu bağlamda “kalıntı” (بَقِيَّةٌ), “geride kalan bir kişi” (نَفْسٌ بَاقِيَةٌ) ve tıpkı “tuğ-yân/azgınlık” (الطُّغْيَانُ) manasına gelen (الطَّاغِيَةُ) kelimesi gibi “bir geriye kalış” (بَقَاءٌ) anlamlarına gelebilir.⁷⁸ Râgıb el-İsfahânî’ye göre âyetteki (بَاقِيَةٍ) kelimesiyle Âd kavminden “geriye kalan bir topluluk” (جَمَاعَةٌ بَاقِيَةٌ) veya “onlara ait geriye kalan bir fiil” (فِعْلَةٌ لَهُمْ بَاقِيَةٌ) ya da “kalıntı” (بَقِيَّةٌ) kastedilmektedir.⁷⁹

3.7. Sevabı Kalıcı Ameller, Beş Vakit Namaz, Güzel Söz

B-k-y (ب . ق . ي) kökünden ve *ism-i fâil-müennes* formunun cemisi (الْبَاقِيَاتُ) kelimesi Kur’ân’da “sevabı kalıcı olan ameller”, “beş vakit namaz”, “güzel söz” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlamlara aşağıdaki âyeti misal olarak verebiliriz:

(الْمَالُ وَالنَّيْبُونُ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلًا) “Mal ve oğullar, dünya hayatının süsüdür. Baki kalacak yararlı işler, sevap olarak da emel olarak da Rabbinin katında daha hayırlıdır.”⁸⁰

Bu âyet-i kerîmede (الصَّالِحَاتُ) kelimesiyle muttasıf olan (الْبَاقِيَاتُ) sözcüğüne bu bağlamda şu anlamlar verilmiştir:

1- “Sevabı insan için kalıcı ameller” (مَا يَبْقَى ثَوَابُهُ لِلْإِنْسَانِ مِنَ الْأَعْمَالِ).⁸¹

2- “Allah’ı her çeşit noksanlıktan tenzih ederim. Hamd Allah’a mahsustur. Allah’tan başka ilah yoktur. Allah en büyüktür” (سُبْحَانَ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ).⁸²

3- “Beş vakit namaz” (الصَّلَوَاتُ الْحُسْنَى).⁸³

⁷⁶ el-Hâkka 69/8.

⁷⁷ el-Hâkka 69/6-7.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hağâikiğavâmidi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-eğâvil fi vucûhi’t-te’vil* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-Arabîyy, 1407), 4/600.

⁷⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/139.

⁸⁰ el-Kehf 18/46.

⁸¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/139.

⁸² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/588; Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 7/176.

⁸³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/32; Ebû Muhammed Abdülhakk b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-*

4- “Güzel söz” (الكَلَامُ الطَّيِّبُ). Bunu İbn Abbas (r.a.) söylemiştir.⁸⁴

5- “Tüm hayırlar ve taatler” (كُلُّ الْحَيْرَاتِ وَالطَّاعَاتِ).⁸⁵

3.8. Allah'ın Bıraktığı Helâl Kâr, Allah'ın Rızkı, Allah'a İtaat, Allah'ın Rahmeti

B-k-y (ب . ق . ي) kökünden bir isim olan (بَقِيَّةٌ) kelimesi Kur'ân siyakında lafzattullâha izafe edilerek kullanıldığında “Allah'ın bıraktığı helâl kâr, Allah'ın rızkı, Allah'a itaat, Allah'ın rahmeti” gibi manalara gelmektedir. Bu anlama aşağıdaki âyeti misal verebiliriz:

(بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيضٍ) “Eğer iman ediyorsanız Allah'ın (helâlden) bıraktığı (kâr) sizin için daha hayırlıdır. Ve ben üzerinize bir bekçi değilim.”⁸⁶

Bu âyetteki (بَقِيَّةُ اللَّهِ) terkibi Hz. Şuayb'ın (a.s.) kavmi Medyen'e söylediği bir sözdür. O (a.s.) bundan evvel kavmine “Ey kavmim! Ölçüyü ve tartıyı adaletle yapın. İnsanlara eşyalarını eksik vermeyin, yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”⁸⁷ diyerek ölçü ve tartı konusunda adaletli olmalarını söylemiştir. Bu öğüdünün akabinde kavmine “Allah'ın bakiyyesi”nin (بَقِيَّةُ اللَّهِ) kendileri için daha hayırlı olduğunu hatırlatmıştır. Bu siyak içerisindeki (بَقِيَّةُ اللَّهِ) terkibine müfessirler sekiz farklı anlam vermişlerdir. Bunlar:

1- (بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ) ibaresi, “Ölçü ve tartıyı tam yaptıktan sonra Allah'ın size bıraktığı helâl kâr eksik yapmaktan daha iyidir.” anlamındadır. Bu yorum İbn Abbâs'tan (r.a.) nakledilmiştir.⁸⁸

2- Allah'ın rızkı sizin için, insanların haklarını eksik vermenizden daha hayırlıdır. Bu izah Hasan-ı Basrî'ye aittir.⁸⁹

3- Allah'a itaat sizin için daha hayırlıdır. Bu yorum Mücâhid'e (öl.103/721) aittir.⁹⁰

4- Allah'ın verdiği pay sizin için daha hayırlıdır. Bu Katâde'nin (öl. 117/735) yorumudur.⁹¹

5- Allah'ın rahmeti sizin için daha hayırlıdır. Bu İbn Zeyd'den (öl. 182/798) nakledilmiştir.⁹²

kitâbi'l-'azîz, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 4/30.

⁸⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-'Azîm*, 7/2364.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 7/177.

⁸⁶ Hûd 11/86.

⁸⁷ Hûd 11/85.

⁸⁸ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Çur'ân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002), 5/186.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 6/168.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/447; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Çur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şilbî (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 3/72.

⁹¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/396.

⁹² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/396; İbn Atıyye, *el-Mu'harreru'l-vecîz*, 6/196.

6- Allah'ın vasiyeti/öğüdü sizin için daha iyidir. Bunu Rebî' (öl. 140/757) demiştir.⁹³

7- Allah'ın âhirette vereceği sevap sizin için daha hayırlıdır. Bu mana Mukâtil'e (öl. 150/767) aittir.⁹⁴

8- Allah'ın murakabesi/gözetlemesi sizin için daha hayırlıdır. Bu anlam Ferrâ'dan (öl. 207/822) nakledilmiştir.⁹⁵

3.9. İtaatkâr Kimseler, Din, Akıl, Fazilet ve Temyiz Sahipleri

B-k-y (ب . ق . ي) kökünden bir isim olan (بِقِيَّةٍ) kelimesi Kur'ân siyakında (أُولُو بَقِيَّةٍ) terkihiyle kullanıldığında "itaatkâr kimseler, din, akıl, fazilet ve temyiz sahipleri" anlamlarına gelmektedir. Bu anlamlara şu âyeti misal olarak verebiliriz:

فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا
 (فِيهِ) وَكَانُوا يُجْرِمُونَ "Sizden önceki nesillerden yeryüzünde (insanları) bozgunculuktan alıkoyacak faziletli kimseler bulunsaydı ya! Fakat onlardan, kurtuluşa erdirdiğimiz az bir kısmı müstesnadır (onlar görevlerini yaptılar). Zulmedenler ise, kendilerine verilen refahın peşine düşümler. Zaten günahkâr idiler."⁹⁶

Bu âyet-i kerîmede Allah Teâlâ, önceki helâk edilen kavimler içerisinde toplumsal bozulmayı önlemeye çalışacak, iyiliği emretme, kötülüğü nehyetme görevini ifa edecek "bakiyye sahibi kimseler" (أُولُو بَقِيَّةٍ) olması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlam içerisinde yer alan (أُولُو بَقِيَّةٍ) terkihi müfessirler beş farklı anlam vermişlerdir. Bunlar:

1- Temyiz sahipleri/iyiyi kötüyü ayıran kimseler (أُولُو تَمْيِيزٍ). Bu Zeccâc'ın (öl. 311/923) görüşüdür.⁹⁷

2- İtaat sahipleri/itaatkâr kimseler (أُولُو طَاعَةٍ). Bunu Zeccâc söylemiştir.⁹⁸

3- Din sahipleri (أُولُو دِينٍ). Bu İbn Abbâs'ın (r.a.) görüşüdür.⁹⁹

4- Derin anlayış ve akıl sahipleri (ذُو بَقِيَّةٍ مِنَ الْفُهْمِ وَالْعَقْلِ).¹⁰⁰

5- Fazilet/erdem sahipleri (أَصْحَابُ فَضْلٍ)¹⁰¹

⁹³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-Azîm*, 6/2072.

⁹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/294; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 6/196.

⁹⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Çur'ân* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/25.

⁹⁶ Hûd 11/116.

⁹⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Çur'ân ve i'râbu*, 3/83; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/408.

⁹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Çur'ân ve i'râbu*, 3/83; Semerkandî, *Baħrül-'ulûm*, 2/146.

⁹⁹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/597; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/408.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/527.

¹⁰¹ Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî - Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 301.

4. Kur'ân'da F-n-y (ف . ن . ي) Kökü ve Türevinin Kullanımı

Kur'ân'da f-n-y (ف . ن . ي) kökünden türemiş sadece bir kelime yer almaktadır. Bu kelime *ism-i fâil* formuyla gelen (فَانٍ) kelimesidir ve “fani, geçici, yok olucu” anlamındadır. Söz konusu âyet Rahmân sûresinde (مَنْ عَلَيَّهَا فَاِنَّ. وَيَنْتَعَىٰ وَجْهَهُ رَبَّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ) “Yeryüzünde bulunan her şey fanidir. Yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır.”¹⁰² şeklinde yer almaktadır.

Burada (فَانٍ) kelimesi kendisiyle semantik açıdan zıt anlamlılık ilişkisine sahip olan (يَنْتَعَىٰ) fiiliyle aynı bağlamda yer almaktadır. İlk âyette yeryüzünde bulunan her türlü canlının yok olacağından bahsedilmektedir. Bu âyette yer alan (فَانٍ) kelimesi “fani, yok olucu, ölümlü” (مَخَالِكٌ) anlamındadır.¹⁰³ (يَنْتَعَىٰ) fiili ise kibriya, azamet ve ikram sahibi Allah'ın zatının “ebedi olarak baki, kalıcı, devam edici” (بَاقٍ دَائِمٌ أَبَدًا)¹⁰⁴ olmasını ifade etmektedir.

5. Kur'ân Sonrası Dönemde Beka ve Fena Kavramları

Artsüremlî/diachronic semantik yani tarihî semantik perspektifinden baktığımızda hem beka hem de fena kavramlarının Kur'ân sonrası dönemde tasavvuf literatüründe farklı anlamlara büründüğünü görmekteyiz. Beka ve fena kavramlarına ilişkin tasavvuf literatüründe tarihî süreç içerisinde teşekkül etmiş bazı tanımları şu şekilde sıralayabiliriz:

Fena, zemmedilen vasıfların yok olması, beka ise övülen vasıfların var olmasıdır. Fena ikiye ayrılır. Birincisi, az önce zikredilen şeydir ki o da riyâzetin çok olmasıyla gerçekleşir. İkincisi, mülk ve melekût âlemini hissetmemektir. O da el-Bârî olan Allah'ın azametinde istiğrak ve Hakk'ı müşahade etmekle gerçekleşir.¹⁰⁵

Bir kimse şeriat lisaniyle zemmedilen fiillerini terk ederse, “O, şehevî arzularından fani oldu.” denilir. Şehevî arzularından fani olunca inabetindeki (Allah'a yönelişindeki) sıdk ile baki olur. Kim ahlakını güzelleştirmek için çaba gösterip haset, kin, cimrilik, tamahkârlık, öfke, kibir ve bunlar gibi nefsin kötülüklerini kalbinden nefyederse, “O, kötü ahlaktan fani oldu.” denilir. Kötü ahlaktan fani olunca fütüvvet ve sıdk ile baki olur. Bir kimse hükümlerdeki tasarruflar konusunda Allah'ın kudretinin cereyanını müşahade ederse, “O, meydana gelen hadiseler üzerinde mahlûkatın tasarrufunu hesaba katmaktan fani oldu.” denilir. Meydana gelen olayları Allah'tan başkasından vehmetmekten fani olursa Hakk'ın sıfatlarıyla baki kalır. Bir kimseyi hakikat sultanı istila eder de o kimse Allah'tan başka olan şeylerden hiçbir şeyi müşahade etmezse, “O, halktan fani oldu Hakk ile baki oldu.” (فِي) (عَنِ الْخَلْقِ، وَيَنْتَعَىٰ بِالْحَقِّ)¹⁰⁶ denilir.

¹⁰² er-Rahmân 55/26-27.

¹⁰³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/198; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/221.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 9/473.

¹⁰⁵ Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 169.

¹⁰⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd

Fena, kulun dünyevî hazlardan fani olup hiçbir şeyden haz almaması daha doğrusu kendisinde fani olduğu Allah Teâlâ ile meşguliyetinden dolayı tüm varlıklarla irtibatını kesmesidir. Fenanın ardından beka gelir. Beka, kişinin kendisine ait olan şeylerden fani olup Allah Teâlâ için olan şeylerle baki olmasıdır. Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890 [?]) şöyle demiştir: Fena, Hakk'ta yok olmaktır. Beka ise Hakk ile beraber olmaktır. Harrâz'a "Fani-nin alameti nedir?" diye sorulunca şöyle cevap vermiştir: Fena iddiasında bulunan kimse-nin alameti, Yüce Allah dışında tüm dünyevî ve uhrevî hazlarının gitmesidir. Sûfîler fena ve beka kavramları hakkında çok söz söylemişlerdir. Fakat mutlak fena Hakk Teâlâ'nın emrinin kul üzerinde egemen olması ve Yüce Allah'ın varlığının kulun varlığına hâkim olmasıdır.¹⁰⁷

Fenanın anlamı, *nefs* sıfatının fani olması demektir. O da kulda meydana gelen halden memnuniyet duyma durumunun fani olmasıdır. Beka ise (*elest bezminde* yapılan) akdin, olduğu hal üzere baki olmasıdır. Fena, kulun Allah Teâlâ için yaptığı fiillerde onları görmekten fani olmasıdır. Beka ise kulun Yüce Allah için bir iş yaptığında da o işi Allah'ın yaptığını görmesidir. Fena ubudiyet işaretlerinin rububiyet işaretleri altında fani olmasıdır. Beka, kulun bakışı, konuşması, gücü, hareketi ve sükûnunun baki olanla olması, baki (الْباقِي) ile bakiye (الْباقِي) nazar etmesi demektir.¹⁰⁸

Üç çeşit fena vardır:

1- *Fenâ fi'l-kusûd*: Kulun şahsî iradesi ve arzusuna göre değil, Allah'ın iradesine göre hareket etmesi, kendi iradesini Allah'ın iradesinde fani kılması.

2- *Fenâ fi's-şuhûd*: Allah'tan başka bir şey görmeme, aşk ve vecdin tesiriyle her şeyi Allah'ın tecellisi olarak görmek.

3- *Fenâ fi'l-vücûd*: Varlıkta fani olmak, her şeyi hem Allah olarak görmek, hem Allah olarak bilmek, bu hale zevkle ulaşmak.¹⁰⁹

İlk dönem sûfîlerde görülmeyen fena ve beka kavramlarını ilk defa Ebû Saîd el-Harrâz kullanmış, vahdet-i vücûd düşüncesiyle birlikte yukarıdaki *fenâ fi'l-kusûd*, *fenâ fi's-şuhûd* ve *fenâ fi'l-vücûd* gibi kavramlar ortaya çıkmış, daha sonraki asırlarda ise özellikle tarikatlar döneminde başka kavramlar da ortaya çıkmıştır. Onlardan en meşhur üçü şunlardır:

1- *Fenâ fi's-şeyh*: Müridin sürekli şeyhini tefekkür etmesi ve onda yok olması.

2- *Fenâ fi'l-pîr*: İlk merhaleyi ikmal eden müride şeyhi *fenâ fi'l-pîrin* usulünü öğretir. Onu pirin etkisine terk eder. Mürid şeyhinin yardımıyla piri düşünmeye başlar ve *fenâ fi'l-pîr* mertebesine çıkar.

b. eş-Şerîf (Kâhire: Dârul-Me'ârif, ts.), 1/170-171.

¹⁰⁷ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dârul-Me'ârif, ts.), 2/312-313.

¹⁰⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn Tasavvuf İstılahları*, çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 256-258.

¹⁰⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 188.

3- *Fenâ fi'r-Resûl*: Bu mertebede Resûl'de fani olmak vardır. Düşüncenin bu noktaya yoğunlaşmasıyla mürîd Rasûlullâh'ın (s.a.s.) yolunda ve onun tavsiyeleri içerisinde yok olur. Bu hâl bir tür onu sevmekte yok olmak demektir. Rasûlullâh'ı (s.a.s.) sevmek Allah'ı sevmenin ilk basamağıdır. O nedenle *fenâ fi'r-Resûl*'ün neticesi *fenâ fillâhtır*.¹¹⁰ Kulun Allah'ta fani olması haline *fenâ fi'llâh*, Allah'ta baki olma haline *bekâ bi'llâh* denir. Bu halde bulunanlara *fâni fi'llâh*, *bâkî bi'llâh* denir.¹¹¹

“Beka” kavramının türediği b-ğ-y (ب . ق . ي) kökü ve türevleri ile “fena” kavramının türediği f-n-y (ف . ن . ي) kökü ve türevlerinin ilk dönem Arapça lügatlerdeki muhtelif anlamlarıyla Kur'ân-ı Kerîm'deki manaları mukayese edildiğinde lügatlerde zikredilmeyen bazı anlamların Kur'ân'da yer aldığı dikkat çekmektedir. Mesela b-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden ve *ism-i fâil-müennes* formunun cemisi (الْبَيَّاتِ) kelimesi Kur'ân'da “sevabı kalıcı olan ameller”, “beş vakit namaz”, “güzel söz” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. B-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden bir isim olan (بَيَّئَةُ) kelimesi Kur'ân siyakında lafzatullâha izafe edilerek (بَيَّئَةُ اللَّهِ) terkihiyle kullanıldığında “Allah'ın bıraktığı helâl kâr”, “Allah'ın rızık”, “Allah'a itaat”, “Allah'ın rahmeti”, “Allah'ın vasiyeti/öğüdü”, “Allah'ın murakabesi/gözetlemesi” gibi manalara gelmektedir. B-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden bir isim olan (بَيَّئَةُ) kelimesi Kur'ân siyakında (أُولُو بَيَّئَةٍ) terkihiyle kullanıldığında “itaatkâr kimseler, din, akıl, fazilet ve temyiz sahipleri” gibi söz konusu kadim Arapça sözlüklerde olmayan izâfî manalar da kazanmıştır. İlk dönem lügatlerde zikredilmeyen bu anlamlar “beka” kavramının belirtilen türevlerinin geçtiği âyetlerin siyaki, nüzul sebepleri, zaman ve mekân gibi iç ve dış bağlamları dikkate alınarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket edilerek ortaya çıkmış izâfî anlamlardır. Bu durum “beka” kavramının belirtilen türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de anlam genişlemesine uğradığına delalet etmektedir. Binaenaleyh işaret edilen hususları göz önüne almadan âyetlerde geçen herhangi bir sözcüğe sadece lügat manalarından birini seçmek suretiyle mana vermeye kalkışmak Allah'ın kelâmı Kur'ân'ın evrensel mesajını ilahî maksada uygun ve doğru olarak anlamamıza engel olabilmektedir. Bu durum Kur'ân kelimelerini, kelimelerden müteşekkil âyetleri ve nihayet Kur'ân'ın evrensel mesajını doğru bir şekilde anlayabilmek için her bir sözcüğün Cahiliye döneminden başlamak üzere tarihî süreç içerisinde anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam iyileşmesi ve anlam kötüleşmesi vb. gibi ne tür anlam değişiklikleri geçirdiklerinin göz önünde bulundurulmasının önemine delalet etmektedir.

Sonuç

“Beka” (بَقَاءٌ) ve “fena” (فَنَاءٌ) kavramlarının artzamanlı/diachronic semantik analizini yaptığımız bu araştırma neticesinde her iki kavramın tarihî süreç içerisinde anlam değişikliğine uğradığını, Kur'ân siyakında lügat anlamları dışında farklı anlamlar kazandığını

¹¹⁰ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarihkatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995), 161-166; Fena ve beka kavramlarının tarihî serüveni hakkında geniş bilgi için bk. Kır, *Erken Dönem Eserlerinde Fena ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri*, 38-64; Yalçın, *Tasavvufî Düşüncede Fena Kavramı*, 3-48; Mıçık, “Tasavvufta Fena ve Beka”, 184-195.

¹¹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 91-92.

hatta Kur’ân sonrası dönemlerde tasavvuf literatüründe anlam alanlarının genişlediğini söyleyebiliriz. B-ğ-y (ب . ق . ي) kökünden bir mastar olan “beka” kavramı çeşitli türevleriyle birlikte kadim Arapça lügatlerde “bir şeyin ilk hâli üzere kalması” ve “devam etmek” gibi asıl anlamlarına ilaveten muhtelif manalarda kullanılmıştır. Beka kavramıyla semantik açıdan zıt anlamlılık ilişkisine sahip ve f-n-y (ف . ن . ي) kökünden bir mastar olan “fena” kavramı ise türevleriyle birlikte lügatlerde “bir şeyin yok olması/bitmesi” gibi esas anlamı yanında yer aldığı bağlama göre çeşitli anlamları ihtiva etmektedir. Kur’ân’da f-n-y (ف . ن . ي) kökünden türemiş sadece bir kelime yer almaktadır. Bu kelime *ism-i fâil* formuyla gelen “fani” (فَانٍ) kelimesidir ve “fani, geçici, yok olucu” anlamındadır.

“Beka” kelimesi Kur’ân’da sarih olarak yer almamakta fakat bu kök ve türevleri fiil ve isim formlarıyla Kur’ân’da 21 defa zikredilmektedir. Söz konusu kök ve müştaklarının Kur’ân’daki kullanımlarına baktığımızda lügatlerde yer almayan “sevabı kalıcı olan ameller”, “beş vakit namaz”, “güzel söz”, “Allah’ın bıraktığı helâl kâr”, “Allah’ın rızkı”, “Allah’a itaat”, “Allah’ın rahmeti”, “Allah’ın vasiyeti/öğüdü”, “Allah’ın murakabesi/gözetlemesi”, “itaatkâr kimseler”, “din, akıl, fazilet ve temyiz sahipleri” gibi anlamlar içerdikleri görülmektedir. İlk dönem lügatlerde zikredilmeyen bu anlamlar “beka” kavramının belirtilen türevlerinin geçtiği âyetlerin siyaki, nüzul sebepleri, zaman ve mekân gibi iç ve dış bağlamları dikkate alınarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket edilerek ortaya çıkmış izâfî anlamlardır. Bu durum “beka” kavramının belirtilen türevlerinin Kur’ân-ı Kerîm’de anlam genişlemesine uğradığına delalet etmektedir. Binaenaleyh işaret edilen hususları göz önüne almadan âyetlerde geçen herhangi bir sözcüğe sadece sözlük manalarından birini seçmek suretiyle mana vermeye kalkışmak Allah’ın kelâmı Kur’ân’ın evrensel mesajını ilahî maksada uygun ve doğru olarak anlamamıza engel olabilmektedir. Ayrıca “beka” ve “fena” kavramlarına artzamanlı/diachronic semantik perspektifinden baktığımızda hem beka hem de fena kavramlarının Kur’ân sonrası dönemde tasavvuf literatüründe farklı anlamlara büründüğünü görmekteyiz. Hatta vahdet-i vücûd düşüncesiyle birlikte *fenâ fi’l-kusûd*, *fenâ fi’ş-şuhûd* ve *fenâ fi’l-vücûd* gibi kavramlar ortaya çıkmış, daha sonraki asırlarda ise özellikle tarikatlar döneminde bu kavramlara *fenâ fi’ş-şeyh*, *fenâ fi’l-pîr*, *fenâ fi’r-Resûl* gibi başka kavramlar da eklenmiştir. Tüm bunlar Kur’ân kelimelerini, kelimelerden müteşekkil âyetleri ve nihayet Kur’ân’ın evrensel mesajını doğru bir şekilde anlayabilmek için her bir sözcüğün cahiliye döneminden başlamak üzere tarihî süreç içerisinde, özellikle artzamanlı/diachronic semantik yani tarihî semantik verilerinden istifade edilerek ne gibi anlam değişikliğine uğradığını dikkate almanın ne derece önemli olduğuna işaret etmektedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Saydâ - Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Ivaz Mer'ab. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle li't-Tıbbâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 8. Basım, 1426/2005.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân b. Amr el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm Sâmîrrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan, çev.* Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhakk el-Endelüsî. *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir er-Râzî. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Su'ûdî Arabistan: Mektebetu

- Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî. *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn Tasavvuf Istılahları*. çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl. *el-Muhaşşaş*. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyy, 1422.
- İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbu Tefsîri'l-Çur'ân*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. Medîne: Dâru'l-Meâsir, 1423/2002.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 1995.
- Kır, Tuğçe Özer. *Erken Dönem Eserlerinde Fena ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li aḥkâmî'l-Çur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Çuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Lebîd b. Rebîa. *Dîvân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004.
- Mahallî, Celâluddîn Muhammed b. Ahmed - Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mıcık, Kübra. "Tasavvufta Fena ve Beka". *Mutalaa* 2/2 (Aralık 2022), 184-195.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâs, 1423.
- Nâbiga ez-Zübyânî. *Dîvân*. Mısır: Matba'atü'l-Hilâl, 1911.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Çur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtiḥu'l-ğayb*.

- Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârû's-Şihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrût - Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye - ed-Dâru'n-Numûzeciyye, 5. Basım, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Çur'ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîru'l-Çur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ganîm b. Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkindî: Bahrû'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *'Avârifü'l-ma'ârif*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasîf fi tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vardar, Berke. *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 1980.
- Yakıt, İsmail. "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi". *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 17-24.
- Yalçın, İsa. *Tasavvufî Düşüncede Fena Kavramı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî. *Me'âni'l-Çur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şilbî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an haqâiki javâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-e-kâvil fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 3. Basım, 1407.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Diachronic Semantic Analysis of the Concepts of Baqā and Fanā in the Qurʾān

Extended Summary

The root b-q-y (ب . ق . ي) and its derivatives are used in ancient Arabic lexicons to mean “something remaining in its original state”, “to continue”, “to live for a long time”, “to let go”, “to spare/let live”, “to forgive”, “to protect”, “to have mercy”, “to leave a part of something”, “to look after”, “to wait”, “to watch over”, “what remains of something” and “that which has no end to its existence”.

The root f-n-y (ف . ن . ي) and its derivatives are used in Arabic lexicons to mean “the extinction/termination of something”, “mortal, temporary, perishable”, “to grow old”, “to approach death”, “to destroy”, “to destroy each other”, “old”, “elderly/aged”, “large area/yard in front of the house”, “nightshade”, “cattle” and “old camel”.

The word “baqā” (بَقِيَ), an *infinitive* from the root b-q-y, is not explicitly mentioned in the Qurʾān, but this root and its derivatives are mentioned 21 times in the Qurʾān in verb and noun forms. When the usage of the root and its derivatives in the Qurʾān are examined, it is seen that they are used in the Qurʾān in contexts such as “to remain”, “to remain behind”, “to leave behind”, “to be left behind”, “to leave”, “more permanent, more continuous”, “permanent, continuous”, “those who are left behind”, “person/people left behind”, “remnant”, “deeds whose rewards are permanent”, “five daily prayers”, “good words”, “the halal profit left by Allah”, “Allah’s provision”, “obedience to Allah”, “Allah’s mercy”, “Allah’s will/advice”, “Allah’s supervision/watchfulness” and “obedient people”.

There is only one word in the Qurʾān derived from the root f-n-y. This word is “fāni” (فَانٍ), which comes in the form of the noun *fāʿil* and means “mortal, temporary, perishable”.

When the concepts of “baqā”, an *infinitive* from the root b-q-y, and “fanā” (فَنَاءٌ), an *infinitive* from the root f-n-y, are analyzed from the perspective of diachronic semantics, that is, historical semantics, it is observed that both the concepts of baqā and fanā have taken on different meanings in Sufi literature in the post-Qurʾānic period. In this context, many definitions emerged, ranging from “Fanā is the extinction of the disparaged qualities and baqā is the existence of the praised qualities” to “Fanā is to disappear in Haqq. Baqā is to be with Haqq”; “Fanā is the cessation of contact with all beings due to the servant’s preoccupation with the worldly pleasures and not taking pleasure from anything, or rather, with Allah in whom he has become mortal. Fanā is followed by baqā. Baqā is when a person disappears from what belongs to him and remains with what is for the sake of Allah”.

Abū Saʿīd al-Kharrāz was the first to use the concepts of fanā and baqā, which were not seen in the early Sufis, and with the idea of wahdat al-wujūd, concepts such as *fanā fī al-quṣūd*, *fanā fī al-shuhūd* and *fanā fī al-wujūd* emerged. *Fanā fī al-quṣūd*: It means that the servant acts according to the will of Allah, not according to his personal will and desire and that he makes his own will mortal in the will of Allah. *Fanā fī al-shuhūd*: Not seeing anything other than Allah, seeing everything as the manifestation of Allah through the influence of love and ecstasy. *Fanā fī al-wujūd*: To become mortal in existence, to see

everything as Allah and to know it as Allah, and to reach this state with pleasure. In later centuries, especially during the period of the tariqas, other concepts such as *fanā fi al-shaykh*, *fanā fi al-pîr*, *fanā fi al-Rasûl* were added to these concepts. The result of *fanā fi al-Rasûl* is *fanā fi Allāh*.

When we compare the various meanings of the root b-q-y and its derivatives, from which the concept of “baqā” derives, and the root f-n-y and its derivatives, from which the concept of “fanā” derives, in early Arabic lexicons with their meanings in the Qur'ân, it is noteworthy that some meanings not mentioned in the lexicons are included in the Qur'ân. For example, the word *al-bāqiyāt* (الْبَاقِيَّاتُ), from the root b-q-y and its noun *fā'il-muenneth* form, is used in the Qur'ân to mean “deeds whose reward is permanent”, “five daily prayers”, and “good words”. The word *baqiyya* (بَقِيَّةٌ), a noun from the root b-q-y, is used in the Qur'ānic sūrah with the phrase (بَقِيَّةُ اللَّهِ) meaning “the lawful profit left by Allah”, It means “Allah’s provision”, “obedience to Allah”, “Allah’s mercy”, “Allah’s testament”, “Allah’s will”, “Allah’s watchfulness” etc. The word *baqiyya*, a noun from the root b-q-y, when used in the Qur'ānic syllable (أُولُوا بَقِيَّةً), has also acquired relative meanings not found in the ancient Arabic lexicons, such as “obedient people, people of religion, intellect, virtue, and appeal”. These meanings, which are not mentioned in the early Arabic lexicons, are relative meanings that have emerged from a more comprehensive approach by taking into account the internal and external contexts of the verses in which the mentioned derivatives of the concept of “survivability” are mentioned, such as the context of the verses, the reasons for their occurrence, time and place. This situation indicates that the mentioned derivatives of the concept of “baqā” have undergone an expansion of meaning in the Qur'ân. Therefore, attempting to give a meaning to any word in the verses by selecting only one of its lexical meanings without taking these points into consideration may prevent us from understanding the universal message of Allah’s word, the Qur'ân, in accordance with the divine intention and correctly. This situation points to the importance of taking into account the changes in the meaning of each word in the historical process starting from the Jahiliyyah period, especially by utilizing the data of diachronic semantics, that is, historical semantics, in order to correctly understand the words of the Qur'ân, the verses composed of words, and finally the universal message of the Qur'ân.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Semantics, Baqā, Fanā, Etymology.

Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri

Muhammet Koçak

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
muhammetkocak@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-5042-4723> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Bu çalışmada, İslâm inanç esaslarının tespit ve muhafazası için tesis edilmiş Kelâm ilminin, akaid-kelâm literatüründe kendisine değinilecek derecede nazar-ı dikkate aldığı ve tarih boyunca güncelliğini koruyarak inananların zihinlerinde şüphe oluşturan bir ilim olarak gördüğü astroloji ve astrologlara yönelttiği eleştiriler incelenecektir. Bu kapsamlı konu, sınırlanması bakımından özellikle Mâtürîdî kelâm ekolünün tespit edilebilen yaklaşımları çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışmanın giriş bölümünde kelâm düşünce tarihi içinde astroloji çerçevesinde çalışmaya hazırlayıcı birtakım bilgiler sunulacak ve çalışmanın, klasik kaynak incelemesi aracıyla elde edilen verilerinin betimsel analizinin sunulduğu bir yöntem takip edilecektir. Birinci bölümde astroloji ve ilgili terkiplerin kavramsal olarak tahlili yapılacaktır. Ardından *‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm* olarak da anılan bu ilmin, ilimler hiyerarşisindeki yeri ve meşruiyetine dair düşünceler ortaya konulacaktır. Akabinde arka plana dair bir izah olması bakımından İslâm öncesi ve İslâmî dönem itibarıyla konunun tarihi süreci kısaca sunulacaktır. İkinci bölümde Mâtürîdî kelâm düşüncesinde astrolojiye dair yaklaşımlar ve eleştiri noktaları belirlenerek kelâmcılar nazarında bu ilmin konumu ve taraftarlarına dair tutumlar ifade edilecektir. Mâtürîdî kelâmında, astroloji ve astrologlara yönelik ortaya konulan eleştiriler ve tespit edilen bulgular; bilgi, âlem/kozmoloji, Allah ve nübüvvet tasavvuru noktasında belirlenen başlık ve alt başlıklar çerçevesinde incelenecektir. Sonuç olarak çalışma, bilgi teorisi, âlemin kıdemi, Allah dışında ilahlar kabulü ve nübüvvetin inkârı şeklinde ortaya çıkan bulguların ifadesi ve yeni çalışma önerilerini içeren sonuç kısmıyla tamamlanacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Astroloji/‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm, Astronomi/‘ilm-i felek, Mâtürîdîlik, Münecime/Eflâkiyye.

Atıf Bilgisi

Koçak, Muhammet. “Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (Aralık 2023), 279-309. <https://doi.org/10.51447/uluid.1354031>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	01 Eylül 2023 01 September 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	09 Aralık 2023 09 December 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	22 Aralık 2023 22 December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1354031
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Criticisms of Astrology in Māturīdī Theology

Muhammet Koçak

Assist Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Kalām, Bursa, Türkiye
muhammetkocak@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-5042-4723> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

In this study, the criticisms of the science of Kalām, which was established to determine and preserve the principles of Islamic belief, against astrology and astrologers, have been taken into consideration to the extent that it has been mentioned in the ‘aqā’id-kalām literature and which has remained up-to-date throughout history and created doubt in the minds of believers, will be examined. The subject will be discussed, especially within the framework of the existing approaches of the Māturīdī school. In the introductory part of the study, preparatory information will be presented within the framework of astrology. Then, the method of the study, which is a cultural research, will be presented. This includes the descriptive analysis of the data obtained through the classical source document review tool. In the first part, a conceptual analysis of astrology and related compounds will be made. Then, the place and legitimacy of this science, which is also known as ‘İlm ahkām al-nujūm, in the hierarchy of sciences will be revealed. Afterwards, the process of the issue in pre-Islamic and Islamic periods will be briefly presented. In the second part, the approaches and criticisms of astrology in the thought of Māturīdī kalām will be determined and the position of this science and its supporters will be expressed in terms of theologians. Criticisms of astrology and astrologers in Māturīdī theology; knowledge, universe/cosmology and God’s vision will be examined under the headings determined. As a result, the study will be completed with the conclusion part, which includes the expression of the findings such as the seniority of the world, the acceptance of gods other than Allah and the denial of prophecy.

Keywords

Kalām, Astrology/‘İlm ahkām al-nujūm, Astronomy/‘İlm al-falak, al-Māturīdiyya, Munajjima/al-Aflakiyya.

Citation

Koçak, Muhammet. “Māturīdī Kelām Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (December 2023), 279-309. <https://doi.org/10.51447/uluid.1354031>

Giriş

İnsan, çevresi ve kendisi hakkında düşünmekte hem kendini hem de içinde bulunduğu kâinatı anlama ve anlamlandırma faaliyetinde bulunmaktadır. Böylece “kimim, nereden geldim, niçin buradayım, nasıl yaşamalıyım ve ne olacağım” şeklinde var oluşsal bazı suallerinin cevaplarını aramaktadır. Bu amaçla insanlık en tatmin edici cevaba ulaşma çabasında bilgi vasıtalarını kullanarak çeşitli evren, Tanrı ve insan tasavvurları oluşturmuş ve farklı teoriler üretmiştir.

Varlığın hakikati ve bilinebilirliği prensibi bağlamında kelâm ilmi, İslâm itikadını, geliştirdiği bilgi, âlem, Allah ve insan tasavvurları çerçevesinde ispat ve izah ederek bu bağlamda ortaya atılan şüpheleri ilzam etme amacına matuf bir ilimdir.

Her biri çeşitli açılardan eleştiriye konu olabilen farklı tanımlar bulunmakla birlikte, bazı Mâtürîdî kelâmcılar bilgiyi, mezkûrun yani düşünülmesi ve dile getirilmesi mümkün olan her şeyin, ilim sıfatına sahip zatta tecellisi şeklinde tanımlar.¹ Bu âlimler bilgi kaynakları mevzusunda duyular, akıl ve sadık haberden oluşan bir usul oluşturmuşlardır. Kelâm ilminde Allah’ın kadîm varlık ve tek ilah olduğu, diğerlerinin ise yaratılmış ve sınırlı varlıklar oldukları kabul edilir. Âlem, duyular ile algılanan nesnelere ve duyular ötesindeki varlıklar şeklinde sınıflandırılmıştır. Bu tasnif doğrultusunda da ezeli ve mutlak bilginin sadece ezeli varlığa ait olduğu, yaratılmışlara ait bilgilerin ise sınırlı ve değişken olduğu kabul edilir. Neticede mutlak varlığın bilgisini ifade eden vahiy ile mümkün varlığa ait bilgilere delalet eden akıl ve duyu verileri arasında bir ahenk vardır.²

Kelâm ilmi âlem anlayışı noktasında genel itibariyle atomcu yaklaşımı benimsemiştir. Bu noktada âlemi oluşturan her bir unsurun “bölünemez en küçük parça (*el-cüz’ ellezî lâ yetecezzâ*)” diye ifade edilen *cevher-i ferd*lerden teşekkül ettiğini kabul etmektedir. Cevherler araz adı verilen ve nitelikler diye ifade edebileceğimiz varlıklar ile bir araya getirilerek cisimler oluşmaktadır. Allah dışındaki tüm unsurları ifade etmek üzere kullanılan “âlem” terimi tüm unsurlarıyla sonradan varlık kazanan ve bir yaratıcıya muhtaç olan mahlukatı ifade eder. Âlem ve unsurlarının yaratıcısı olan bir varlık vardır ve bu varlık zat ve sıfatlarında eşi ve benzeri bulunmayan tek ilahtır. Kelâm ilmi tüm meselelerini bu merkezde ele alır, yani bu ilmin ana konusu Allah ve nitelikleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu bağlamda evrenin yaratılış ve gayesi, âlemin bir unsuru olan insanın konumu, değeri ve amacı hep Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında ve tevhid ekseninde incelenmektedir. Ayrıca, Kur’ân merkezli meselelerin, Allah ve sıfatlarına halel getirilmeden tetkiki amacıyla dönemin bilimsel paradigmasının birer araç olarak kullanılması bu ilmin bir yöntemidir.

Kelâm ilminin varlık, âlem, bilgi, insan ve metafizik konuları (Tanrı, nübüvvet, ahiret) çerçevesindeki problemlerin ya doğrudan toplumun yaşantısı içinden ya da dinin kaynağı olan Kur’ân ve hadisten hareketle ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu bağlamda akleden insan, temel konuların anlaşılması noktasında çaba sergilemiş, gerek isabet etmiş gerekse hak bilgiden saparak zannî delillerle mesnetsiz vehimlere düşer olmuştur. İşte âlem ve Tanrı

¹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/19.

² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 51-53.

tasavvuru noktasında ortaya konulan görüşlerden biri de İslam inancı ile bağdaşmadığı ifade edilen gök cisimlerine kutsiyet atfı ve bu bağlamda geliştirilen teorilerdir.

Bu çalışmada insanın içinde bulunduğu âlemler ilişkisi neticesinde ortaya çıkan ve diğer kültürlerle irtibatı neticesinde değişerek halen güncelliğini koruyan astrolojiye kelâm düşüncesinin Mâtürîdîlik yorumu bağlamında yapılan eleştiriler ile verilen cevaplar tespit ve tetkik edilecektir. Bu bağlamda, klasik kaynak incelemesi aracılığıyla elde edilen verilerinin betimsel analizinin sunulduğu bir yöntem izlenecektir.

1. Astroloji ve İlimler Arasındaki Yeri

Düşünce tarihinde insan, bilgi vasıtalarından hareketle çeşitli ilim dalları oluşturmuştur. Astroloji bunlardan biridir. Bu bölümde astroloji ve ilgili kavramların tanımı, ilimler arasındaki yeri ve meşruiyeti üzerinde durulacaktır.

1.1. Astroloji ve İlgili Kavramlar

Düşünce tarihinde, *‘ilm-i nücûm* şemsiye kavramı, astronomi ve astrolojiyi içine alacak şekilde kullanılmış; bununla birlikte *‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm* astrolojiye, *‘ilm-i nücûm-i ta‘lîmî*, *‘ilm-i felek*, *‘ilm-i hey*’e isimleri astronomiye tahsis edilebilmiştir. Bu ayrımın tam olarak ne zaman netleştiği henüz kesinlik kazanmamış, ancak İslam dünyasında 9./15. asırda görünür hal almıştır. İslam düşüncesinde ilm-i nücûm gibi isimlerle bütün gök tasavvuru ortaya konulurken, süreç içinde bu tamlamalara yapılan *aḥkâm* gibi bazı ilavelerle kavram astrolojiyi ifade etmek üzere kullanılmıştır.³

‘ilm-i nücûm terkihi üç değişik manada kullanılmıştır. İlki, gök cisimlerinin hareketleri, sayı ve özelliklerini gözetleyerek toplanan verilerin ortaya konulması, feleklerin yapısı, yıldızlar, bunların aralarındaki mesafeler ve hareketlerini konu edinir. İkincisi, astronomi cetvellerinin kullanımı, takvimlerin düzenlenmesi ve tarihlerin tespitini ele alır. Sonuncusu feleklerin deveranı, burçların doğuşu ve yıldızların hareketi sebebiyle tabiatta olabilecek olaylarla ilgili veri çıkarılmasıyla ilgilenir. Günümüzde ilk ikisiyle ilgilenen ilme astronomi, diğerine astroloji denilmiştir.⁴

‘ilm-i nücûm ile ilgili olan bir terkip de *‘ilm-i felektir*. *Gökküresi bilimi* anlamındaki terkip, İslam âleminde *‘ilm-i nücûm*, *‘ilm-i nücûm-i ta‘lîmî*, *şinâ‘at-i nücûm/tencîm*, felekiyyât, *‘ilm-i hey*’e de denilen astronominin en yaygın karşılığıdır.⁵ Dolayısıyla İslam dünyasında bu kollarla alakalı bir ilim dalı olarak ortaya çıkan *‘ilm-i feleke*, *‘ilm-i nücûm* da denilmektedir.

Yıldızların hükümleri ilmi manasındaki *‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm* ise İslam kültüründe *‘ilm-i tencîm*, *‘ilm-i nücûm*, *şan‘at-ı aḥkâm-ı nücûm* ile de ifade edilerek astrolojinin karşılığı olarak

³ George Saliba, “Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought”, *Les Doctrines de la Science de L’antiquite a L’age Classique*, ed. Roshdi Rashed - Joël Biard (Leuven: Peeters Publishers, 1999), 136.

⁴ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 151.

⁵ Tefvik Fehd, “İlm-i Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/126.

kullanılan terkiptir. Buradaki *ahkâm* kelimesinin ilimlerin tespiti ve tasnifi sürecinde ‘ilm-i nücûm terkibine eklendiği görülmektedir.⁶

Astroloji lafzının literal manası *yıldız konuşması* demektir.⁷ Bu bakımdan astrolojinin kök anlamının kadim kozmoloji öğretileri ile uyumlu olduğu anlaşılmaktadır, çünkü yüzyıllardır geleneksel kültürlerde, gök cisimleri engin bilgilere sahip ve tabiatı kökten etkileme gücü bulunan nefis sahibi akıllı varlıklar olarak görülmektedir.⁸ Bir ıstılah olarak ‘ilm-i *ahkâm-ı nücûm*/astroloji, “Yıldızların hareket ve konumlarının bir delâlet sistemi teşkil ettiğine ve bu sistem sayesinde geçmiş, şimdi ve geleceğe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğuna inanılan ilim” anlamına gelir.⁹

Dokuzuncu yüzyılın önde gelen astronom ve astrologlarından biri olan Ebû Ma‘şer el-Belhî’nin (öl. 272/886), eseri *el-Medhal*’den iktibasla şu tanım verilir: “Yıldızların ahkâmı bilimi, gelecekte belirlenmiş bir zamanda, gezegenlerin hareketlerinin etkilerine dair işaretlelerin bilgisidir”.¹⁰ Başka bir tanımlamayla o, süflî olaylarda astronomik/felekî oluşumlar vasıtasıyla çıkarımların yapıldığı bir bilimdir.¹¹ Ayrıca “yıldızların konumlarının birey ve toplumların hayatına tesir ettiğini ve bunların hareketlerinin gözlenerek geleceğe dair bilgiler elde edilebileceğini iddia eden bir sözdebilim” şeklinde de tanımlanmıştır.¹²

1.2. Astroloji/‘ilm-i Ahkâm-ı Nücûm’un Konumu ve Meşruiyeti

Bir şeyin değerinin onun amacında gizli olduğu bilinmektedir. Astrolojinin amacı ise insanların doğuşu ya da beraber olmaları sırasında burçlar kuşağındaki gezegenlerin konumuna bağlı olarak, hayat akışlarıyla ilgili bilgi edinmektir. Adeta geleceği çözümlenerek zararları bertaraf edip faydalara ulaşmak isteyen insan merakının ürünü olarak astroloji, farklı tekniklerine rağmen genelde doğum astrolojisinden üretilir ve taksim edilir.¹³

‘ilm-i ahkâm-ı nücûm, tabii astroloji ve ahkâm astrolojisi olmak üzere iki kısma ayrılır. Tabii kısmı, devrin bilim anlayışına göre, gökkürelerin (felek) atmosfer ve dünyadaki dört unsurdan müteşekkil tüm nesne ve hadiselerle etkilerini inceler. Böylece astronominin

⁶ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 33-34.

⁷ Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English* (London - New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006), 3225-3226.

⁸ Nicholas Campion, *Astrology and Cosmology in the World Religions* (New York - London: New York University Press, 2012), 11.

⁹ Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/124.

¹⁰ Saliba, “Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought”, 136.

¹¹ Muhammed b. A’lâ b. Ali et-Tehânevî el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfu uşşilâhâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/56.

¹² Tevfik Uyar, “Astroloji Sözdebilimi ve Toplum için Yarattığı Tehditler Üzerine Bir Tartışma”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 6/1 (2016), 51.

¹³ Donald R. Hill, *Gökyüzü ve Bilim Tarihi-İslam Bilim ve Teknolojisi*, çev. Atilla Bir - Mustafa Kaçar (İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2011), 47.

kadim kozmoloji anlayışını temel alarak birtakım tahmin ve kehanetler ileri sürer. Ahkâm kısmı ise feleklerin ve yıldızların insan kaderine tesir ettiği itikadıyla gelecek hakkında kehanetlerde bulunur. Tabii astroloji alanlarının başında, ‘ilm-i envâ’ yani yağmurla alakalı alametleri elde etmek amacıyla gökyüzünün tetkikini amaçlayan ilim gelmektedir. Câhiliye devrinde popüler olan bu alan, yıldızperestlikle alakası sebebiyle Hz. Peygamber eliyle neydedilmiştir. Ahkâm astrolojisi ise atmosferde gerçekleşen hadiselerden anlam çıkarma mesleğidir. Ahkâm astrolojisi yıldızlardan hüküm çıkarma ilminin en önemli dalıdır. Bu da *mevâlîd* ve *ihtiyârât* şeklinde iki kısımdır. *Mevâlîd*, doğum anında gök cisimlerinin yer aldığı konumlara bakarak kehanette bulunmayı ifade eder. İkincisi ise, belirli bir işi talihli ve talihsiz olduğu kabul edilen zaman dilimlerinde icra edip etmemeye ilgili takvimler hazırlamaktan ibarettir.¹⁴

Astroloji ve astronomi arasındaki ayırım, astronomi ve astroloji üzerine yapılan incelemeler ile bilimlerin sınıflandırılmasına adanmış çalışmalarda görülmektedir. Örneğin üçüncü asırda Ebû Ma’sher el-Belhî, gezegenlerin hareketini ifade edip bunların doğalarına atıfta bulunduktan sonra astrolojinin faaliyet alanının bir parçası olarak gelecekteki olayları belirleme olasılığını dile getirir. Yine Bîrûnî, dördüncü/onuncu yüzyılda, astronomiden kaynaklanan kesinliğe tam bir güven duyduğunu, ancak astroloji bilimine çok az inandığını ifade etmiştir. Aynı yüzyılda İbnü’n-Nedîm *hey’e* terimi üzerine konuşurken astronomiye ve *aḥkâm-ı nücûm*dan bahsederken de astrolojiye atıfta bulunmaktadır.¹⁵ Fârâbî gibi dördüncü/onuncu yüzyıldan diğer yazarlar, astroloji ve astronomi arasında bir ayırım olduğunu doğrulamaktadır. İslam düşüncesinde ilimlerin tasnifi alanında ilk ve en önemli çalışmalardan olan *İḥşâ’ü’l-‘ulûm* adlı eserinde Fârâbî, matematik ilimler yani ta’lîmî ilimler altında ele aldığı Nücum ilmini; ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm (yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi) ve ‘ilm-i nücûm-i ta’lîmî (müspet yıldızlar ilmi/matematiksel astronomi) olarak iki grupta incelemektedir. Bu bağlamda ona göre yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi; talihsiz olduğuna itikat edilen birtakım hadiseleri yorumlamak, rüya tabiri ve geçmiş olaylardan hareketle geleceğe dair manalar çıkarmak gibi tekniklerle gelecekte gerçekleşecek olaylara karşı insanları yıldızların delâletleri üzerinden uyarma sanatıdır. Fârâbî bu nedenle sadece *‘ilm-i nücûm-i ta’lîmî*nin gerçek ilimler arasında sayılabileceğini ifade etmiş ve mevzusunu da gök cisimlerinin konumları, hareketleri, şekilleri, ay ve güneş tutulmaları, iklimler ve gece ile gündüzün oluşumu, dünyadaki yerleşim yerleri ile bu yerlerdeki gece ve gündüz sürelerinin miktarları gibi konuların incelenmesi olarak ifade etmiştir.¹⁶ Bu tasnif, İslam düşüncesinde genel olarak astronomi (‘ilm-i nücûm-i ta’lîmî) ile astroloji yani yıldızların hükümleri ilminin (‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm) gayet erken bir devirde tefrik edildiğini beyan etmesi açısından önemlidir. Astroloji, İslam düşüncesinde ilimleri sınıflandırma âdeti bağlamında bir tabii ilim sayılmış ve astronomiyle yakınlığı bulunmakla birlikte adlandırmasındaki *aḥkâm* kavramıyla ondan ayrıldığı kabul edilmiştir. Dolayısıyla Ahkâm ilmi, gök cisimlerinin kader üzerinde tesirleri olduğu, yıldızların insanları ve olayları etkilediği itikadıyla gelecek hakkında tahminlerde bulunulabileceği inancına dayanan ilim dalıdır. *‘ilm-i*

¹⁴ Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, 22/124, 125.

¹⁵ Saliba, “Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought”, 137-139.

¹⁶ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 33-34.

nücûm-i tabîi veya *ta'limî* ise, feleklerin gerek atmosfer ve gerekse dünyadaki dört unsurdan oluşan nesne ve hadiseler üzerine yaptığı etkileri araştırır ve tahminlerde bulunur.¹⁷

Fârâbî'nin bilimleri listelemesinde iki bilim arasında açık bir ayrım vardır. Fârâbî ve İbnü'n-Nedîm, iki disiplinin yani astronomi ve astrolojinin ilk olarak aynı adla anıldığını göstermektedir. Ancak onuncu yüzyılın ortalarına doğru *hey'e* adı, astronomiyi uygun olarak tanımlamak için teknik anlamda kullanılmaya başlamıştır. Bu hususu teyit eden benzer tasnif faaliyetleri düşünce tarihinde görülmektedir. Sonraki yüzyılda İbn Sînâ, iki disiplini çok daha radikal bir şekilde birbirinden ayırır. Astronomi artık 'ilm-i hey'e olarak adlandırılmakta ve astrolojiyle birlikte 'ilm-i nücûm altında yer almamakta, matematik bilimleri arasında kendi bağımsız yerini almaktadır.¹⁸ Ayrıca hem Fârâbî hem İbn Sina astrolojiye eleştiriler yönelttikleri birer risale kaleme almıştır.¹⁹ 10./16. yüzyılda Taşkoprîzâde de ilimler sınıflamasında yıldızların hükmü ilminin, tabii bilimlerin bir dalı olduğu ifade etmiştir. Bu pozisyonuyla yıldızların hükmü ilmi; matematiksel bilimlerden olan astronomiden ('ilm-i hey'e) ayrılmaktadır.²⁰ Yine astronomi, İbn Haldûn nazarında, geometrik yöntemler kullanarak, gök cisimlerinin buldukları konumlar bakımından tezahür eden gözlemlenebilir hareketleri araştıran önemli bir bilimdir. Ancak genel kabulün aksine yıldız ve gezegenlerin konumlarını gerçek bir tarzda değil sadece tespit edilebilen göksel hareketlerden çıkarımda bulunulduğu kadarıyla verdiği ifade eder.²¹ Astronomi hesabı esas alır, fakat kullanılan araçların kalitesi ve hesabın doğruluğu önemlidir, astroloji ise tabiat olaylarından çıkarılan işaretlere ve birtakım spekülasyonlara dayanır.²²

İslam düşüncesinde kelâm âlimlerinin Kur'ân ve Sünnet merkezinde ortaya koyduğu Allah tasavvuru ile 'ilm-i ahkâm-ı nücûmda ifadesini bulan âlem ve tanrı tasavvurlarının farklılığı sebebiyle İslam dünyasında özellikle birçok Mutezili, Sünni ve Şii kelâmcı ile Selefe mensub âlimlerin bu ilme karşı bir duruşu söz konusudur.²³ Bu duruş süreç içinde erken dönemlerden itibaren yukarıda görüldüğü üzere ilmin taksimatına etki etmiş ve Kelâmcılar, fakihler, İslam Filozofları, Mutasavvıflar arasında tarafların teşekkülünü sağlamıştır. Her ne kadar astroloji karşılığında kullanılan terkiplerdeki ilim tabirleri astrolojiyi olumlar

¹⁷ Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", 22/124-125.

¹⁸ Saliba, "Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought", 138-139.

¹⁹ Ahmet Acı, *Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Astroloji Reddiyeleri* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 81 vd.

²⁰ Ebü'l-Hayr Taşkoprîzâde İsmâüddin Ahmed Efendi, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi (Der-saâdet: İkdâm Matbaası, 1895), 1/337, 359-368.

²¹ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 3/1134-1135.

²² Fehd, "İlm-i Felek", 22/126.

²³ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîşî'd-delâ'il*, thk. İmadudin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Küttübi's-Sekafiyye, 1987), 66 vd.; Şerif el-Murtaza, *Emâli'l-Murtazâ-Ğurerü'l-fevâ'id ve Dürerü'l-Kalâ'id*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 2/319; Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş ilkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/197-200; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/125 vd.

bir anlam ima etse de bunların farklılıkları çok erken devirlerden başlayarak kabul edilmiş ve bu ikisini betimlemek adına zamanla değişik kavramlar türetilmiştir.

Bunun yanında İslam düşüncesinde bazı fikir adamları ise astroloji ve astronominin müradif lafızlar olduğunu savunmaktadır.²⁴ Astrolojiye dair ılımlı birtakım yaklaşımlar, tüm ilkeleri çerçevesinde olmasa da kelâm alimleri ve İslam filozofları arasında da görülmektedir.²⁵ Ancak genel eğilim ilgili kısımda ifade edeceğimiz birtakım eleştiriler sebebiyle olumsuz bir yaklaşımın olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Ebû Ma'şer, gezegenlerin hareketini ifade edip bunların doğalarına atıfta bulunduktan sonra astrolojinin faaliyet alanının bir parçası olarak gelecekteki olayları belirleme olasılığını da ifade eder. İşte astrolog için, peygamberlerin bile her zaman sahip olmadığı bilgi türünü, yani gelecekteki olayların bilgisini iddia ettiği için din âlimleri tarafından özellikle sakıncalı olarak algılanan bu tür ifadelerdir.²⁶ Nitekim İslam dininin ilk dönemleri itibarıyla tevhid akidesine zarar verebilecek yönelimler, davranış ve inanç modelleri Kur'an merkezinde öncelikle Peygamber, akabinde ise alimler tarafından yasaklanmıştır. Anlaşılan o ki, İslam'ın bu yaklaşımının sonraki süreçteki etkisi ilm-i nücûmun iki kategoriye ayrılması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu taksimin teorik olarak henüz bulunmadığı, bilgilerin giriftlik arz ettiği, henüz netleşmediği tarihlerde tevhid akidesine aykırı göksel söylemler kınanmakta ve reddedilmektedir. Bu bağlamda sonuç olarak astroloji/‘ilm-i aḥkâm-ı nücûmun, astronomi yani ‘ilm-i nücûm-i ta'limîden farkı, gök cisimlerinin hareket ve pozisyonlarının bir işaret sistemi oluşturup bu sistem sayesinde geçmiş, şimdi ve geleceğe dair veri toplamanın imkanına itikattir. İşte bu manada ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm adeta ‘ilm-i nücûm-i ta'limînin metafiziğidir.²⁷ Hatta astronomide yıldızları belirtmek için kullanılan terim kevkib/kevâkib iken benzer anlamdaki necm/nücûm kelimesinde daha çok astrolojik bir ima olması sebebiyle astroloji, ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm, ‘ilm-i tencîm olarak ifade edilmiştir. Bu duruma rağmen ‘ilm-i nücûm yani yıldızlar bilimi hem astroloji hem de astronomiyi aynı gerçeğe giden iki farklı yaklaşım olarak içerecek şekilde kullanılmıştır.²⁸ Arapça'da ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûma batı dillerinde astroloji, Türkçe'de münecimlik, yıldız falı ve bakıcılığı, bu iş için yazılan kitaplara ise yıldıznâme denir ki günümüz açısından bilimsel yapıdan uzak çalışmalardır.²⁹ Astroloji veya İslam düşünce tarihindeki adıyla ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm, ‘ilm-i nücûm-i ta'limî denilen

²⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 87, 96.

²⁵ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *en-Nübüvvât ve mâ yete'allâku bihâ*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 205 vd; Hasan Aydın, "Kozmolojik Temelleri Işığında İhvân es-Safâ'da Astroloji ve Astrolojinin Meşruluğu Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 179 vd.

²⁶ Abu Ma'shar al-Balḥî, *The Great Introduction to the Science of Astrology: Al-Mudkhal al-kabir ila ilm ahkam al-nujum*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt: Johann Wolfgang Goethe University, 1985), 146; Saliba, "Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought", 136.

²⁷ Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", 22/125-126.

²⁸ Régis Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", çev. Habip Türker - Cemile İpar, *İslam Bilim Tarihi I*, ed. Rüşdi Raşid (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 16.

²⁹ İlyas Çelebi, "Yıldıznâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/545.

astronomiden farklı ve fakat yer yer onun aritmetik, geometrik hesap yöntemlerinden istifade ederek insanın geleceği ve yapıp etmeleri hakkında tahminde bulunan bir ilimdir.

İslâm'ın ilk döneminde, astroloji uygulamalarına Müslümanlar arasında pek rastlanılmamaktadır. İslâm'ın ilk döneminde bu astronomi ve astroloji karışımı süreçte 'ilm-i envâ'² olarak isimlendirilen faaliyetlerin ilk dönem Arap astronomik faaliyetlerinin astrolojiye tekabül eden metafizik boyutu Peygamber tarafından reddedilmiştir. Her ne kadar bu tavır envâ'ın reddi olarak ifade edilse de bu tamamen doğru değildir. Nitekim tarih, ibadet vakitleri vb. bilgilerin tespiti için kullanılan envâ' en azından bir kısmıyla reddedilmemiştir. Reddedilen husus tabiiatta meydana gelen hadiselerin Allah'ın etkisi dışında meydana geldiği şeklindeki tasavvurdur. Nitekim çeşitli hadislerde buna delalet eden açıklamalar mevcuttur.

Astrolojinin bir bilim kisvesinde İslam âlemine yedinci asırdan itibaren fetihler sonucunda farklı inanç, kültür ve medeniyetlerle karşılaşma neticesinde girdiği, sekiz ve dokuzuncu asırlarda yabancı kültürlerden yapılan çeviriler vesilesiyle bu konudaki tartışmaların zenginlik kazandığı, lehte ve aleyhte fikirlerin ortaya konulduğu bu astronomi ve astroloji alanlarının başlangıç itibariyle tek bir isim altında ele alındığı bilinmektedir.³⁰ İslâm dünyasında bu tür uygulamaların görülmeye başlanması özellikle astronomiye dair eserlerin çevrilmesi neticesinde bilhassa Aristocu Batlamyus düşüncesinin etkisi ve Bâtınıyye ile mutasavvifenin aşırı olanlarının ortaya çıkmasının akabinde olmuştur. Söz konusu akımlar birtakım usullerle idraklerinin açıldığını, kendilerinde bazı harikulâde olayların ortaya çıktığını ve tabiat unsurları üzerinde etki ettiklerini ileri sürmüş, eserlerinde gök cisimlerinin ruhlarının kâinatta müşahede edilen düzeni sağladığını ileri sürmüştür.³¹ Yahudi ve Hıristiyanlar'da olduğu gibi çeşitli kanallar üzerinden İslam toplumuna da matematik bir bilim kisvesinde astronomiyle karışık olarak sızan astroloji/'ilm-i ahkâm-ı nücum toplumda kültürel olarak İslam öncesi dönemden kalan anlayışların Allah'ın sıfatları bağlamında tevhid öğretisiyle çatışması sebebiyle reddedilirken özellikle ikinci asırdan itibaren İslam dünyasına Batlamyuscu anlayış üzerinden sirayet ederek çeşitli boyutlarda benimsenmiş, tevîl ve telifi yoluna gidilmiştir.³²

İslâm düşüncesinde, bu gibi fikirler, özellikle Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarının yıldızlara atfedilmesi ve âlemde O'ndan başka müdebbir kabul edilmesi gibi tevhit prensibine aykırı görüşler sebebiyle gündeme gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de yıldız, ay, güneş ve burçlardan bahsedilmekte, Allah'ın ilim ve kudretine işaret eden gök cisimlerinden hareketle Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşmanın önemi ifade edilmektedir. Hadis-i şeriflerde de gök cisimlerine yaratıcı bir kudret atfetmenin tevhit ilkesi ile uyuşmayacağını bildiren pek çok ifade yer almaktadır.³³ Bu doğrultuda astroloji, selef mensub alimler tarafından astrologların tutarsızlığı, gözlemlerin yetersizliği, gezegenlerin etkisi ve bunların nasıl tespit edildiği, tarihin astrolojiyi yalanlaması gibi akli ve Allah dışında müdebbir kabul etmek gibi

³⁰ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2008), 2/3 vd.

³¹ İlyas Çelebi, "Zâyirçe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/161.

³² Çelebi, "Yıldıznâme", 43/545, 546.

³³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1980), "Megâzî", 35 (No. 4147).

nakli delillere dayalı itirazlar üzerinden reddedilmiştir.³⁴ İslam filozoflarının bir kısmı ise âlem görüşleri çerçevesinde özellikle teviller üzerinden meseleyi aklîleştirilmeye ve yer yer reddetmeye gayret etmişlerdir.³⁵ Bu bağlamda kelâmcıların çoğu ise ister İslam öncesi kültürden isterse çeviri faaliyetlerinden kaynaklanmış olsun meselelerin dinin temel ilkelere aykırı yönlerini doğrudan reddetme ve gerekli yerlerde tevillere girişmek suretiyle genellikle aklî bağlamda konuyu anlamlandırmaya çabalamışlardır.

Bir çok İslâm kelâmcısı yıldızlardan bahseden ayetlere işaret ederek âdeta astronomiyi onaylarken, Hz. Peygamber'in astroloji hakkında nehy ifade eden hadisleri ve bu işle uğraşanların yöntemlerinin bir nevi falcılık ve kâhinlik olduğu kabulünden hareketle bu ilmi kabul etmemişlerdir.³⁶

Kelâm eserlerinde Münecime'nin Ashâb-ı Nücûm, Eflâkiyye gibi adlarla anıldığı müşahede edilmektedir. Bunların temel anlayışları, Allah'ı inkâr ve kâinatın yaratılış ile idaresinin kadim olduklarına inanılan yedi yıldıza bağlamak şeklindedir.³⁷ Bu eserlerde 'ilm-i ahkâm-ı nücûm veya ehl-i nücûma genel olarak Allah, âlem ve nübüvvet/vahiy anlayışları bağlamında temas edildiği tespit edilmiştir. Buna rağmen her eser ve müellifin 'ilm-i ahkâm-ı nücûm vb. anahtar kabul ettiğimiz kelimelere yer vermediği görülmüştür. Ekoller arasında ise Eş'arî müelliflerin konuya daha fazla yer ayırdığı, bazı Mu'tezilî ve Şîî müelliflerce de konuya yer verildiği görülmüştür. Bu çerçevede tespit edilen müellifler ve eserleri çerçevesinde konunun tüm boyutlarıyla ele alınması bir makalenin sınırlarını aşacağı için özellikle Mâtürîdî âlimlerin 'ilm-i ahkâm-ı nücûm yani astroloji ile alakalı yaklaşımları içeren eleştirileri gerek metot gerekse temel paradigmaları çerçevesinde tetkik edilecektir.

2. Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri

Klasik eserler içinde isimlerine değişik şekillerde temas edilen ve çoğunlukla ashâb-ı nücûm adı verilen bu gruba dair söylemler genellikle Dehriyye, Tabîiyyûn ve metafizikçi filozoflar bağlamında olup bunlara ait görüşler içinde yer almaktadır. Sâbiiler'den olduğu ifade edilen bu grubu, Tanrı'nın varlığını inkâr edip âlemin kıdemini kabul edenler ve Tanrı'yı kabul etmekle birlikte ikincil nedenlere inananlar şeklinde tasnif edebiliriz.

Mâtürîdî *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinde Allah'ın varlığı, kıdemi, birliği, yaratıcı olması ve âlemin hudûsu gibi çeşitli başlıklar altında ve özellikle Mutezilî görüşlere yönelik ma'dûm

³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 2/125-127, 2/145 vd.

³⁵ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010) 183-192.

³⁶ Yusuf Sıdkî el-Mardîni, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/264 vd.; Seyfüddin el-Âmidî, *Ğāyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire: Vizaretü'l-evkaf, 1971), 203-207; Kâdî Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 182-184; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 152.

³⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 75.

eleştirileri çerçevesinde; Dehriyye (Materyalist filozoflar), Aristocu Heyûlânın ezeliyetini kabul edenler, Seneviyye, Mecûsîlik, Zenâdika, Tabiatçılar ve Ashâb-ı nücûm'u Allah'ı çeşitli vecihlerden inkarla suçlamaktadır. Mâtürîdî, âlemin veya unsurlarının ezeliyetine dair görüşleri beyan edip reddettiği bir bağlamda Dehriyye'nin âlemin ezeliyeti ve Tanrı'nın yokluğu ile Tabiatçıların âlemin dört tabiatın (sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk) oluştuğu ve ezeli olduğuna dair kabullerini ifade ettikten sonra sözü bunlarla aynı potaya giren Müneccime'ye getirmektedir. Çünkü genel olarak bu grup gök cisimlerinin ezeliyeti ve âlem ile gök cisimlerinin dört unsurdan oluşması fikirlerini benimseme noktasında bu iki akımın karması bir düşünceye sahiptir. Tüm bu akımların aralarında ortak nokta ise hepsinin eşyanın kıdemine kâil olmalarıdır. Bu bağlamda "Müneccime" lafzıyla işaret ettiği fırkayı diğer bir yerde "Ashâb-ı Nücûm" diye anmaktadır.³⁸

Mâtürîdî'nin ifadesiyle Müneccime, yıldızların ezelden beri âlemi idare edip yönettiğini iddia etmiştir. Yıldızlar, âlem ile sürekli irtibat halinde olup tabiatın düzeni yıldızlarla münasebet vasıtasıyla olduğu gibi âlemdeki farklılıklar da ittisal edilen yıldızların farklılıklarından kaynaklanmaktadır.³⁹ Mâtürîdî, nücûm ehlinin yıldızlarla âlem arasındaki ilişkiye dair düşüncesini Tanrı'nın irade ve kudretinin dışlandığı tamamen deterministik bir sistem şeklinde dokuma tezgâhı misaliyle anlatır. Buna göre âlem ile yıldızların münasebeti, tıpkı ipek dokuyucusunun kullandığı mekiğin, ipek ipliklerle münasebetine benzer. Tezgâhı kontrol eden pedalın aşağı yukarı hareketiyle konum değiştiren yukarıdaki ibrişim iplerle ilişkili olan mekiğin zuhur edip yok olması tarzındadır. Yıldızların dünyadaki varlıklarla ilişkisi de buna benzer. Gök cisimlerinin hareket pozisyonuna bağlı olarak tabiat şekillenir. Yıldızların aralarındaki uyum veya uyumsuzluk, tabiatın mutluluğunu veya bahtsızlığını sağlar. Gök cisimleri ezelden beri dairesel şekilde hareket ederler ve yıldızların her bir hareketinden ayrı bir sonuç oluşur. Ehl-i nücûm, cisimlerin kadîm olduklarını ileri sürmüş ve ezeliyet hükmünü yıldızlara da vermiştir. Bunlara göre cisimler, arazların gayridir, onlardan başkadır; hareketler ise arazdır ve ezeli olarak oluşmaya devam ederler. Müneccime tabiatın/âlemin bütün işleyişini zorunluluk çerçevesinde telakki etmiş ve bunun yıldızlarla feleklerin birleşip ayrılmasının etkisiyle zorunlu olarak oluştuğunu kabul etmişlerdir.⁴⁰ Âlemden bir determinizm olduğu ve davranışlarında mecburiyet altında bulduklarını ifade ederler.⁴¹ Müneccime tıpkı Dehriyye gibi temel maddenin varlığını ve cevherlerin bu temel maddenin (heyula) hareketleri sonucu ortaya çıktığını kabul etmektedir.⁴² Mâtürîdî, Allah'ın yanında ezeli varlıklar kabul etme ve âlemin kıdemine varan bir yönü olduğu, tabiatın oluşumunda Allah'tan başka müessirler olduğu fikrine sebebiyet verildiği ve bunun da zındıkların, ashâb-ı nücûmun ve tabiatçıların birden fazla tanrı hakkında ileri sürdükleri görüşün aynı olduğu ifade eder.⁴³

³⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 171, 227.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 141.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 227, 228.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 230.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 234.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 171.

Mâtürîdî âlimi Ebü'l-Muîn en-Nesefî Müneccime'yi özellikle âlemin kıdemi ve hudûsu ile Allah'ın birliği konularında eleştirmektedir.⁴⁴ Aynı dönemde yaşamış olan Ebû Şekûr es-Sâlimî, bu grubun on iki sınıf olup kendi aralarında farklı görüşlere sahip olduklarını ve bunlarla âlemin yaratılmışlığı, sonradan oluşu, âlemin Sâni'i ve sıfatlarının ispatı konularında münazara edilmesinin gerekliliğini dile getirmekte ve yer yer küfre nisbet etmektedir.⁴⁵ Yine Nûreddin es-Sâbûnî Allah'ın birliği meselesinde Müneccime'ye atıfta bulunmaktadır.⁴⁶

Dikkat edilirse Müneccime ve sayılan grupların genelinin ortak noktası âlem tasavvurları ve yapısına dair farklı söylemler geliştirseler de âlemin kıdeminde birleşmeleridir. Dolayısıyla âlemi ve unsurlarını hâdis varlıklar kabul eden kelâm sistemi bünyesindeki Mâtürîdî düşünce ile bu telakkilerin çatışması kaçınılmaz olmuştur.

Bundan sonra, genel kanaatleri beyan edilen Mâtürîdî âlimlerin Ashâb-ı Nücûm'a yöneltilen eleştirileri, varlık-âlem, bilgi ve Allah tasavvuru bağlamında incelenecektir.

2.1. Varlık ve Bilgi Anlayışı Bağlamında Yöneltilen Eleştiriler

Ashâb-ı Nücûm'un varlık ve bilgi görüşlerinin yer yer Dehrîler, tabiatçı materyalistler ve maddeden bağımsız varlık alanı kabul eden metafizikçi filozoflarla hemen hemen aynı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Her ne kadar kendi aralarında dönemin paradigması ve inanç biçimine göre değişen yorumları bulunsun da Müneccime temel anlamda aslî madde ve dört unsurun kabulü ile gök cisimlerinin yüceliğinden başlayarak, bunların kıdemine varacak şekilde bir yelpazede görüşlere sahiptir. Bilgi anlayışı noktasında da devrin astro-nomik ve felsefi bilgi kaynak ve yöntemlerinden istifade etmeye gayret etmektedirler.

2.1.1. Âlem Anlayışı ve Kıdem Eleştirisi

Kelâm ilminde âlem tasavvurunun üzerine tesis edildiği temel terimler mütekaddimun devrinde cevher-araz, kadîm-hâdis, zat-sıfat lafızlarıyken kelâmın felsefeyle karıştığı dönemde bunlara varlık-mahiyet kavramları da dahil olmuştur.⁴⁷ Mâtürîdî düşüncede ilahiyata giriş bahisleri olan kozmoloji tasavvuru bağlamında âlemin *a'yân* (cevher ve cisim) ve arazlardan ibaret olduğu beyan edildikten sonra kadîm ve muhdes tanımlamaları yapılır. Buna göre kadîm kavramıyla varlığının bir başlangıcı olmayan şey kastedilir ve Allah'ın bir sıfatıdır, muhdes ise varlığının bir başlangıcı olan anlamında kullanılır.⁴⁸ Mâtürîdî

⁴⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/77; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Baħru'l-keġâm*, thk. Veliiyyüddin Muhammed Salih Ferfur (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000), 305.

⁴⁵ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhid fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara - Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - Dâru İbn Hazm, 2017), 115, 152.

⁴⁶ Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 62, 68.

⁴⁷ Çağfer Karadaş, *Kelam Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları -Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye-* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022), 74 vd.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 93; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/77.

kelâmcılar her türlü asli ezeli madde ve Aristocu heyûlâ teorisini; kâinatın kıdemini gündeme getirdiği ve bunun uzantısı olarak Allah'ın varlığı ve sıfatlarının yetkinliği meselelerini problematik kıldığını düşünerek İslâm akaidine aykırı bulup reddetmişlerdir.⁴⁹ Nitekim Meşşâî filozoflar; Aristo tarafından ezeli ve varlığın zaruri maddî ilk sebebi olarak ifade edilen heyûlâyı, bilkuvve durumunda maddi olmayan bir cevher olarak kabul edip yumuşatmaya çalışmışlarsa da kelâmcılar bunu Allah'ın yaratıcılığı ve yetkinliğini zedeleyici bir düşünce olarak kabul etmiştir. Zira *yoktan yaratabilen* bir ilahın ilk örnekten yani heyûladan var edebilen bir ilahtan daha yetkin olduğu bilinen bir şeydir. Allah'ın, varlığı bir şeyden yarattığı kabul edildiğinde bir acziyet izafe edilmesi yanında fiilleri de mahlukatın fiillerine benzetilmiş olacaktır ve bu durum kabul edilemez.⁵⁰

Mâtürîdîlere göre âlemin bir yaratıcısı vardır ve bu yaratıcı fâil-i muhtâr olan Allah'tır. Âlemin vücut bulmasını yıldızlar, tabiat, zaman, akıl ve nefse bağlayan görüşler geçersizdir.⁵¹ Âlemin Allah tarafından yaratılmış olup ezeli olmadığı delillerini sıralayan Mâtürîdî, ezeliği savunan kıdem taraftarlarının altı grup olduğunu beyan eder. Bunların bir kısmının “evrendeki her varlığın başka bir unsurdan meydana gelip bu silsilenin ezeli olarak devam etmesi sebebiyle harici bir müessire ihtiyaç bulunmadığı” söylemine sahip olduklarını ve diğer bir kısmının ise “hakim yaratıcıyı kabul etmekle birlikte şeylerin birbirini sonsuz olarak meydana getirip hakim yaratıcının ise âlemin oluşum illeti olduğu ve illet-malul ilişkisinin zorunluluğunu kabul ettiklerini” ifade eder.⁵²

İmam Mâtürîdî cevher ve cisimlerin oluşumunun; heyula denilen asli unsura, kuvvet veya hareket denilen ikinci bir faktörün etkisiyle olduğu şeklindeki Aristocu ezeli heyûlâ teorisine Münecceime'nin de sahip olduğunu söyler. Buna göre âlem, heyûlâ adlı kadim ve başlangıçta hiçbir araza sahip olmayan niteliksiz bir unsura, kuvvet denilen ikinci bir faktörün ihtiyari değil de tab'an yani tabiatından kaynaklı bir zorunlulukla etki ederek dönüşürmesi sonucu meydana gelmiş, böylece arazlar da oluşmuş ve bu son haliyle ona cevher denilmiştir. Bu cevher tek bir cevherdir ve âlemin cevheridir. Ayrılma ve birleşme arazlardan kaynaklanmıştır. Ancak arazlar ayrılma ve birleşme ile nitelendirilmezler, çünkü ancak başkası sayesinde var olurlar. Ayrıca araz, arazla var olmaz, ancak cevherle var olur. Cevher ise araz sayesinde birleşir ve ayrılır. Mâtürîdî'nin ifade ettiği gibi Aristo *Mantık* kitabında bu teoriyi benimseyen kişidir ve on kategori zikreder. Ona göre hiç kimse bu on kategori dışında varlık hakkında bir şey söyleyemez.⁵³

Mâtürîdî'ye göre bunlar, heyûlâdaki kuvvetin kör bir kuvvet olduğunu, tab'an fiilde bulunduğunu, heyûlânın arazlara ihtiyacı olmadığını iddia etmişlerdir. O, bu görüşe Allah'ın nimetlerini ve doğru yolu görmeyip yollarını şaşımaları neticesinde vehme kulak vermelerinin sebep olduğunu söyler. İlk olarak âlemin başlangıcının ve aslının heyûlâ dedikleri

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 112, 144.

⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Heyûlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/295, 296.

⁵¹ Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm: Mâtürîdî Kelâmının Özü*, çev. Murat Kaan Kıvılcım (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 68, 69.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 111, 112.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 234.

şey olduğuna hangi metotla ulaştıklarını sorgular ve bu konuda hiçbir nakil bulunmadığını ve âlemde de bu iddia edilen şeye ve özelliğine dair bir delil bulunmadığını ifade eder. Bu grubun, tevhit ehlinin Allah'ı nitelerken kullandıkları ifadelerle heyûlâyı nitelediklerini ifade eder ve sözlerinin çelişkiler barındırdığını zikreder. Bunlar zat itibarıyla arazlara mekân olmayan ve cevher konumunda da bulunmayan heyûlâyı cevher pozisyonuna koymuşlar, akabinde ondan bir, sonrasında da birden çok cevherler üretmişlerdir. Sonrasında bu arazsız heyûlâ ilk halinden hiç iz kalmayacak bir duruma gelmiş; ortada âlemin idaresinin kendisine bağlı bulunduğu cevherler ve arazlar kalmış, bu özelliği bulunmayan heyûlâ ise yok olmuştur. Bu düşünce varlığın aslı olan heyûlânın geçiciliğine yol açtığı gibi kendi başlarına var olamayan arazların ve kadimin de muhal olması sonucunu doğurur. Ayrıca bu düşünce bütünüyle âlemin sonradan olmasını gerektirir. Oysa âlemin hâdisliği fikri bu grubun gözünde akıl dışı görüldüğü için onlar bu hayali yani heyûlâ fikrini benimsemişlerdir. Çünkü çevrelerine baktıklarında duyularıyla algıladıkları şeyler sırf araz ve cevherden ibaret olup asli madde değildir.⁵⁴

İmam Mâtürîdî'nin düşüncesinde, yapılageldiği üzere heyûlâyı bir taraftan kadîm kabul edip diğer taraftan değişikliğe uğradığını söylemek çelişkilidir, zira kadîm değişikliğe uğramayan, etki altında kalmayan ve başkasına bağlı olmayandır. “Her varlık kesinlikle bir asıldan var olur, bu âlemde geçerli olan sistem ve mâkul olan da budur” denilerek bilkuvve halde var olan bir heyûlânın varlığını iddia etmek tutarsızdır. Zira bu durumda âlem sadece duyularla algılanabilen madde âlemiyle sınırlanmış olur. Evrenin nasıl var olduğunu gözlemleme imkanımız bulunmaması sebebiyle onun yoktan değil de bir şeyden var edildiğini ileri sürmek için kesin bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca duyularla algılanan varlıkların aslî ve ezeli bir özden ortaya çıktığı fikri de doğruyu yansıtmaz. Çünkü cevherlerde konumlanan arazların yok iken sonradan ortaya çıktığı duyularla tespit edilebilmektedir. İnsanın fiilleri de aynıdır. Bu durum bize bir şeyin başka bir şeyden yaratılmasının zorunlu olmadığını gösterir.⁵⁵ Netice olarak Münecime'nin ve Dehriyye'nin ifade ettiği gibi heyûlâ denilen aslî bir madde yoktur, Allah yoktan yaratandır.

Âlemin unsurları denilen arazların ve cevherlerin hudûsunu izah ettikten sonra âlemin her hangi bir unsurunun kadîm olamayacağını hudûs teorisi ile “illetleri benzer olanların hükümlerinin de benzer olacağı” ilkesinden hareketle ifade eden Mâtürîdî âlim Ebü'l-Muîn en-Nesefî; Dehriyye ve tabiatçıların tabâi' (sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık), heyûlâ, anâsır ve ustukussat diye isimlendirdikleri şeylerin tamamı ile Münecime'nin ileri sürdüğü burçlar, yıldızlar (kevâkib), güneş ve ay ile birlikte feleklerin tamamının hâdis olduğunun ortaya çıktığını ifade eder. Ona göre âlem, a'yân ve arazlar olmak üzere iki kısım olup ikisi dışında başka bir unsur yoktur. Bu iki parçadan birinin hâdis olduğuna dair delil getirildiğinde ise tabii olarak bütünü yani âlemin tamamının hâdis olduğunun bilineceği parçabütün ilişkisi çerçevesinde istikra metodu ile ortaya çıkar. Zira istikra tek tek cüzilerin bilinmesiyle küllî olanın bilgisine götüren bir akıl yürütme biçimidir ve Nesefî onu karşıt görüşü çürütme ve kesin bilgi ifade etme bakımından burhan metoduna benzetir.⁵⁶ Kıdem

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 234, 235.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15, 142.

⁵⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/69-72.

tarafhtarlarının -ki bunlardan biri de yıldızların kідemine inananlardır- hâlihazırda âlemin içinde doğup bu şekilde bulma, her şeyi maddeden ibaret görme alışkanlığı sebebiyle maddî suretler şeklinde zihinlerinde canlandıramadıkları tüm hususları reddetme yoluna gittiklerini ve tüm görüşlerinin aslında bu noktada toplanabileceğini beyan eder.⁵⁷ Âlemin yaratıcısı maddi bir şey olmadığı için zihinlerde tasavvuru maddi şeyler gibi olmamasından hareketle inkara varılması doğru değildir. Nitekim nasıllığı tasavvur edilemeyen işitme, görme olayları, bir yemeğin değişik kimyasal etkiler yapması gibi hususlar da zihinde tasavvur edilemeyen her şeyin inkarının mümkün olamayacağını gösterir. Yine *nesnenin nesneden oluştuğu tezi* yani bir şeyin hep başka bir şeyden oluştuğu ve bu vesileyle âlemin sonsuz olduğu düşüncesi ise ancak o nesnede gizlenmiş bir durumun bulunup bilahare ortaya çıkması ile mümkün olabilir. Bu ise muhal kabul edilir, zira bütün yönleriyle bir insan veya bir ağacın kendini oluşturan cevherle birlikte bir asılda mevcut olması sağlıklı zihnin tasavvur edilebileceği bir durum değildir. Zira insan, tüm özellikleri açısından sadece nutfeden ibaret değildir ve cansız şeylerin alîm ve habîr bir müdebbirin yönetimi olmadan etkili olmasının imkânı yoktur.⁵⁸

Mâtürîdî gök cisimlerinin kadim olması iddiasını reddeder, çünkü biz bütün cisimlerin farklı sınırlara/hacimlere sahip olduğunu bizzat gözlemleriz. Cisim temelde asgari bir hacme sahipken daha sonra hacmi artmakta ve yoğunluk kazanmaktadır. Bu da bize cismin doğa içinde hacim ve yoğunluk kazanmasının yavaş ve sonradan gerçekleştiğini gösterir. Bu süreç boyunca daha öncesinde bulunan bir etken de tesirli olmamıştır. Eğer kadim olsaydı yani öncesine ait bir faktör etkili olsaydı bu durumda cisimlerin hacimleri arasında eşitlik gerekirdi, oysa aralarında farklılık bulunmaktadır. O halde cisimlerin şu andaki hacim ve yoğunluklarından hareketle önceki yapılarının da bilahare oluştuğu anlaşılmaktadır. Yani cisimler küçülür ve büyür, bu da cisimlere bir şeyler eklenmesi veya ayrılmasıyla olur. O birleşen ve ayrılan kısımlar da kendisiyle birleşilen ve ayrılan kısımlar gibi hadistir. Dolayısıyla âlemde hadis olmayan bir şey yoktur.⁵⁹

Nesefî; Allah ve sıfatları dışında burç, yıldız vb. herhangi bir şeyin kідemini iddia edenlerin tamamının bu iddialarının geçersiz olduğunu, her bir fırkayla ayrı ayrı vakit kaybetmemek adına bu durumun Harran Sâbiîlerinden bir grubun iddia ettiği gibi yıldızlarıyla birlikte feleklerin ve tabiatların kідemini iddia edenler dahil fark etmeyeceğini ifade eder. Zira bu sayılan şeylerin hepsinin hudûsunun ispatı, kendi ortaya koyduğu hudûs delilinin kapsamına girmektedir.⁶⁰ Sonuç olarak hâdisi önceleyemeyen şey de zorunlu olarak hâdistir. Çünkü cevherler, varlığı için bir başlangıç olması noktasında yani muhdes olması açısından arazlarla ortak bir paydaya sahiptirler. İşte dairesel hareket eden felekleri, hareketli yıldızları ve diğer unsurları ile semâvât ve denizler, dağlar, bitkiler, cansız varlıklar ve diğer unsurları ile yeryüzü gibi âlemin tüm unsurları bu delillerin kapsamına dahildir.⁶¹ Zira bu felekler arazları öncelemediği için kendileri için varlıksal bir başlangıç olması açısından

⁵⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Teşîratü'l-edille*, 1/56, 59, 60.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 113.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 228, 229.

⁶⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Teşîratü'l-edille*, 1/72, 97.

⁶¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Teşîratü'l-edille*, 1/27, 28.

sonradan olmak bakımından tıpkı arazlar gibidirler. İşte yapılan tüm bu çıkarımlar ile nasıl ki araz olan hareketlerin kadîm olmadığı ortaya konuluyorsa bunlar olmaksızın ortaya çıkamayan cisimlerin de kadîm olmadığı ispatlanmış olur.

Sonuç olarak Mâtürîdî düşüncede Müneccime'nin kabul ettiği âlem ve kozmolojik sistem eleştirilirken, yıldızlar, gezegenleriyle birlikte feleklerin kıdemi hudûs delili ışığında reddedilmektedir.

2.1.2. Nihayetsiz Hareket Telakkisinin Yanlışlığı

Mâtürîdî, ehl-i nücûmun kıdem fikirlerini dayandırdığı gök cisimlerinin ezeli dairesel hareketi tezini eleştirmektedir. Bu konudaki açıklamalarını âlemin hudûsu içinde araz konusunda beyan eden Mâtürîdî'nin yaklaşımı âlem anlayışının bir neticesidir.

Mâtürîdî âlemin yaratılmışlığı meselesi bağlamında cevher ve arazın yaratılmış olduğunu beyan ederken atomcu cevher-araz teorisi bağlamında âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğunu, cismin hareket ve sükûn durumları dediğimiz arazlardan asla ayrı olamayacağını, bunların bir cisimde aynı anda bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu zikreder. Bu durumda zaman itibarıyla bakıldığında cisim ya hareket ya da sükûn halinde olacaktır ve adeta iki yarım birime bölünmüştür. “Yarım” ile tavsif edilebilecek her şey ise sonlu ve sınırlıdır. Hareket ve sükûn ezelde birlikte var olamayacaklarına göre birinin sonradan varlık kazanması lazımdır. Birinin sonradan ortaya çıktığı yani ezeli olmadığı açık olunca doğrudan diğerinin de aynı statüde olduğu ortaya çıkar. Sonuçta hareket ve sükûn arazlarının bu durumu onlardan ayrı bulunamayan cisim için de söz konusu olmaktadır ki böylece cisim de yaratılmış kabul edilir. Burada hareketin bir araz olup nihayetsiz olmadığı sonucuna ulaşılır.⁶²

Mâtürîdî'ye göre duyular vasıtasıyla algıladığımız her birleşme ya da hareket niteliği aynı neviden önden gelip geçmiş olanların sonuncusunu teşkil eder. Halbuki kadim olan bir geçmişin son bulması muhaldir.⁶³ Ayrıca, biten bir hareketin önceki hareketlerin sonu olduğu ve bu son hareketin sonrasında önceki hareketlerden hiçbir şey olmadığı konusunda şüphe duymayız. Hareketin yok olma ve bitme bakımından bir sonu olduğu sabit olduğuna göre başlangıcı sonlu olmayanın bitişi de sonlu olmaz yani başlangıcı olmayanın sonu da olmaz. Ancak hareketlerin bir sonu vardır. O halde hareketlerin bir başlangıcı da vardır ve kadim değildir.⁶⁴ Yani nihayete ermiş bir hareket öncekilerin sonuncusunu teşkil eder. Böylece bu sonuncu hareket tamamlanınca öncekilerden bir eser kalmaz. Hareketin nihayete ermek suretiyle sonluluğu ispatlandığına göre, ileri sürülenin aksine kadim olanın böyle fena bularak sonlanması da mümkün olmamalıdır. Böylece bu gerekçe üzerinden hareketin bir başlangıcı olduğu ispatlanmış olur. Ayrıca gök cisimlerinin hareketleri daireseldir. Bunlar doğrusal hareket haline getirilirse birbiri ardına gelirler ve birinin bittiği yerde diğeri

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 94.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 79.

⁶⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhîd İnançının Akli Temelleri)*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 162.

başlar. Buna göre hareketlerin öncesizliği gerekliyse yani kadim olursa onların yok oluşları da kadim olur. Bu da bir çelişkiye işaret edecek tarzda hareketlerin ezelde hem mevcut hem de ma'dum özelliği kazanması demektir. Hâlbuki varlıkla yokluğun aynı pozisyonda bir araya gelmesi imkansızdır. Bu durum hareketlerin başlangıcını gerekli kılar ve kadîmliğini ortadan kaldırır. Ayrıca düz bir çizgi üzerinde hareket eden iki cisimden bir tanesinin önde bulunduğunu gözlesek, birinin hareketinin diğerinin hareketinden önce başlamadığını veya ondan hızlı olmadığını ifade etmek imkansızdır. O halde bunların sonlu oluşunu kabul etmemek aralarında bulunan sınırlı mesafenin de mevcut olmadığını ve bu da duyu ile elde edilen bilginin inkâr edilmesi sonucunu netice verir. Bu durumda zikri geçen iki hareketin başlangıcının bulunduğu ortaya çıkar ki dairesel hareketlerde de vaziyet aynıdır.⁶⁵ Neticede gök cisimlerinin kadîm olmadıkları gibi ezeli bir hareketin sahibi de olmadıkları ortaya çıkmış olur.

2.1.3. Yöntem Eleştirisi

İslam dünyasında astrolojiyi kabul edenlerin birtakım istidlallerden hareket ederek insan eylemleri, bahtı veya şanssızlığını temellendirirken bir tür akıl yürütme ve kıyas türü üzerinden meseleyi makul göstermeye çalıştıkları, istikra yaptıkları görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere İstikra tek tek cüzîlerin bilinmesiyle küllî olanın bilgisine götürülen bir akıl yürütme biçimidir.⁶⁶ Ancak yıldızların kıdemi ve âlem üzerinde tesirlerini ispat noktasında bu yöntemin etkisi tartışmalıdır. Zira tek tek etkilendiği iddia edilen cisimlerden ve etki türlerinden hareket ederek bunları hangi yıldıza yahut yıldızlara atfedileceğini ispat etmek akli açıdan mümkün görünmemektedir.

Mâtürîdî, bu çerçevede Müneccimler'e "âlemin iddia ettiğiniz gibi kadîm olduğunu nereden biliyorsunuz?" sorusunu yönelterek kelâmın bilgi teorisi açısından bir eleştiri yöneltilir. Bu konuda *nakli bilgi* ile hareket ettiklerini iddia ederlerse tasdik edilmeye en uygun kimse olan peygamberlerden gelip âlemin hadis olduğunu bildiren nakil/haber ile onlara cevap verileceğini ifade eder. Yok eğer buna dair bilgilerini gözlem ve duyu vasıtasıyla elde ettiklerini iddia ederlerse; daha en başta müneccimlerin kendi varlıklarına ilişkin bilgilerinin, onları yalanladığını ifade eder. Çünkü onlar âlemin bir parçası olmalarına rağmen kadîm olduklarını hatırlamamakta, ayrıca yıldızların tasarruf ve yönetimini de müşahade etmemektedirler. Eğer gözlemlerinden hareketle istikra yöntemi ile âlemin kadîm olduğunu iddia ederlerse; görüp kıyasladıkları hiçbir şeyde yıldızların âlemi yönettiğine ve kadîm olduğuna bir delil yoktur. Aksine ashâb-ı nücûmun görüşlerinin tam tersi, somut gerçekliğe daha yakın olup akıl yürütme ve çıkarım/istidlal açısından daha doğrudur. Şöyle ki feleğin devinmesi ve yıldızların hareket etmesi, bazen birleşip/kavuşup bazen ayrılması, yeryüzünün hallerinin ve ondaki ağaçların, denizlerin, suların ve ateşlerin değişmesi sonucu meydana gelir. Buharları yükselen ve feleğe ulaşan sular ayrılmanın cevheridir, ateşler ise cevherleriyle feleğe yükselir. Buna göre sular, ateşler ve gerçek cevherler sebebiyle yıldızların ve feleğin durumu değişmektedir. Zira bu, gözlem verisine ve bizden gaip olana

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 293, 294.

⁶⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, 1/69-72.

delil olmaya daha uygundur. Yani durumun iddia ettiklerinin tersine bir mekanizmaya sahip olması gözlem ve istidlal açısından daha makuldür.⁶⁷

Mâtürîdî bu gruba yıldız ve tabiatlar hususunda bilgi teorisi açısından doğru tefekkürün nasıl olacağına dair bir tavsiye verir. Kişi bu tür problemlerle karşılaşınca ya nakle (nas) başvurmalı ya da mevcut âlemden hareketle duyuların dışında kalan âlem hakkında fikir yürütmelidir. Eğer yöntemi istidlal olacaksa âlemin var edicisinin de âlemdeki varlıkların nitelikleriyle muttasıf olması lazımdır ki bu durumda müneccimlerin âlemin oluşumuyla alakalı iddia ettikleri, yıldızların hareketi ve ezeliyeti gibi fikirler mesnetsiz kalır. Şayet iddia edilenler neviden bir şey olmuşsa duyulur âlemde bulunup da yaratıcısına işaret eden (tabiatlar veya arazlar gibi) bazı özellikler açısından olmuştur. Zira asıl olan; belli yapısal özelliği bulunan şeylerin mevcut halinden başka bir pozisyona geçmesinin sadece hakîm olan veya olmayan bir değiştirici ile mümkün olmasıdır; ancak bu iki tür değiştiricinin durumu eylemlerinin sonunda ortaya çıkar. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Müneccime'nin âlemin meydana gelişini irca ettikleri asıl yani ilk madde de böyledir. Bu asıl, neticeleri faydalı olacak başka pozisyonlara sadece hakîm bir varlık sayesinde ulaşabilir, çünkü bu tür bir oluş sadece bu şekilde gerçekleşir. Bu hakikat Müneccime'nin daha önce ifade ettiğimiz asli madde kabullerini iptal eder ve âlemi oluşturan maddenin yüklendiği istidadın, sadece başka bir varlık tarafından ve sadece onun yatkın ve yetkili kılması yoluyla olabildiğini ispatlar.⁶⁸

Sonuçta zikrolunan aslın hakîm bir yaratıcı etkisiyle sonradan varlık bulunduğunu ortaya çıkmaktadır. Böylece müşahede ile bilgisine ulaşmanın en azından o dönem için mümkün olmadığı durumlar hakkında istidlalde bulunmak ve nakıs istikra ile hüküm vererek vehmedilen verilerin kesinliğini ifade etmek bilgi teorisi açısından makul bir tavır değildir.

2.2. Ulûhiyet ve Nübüvvet Bağlamında Yöneltilen Eleştiriler

Mâtürîdî kelâm düşüncesinde üzerinde hassasiyetle durulan konulardan olan ulûhiyet ve nübüvvetin ehl-i nücûm ya da yer yer Sâbiyyûn adı verilen malum gruba karşı savunulduğu ve çeşitli başlıklarda eleştiriler getirildiği görülmektedir. Özellikle tevhid konusunda merkezileşen eleştiriler, tespit edilebildiği kadarıyla Allah'ın sıfatlarının başka varlıklara verilmesi, insan iradesinin yok sayılması ve nübüvvet ile vahyin inkârı konularında devam etmektedir.

2.2.1. Allah'ın Birliğinin İnkârı ve Başka Sâni' Kabulü

Mâtürîdîler varlık ve kıdeme dair eleştirel söylemlerinin ardından Allah'ın birliği konusunda da yedi ilah kabul ettiklerini söyledikleri Sâbiyyûn'u yani ehl-i nücûmu zemmetmektedirler.⁶⁹

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhid İnancının Akli Temelleri)*, 163, 164.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235.

⁶⁹ Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm: Mâtürîdî Kelâmının Özü*, 78.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî âlemin yapısı ve unsurlarının hâdisliğini temel üç görüş⁷⁰ ve bunların alt fırkaları çerçevesinde izah ettikten sonra hâdis olan âlem için bir muhdisin olması gerektiğine değinerek Allah'ın birliği meselesine geçiş yapar. Bu bağlamda temânu' delili merkezinde hareket ederek düalist inançlar olan Mecûsîlik ve Seneviyye ile alt kollarına karşı tevhidî ispat ederek Allah'ın kadîm olduğuna dair ifadelerle bitirir.⁷¹ Fakat bu kısımlarda sözü uzatmamak adına Seneviyye'nin iki tanrılı inancından daha kötü bir düşünceyi benimseyerek yedi tanrı kabul eden ehl-i nücûma açıkça değinmemiştir. Bunun sebebinin iki tanrı fikrinin iptali amelîyesinin, daha fazla tanrı bulunduğu inananlara karşı çok daha etkili bir cevap olduğunu düşünmesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Ebü'l-Berekât en-Nesefî de Allah'ın birliği bahsinde maksadın bu grup olduğuna işaret edecek şekilde *Eflâkiyye* ismini zikretmektedir.⁷²

Bu bağlamda Ebü'l-Muîn, âlemin ve onun bir parçası olan gök cisimlerinin tüm unsurlarıyla birlikte muhdes varlıklar olduğunu cevher-araz teorisi üzerinden ispat etmektedir. Âlemin hudûsunu ispattan sonra ikinci aşamaya geçerek nedensellik üzerinden âlemin bir muhdisi olduğunu ifade eder. Şöyle ki, âlemin varlığı caiz kategorisindedir, varlığı caiz olanın yokluğu da caizdir. Varlığı ve yokluğu caiz olan bir şeyin varlığı, o şeyin zatının gerektirdiği şeyler cinsinden değildir. Henüz yok iken yokluğunun değil de özellikle varlığının tercih edilmiş olması, ancak var olan bir muhassısın tercih etmesiyle olur. Bu sebeple nasıl ki bir bina, bir usta olmaksızın var olamayacağı gibi âlemin de onu ihdas eden ve varlığını yokluğuna tercih eden bir muhdisinin olması gereklidir.⁷³

Nesefî'nin gençlik döneminde yazdığı *Bahrü'l-kelâm*'ında âlemin kadîm ve hâdis olarak taksimi ve hudûsuna kısaca değindikten sonra âlemin yaratılmış olduğunu, Allah'ın sıfatlarıyla kadim olup tek ilah oluşunu ifade eder ancak buralarda sadece âlemin veya unsurlarının kıdemi iddialarına sahip dehriyye, zenadîka ve tabiatçılara atıfta bulunur. Eserin sonuna doğru ise *Ehl-i Nücûm* diye isimlendirdiği gruba bir reddiyede bulunur. Zira bunlar, yeryüzündekilerin işlerinin on iki burç ve Zuhâl, Merih, Müşteri, Zühre, Utarid, Ay ve Güneş isimli yedi yıldızla bağlı olduğunu, bunların yeryüzündekilerin işlerini düzenleyen/müdeb-bir varlıklar olduğunu iddia eder. Halbuki gök cisimleri Allah'ın emri, itaati altındadırlar ve onlar için tedbir/düzenleme cinsinden hiçbir şey söz konusu değildir. Nitekim bunlar hakkında, bir burçtan diğer burca intikal etme, uğur-uğursuzluk, küsûf-hüsûf, yanma, uzaklaşma-yaklaşma gibi tarzlarda bir halden diğerine dönüşmeleri diye sayılan her şey, bunların emir altına alınmış ve Allah'ın gücü altındaki şeyler olduğuna delalet eder. Sâni' olan yalnızca Allah'tır. Bütün işlerin düzenleyicisi Araf, 54 ayetinde ifade edildiği üzere Allah'ın

⁷⁰ Bu görüşler; âlemin tüm unsurlarıyla hâdis olduğu, tüm unsurlarıyla kadîm olduğu ve özü itibariyle kadîm yaratma itibariyle hâdis olduğu tarzındadır.

⁷¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, 1/78-109.

⁷² Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *İslam İnançının Ana Umdeleri: el-Umde fi'l-Akâid*, çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 36, 37.

⁷³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 22.

kendisidir.⁷⁴ Sâbûnî de Münecime ve Eflâkiyye dediği bu gruptan bazılarının Güneşi ilah kabul ettiğini dile getirirken aynı ayete atıfta bulunur.⁷⁵

Sâlimî, gök cisimleri hakkındaki bahiste cevherlerde ve tüm varlıklarda değişiklik ve hareketin bir müessirin tesiriyle meydana geldiğini ifade etmektedir. Münecime ise bunların, tab' ve yıldızların tesiriyle olduğunu ve yine hayat ve ölümün meydana gelişi, icad ve doğumların/üremelerin de bu tesirle olduğunu iddia ederler. Bunlara göre falanca yıldız falanca burca, falanca dereceye ve dakikaya ulaştığında bu durumda o yıldız belli bir kişi için iyilik olurken diğeri için kötülük olur; bir kişi için hastalık olurken diğeri için şifa olur. Yine tahıllar, meyveler, doğumlar, yağmur ve varlıklar cinsinden diğere şeyler felek ve yıldızların etkisiyle ve tab'ın tesiriyle meydana gelir. Çünkü yıldızlar ve felekler hava, yeryüzü ve tab' üzerinde etkili olur, akabinde hava ve tab' da bu varlıklar üzerinde etkili olur. Bu noktada ya tasarruf ve tedbirin Allah'tan olduğu ve bu varlıkları hüküm ve tedbirin ortaya çıkması için bir sebep olarak yarattığı kabul edilir ya da bu tasarruf ve tedbirin Allah'tan başkasından olduğu ve feleğin, Sâni' olduğu kabul edilir. Eğer kişi, sun', takdir ve tedbirin Allah'tan olduğu, felek ve yıldızların ise bir sebep olduğunu söylerse bu kişi mümindir, fakat ilm-i nücum ile meşgul olması sebebiyle hatalıdır. Çünkü Allah ilktir, sondur, müessirdir ve her şeyi takdir edendir, felek ve yıldızlar ise âlemin maslahatı için Allah'ın dilemesine bağlı olarak hareket ve seyirlerinde mecburdurlar. Sonuç olarak alemdeki fiillerin bu varlıklara nisbet edilmesi mecazendir, zira fiil hakikatte müsebbibe nisbet edilirken mecazen sebebe nisbet edilir. Çünkü sebep, hükmün ortaya çıkmasının bir alametidir. İşte Allah'ın, yıldızların seyir hareketi ve felekî dönme hareketlerini bir sebep olarak tespit edip hükümlerin ortaya çıkması için bir sebep kılması caizdir. Tıpkı güneşin doğuşunun günün ışıması ve yine batışının da gece karanlığının ortaya çıkışı için bir sebep olması gibi. Ancak sebebin hükümden mahrum olması ve hükmün onun sebebiyle ortaya çıkmaması mümkündür. İşte bu, illet ve sebep arasındaki farktır; illet, malulde hükmün ortaya çıkışını zorunlu olarak gerektirir ve bunun aksi söz konusu olamazken, bazen sebebin bulunup müsebbep olan hükmün ortaya çıkmaması mümkündür.⁷⁶ Müslümanların Allah Teala hakkında kullandıkları vasıfları tab' dedikleri ve ne olduğunda anlamadıkları bir unsura atfettiklerini halbuki bunun bir araz olup yaratılmış olduğunu ifade ederek onları ilzam eden Sâlimî; tab'ın kadim olup varlıkları yapan, büyümeyi yaratan, insani ilimleri öğreten şey olduğunun kabul edilmesini küfür sayar.⁷⁷

Sonuç olarak Ehl-i Nücum'un âlemde Allah'tan başka ilah kabul etme yahut yaratılmış sebepleri tam illet konumuna çıkarma tavrı temânu' delili üzerinden eleştirilmektedir. Bu bağlamda İlm-i nücum ile meşguliyet de terk edilmesi gereken bir iş olarak tespit edilmektedir.

⁷⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Baḥru'l-keḷâm*, 305.

⁷⁵ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 68.

⁷⁶ Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, 85, 86.

⁷⁷ Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, 77, 79.

2.2.2. Âlemdede Tedbir ve Tasarrufun İlim, İrade ve Kudret Gerektirmesi

Mâtürîdî, ehl-i nücûmun düşüncelerinin bozukluğunu tabiatçılar üzerinden hareket ederek aktarmaktadır. Çünkü ona göre ehl-i nücûm ile tabiatçıların âlemin unsurları hakkında ortak kabulleri vardır. Mâtürîdî'ye göre gök cisimleri cansız ve yaratılmış varlıklardır.

Yaratıcının eyleminin bir nizam içinde ve eksiksiz şekilde meydana gelmesinin nedeni ilim ve kudret sahibi olmasıdır. Böyle olmasaydı Ondan muhkem fiiller ortaya çıkmazdı. Böylece O'nun takdiri sayesinde âlem bir düzen almış ve ilahi fiiller hikmetli bir şekilde meydana gelmiştir. Gök cisimlerinin hali de -eğer canlı iseler- bu duruma kıyas edilir. Eğer âlemin idaresi Ehli Nücûm'un ifade ettiği şekilde yıldızların etkisine bağlıysa bu, sadece ve sadece onları böylesi bir pozisyonda var eden, âlim ve hakîm bir varlığın tedbiriyle gerçekleşmiştir. Şayet tabiatın tedbiri ve düzenlenmesi doğrudan gök cisimlerinin uhdesinde bulunsaydı canlı-akıllı oldukları için devamlı yörüngelerinde hareket halinde olmak bakımından kendilerini yorma ve eziyet etme durumu olurdu. Zira kıyas yapacak olursak tabiattaki canlıların hali bu tarzdadır ki böylesi eylemler onları yorar ve acıya sevk eder, elem verir. Eğer yıldızlar cansızsa ve dolayısıyla tabiatın yönetimi bu cansızlar eliyle gerçekleşiyorsa, bu durumda tabiatın yönetimi, ipek dokuma tezgâhı misalindeki gibi, onların dışında bulunan bir varlık sayesinde tahakkuk eder. Eğer âlemin idarecisi oldukları ileri sürülen yıldızlar eleme düşüp yorulmaksızın tasarrufta bulunabilselerdi kesinlikle bunu tercih ederlerdi ki kıyas bunu imkânsız kılmaktadır. Özetle söylemek gerekirse tabiattaki her şey ilim ve hikmet sahibi, hiçbir şeye muhtaç olmayan bir varlığın tedbiri ve tasarrufuyla gerçekleşmiştir. Bu varlık her şeyi yani yıldızları, feleği ve tabiatları yeryüzündeki hayatı yönetmek gibi çeşitli amaçlar için kullanmıştır.⁷⁸

Ayrıca içinde yaşadığımız âlemin bahsi geçen yıldızlar ve felekler tarafından yönetildiği kabul edilirse aynı şekilde yıldızlar ve feleklerin de kendilerinin üstündeki bir varlık tarafından yönetildiğinin iddia edilmesi gayet mümkündür. Bu durum nihayetinde sonsuza kadar teselsül ederek devam eder. İşte bu durum, teselsülün butlanı sayesinde, Müneccime'nin yıldızların âlemi yönettiğine dair görüşlerini çürütür. Ya da tabiatı düzenleyip yöneten varlıklar ardı sıra bir yerde sona erecektir ki bu durumda Müneccime'nin âlemin varlıklarının sonsuz olduğu şeklindeki daha önce ifade ettiğimiz itikatlarının hatalı olduğu sonucu ile her şeyin idaresinin kendisine bağlı olduğu bir tek şeyin varlığının gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu tek ve bir olan varlık eylemlerin sonuçlarını bilerek her şeyi takdir edendir.⁷⁹

Yine ilim açısından bakarsak; âlemdede yapısal özelliği yakmaktan ibaret olan bir nesne yanabilme özelliğine sahip kılınan diğer nesneyi yakar. Yanma ve benzeri nitelikleri haiz olan bir şeyin bu işi kendi doğası yani tab'ıyla kazanması mümkün olmadığı gibi güneş gibi yakıcı pozisyonda olan bir varlığın da buna kendinden kaynaklı yapısal durumuyla ulaşması mümkün değildir. Kıyas yaparsak böylesi bir durumu şâhid âleminde tahakkuk ettirmek isteyen; yanma-yakma noktasındaki iki varlığın doğasını bilmeksizin ve bunları uygun

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 230.

şartlarda işlevsel hale getirmeksizin elde edemez ki duyularımızın ötesindeki âlem de buna kıyas edilir.⁸⁰

Son olarak belirtilmelidir ki muarızların doğanın meydana gelişi için gerekli gördükleri tüm asli unsurlar (heyûlâ, tabiatlar vb), eylemde bulunma kabiliyeti olmayan, iradeleri bulunmayıp sadece yaratılışları gereği iş yapan cansız varlıklar olmaları sebebiyle, insanın bunlar sayesinde akıllı, canlı, iradeli, kudretli ve ölümlü bir varlık olması imkansızdır. Buna ilaveten Müneccime'nin ileri sürdükleri tarzda heyûlâ ve benzeri bir varlığın maddi özellikler sahibi olup sırf bu nedenle varlık sahasına çıkması da mümkün değildir. Dolayısıyla tüm bunların her şeyi bilen hâlıkın yaratma ve tedbiriyile meydana geldiği ortadadır.⁸¹

2.2.3. Cebir Söylemi ve İnsan İradesinin Yok Sayılması

Ehl-i nücum, filozoflardan aldıkları determinizm anlayışları sebebiyle kendilerine ait iradelerinin mevcut olmadığını, dolayısıyla söylediklerinde icbâr altında buldukları ve bu sebeple kendilerine ait görüşleri bulunmadığını iddia eder.

Mâtürîdî'ye göre bu durumda karşı fikirde olanların da onları eleştirirken aynı durumu sergilediklerini yani cebir altında olduklarını kabul etmiş olmalıdırlar. Zira onlara göre bu karşılıklı eleştiri, çelişkili söylemler vb. hep o maddi yönetici olan yıldızların eseridir. Böylesi bir yönetim sergileyen varlık ise müdebbir değil bozguncudur. Sözü'nün değeri bu şekilde olan bir müneccim ise aslında hiçbir şey söylememiş demektir. Bu durumdaki kişi hakkında iki durum sabittir. İlki, müneccimin sözü'nün geçersizliği ve tevhit ehlininkinin geçerli ve muteber olmasıdır. İkincisi ise her akıl sahibinin bilip farkında olduğu duyu bilgisini ve iradeyi inkâr etmesidir. Duyuların algıladığı tüm bu hususları reddedip de kavrayamadığı duyularını aşan hususlarla ilgili, duyu organlarıyla kavrayıp reddettiği şeylerden hareketle kuru tahminler yapan kişi, ciddiye alınmaya layık değildir.⁸²

Davranışlarımız eğer irade olmaksızın zorla meydana gelseydi, insan hasta olma endişesiyle aşırı yeme ve içmeyi bırakamaz, hatta iştahı olsa bile yiyip içemez ve bu durumlardan hiçbir memnuniyet de duymazdı. Aksine bahsi geçenlerin tümü insanın doğasında vardır. Hatta bazen bu çeşit nitelikler iri yapılı bir şahısta küçük cüsseli kimseden de daha az mevcuttur. Şayet denildiği gibi bu davranışlar gök cisimleriyle ittisale geçmenin etkisiyle gerçekleşseydi; herkesin bu hususlarla alakası zaruri bir hal arz ederdi, dolayısıyla bu bahsedilenin tersi olurdu. Eğer fiiller, yıldızların insanı onlara zorlaması ile olsaydı; fail, arkaya doğru itilip yıkılan veya damın üstünden düşen kimse ya da iplerle bağlanmış bir kukla gibi olur ve karşı duramazdı. Yaşanan realite dünyasında özürlü kimseler, yapamadıkları şeyin kendileri için muhal olmadığını bilakis fiziksel yetersizlikten kaynaklandığını bilir. Zira bunların hepsi özür durumlarının yok olabileceğini ve an itibarıyla buldukları şartların

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhid İnançının Akli Temelleri)*, 169.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhid İnançının Akli Temelleri)*, 169, 170.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230.

zıttına takat getirebileceklerini bilir. Bu durumda bütünüyle cebir iddiasında bulunmanın gerçekliğe aykırı düştüğü kanıtlanmış durumdadır.⁸³

Nihai olarak, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, ehl-i nücûmun bu düşünce tarzına göre, yıldızların bilgisine sahip olan herkesin, hayatında kendi faydasına olan şeyleri öğreneceği ve böylece iyi olan şeyi yapıp, kötü olan şeyden de kaçınmasının mümkün olacağı, hatta ne zaman öleceğinin bilgisine de sahip olacağına işaret ederek böylesi bir durumun bileceğini ima ederek insan irade ve imtihanını anlamsız kılacağına vurgu yapar.⁸⁴ Halbuki bu taifenin fayda-zarar dengesi açısından yaşam standartları ve ömür süreleri ve ölüm şekilleri ma-lumdur. Dolayısıyla insan fiilleri noktasında özgür iradeyi ortadan kaldıran cebrî tarzdaki bir yıldız bilgisi tasavvuru yahut inancı hatalıdır.

2.2.4. Nübüvvet ve Vahyin İnkârı

Sâbiyyûn'dan bir grup olarak ifade edilebilen Müneccime, insanlar için sadece Sâni'î bilmenin yeterli olup bunun da akılla mümkün olduğu, vahye ve risalete gerek olmadığını iddia etmektedir. Nitekim Sâbiîlerden birtakım grupların, insanın hayatını idame ettirmesi, hakikat ve saadete ulaşması noktasında aklının yeterli olup bu bilgilerin yıldızlar ve rûhânîler⁸⁵ (aracı varlıklar) vasıtasıyla elde edildiği ve dolayısıyla peygamber gibi bir haberciye bu noktada ihtiyaç duyulmaması bağlamında nübüvveti reddettikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu düşüncedeki grupların nübüvveti ihtiyaç olmadığı ve reddetmeleri üzerinden kâfir olduklarına hükmedilmektedir.⁸⁶

Mâtürîdî âlim Sâlimî, nübüvvet ve vahiy olgusunun, inanç ilkelerinden olduğu ve inkârının ise küfrü gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda klasik Mâtürîdî düşüncesinde genel kabul gören nübüvvetin gerekliliği ve buna duyulan ihtiyaca üzerinden mesele temellendirilmektedir. Bu bağlamda peygamber göndermeyip insanların, yaşantılarında karşılaştıkları zulüm, katl, darp vb. durumlar hakkında ihtiyaç duydukları bir takım emir ve nehiylerden mahrum bırakılmalarının Allah'ın hikmetine uygun olmadığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bir bilgi vasıtası olmakla birlikte yaratılmış ve sonlu olması, duyuların ve

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhîd İnançının Akli Temelleri)*, 164, 165.

⁸⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-kelem*, 305.

⁸⁵ Bu meselesi Şehristani'nin *el-Milel* adlı eserinde de yer almaktadır. Dikkat edilecek olursa inanç ve düşüncenin tarihi süreçler ve kültürel etkiler içinde dönüşümü göz önüne alındığında Sâbiîler içinde Yunan felsefesinin evren anlayışı ve Asur-Babil kültürü evren anlayışının bir karışımı olarak âlemde Rûhânîler adını verdikleri yüce varlıklara tapınan, hatta İslam sonrası bunların ötesinde tek bir yaratıcı kabul edecek şekilde bir pozisyona evrilen, fakat bu yüce yaratıcıya ulaşmanın imkansızlığı ve süfli bedenlerin onunla irtibat kuramayacağı gerekçeleriyle aracı varlıklar edinen gruplar söz konusudur. Buna göre, âlemin hikmet sahibi, yaratılmış olma emarelerinden münezzeh olan bir yaratıcısı bulunmaktadır. Bize gerekli olan onun yüceliğine ulaşamayacağımız konusunda aciz olduğumuzu bilmektir. Yaratıcıya ancak katında kendisine yaklaştırılmış vasıta ve araçlarla yaklaşmak mümkündür. Bu vasıtalar, cevher, fiil ve halleri itibarıyla tertemiz ve kutsal olan rûhânîlerdir. bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 237 vd.

⁸⁶ Sâlimî, *et-Tevhîd fi beyâni't-tevhîd*, 152.

çevrenin etkisine açık bulunması gibi faktörler, insanın sırf aklıyla hareket ederek ihtiyaç duyulan tüm bilgilere vakıf olamayacağını ortaya koymaktadır.⁸⁷

Sonuç

İnsanoğlu çevresi hakkında düşünen, fiil ve davranışlarını maslahat çerçevesinde ortaya koymaya çalışan amaçlı ve inanan bir varlıktır. Bu çerçevede kendini ve içinde bulunduğu alemi anlamlandırmak, geleceğine yön vermek kaygısıyla hareket eden insan kendini koruma ve devamlılığını en iyi şartlarda sağlama içgüdüleriyle geleceği bilme çabasındadır. Bu çaba ve merak onu çeşitli yöntemler aramaya bir sonraki günü garanti altına almaya sevk etmiştir. İçinde bulunduğu tabiatı ve gökyüzünü bu amaçla inceleyen inanan insan Tanrı'nın kendisi için planını anlamaya gayret etmiş ve imkanlar doğrultusunda astronomi ve astroloji karışımı sözde bir bilim türü ortaya koymuştur.

İslam dünyasında ilm-i nücûm olarak isimlendirilen bu faaliyet süreç içinde teknik ilerlemeler ve İslam inancının temel ilkelerinin de etkisiyle bu tek kaynaktan ahkam ve felek ilmi adı altında iki dalın farklılaşarak ayrışmasını sağlamış ve bu ayrışma erken dönemlerden itibaren tasnif faaliyetlerinde yerini bulmuştur.

Kelâm ilmi, inanç esaslarının anlaşılması ve savunusu noktasında, farklı ekoller çerçevesinde dinin kırmızı çizgileri diyebileceğimiz akaidin muhafazası için aykırı görüşler beyan eden düşünce gruplarına karşı bir muhafız rolü üstlenmektedir. Bu düşünce gruplarından biri de içinde çeşitli görüşleri barındıran Münecime veya Eflâkiyye ismiyle anılan fırkadır. Münecime, genel olarak Tanrı'nın inkârı, âlemin kîdemi, nübüvvet ve vahyin gereksiz olduğu şeklinde özetlenebilecek görüşlere sahiptir. Ancak İslami fetihler neticesinde müslümanlar arasında yaşamının getirdiği İslam'ın temel prensipleriyle çatışma ve tepkilere maruz kalma endişesi gibi bazı engelleyici durumlar ile bu fırka mensuplarının bizatihi Müslüman olmaları görüşlerinde bazı tevil ve değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Kelâm âlimleri bu fırkaya kendi dönemleri itibarıyla farklı derecelerde yer vermiş, bazen de hiç değinmemiştir.

Çalışmamızda daha geniş çaplı bir incelemenin parçası olacak şekilde kelâm ekollerinden Mâtürîdî mektebinin temel paradigmaları doğrultusunda Ahkâm ilmi (Astroloji) ve müntesiplerine yönelik eleştirileri incelenmiştir. Bu çerçevede Münecimlere; bilgi, varlık/âlem ile ulûhiyet ve nübüvvet tasavvurları noktasında toparlanabilecek birtakım eleştiriler yöneltildiği tespit edilmiştir.

Kelâmcıların bilgi anlayışı noktasındaki temel eleştirilerinin, dönemin astronomi bilgisi ve kullanılan yöntemler üzerinden şekillendiği tespit edilmiştir. Bu açıdan yıldızlara dair gözlem âletlerinin ve mevcut bilgi birikiminin düzeyi açısından gözlem gücünün yetersiz kaldığı ifade edilmiştir. Münecime'nin de farkında olduğu bu noktalarda probleme çözüm üretmek adına dönemin Aristocu ve neoplatonist felsefi ve bilimsel paradigmasına sarıldıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda zanna ve vehme dayalı birtakım varsayımlarda bulunulması üzerinden görüşlerini temellendirme cihetine gittikleri tespit edilmiştir. Özellikle âlemin kîdeminin ispat gayretiyle istikra yönteminin nakis türünün kullanılması ve aşırı

⁸⁷ Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, 153.

genellemeci yorumlarda bulunulması devrin bilim paradigması açısından yöntem noktasında eleştirilmelerine sebebiyet vermiştir. Nitekim Kelâm ilmi bilgi kaynakları noktasında gözlem ve müşahede yani sağlam duyu organlarının verileri yanında akli ve nakli bilgi kaynağı olarak kullanan bir sisteme sahiptir. Bu çerçevede duyu verilerinin aklın süzgecinden geçirilmesi ve nakille çatışmaması dikkate alınmaktadır. Böylece gerek istikra ve gerekse akli-nakli deliller çerçevesinde âlemin hâdis olduğu ve gök cisimlerinin yaratılmış varlıklar olup insan ve tabiat üzerinde doğrudan bir etkisinin olmadığı izah edilmektedir.

Varlık tasavvuru ve âlem/kozmoloji anlayışları bağlamında Aristocu ayüstü-ayaltı âlem ayrımına kail olmaları, gök cisimlerini canlı/nefis sahibi akıllı varlıklar olarak kabul etmeleri ve en önemlisi de bunların ezeli varlıklar olduklarına inanmaları bir diğer eleştiri noktasını teşkil etmektedir. Özelde Mâtürîdîlikte ve genel olarak kelâm düşüncesinde temel ilke olarak Allah'tan başka kadîm bir varlık kabul edilmediği bilinen bir gerçektir. Kıdem sıfatının Tanrı'nın en özel vasfı olup bu vasfı haiz olanın ilah addedilmesi tehlikesini beraberinde getirmesi sebebiyle astrologların bu tavra sahip olanları kesin bir dille yerilmiş ve küfürlerine hükmedilmiştir.

Uluhiyet düşüncesi açısından İslam inancının ana ilkesi kabul edilen tevhide aykırı söylemler geliştirmiş olmaları ve bu bağlamda birden fazla ilaha kapı aralayan inançları, Ehl-i nücûm'un önemli bir kısmının eleştirilmesine sebep olmuştur. Allah'ın bir takım zati ve fiili niteliklerinin gök cisimlerine atfedilmesi tavrı âdeta atıl bir tanrı anlayışını, otorite kabul edilen aracı varlıkları doğurarak âleme ve insana müdahil farklı unsurları gündeme getirmektedir. Bu bakış açısı kelâm sistemi ve İslam inancı açısından inkarla eş değerdedir. Buna ilaveten gök cisimlerine âlem ve unsurlarını idare etme rolü biçilmesi insan iradesini sekteye uğratan bir tavrı doğurduğu için kelâm âlimleri tarafından eleştirilmiştir.

Nübüvvet-vahiy anlayışı çerçevesinde ise Münecime'nin dillendirdiği şekilde kullar için sadece Sâni'i bilmenin yeterli olup bunun da akılla mümkün olduğu, vahye ve risalete gerek olmadığı iddiası diğer bir eleştiri konusu olmuştur. Yine onlara göre ilahî bilginin, tekniğini bilen herkes tarafından gök cisimlerinden elde edilebileceği iddiası peygamberlik kurumunun ilga edilmesine ve kâhinlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Fakat nübüvvet kurumu ve vahiy mekanizması İslam inanç esaslarından biridir ve bunun inkârı küfre sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda kelâm âlimleri insanın yaratılıştan getirdiği eksiklikler ve hayatı idame noktasında duyduğu ihtiyaçlardan hareket ederek nübüvvet ve vahyin ispatına yönelik cevaplar vermişlerdir. Ancak Mâtürîdî kelâm eserlerinde ehl-i nücûm'un nübüvvet üzerinden eleştirisine Eşarîlere nazaran pek temas edilmediği müşahede edilmiştir.

Özellikle gündelik hayatın pek çok noktasında ve hemen her tv ve radyo kanalında günlük veya haftalık olarak karşılaştıkları, gazete ve dergilerde köşeleri işgal eden astrolojiye dair bilgiler, hayatı ve insanları yönlendirme noktasında bir aparat haline getirilmektedir. Bu çalışmada konunun, önemli bir inanç ve düşünce ekolü olan klasik Mâtürîdîyye mezhebi bağlamındaki konumu belirlenmeye gayret edildi. Çalışmada tespit edilen bu hususlar ve yöneltilen eleştiriler, güncelliğini koruyan bir mesele olan astroloji yani ilm-i ahkâmî nücûm ve temsilcileri hakkında diğer ekolleri ve özellikle güncel verileri de dikkate alarak daha geniş çaplı çalışmalar yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Acı, Ahmet. *Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Astroloji Reddiyeleri*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Âmidî, Seyfüddin. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keîâm*. thk. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: Vizaretü'l-evkaf, 1971.
- Aydın, Hasan. "Kozmolojik Temelleri Işığında İhvân es-Safâ'da Astroloji ve Astrolojinin Meşruluğu Sorunu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 179-198.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîşî'd-delâ'il*. thk. İmâdudî Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, 1987.
- Balrı, Abu Ma'shar. *The Great Introduction to the Science of Astrology: Al-Mudkhal al-kabir ila ilm ahkam al-nujum*. ed. Fuat Sezgin. Frankfurt: Johann Wolfgang Goethe University, 1985.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'ü'l-envâr: Kelâm Metafiziği*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1980.
- Campion, Nicholas. *Astrology and Cosmology in the World Religions*. New York and London: New York University Press, 2012.
- Cevzici, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 4. Basım, 2013.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Çelebi, İlyas. "Yıldızname". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zâyirçe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/160-162. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2022.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. 183-192. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Fehd, Tevfik. "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/124-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fehd, Tevfik. "İlm-i Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/126-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hemedânî, Kadı Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş ilkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- Hill, Donald R. *Gökyüzü ve Bilim Tarihi-İslam Bilim ve Teknolojisi*. çev. Atilla Bir - Mustafa Kaçar. İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2011.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 3 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Karadağ, Çağfer. *Kelam Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları -Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye-*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022.
- Mardinî, Yusuf Sıdkî. *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 11 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd: Tevhid İnanıcının Aklî Temelleri*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Morelon, Régis. "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi". çev. Habip Türker - Cemile İpar. *İslam Bilim Tarihi I*. ed. Rüşdi Raşid. 15-37. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Murtaza, Şerif, *Emâli'l-Murtazâ-Ğurerü'l-fevâ'id ve Dürerü'l-Kalâ'id*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *İslâm İnanıcının Ana Umdeleri: el-Umde fi'l-Akâid*. çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Baħru'l-keġâm*. thk. Veliyyüddin Salih Ferfur. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 3. Basım, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Partridge, Eric. *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *en-Nübüvvât ve mâ yete'allâku bihâ*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Saliba, George. "Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought". *Les Doctrines de la Science de L'antiquite a L'âge Classique*. ed. Roshdi Rashed- Joël Biard. 131-164. Leuven: Peeters Publishers, 1999.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara - Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - Dâru İbn Hazm, 2017

- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. 5 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2008.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi. *Mevzû'âtü'l-^hulûm*. çev. Kemaleddin Mehmed Efendi. 2 Cilt. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1895.
- Tehânevî, Muhammed b. A^hlâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-^hulûm*. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Uyar, Tevfik. "Astroloji Sözdebilimi ve Toplum için Yarattığı Tehditler Üzerine Bir Tartışma". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 6/1 (2016), 50-60.
- Üsmendî, Alâüddîn. *Lübâbü'l-Kelâm: Mâtürîdî Kelâmının Özü*. çev. Murat Kaan Kırılcım. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Criticisms of Astrology in Mâtürîdî Theology

Extended Summary

This study identifies and examines the criticisms of the Mâtürîdî school of kalâm against astrology, i.e., ʿilm al-aḥkâm al-nujûm, which dates back to pre-Islamic times and civilizations.

ʿilm al-Kalâm, which aims to determine, declare, and defend the principles of Islamic belief, has the task of protecting the beliefs of believers against the doubts raised by various religious and intellectual groups, as well as refuting the arguments of the opposing side.

Astrology, which has a history dating back to the Sumerians and Babylonians in the pre-Islamic period, emerged as a result of human beings' efforts to understand the universe they are in, as well as their curiosity and concerns about the future. As thinking and believing creatures, human beings strive to obtain what is beneficial for them and avoid what is harmful in order to sustain their lives. For this reason, they examine the nature in which they live and attribute special value to the earth from which they derive their livelihood and the celestial bodies, especially the sun and the moon, which they observe above their heads. From time to time, he deviates from his inherent belief in monotheism and accepts these celestial bodies as the real cause of the changes he sees around him and sometimes worships them. By forgetting the first and primary cause and turning to secondary causes, human beings took action to determine the purposes and ideas of these beings he deified, that is, his own destiny, and produced a type of knowledge called ʿilm al-nujûm. In the historical process, as a result of various developments, this branch of science gave birth to a science called astronomy, i.e. ʿilm al-falak, and another science called astrology, i.e. ʿilm al-aḥkâm al-nujûm. In the Islamic world, both astronomy and astrology were separated from each other early on, but a complete break is thought to have occurred in later periods. In this process, the type of astrology that affected the Islamic world was the idea of astrology coming from Babylon, and this approach faced a reaction from the early Islamic period in terms of faith. In this context, Ahl al-nujûm, a group that emerged in the history of Islamic thought, and ʿilm aḥkâm al-nujûm, with their various approaches, have put forward views that do not coincide with the Islamic faith, and this is still in existence, although it has undergone various revisions in the historical process. In the course of history, theologians have responded to these discourses, which have caused doubts in the minds of believers, in various ways. Since it is not possible to encompass all of the ideas in theological thought in the context of an article, and in order to pioneer future studies, the aim is to identify the criticisms of the Mâtürîdî school of kalâm against these groups and their views. The study will follow a method in which a descriptive analysis of the data obtained through classical source analysis will be presented

Mâtürîdî's *Kitâb al-Tawḥîd* and Abū al-Muʿîn al-Nasafî's *Tabṣîra*, as well as other works, which are the masterpieces of classical Kalâm sources, especially belonging to the Mâtürîdî school, and other works of Mâtürîdism in which information on the science of Ahkâm al-nujûm can be identified, will be analyzed and the data will be classified under certain

headings. In this context, some criticisms will be directed to the Munajjims in terms of their conceptions of knowledge, existence-universe, divinity and prophethood.

In the context of Ahl al-nujūm's understanding of knowledge and method, it is determined that they primarily acted based on observation in the metaphysical field, that the power of observation was insufficient due to the lack of observation instruments and the existing level of knowledge of the period, and that some predictions based on the Aristotelian and neoplatonist philosophical scientific paradigm were made to overcome this deficiency. In this respect, the use of the defective type of induction method and over-generalizing interpretations led to criticism of Ahl al-nujūm in terms of method in the context of the scientific paradigm of the time.

In the context of their understanding of existence and cosmology, their adoption of the Aristotelian distinction between the supra-lunar and sub-lunar worlds, their acceptance of celestial bodies as living intelligent beings with souls, and most importantly, their belief that they are eternal beings, constitute another point of criticism. In this context, astrologers were condemned and judged to be infidels because the basic principle of Kalām (theological thought) is that there is no other eternal being other than God, and the attribute of eternity is the most special attribute of God and only the one who possesses this attribute is a deity.

The fact that they developed discourses contrary to tawhid, which is the main principle of Islamic belief in terms of the idea of divinity, and in this context, their beliefs that opened the door to belief in more than one deity led to criticism of a significant number of Ahl al-nujūm. The attitude of attributing some of God's essential and actual attributes to the celestial bodies reveals the idea of an ineffective God and brings up the idea of intermediary beings who intervene in the world and human beings and are considered as authorities. This point of view is equivalent to denial in terms of the system of kalām and Islamic faith. In addition, assigning the celestial bodies the role of governing the universe and its elements has been criticized by scholars of kalām because it leads to an attitude that interferes with human will.

In the context of the understanding of prophethood and revelation, the munajjime is criticized for his claim that divine knowledge can be obtained from the celestial bodies, which are considered intelligent and eternal deities by anyone who knows the technique. This leads to the denial of the institution of prophethood and revelation. The institution of prophethood and revelation is one of the principles of Islamic faith and its denial leads to infidelity.

Keywords

Kalām, Astrology/ʿIlm Aḥkām al-Nujūm, Astronomy/ʿIlm al-falak, al-Māturīdiyya, Munajjima/al-Aflakiyya.

Endülüs Risâlelerinde Bir İhvâniyât Örneği: İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb Arasında Geçen Mektuplaşmalar

Figen Akay

Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Ana Bilim Dalı,
Bursa, Türkiye

feypoglu@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-9237-002X> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Tarih, düşünce, bilim ve edebiyat alanlarında eserler kaleme alan İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb'in sahip olduğu kültürel birikim, siyasette etkili olmalarının en önemli nedeni olmuştur. İçinde yaşadıkları yüzyılda, bilimsel güç ve siyasi otoriteler birbiriyle tam bir kenetlenme hâlindeydi. Nitekim pek çok siyasi makamlarda görev icra eden İbn Haldûn, bunlardan önce bilimsel ve entelektüel yetkinliği ile tanınırdı. Aynı şekilde İbnü'l-Hatîb de tarih, coğrafya, fıkıh, felsefe ve edebiyat gibi pek çok alanda kendini ispatlamış âlimlerdendi. Bu makalede aynı dönemi paylaşan, 8./14. yüzyılda Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinde hem eserleriyle hem verdikleri siyasi mücadele ile öne çıkan, Arap Edebiyatı ve düşünce tarihinin önemli isimlerinden olan, yaşadığı çağda ve daha sonrasında görüşleriyle geniş etki uyandıran İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb'in mektupları ihvâniyât risâlesi örneği olarak incelenmiştir. Bu çerçevede öncelikle bu dostluğa işaret eden deliller ortaya koyulmuştur. Buna göre girişte ihvâniyât risâleleri hakkında kısa bilgi verildikten sonra bu iki ismin biyografileri ve dostluklarının oluşmasında önemli bir etken olan siyasi pozisyonları ele alınmıştır. Ardından makalenin birinci bölümünde dostluklarının başlangıç ve ileri aşamaları hakkında bilgi verilmiş; ikinci bölümünde ise birbirlerine gönderdikleri mektuplar tespit edilerek muhteva açısından incelenmiştir. Ayrıca bu mektupların edebî gücüne de vurgu yapılmıştır.

Anahtar kelimeler

Arap Dili ve Belâğatı, Endülüs Edebiyatı, Edebî Üslup, Kardeşlik Mektupları, Benî Ahmer.

Atıf Bilgisi

Akay, Figen. "Endülüs Risâlelerinde Bir İhvâniyât Örneği: İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb Arasında Geçen Mektuplaşmalar". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (Aralık 2023), 311-332.
<https://doi.org/10.51447/uluid.1407035>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	18 Ocak 2023 18 January 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	28 Kasım 2023 28 November 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	22 Aralık 2023 22 December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1407035
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

An Example of İhwānīyāt in Andalusian Treatises: Correspondence Between Ibn Khaldūn and Ibn al-Khatīb

Figen Akay

Research Assistant Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Literature, Bursa, Türkiye

feypoglu@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-9237-002X> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

The cultural background of Ibn Khaldūn and Ibn al-Khatīb, who wrote works in the fields of history, thought, science and literature, was the most important reason for their influence in politics. In the century in which they lived, scientific power and political authorities were in a state of complete interlocking. Ibn Khaldūn, who held many political positions, was known for his scientific and intellectual competence. Likewise, Ibn al-Khatīb was one of the scholars who proved himself in many fields such as history, geography, fiqh, philosophy and literature. In this article, the letters of Ibn Khaldūn and Ibn al-Khatīb, who shared the same period, who came to prominence in North Africa and Andalusia in the 8th/14th century with their works and political struggles, who were important figures in the history of Arabic literature, and whose views had a wide influence in their time and beyond, are analyzed as an example of the treatise of ihwānīyāt. Within this framework, the evidence pointing to this friendship is first presented. Accordingly, after providing brief information about the ihwānīyāt treatises in the introduction, the biographies of these two names and their political positions, which were an important factor in the formation of their friendship, are discussed. Then, in the first part of the article, information about the beginning and later stages of their friendship is given; in the second part, the letters they sent to each other are identified and analyzed in terms of content. The literary power of these letters is also emphasized.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Andalusian Literature, Literary Style, Letters of Brotherhood, Banī Aḥmar.

Citation

Akay, Figen. "Endülüs Risâlelerinde Bir İhwānīyât Örneği: İbn Haldūn ve İbnü'l-Hatīb Arasında Geçen Mektuplaşmalar". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (December 2023), 311-332. <https://doi.org/10.51447/uluid.1407035>

Giriş

Risâle sanatının Endülüs'teki tarihine bakıldığında siyasi sebeplerle ortaya çıktığı görülmektedir. İber yarımadasının müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte devletler arası yazışmalara önem vermişlerdir. Hicrî ikinci asır itibariyle Endülüs İslam Devleti'nin siyasi anlamda yetki ve sorumluluklarının artması ve medeniyet alanında da gelişme kaydetmesi risâle dîvânının varlığını gerekli kılmıştır.¹

Hicri üçüncü asırda risâleler sanatsal değere sahip olmuş ve bazı risâleler belagati sebebiyle büyük bir üne kavuşmuştur. Artık risâle yazarları mektuplarında çeşitli belagat öğelerine yer vererek lafızlarını süslü hale getirmeye başlamışlardır.²

Endülüs Arap Edebiyatı'nda kendine has özellikleri olan bir edebi tür haline gelen risâle, giriş, gelişme (metin) ve sonuç olmak üzere birbirinden farklı üç temel unsuru içermektedir. Giriş bölümünde yazar, mektubu gönderdiği kişiye hitap ile başlar, gelişme bölümünde mektubu yazma amacına yer verir, sonuç bölümünde ise mektubu yazdığı kişiye dua ile bitirir.³

Risâle yazılma amacı bakımından ikiye ayrılmaktadır. İlki yöneticilerin taleplerine göre resmî amaçlarla yazılan Divânî Risâledir (Resmî Yazışmalar).⁴ Diğeri ise, tamamen kişisel sebeplerle, genellikle aralarında duygusal bağın bulunduğu arkadaşlar arasında gerçekleşen, sitem, özlem ve teselli gibi konuları içeren risâle çeşidi olan İhvâniyyât Risâleleridir (Kardeşlik Yazışmaları).⁵

Bu çalışmamızda İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un mektuplaşmaları, ihvâniyyât mektupları bağlamında ele alınıp, şekil ve içerik olarak incelenerek Arap Edebiyatı'ndaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Hicrî 8. miladi 14. asır, düşünce ve edebiyat dünyasında önemli bir yeri olan gerek siyasi hayatlarında gerek geride bıraktıkları kültürel miraslarında bir dizi güçlü benzerliklerin bir araya getirdiği, ünü günümüze kadar ulaşmış iki önemli alimi; İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb'i buluşturmuştur.

Ünlü tarihçi ve sosyolojinin öncüsü İbn Haldûn 732/1332'da Tunus'ta dünyaya gelmiştir. Asıl adı, Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî'dir. Aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olduğu için el-Hadramî, Tunus'ta dünyaya gelmesi sebebiyle et-Tûnisî, Kuzey Afrika'da uzun yıllar yaşaması sebebiyle de el-Mağribî nisbeleriyle tanınmıştır. Tarih, sosyoloji, felsefe ve siyaset alanlarında meşhur olan İbn Haldûn, 808/1406 senesinde Mısır'da vefat etmiştir.⁶ Ailesiyle beraber küçük yaşlarda Tunus'tan Endülüs'e göç etmiş; dönemin birçok âliminden ilim tahsil etmiş,

¹ Felâh el-Kaysî, *Edebü'r-resâ'il fi'l-Endelüs fi'l-ğarnî'l-hâmisi'l-hicri* (Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1989), 88-89.

² Felâh el-Kaysî, *Edebü'r-resâ'il*, 90.

³ Felâh el-Kaysî, *Edebü'r-resâ'il*, 85.

⁴ Abdülâzîz Atîk, *el-Edebü'l-'Arabî fi'l-Endelüs* (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 449.

⁵ Felâh el-Kaysî, *Edebü'r-resâ'il*, 100.

⁶ Muhammed İd, *el-Memleketü'l-lisâniyye fi nazari İbn Haldûn* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1979), 12.

önemli siyasi ve idari görevler üstlenmiştir. İbn Haldûn Hafşîler'in başkenti olan Tunus'ta 753'te sâhibu'l-alâmet kâtipliği (mühürdarlık) göreviyle bürokrasiye ilk adımlarını atmıştır. Tunus'ta meydana gelen olumsuz birtakım durumlar neticesinde öncelikle Tilimsân'a kaçan İbn Haldûn, 755'te (1354), Merînî Sultanı Ebû İnân'ın daveti üzerine Fas'a gelerek, kâtiplik ve mühürdarlık görevlerine getirilmiştir.⁷

Siyasi hayattan çekildiği dönemlerde, dünya tarihi niteliği taşıyan 7 ciltlik *Kitâbü'l-İber*'i ve onun girişi ve önsözü şeklinde tasarladığı *Muqaddime*'yi yazmıştır. *el-İber*'in son cildine *et-Ta'rif bi'bni Haldûn mü'ellifi hâze'l-kitâb* ismini vererek kendi hayat hikayesini kaydetmiştir. Öncelikle 797 (1395) senesine kadar olan hayat hikayesine yer verdiği bu kısmı *el-İber*'in devamı olarak tasarlayan İbn Haldûn bir müddet sonra hayatının 807 (1405) tarihine dek olan bölümünü kaleme almıştır. İbn Haldûn, *et-Ta'rif*i müstakil bir eser olarak tasarladığından *et-Ta'rif bi'bni Haldûn mü'ellifi'l-kitâb ve riḥletühû ğarben ve şarḳen* olarak isimlendirmiştir.⁸

Vezir, tarihçi ve edîb olarak bilinen İbnü'l-Hatîb'in asıl ismi "Muhammed b. Abdullah b. Sa'îd b. Abdullah b. Sa'îd b. Ali b. Ahmed es-Selmânî'dir". Künyesi "Ebû Abdullah", lakabı ise "Lisânuddîn"dir.⁹ Adında bulunan Selmânî nisbesi, fethin ardından Suriye'den Endülüs'e göç etmiş olan Yemenli bir aileden gelmesindedir. Doğudan göç eden ataları, başlangıçta Kurtuba ve civarına yerleşmiş, ilerleyen zamanlarda da Tuleytula'da (Toledo) yaşamışlardır. Hristiyan saldırıları karşısında gücünü kaybetmeye başlayınca da ataları, Tuleytula'dan daha güvenli bir yer olan Levşe'ye (Loja)¹⁰ göç etmişlerdir.

Levşe'ye ilk yerleşen kişi olan ve takva sahibi olarak bilinen dedesi Sa'îd, Gırnata ve İşbiliyye güzergahı üzerinde bulunan evinde dersler verip konuşmalar yaptığı için "el-Hatîb" diye tanınmış, soyundan gelenler de "İbnü'l-Hatîb" olarak adlandırılmışlardır.¹¹

25 Recep 713 (15 Kasım 1313) yılında Gırnata'ya yakın bir şehir olan Levşe'de dünyaya gelen¹² İbnü'l-Hatîb'in çocukluğu ve gençliği Gırnata'da geçmiştir. O dönemde Gırnata, Endülüs şehirlerinin en büyüğü olmuş, çok sayıda âlim ve edibe kapılarını açmıştır.¹³

⁷ Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi İbn Haldûn ve riḥletühû ğarben ve şarḳen* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1399/1979), 57.

⁸ Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1999), 19/541.

⁹ Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta fi aḥbâri Ğırnâta*, thk. Muhammed Abdullah İnân (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1397/1977), 4/439.

¹⁰ İbnü'l-Hatîb, Endülüs şehirlerini anlatırken Levşe (Loja) şehrine dair aktardığı bilgiler için bk. Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *Mî'yâru'l-İḥtiyâr fi zikri'l-me'âhid ve'd-diyâr*, thk. Muhammed Kemâl Şebâne (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1422/2002), 125.

¹¹ İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta*, 4/439; Muhammed Abdullah İnân, *Lisânüddin İbnü'l-Hatîb: Ḥayâtühü ve türâsühü'l-fıkri* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1387/1968), 32.

¹² İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta*, 1/19-20; Ebû'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Makkarî, *Nefḥü't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-raḥîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-din İbni'l-Hatîb*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1387-1968), 5/75.

¹³ İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta*, 1/21.

Siyasi hayatı, Benî Ahmer sultanı Ebü'l-Haccâc (733-755) zamanında sır katipliğiyle başlayan,¹⁴ sonrasında vezirlik ve divan inşa başkanlığı görevini de üstlenen¹⁵ İbnü'l-Hatîb, Gırnata sarayında aleyhine oluşan birtakım propagandalar sonucunda, Fas'taki Merînî sultanı Ebü'l-Fâris Abdülazîz'e sığınmış,¹⁶ 776/1374 yılında bu topraklarda vefat etmiştir.¹⁷ Döneminin ileri gelen isimlerinin rahle-i tedrisinden geçen İbnü'l-Hatîb, çeşitli alanlarda pek çok eser kaleme almıştır. Bunların büyük bir kısmı tarih ve coğrafya olmak üzere, siyaset, edebiyat, fıkıh, felsefe, tıp, tasavvuf ve musiki gibi alanlarda olmak üzere altmış civarında kitap yazmıştır. Bir kısmı küçük risâleler şeklinde olan eserlerinin yarısı kadarı günümüze ulaşmamıştır.¹⁸

Yukarıda verilen biyografik bilgiler ile siyasi ve fikrî hayatlarına dair verilen bilgiler, Mağrib'deki Merînî Devleti'nin sınırları içinde yolları kesişen ve dostlukları başlayan İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb'in mektuplaşmalarının tarihi arka planı hakkında bilgi vermesi amacı taşımaktadır. Bunlar göz önüne alınarak sonraki bölümlerde tanışmaları ve dostlukları kısaca ele alınacaktır.

1. İbnü'l-Hatîb ve İbnü Haldûn'un Tanışmaları ve Dostluklarının İlk Dönemi

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un ilk karşılaşması Mağrib'de olmuştur. İbnü'l-Hatîb, 760/1359 yılında Gırnata'da ortaya çıkan bir ihtilalin akabinde kardeşi Ebü'l-Velid II. İsmail'in tahta geçmesinden sonra Sultan Ganî Billah ile Mağrib'deki Merînî Devleti'ne sığınmış ve Sultan Ebû Sâlim tarafından güzel bir şekilde ağırlandı.¹⁹ Bu dönemde Merînî sarayının sır kâatibi olan İbn Haldûn²⁰ ile İbnü'l-Hatîb karşılaşmış ve her ikisinin de kendi eserlerinde atıfta buldukları dostlukları başlamıştır.²¹ İbn Haldûn bahsi geçen dönemdeki pozisyonunu şu ifadelerle dile getirmiştir:

¹⁴ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/318.

¹⁵ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/16; 4/320; Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber* (Mısır: Bulak, 1284/1867), 7/332; Anwar G. Chejne, *Muslim Spain: It's History and Culture* (Minneapolis: The University of Minnesota, 1974), 271.

¹⁶ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/33.

¹⁷ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/42; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 7/342.

¹⁸ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta* adlı eserinin sonunda kendi hayat hikâyesine yer verdikten sonra eserlerini sıralamıştır. bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/461. Fakat h. 772 yılında *el-İhâta* adlı eserinden sonra da çok sayıda kitap yazdığı bilinmektedir. Makkarî, *Nefhü't-tîb*, 7/97-101; Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Makkarî, *Ezhâru'r-Riyâd fi ahbâri 'İyâd*, thk. Muhammed es-Sekkâ vd. (Kahire: Matba'atü Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1357/1939), 1/189-190; Zâkir Abdüllatîf Abûş, "Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb ve şüuruhü'l-belâğiyye", *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye* 43 (2019), 1601.

¹⁹ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/443; Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *Ravdatü't-Ta'rif bi'l-hubbîş-Şerîf*, thk. Muhammed el-Kettânî (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1389/1970), 19; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 7/333.

²⁰ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 72.

²¹ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/26-27; Ali Abdülvâhid Vafî, 'Abdurrahmân b. Haldûn: Hayâtühû ve 'âşâruhû ve mezâhiru 'abkariyyetihî (Kahire: Mektebetü Mısır, 1381/1962), 57; İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 83.

Sultan (Ganî Billah), Fas'taki sultan Ebû Sâlim'e gelip yanında kalan, veziri, Ebû Abdullah bin el-Hatîb sayesinde önceden bir hizmet vesilem ortaya çıkmıştı. Birbirimizin dostuyduk. İbnü'l-Hatîb'in hizmetini görüyordum, devletteki ihtiyaçlarını karşılamaya çalışıyordum.²²

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İbn Haldûn, İbnü'l-Hatîb'e Fas'ta bulunduğu tarihlerde her türlü konuda eşlik etmiş, böylece sevgi ve saygı temelinde kurulan dostluklarının ilk tohumları atılmaya başlamıştır. Bu dostluğun başlamasındaki bir diğer etkenin ise yöneticileri ve sultanları Ganî Billah ile Ebû Sâlim arasında bulunan iyi niyete dayalı politikanın olduğu düşünülebilir.

Ganî Billah kaybettiği tahtını geri almayı başarınca, İbnü'l-Hatîb de sultanla birlikte 763/1362 yılında eski görevine geri dönmüştür. İbn Haldûn ile İbnü'l-Hatîb'in ikinci buluşması ise Endülüs'te olmuştur. Nitekim gelişen bir takım siyasi olaylar²³ neticesinde Fas'taki yetki ve itibarını kaybeden İbn Haldûn, 764/1363 senesinde Ganî Billah tarafından Gırnata'ya davet edilmiştir. Gırnata'ya geldiğini sultana ve veziri İbnü'l-Hatîb'e haber veren İbn Haldûn, İbnü'l-Hatîb tarafından gelişini kutlayan ve dostluğunu gösteren bir mektup aldığı ifade ederek, mektuba yer vermiştir.²⁴ Giriş kısmı şu şekildedir:

خَلَّتْ خُلُوقَ الْعَيْتِ بِالْبَلَدِ الْمُخْلِ / عَلَى طَائِرِ الْمُتَمَوِّنِ الرَّحْبِ وَالسَّهْلِ
يَمِينًا يَمِّنُ تَعْنُوا الْوُجُوهَ لَوْجِهِ / مِنْ الشَّيْخِ وَالطِّفْلِ الْمَهْدِ وَالْكَهْلِ

*Geldin güzel (kurak) beldeye rahmet yağmuru gibi / Yolun açık olsun, hoş geldin, şeref getirdin
Yemin olsun ki sana boyun eğmiştir bütün yüzler / Yaşlı, sakin, çocuk ve erişkin*

Sultan Ganî Billah ve veziri İbnü'l-Hatîb, İbn Haldûn'u çok iyi karşılamışlar, nezaket ve ikramlarıyla kendisini adeta büyülemişlerdi. İbn Haldûn sultan ve veziri tarafından görüldüğü itibarı şu sözleriyle ifade etmiştir:

Sultan, gelişimi heyecanla karşıladı. Köşklerinden birini, yatakları ve gereçleriyle her türlü ihtiyacım düşünülmüş olarak bana hazırlattı. İkram, iyilik ve güzel bir ödül olsun diye, yakınlarımı beni karşılamaya gönderdi. Daha sonra sultanın huzuruna girdim. Buna uygun düşecek biçimde beni karşıladı. Bana ihsanda bulundu, yanından ayrıldım. Vezir İbnü'l-Hatîb de dışarı çıkıp, bana konağıma dek eşlik etti. Daha sonra

²² İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 75.

²³ İbn Haldûn, Merîni Sultanı Ebû İnân'ın daveti üzerine 755'te (1354) Merînîler'in başşehri Fas'a gitmiştir. Sultanın kardeşi Ebû Salim zamanında sır kâtibî, adına resmi mektup yazma ve taleplerini yazma görevlerine getirdi. Zamanla yüksek yargı ve denetim görevlerine atanmıştı. Sultan Ebû Sâlim'in öldürülmesinden sonraki dönemde de vazifesini sürdüren İbn Haldûn, daha yüksek konumlara ulaşmak istiyordu. Bu yöndeki çabalarında başarısız olunca vezirle arası açıldı ve görevini bıraktı. Fas'tan ayrılarak Endülüs'e doğru yola çıktı ve 8 Rebîülevvel 764'te (26 Aralık 1362) Gırnata'ya (Granada) ulaştı. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 72, 79.

²⁴ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 86.

sultan beni, meclis yüksek üyeliğine atadı. Başbaşa görüşmeler yaptık, gezilerine eşlik edip, hoş vakit geçirip yakın dost meclislerinde beraber eğlendik.²⁵

Bu süreçte İbn Haldûn, Ganî Billah tarafından Kastilya Kralı Zalim Pedro ile buluşmak ve siyasî diyalogu yeniden kurmak amacıyla İşbiliyye'ye gönderilmiştir (765/1364). Daha önceden ailesinin sürgün edildiği ülkenin kralını etkileyen İbn Haldûn'un, ailesinin zararlarını giderme ve İşbiliyye'de kalması için kralın kendisine yaptığı teklifi reddettiği şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

Tâşîye (Pedro), yanında kalmamı istedi ve devletinin ileri gelenlerinin elinde bulunan selefimin İşbiliye'deki mirasını bana geri vereceğini belirtti. Bunları almaktan, kabul ettiği şartlarım karşılığında vazgeçtim. Yanından ayrılıncaya kadar bana olan hoşnutluğu sürdürdü.²⁶

Bu görevdeki başarısı İbn Haldûn'un sultan nezdindeki itibarını daha da artırırken, yakın dostu İbnü'l-Hatîb ile olan dostluğunun zedelenmesine sebep olmuştur. İbnü'l-Hatîb, her ne kadar dostunun başarısı ile mutlu olmuşsa da bir süre sonra bu durumdan rahatsızlık duymaya başlamıştır. Çünkü sultanın adeta sağ kolu olan İbnü'l-Hatîb, çok yakın dostu olsa dahi yeni bir rakibin gelişini kabul etmeyerek kendisini potansiyel bir tehlike olarak görmeye başlamıştır. Ayrıca bir takım ara bozucular, İbn Haldûn ile İbnü'l-Hatîb'in arasına girmeye çalışmışlar ve İbn Haldûn'un Gırnata sarayındaki varlığının vezirliğini tehdit eden boyuta ulaştığı konusundaki telkinleriyle İbnü'l-Hatîb'in üzerinde oldukça etkili olmuşlardır.

İbn Haldûn, ailesiyle beraber²⁷ Gırnata'da bir müddet kaldıysa da İbnü'l-Hatîble arasının açılması sebebiyle sultanın da ondan uzaklaştığını ve Gırnata'dan ayrılmak zorunda kaldığını şu şekilde özetlemiştir:

Çok geçmeden, düşmanlar ve jurnalciler, Vezir İbnü'l-Hatîb'e sultanla yakın ilişkim bulunduğunu ve beni koruduğunu ilettiler, kıskançlık duygularını körüklediler. İbnü'l-Hatîb, bana karşı hoşnutsuzluk duymaya başladı. Bu tutumunun yanısıra, devleti tek başına yönetmesinden ve diğer durumlarına tahakküm göstermesinden de usanç duyar oldum. Bu arada, Bicâyeye hâkimi Sultan Ebû Abdillah'tan orayı 765/1364 Ramazan'ında ele geçirdiğini bildiren mektubu geldi, beni yanına çağırıyordu. Sultan İbnü'l-Ahmer'den Bicâyeye gitmek için izin istedim. Sevgisinin sürmesi için, İbnü'l-Hatîb'in durumunu İbnü'l-Ahmer'e bildirmedim. İbnü'l-Ahmer, Bicâyeye gitme talebime çok üzüldü. Yalnızca yardım etti. Uğurladı ve azık hazırladı. Vezir İbnü'l-Hatîb'in imlasıyla bir uğurlama yazısı düzenledi.²⁸

²⁵ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 78.

²⁶ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 79.

²⁷ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 95.

²⁸ Fermanın metni için bk. İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 85.

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn arasında meydana gelen yukarıda belirtilen olumsuz duruma rağmen, her ikisi de birbirlerine karşı sevgi ve saygılarını muhafaza etmişler ve zaman zaman mektuplaşmışlardır. Bu iletişimin devam etmesinin bir sebebinin, siyasi hayatlarının taşıdığı şartlar ve geçirdiği aşamalar açısından benzerlik göstermesine bağlamak mümkündür. Çünkü her biri Fas ve Gırnata olmak üzere komplolar ve darbelerle dolu dönemin yönetim merkezlerinde hazır bulunmuşlar ve olaylara yakından şahit olmuşlardır. Devlet kademesinde ulaştıkları prestijli konumlarından hapis ve sürgün olarak biten hayat dönümlerindeki benzerlik de oldukça ilgi çekici olmuştur. Zor geçen hayatlarının da birbirlerine karşı empati duymaları ve iletişimde kalmalarını sağladığını söyleyebiliriz.

2. İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un Mektuplaşmaları

İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb'in arasındaki mektuplara bakıldığında, İbnü'l-Hatîb'in *Reyhânetü'l-küttâb ve nüc'atü'l-müntâb* eserlerinde, İbn Haldûn'a yazdığı toplam altı adet mektuptan bahsettiği dikkat çekmektedir.²⁹ Diğer yandan İbn Haldûn'un dostundan gelen toplamda yedi mektuba *et-Ta'rif bi'İbni Haldûn*³⁰ adlı eserinde yer verdiği görülmektedir.³¹ İbn Haldûn'un kaydettiği sekizinci mektup ise, Vezir İbnü'l-Hatîb'in Değeri³² başlığı altında yer verdiği, İbnü'l-Hatîb'in sultanı adına Tunus sultanına hitaben yazdığı oldukça uzun bir mektuptur.

İki ismin kendi eserlerinde yer verdiği söz konusu mektuplara bakıldığında, sadece üç mektubun her iki eserde de ortak olarak bulunduğu görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Hatîb'in İbn Haldûn'a yazdığını belirttiği mektupların sadece üç tanesinin *et-Ta'rif'te* görüldüğü,³³

²⁹ Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *Reyhânetü'l-küttâb ve nüc'atü'l-müntâb*, thk. Muhammed Abdullah İnan (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1401/1981), 2/134-140, 176-179, 184-186, 226-232.

³⁰ "İbn Haldûn, bir dünya tarihi niteliği taşıyan *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber)* ve *divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi 'eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men 'âsarâhüm min zevi's-sultânî'l-ekber el-İber*'in son cildine "*et-Ta'rif bi İbni Haldûn mü'ellifi hâze'l-kitâb*" başlığı altında kendi biyografisini de eklemiştir. Başlangıçta hayatının 797 (1395) yılına kadar olan kısmını anlattığı bu bölümü *el-İber*'in bir zeyli olarak düşünen İbn Haldûn (bu bölüm 1284'te [1867] *el-İber*'in zeylinde, 1322'de [1904] *Muqaddime*'nin hâmişinde yayımlanmıştır) daha sonra eseri tekrar ele almış, hayatının 807'ye (1405) kadar olan kısmını yazmıştır. İbn Haldûn, son şekliyle *et-Ta'rif*'i ayrı bir kitap olarak düşündüğünden *et-Ta'rif bi'İbni Haldûn mü'ellifi'l-kitâb ve rihletühû ğarben ve şarğen* şeklinde adlandırmıştır. *et-Ta'rif*, İbn Haldûn'un yakından tanınması ve biyografisinin çeşitli yönlerine ışık tutması bakımından değerli bir eserdir. Ayrıca bu eser, müellifinin içinde yaşadığı siyasi, sosyal, kültürel ve tarihi olaylara da yer veren bir eser olma özelliğine de sahiptir. Bu eserde yer alan bazı resmî yazışmalar, fermanlar, hükümdarlar arasında teâtî edilen mektuplar tarihî birer belge niteliğindedir. Başta Lisanüddin İbnü'l-Hatîb olmak üzere İbn Haldûn'un dostlarına, devlet adamlarına, âlimlere, şairlere, ediplere yazdığı mektuplar da o çağdaki içtimai, siyasî ve edebî hayat hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir." bk. Uludağ, "İbn Haldûn", 19/542-543.

³¹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 86-87, 96-99, 112-124, 124-130, 137-140, 157-164, 224-231. Bunların dışında bir mektup daha aldığını ama metnin elinde olmadığını belirtmiştir. bk. İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 149.

³² İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 167-224.

³³ İbnü'l-Hatîb'in yazdığı ilki özlem içerikli mektup, ikincisi doğum kutlama mektubu, üçüncüsü ise İbn Haldûn'un Endülü's'e gelişini kutlamak için yazdığı mektuplardır. Mektup metinleri için bk. İbnü'l-Hatîb,

diğer üç mektuba³⁴ ise İbn Haldûn tarafından işaret edilmediği dikkat çekmektedir. Bu durumun, mektupların içerik bakımından tamamen kişisel ve özel konular olması nedeniyle, onlara atıfta bulunulmamasından kaynaklandığı düşünülebilir.³⁵ İbn Haldûn'un zikretmediği bu mektupların ilki, yakalandığı bir hastalıktan kurtulması üzerine aldığı bir mektuptur.³⁶ İkincisi, İbn Haldûn'un Merînî sultanı Ebû İnân tarafından³⁷ verilen hapis cezasının bitmesi üzerine yazdığı bir mektuptur.³⁸ Üçüncü mektup ise, İbnü'l-Hatîb'in *Reyhânetü'l-küttâb* adlı eserinde dostuna hitaben yazdığı belirttiği, şakalaşma ve güldürü başlığı altında yer verdiği, İbn Haldûn'un Hind isminde Romalı bir cariye ile olan münasebeti üzerine yazdığı bir mektup³⁹ da oldukça ilgi çekici olmuştur.

2.1. Mektupların İçerik Bakımından İncelenmesi

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un mektuplaşmaları, öncelikle her ikisinin de eserlerinde ortak olarak bulunan mektuplar göz önüne alınarak incelenmiştir. Ayrıca, İbnü'l-Hatîb'in eserlerinde yer vermediği, İbn Haldûn'un gelen mektuplara yazdığı cevabi mektuplara da değinilmiştir.⁴⁰ Her iki tarafın mektuplarını içermesi bakımından daha kapsamlı olduğu için bu mektuplar, İbn Haldûn'un *et-Ta'rif* adlı eserinde yer aldığı şekilde kronolojik sıralamaya göre ele alınmıştır. Gönderiliş ve cevap tarihi açısından mektupların muhtevası aşağıdaki gibidir:

1. mektup: 764/1363 yılında, İbnü'l-Hatîb tarafından İbn Haldûn'a, Gırnata'ya gelişini kutlamak ve dostluğunu göstermek için yazılmıştır.⁴¹

2. mektup: 769/1367 senesinde İbnü'l-Hatîb tarafından, Tilimsan'da bulunan dostu İbn Haldûn'a yönelik olmuştur.

3. mektup: İbnü'l-Hatîb'den İbn Haldûn'a 770/1368 yılında gönderilmiştir. Bu mektup İbnü'l-Hatîb'in Gırnata'da bulunduğu sırada, Tilimsan'da bulunan dostu İbn Haldûn'a yazdığı, özlemini dile getirdiği ve hacim olarak en uzun mektup metnidir.

Reyhânetü'l-küttâb, 2/134-140, 177-179, 185-186; İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 112-124, 224-231, 86-87.

³⁴ İbnü'l-Hatîb, *Reyhânetü'l-küttâb*, 2/176-177, 184-185, 226-232.

³⁵ Muhammed el-Âdil Latîf, *İbn Haldûn min hilâli mu'âşırîhi* (Tunus: Câmî'ü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1420/2000), 94.

³⁶ İbnü'l-Hatîb, *Reyhânetü'l-küttâb*, 2/176-177.

³⁷ "İbn Haldûn, sultanın kendisine verdiği görevi ailesinin daha önce bulunduğu görevlerden aşağı görüyordu. Daha yüksek mevkilere ulaşmak için Sultan Ebû İnân aleyhinde düzenlenen bir komploya katılmakta sakınca görmedi. Ebû İnân, Bicâye'yi ele geçirdiği zaman buranın Hafsî Emîri Ebû Abdullah Muhammed'i esir alıp Fas'a getirmişti. İbn Haldûn, tekrar Bicâye emîri olması halinde kendisine hâciblik görevi verilmesi karşılığında esarettten kurtulması için çalışacağı hususunda Ebû Abdullah ile anlaştı. Sultan bu durumu öğrenince her ikisini de hapsedti (758/1357). Emîr Ebû Abdullah Muhammed bir süre sonra serbest bırakıldı, ancak İbn Haldûn iki yıl hapistede kaldı." bk. Uludağ, "İbn Haldûn", 19/539.

³⁸ İbnü'l-Hatîb, *Reyhânetü'l-küttâb*, 2/184-185.

³⁹ İbnü'l-Hatîb, *Reyhânetü'l-küttâb*, 2/226-232.

⁴⁰ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 130-137, 149-157.

⁴¹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 86-87.

4. mektup: İbn Haldûn tarafından 770 yılında İbnü'l-Hatîb'in son iki mektubuna cevap olarak yazılmıştır.

5. mektup: 770 yılında İbnü'l-Hatîb tarafından Gırnata'dan yazılan cevabi mektuptur.

6. mektup: İbnü'l-Hatîb'ten aldığı ama mektubun metninin bilinmeyen bir sebeple elinde olmadığını belirttiği mektuba karşılık, 772 yılında İbn Haldûn tarafından yazılan cevabi mektuptur.

7. mektup: İbnü'l-Hatîb'in İbn Haldûn'un bir çocuğunun doğumu vesilesiyle yazdığı kutlama mektubudur.⁴²

2.2. Mektuplardaki Duygusal Dil

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'u siyasi ortamın yanı sıra bilimsel düzeyde bir araya getiren bu dostluk, batı İslam coğrafyası Endülüs ve Mağrib topraklarında hâkim olan siyasi ve fikrî birtakım sorunlar üzerine gerçekleştirdikleri entelektüel diyaloglarla kurulmuştur. Bu dostluğu özel kılan şey karşılıklı menfaate dayanmayıp bunun Aristoteles'in de betimlediği gibi "Gerçek dostluk, erdem bakımından benzer olan iyi insanların dostluğudur. Çünkü bu iyi insanlar, erdemce birbirine benzer oldukları sebebiyle birbirleri için iyi şeyleri isterler."⁴³ dostluğa benzer bir nitelik taşımasıdır. Çünkü İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'da ortak olarak bulunan ilim vasfı, sahip oldukları erdemlerin en yücesiydi. Zaman geçtikçe de bu dostluk ilişkisi o kadar ileri seviyeye yükselmiştir ki artık biri diğersinin gerek özel hayatı gerek siyasi ve sosyal hayatı hatta yazdıkları eserler konusunda bile en ince ayrıntısına kadar haberdar olmuştur.

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn arasındaki mektuplarda hâkim unsur, dostluk ve kardeşlik ifadeleri olmuştur. Bu mektuplardan birinde İbnü'l-Hatîb şöyle demiştir:

Saygıdeğer efendim! Sevgili ve ülküdaş kardeşim! Çocuklarımin şefkatli uğrağı, kalbimin sâkini! Çoktandır haberini alamıyorum.⁴⁴

Başka bir mektubunda ise aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır.

Efendim, velim, kardeşim ve çocuğumun uğrak yeri! Nerede olursanız olun, Allah sizin yanınızda olsun! Lütuf ve inayetini sizden esirgemesin!⁴⁵

Yukarıdaki ifadelerde geçen efendim, dostum ve kardeşim gibi kelimeler, İbn Haldûn'un İbnü'l-Hatîb'in kalbindeki yerinin büyüklüğünü ve ona verdiği değeri göstermektedir. Aynı zamanda bu ifadeler, aralarında bulunan mesafeye rağmen, onları bir araya getiren dostluk bağının ne kadar kuvvetli olduğuna işaret etmektedir.

⁴² İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 224-231.

⁴³ Aristoteles, *el-Ahlâk*, thk. Abdurrahman Bedevî, çev. İshak b. Huneyn (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1399/1979), 279.

⁴⁴ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 100.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 107.

İbn Haldûn'un benzer şekilde dostu İbnü'l-Hatîb'e yazdığı bir mektubunda duygularını aşağıdaki şekilde dile getirdiği ifadeleri, dostunun kendisi için ifade ettiği değere işaret etmektedir:

Yüce ve büyük efendim! Ardına düşülen hazine değerindeki biricğim! İyi ve şefkatli baba uğrağı!⁴⁶

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere bu mektupların hitap cümlelerinde geçen bazı söylemler oldukça dikkat çekicidir. Nitekim İbnü'l-Hatîb yaklaşık olarak yirmi yaş büyük olduğu dostu İbn Haldûn'a hitap ederken "çocuğumun yeri" ifadesini kullanırken İbn Haldûn'un da kendisine hitaben "baba ocağı" ifadesini kullanması, aralarındaki yaş farkına hürmet ettiklerinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu yaş farkına rağmen farklı kıtalarda ve farklı devletlerde aynı vazifeyi yürüten birer siyasi kişilik olmalarının, dostluklarına ek olarak onları bir araya getiren sebeplerden bir diğeri olduğu söylenebilir.

Mektuplarda sağlıkla ilgili hususlarda da birbirini haberdar etme arzusu olduğuna rastlanılmıştır. Nitekim İbnü'l-Hatîb yazdığı bir mektubunda, kendisinde baş gösteren bazı sağlık problemlerinden dostunu haberdar ederek şöyle demiştir:

Bilin ki ben özlemle yanıyorum, sapkın kötü mizaç beni sarmaladı, hastalıklar birbiri kovaladı, sebebin sürmesi ve savmaktan acziyet dolayısıyla çare de yok. İşte bu müdahalenin akibetini Allah hayra çevirsin.⁴⁷

İbnü'l-Hatîb ile İbn Haldûn arasında bazen kutlama ve tebrik amacıyla da mektuplaşmalar olduğu görülmektedir. Bunun en güzel örneği, İbnü'l-Hatîb'in İbn Haldûn'a çocuğunun doğumu vesilesiyle yazdığı kutlama mektubudur.⁴⁸ Üç şiir beytiyle giriş yaptığı bu mektubuna nesir olarak devam etmiş, mektubun ortasında ve sonunda aynı şekilde kısa beyitlere yer vermiştir. Mektubun girişi şu şekildedir:

هَنِيئًا أَنَا الْفَضْلُ الرِّضَا وَأَنَا زَيْدٌ / وَأَمِنْتُ مِنْ بَغْيِ يُحَافُ وَمِنْ كَيْدِ
بَطَالِغِ بَيْنِ طَالٍ فِي السَّعْدِ شَأْوُهُ / فَمَا هُوَ مِنْ عَمَرٍ وَالرِّجَالِ وَلَا زَيْدِ
وَقَدِيدِ بِشُكْرِ اللَّهِ أَنْعَمَهُ النَّبِيُّ / وَأَوْبَدَهَا تَأْتِي سِوَى الشُّكْرِ مِنْ قَيْدِ⁴⁹

(Ne mutlu! Ey Ebü'l-Fadli'r-Ridâ ve Ebû Zeyd, esensin,
Korkulan aşırılıktan, her türlü tuzaktan güvendesin.
Bir uğurla, bahtı çok yaver gitti.
O, erkeklerin ne Amr'ıdır, ne de Zeyd'i.
Allah'a binlerce şükrederek nimetlerini sağlamlama,
Vahşi nimet atları, tutulmaz başka bağla.)⁵⁰

⁴⁶ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 104.

⁴⁷ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 107.

⁴⁸ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 224-231.

⁴⁹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 224.

⁵⁰ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 123.

Mektubun ilerleyen bölümlerinde İbnü'l-Hatîb'in bu güzel haberin kendisine geç verilmesinden dolayı gücendiği dikkat çekmektedir. Sitemini şu sözlerle dile getirmiştir:

إِذَا لَمْ يُبَشِّرْهُ مِثْلِي بِمِنْحَةِ اللَّهِ قَبْلَ تِلْكَ الدَّاتِ السَّرِيَةِ، الْخَلِيقَةِ بِالْبَعَمِ الْحَرِيَةِ، فَمَنْ الَّذِي يُبَشِّرُ، وَعَلَى مَنْ يُعْرَضُ بِرُهَا، أَوْ يُبَشِّرُ⁵¹

(Böyle asil ve layık nimetlere müstehak bir zâtâ, Allah'ın ihsanı benim gibisine müjdelenecekse, kime müjdelenecek, giysisi kime sunulacak ya da yayılacak?)⁵²

وَمَنْهُ جَلَّ وَعَلَا نَسْأَلُ أَنْ يُرِيَهُ قُرَّةَ الْعَيْنِ فِي نَفْسِهِ وَمَالِهِ وَبَيْتِهِ، وَيَجْعَلَ أَكْبَرَ عَطَايَا الْمَيْالِجِ أَصْغَرَ سِنِينِهِ، وَيُقَلِّدَ عَوَاتِقَ الْكَوَاكِبِ الْبَابَانِيَةَ حَمَائِلَ أَمَانِيهِ⁵³

(Ulu ve yüce Allah'tan, canında, malında ve çocuklarında ona gözyadınılığı göstermesini, en büyük ihsanını en düşük yaşı yapmasını, emellerinin yüklerini güneş ve ay görmeyen yıldızların omuzlarına yüklemesini dileriz.)⁵⁴

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn arasında geçen konuşmalardan anlaşıldığı kadarıyla bu iki önemli tarihçinin arasındaki ilişki bağları, sadece birbirlerinden haberdar olma ve izlerini sürmeye dayanan dostluk sınırlarını aşmaktaydı. Birbirlerinin kültürel ve edebi statülerine saygı duymakla birlikte, entelektüel meselelerden çok kişisel durumları önemseyen bir bağdı. Buna rağmen, yine de ikisi arasında geçen konuşmalarda ilmî konular da sohbet konusuydu. Zaman zaman birbirlerini yeni bir kitap kaleme aldıkları veya yazmakla meşgul oldukları hususlarda haberdar ettikleri görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Hatîb dostuna hitaben yazdığı mektupta yeni bir eser yazdığını şu sözleriyle ifade ediyor:

Bu kemalin özlediği, vakit meşgüliyetiyle ilgili hususlara gelince bazı kayıtlar ve eserler ortaya çıktı. Bu çalışmalarından biri, doğululardan İbn Ebî Hacerî'nin eserlerinden sultana sunulan sevgi (aşk) konusunda bir kitaptır. Dostlar ona itiraz etmeyi salık verdi. Ben de itirazımı yönelttim. Konuyu daha yüksekte seçtim. Bu "Allah sevgisidir". Dostların ilginç olduğunu söylediği bir kitap olarak ortaya çıktı. "Târîhu Ğirnâta" ve başka eserlerimle beraber doğuya gönderildi.⁵⁵

Yukarıda zikredilenlere ek olarak başka bir mektubunda ise İbnü'l-Hatîb'in "el-Ġayre 'alâ ehli'l-ĥayre" ve "Ĥamlu'l-cumhûr 'ale's-sünneti'l-meşhur" adını verdiği iki kitapçığı yazdığını, Cevherî'nin "Kitâbu't-Tâc"ını özetlemeye çalıştığını kaydederek bir yandan da ilmî faaliyetlerle meşgüliyetinin devam ettiğini haber verdiği dikkat çekmektedir.⁵⁶

İbn Haldûn ise İbnü'l-Hatîb'in yazdığı eserler hakkında bilgilendirilmesi üzerine şu ifadeleri kaydetmiştir: "Efendim bana, bu büyük fütuhatta yazmış olduğu ilginç kitapları ve

⁵¹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 229.

⁵² İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 126.

⁵³ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 230.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 126.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 102.

⁵⁶ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 129.

belâğatli risâleleri bildiriyor. İsterdim ki hepsi veya bir kısmı bana hediye edilsin.”⁵⁷

İbn Haldûn ve İbnü'l-Hatîb arasındaki mektuplar, aynı zamanda yaşadıkları yerlerde meydana gelen tüm olaylar hakkında bilgi verme arzusu taşımaktaydı. Bu bağlamda birbirlerinin durumlarından haberdar olmak üzere yazdıkları bu mektuplar, ayrıca Mağrib ve Endülüs'ün söz konusu dönemdeki tarihini araştırmak isteyen herkesin işine yarayacak önemli tarihî belgelerin de ifadesi olması açısından önem arz etmektedir. Bütün bunların yanı sıra söz konusu mektuplar, o dönemin risâle sanatının eşsiz örneklerinden bazılarını temsil etmesi bakımından da son derece kıymetlidir.

2.3. Mektupların Edebî Üslubu

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un mektuplarının risâle sanatının kendisi üzerine inşa edildiği temel unsurları içerdiği görülmektedir. Bu çerçevede mektuplar giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Bu öğelerden her birinin kendine has özellikleri vardır. İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un mektuplarının da giriş kısımlarında muhataba hitap ile başlanmış, gelişme kısmında mektubu yazma sebebine yer verilmiş, sonuç kısmında ise birbirlerine karşı yaptıkları dua ile mektuplarına son verilmiştir.

Mektupların giriş kısmında yer verilen hitap cümlesine örnek olarak İbnü'l-Hatîb'in dostu İbn Haldûn'a hitaben şu ifadeleri verilebilir:

يا سَيِّدِي إِجْلَالًا وَعَظِيمًا، وَأَخِي وَدًّا وَعَاقِبَةً، وَمَحَلَّ وَلَدِي شَفَقَةً سَكَتَ مِنِّي فُؤَادًا⁵⁸

“Saygıdeğer efendim! Sevgili ve ülküdaş kardeşim! Çocuklarımla şefkatli uğrağı, kalbimin sâkini! Çoktandır haberini alamıyorum.”⁵⁹

Bazı mektupların da şiir ile başlandığı görülmektedir. İbnü'l-Hatîb'in İbn Haldûn'a duyduğu özlemine ifade ettiği mektubunun giriş bölümü bunun bir örneğidir.⁶⁰

بِنَفْسِي وَمَا نَفْسِي عَلَيَّ بِحَبْنَةٍ / فَيُنْزِلُنِي عَنْهَا الْمَكَاسِرَ بِأَمَانٍ
حَيِّبٌ نَأَى عَنِّي وَصَمٌّ لِأَنِّي / وَرَأَيْتُ سَهَامَ الْبَيْتِ عَمْدًا فَأَصْمَانِي⁶¹

(Nefsim bana çok ağır bir yükür,
Bu yükün azalması hiç ümidim yoktur
Benden ayrılan ve iniltme sağırlaşan bir dost
Yüzüme gülüp de beni oracıkta öldüren dost)⁶²

⁵⁷ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 105.

⁵⁸ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 124.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 100.

⁶⁰ Makkarî, *Nefhü't-tîb*, 6/173-174.

⁶¹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 112.

⁶² İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 94.

Gelişme bölümünde mektubun yazılma amacına yönelik duygusal ifadelerin hâkim olduğu cümlelerle karşılaşmaktayız.

772 yılında İbn Haldûn'un, kıskançlık ve iftiralar nedeniyle ortaya çıkan yanlış anlaşılma ve dostluk havasının bozulması üzerine yazdığı cevabi mektupta, duygularını uzun uzadıya ifade ettiği, dostane ifadelerle oldukça yer verdiği ve dostluğu konusundaki samimiyetini vurguladığı dikkat çekmektedir. Duygularını şöyle ifade etmiştir:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِصَاحِبِ عَقْدِي فِيهِ مِنْ حُبِّي لَكُمْ وَمَعْرِفَتِي بِمَقْدَارِكُمْ، وَالْإِشَادَةَ فِي الْأَفَاقِ بِمَنَاقِبِكُمْ، دَيْدَنَا مَعْرُوفًا وَسَجِيَّةً رَاسِحَةً،
يَعْلَمُ اللَّهُ وَكَفَى بِهِ شَهِيدًا⁶³

(Sizi sevdiğime, kadrinizi bildiğime, size son derece saygı gösterdiğime, sizi övdüğüme, güzelliklerinizi bütün ufuklarda duyurduğuma dair daha iyi bildiğiniz sağlam akdimi, bilinen bir töre ve sağlam bir ahlak olarak belirtiyorum.)⁶⁴

Devamında şöyle demiştir:

فَأَنَا أَحَابِبِيكُمْ مِنْ اسْتِشْعَارِ نَبْوَةٍ أَوْ إِحْقَاقِ طَيْنٍ، وَلَوْ تَعَلَّقَ بِقَلْبِ سَاقِي حُرٍّ دَرَّةً وَدَرَّةً، فَحَاشَ اللَّهُ أَنْ يُتَّخَذَ فِي الْخُلُوصِ لَكُمْ
أَوْ يَرْجِعَ سِوَابِكُمْ⁶⁵

(Nefret duymanızdan ve zannın gerçek sanılmasından sizi tenzih ederim. İçimde size karşı en küçük bir vefasızlık yok. Size olan içtenliğin yaralanmasından veya iyiliklerinizin unutulmasından Allah saklasın.)⁶⁶

Mektupların sonuç bölümlerinin ise genelde selam ve dua ifadeleri ile bitirildiği görülmektedir. İbnü'l-Hatîb'e ait olan aşağıdaki ifadeler bunun için güzel bir örnektir:

وَاللَّهُ أَسْأَلُ أَنْ يَصُونَنِي فِي الْبُعْدِ وَدِيْعِي مِنْكَ لَدَيْهِ، وَيُلَيْسَنِكَ الْعَاقِبَةَ، وَيُحْلِصَكَ وَإِيَّايَ مِنَ الْوَرْطَةِ، وَيَحْمِلَنَا أَجْمَعِينَ عَلَى الْحَاقِدَةِ،
وَيَحْتَمِنَ لَنَا بِالسَّعَادَةِ

“Allah’tan uzakta, sendeki emanetimi katında korumasını, sana afiyet vermesini, seni ve beni tehlikelere düşmekten korumasını, hepimizi doğruya erdirmesini, sonumuzu mutlu kılmasını dilerim.”

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un mektuplarında sözü güçlendirip manayı pekiştirmek için nida, yemin ve soru ifadelerine oldukça fazla yer verildiği dikkat çekmektedir.

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un mektuplarında zaman zaman Kur'ân-ı Kerîm'in üslubunun etkileri görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Hatîb'in mektubuna cevap olarak yazdığı satırlarda İbn Haldûn, A'raf suresi 188. ayetinden alıntı yaparak ifadesini “Eğer gaybı biliyor olsaydım daha fazla hayır elde etmek isterdim.” anlamındaki ayet ile süslemiştir.

⁶³ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 150.

⁶⁴ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 114.

⁶⁵ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 151.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 114.

İbnü'l-Hatîb'in mektubunda yer verdiği aşağıdaki şiir beytinde ise Mâide suresinde geçen “*Kim bir canı yaşatarsa, bütün insanlığı yaşatmış gibidir.*” ayetine işaret etmiştir:

يَا مَنْ تَرَحَّلَ وَالرِّيَاحُ لِأَجْلِهِ يُشْتَاقُ إِنْ هَبَّتْ شَدَا رِيَّاهَا / تَحْتَا التُّفُوسُ إِذَا بَعَثَتْ نَحْيَهُ وَإِذَا عَزَمَتْ أَقْرَأَ وَمَنْ أَحْيَاهَا⁶⁷

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un mektuplarına hâkim olan üslup edebî bir karakter taşımaktadır. Özellikle İbnü'l-Hatîb'in mektupları, edebî açıdan daha çok ön plana çıkmaktadır. Çünkü İbnü'l-Hatîb'in edebî üslubu, doğru ve açık bir şekilde kullanılan dil ve akıcı bir anlatıma dayanmaktaydı. Fesahat ve belagat konusundaki mahareti, dil alanında adının ön plana çıkmasını sağlamıştır. Mektuplarında bedî' ve beyan sanatlarını pratiğe dökmesi de onları edebî açıdan oldukça değerli kılmıştır. İbnü'l-Hatîb'in dikkat çeken bu üslubunun farkında olan İbn Haldûn'un bir mektubunda, “Onunla (İbnü'l-Hatîb) rekabet edemem endişesiyle, secîli yazmaktan kaçındım. İbnü'l-Hatîb'in üslubu, erişilmez bir özelliğe sahipti.”⁶⁸ şeklinde bir not düştüğü dikkat çekmektedir. Bu giriş cümlesinden de anlaşılacağı üzere İbn Haldûn'un, söz konusu çağın mektup sanatını ayrıcalıklı kılan seci sanatından uzak durmaya çalıştığı görülmektedir.

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un, birbirlerine karşı olan duygularını aktarırken, muhatabın kalbinde etki uyandırabilmek için güzel ve özenle seçilmiş sözler kullanmaları bunu da akıcı bir üslupla ifade etmeleri mektuplarını edebî açıdan değerli kılmıştır. Bu çerçevede bedi ve beyan sanatlarından bir dizi sanatları kullanmaya özen göstermiştir. Ayrıca mektuplarında şiir ve nesri harmanlamaları, nazım ve nesir alanındaki yeteneklerinin göstergesi olmuştur.

Örneğin; İbnü'l-Hatîb'in İbn Haldûn'a, Gırnata'ya gelişini kutlamak ve dostluğunu göstermek için yazdığı, dört şiir beytiyle giriş yapıp nesir olarak devam ettiği mektubunun⁶⁹ girişi şu şekildedir:

خَلَّتْ خُلُولَ الْعَيْثِ بِلْبَدِ الْمَحَلِّ / عَلَى طَائِرِ الْمُتِمُونَ وَالرَّحْبِ وَالسَّهْلِ⁷⁰

(Geldin rahmet yağmuru gibi güzel beldeye / Hoş geldin, sefa geldin, bize şeref verdin.)

Yukarıdaki ifadede *istiare-i tasrihiyye* sanatı vardır. *Müşebbeh bih* olan yağmur kelimesi zikredilmiş, müşebbeh ise (İbn Haldûn) hafzedilmiştir. Bu da dostu İbn Haldûn'un gittiği her yere beraberinde hayır ve bereketler götürdüğünü vurgulamak yani onu övmek için başvurduğu bir sanat olmuştur.

İbnü'l-Hatîb'in bu mektupta kinaye sanatına da başvurduğu dikkat çekmektedir. Örneğin, *كُورَيْشُ الْعَيْثِ لِيَتِيهِ* (Kureyş'in, O'nun evine hac yaptığına yeminler olsun ki!) ifadesinde, Kureyş'in Resulullah'ın evini hac yaptığını göstermez, çünkü onun evi Kabe'de değildir. Burada vurgulanmak istenen mana, İslam öncesi dönemde güç ve zenginliklerine

⁶⁷ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 121; Mâide, 5/32.

⁶⁸ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 130.

⁶⁹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 86-87.

⁷⁰ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 86.

rağmen, Resulullah'ın büyüklüğü ve Kureyş'in önemsizliğine ilişkin olduğudur. Burada mektubu yazan İbnü'l-Hatîb, Resulullah'ın büyüklüğü gerçeğini, Kureyş'in onun evini hac yaptığını delil göstererek ortaya koymaya çalışmıştır. Burada yaptığı yemine saygı göstermek ve dostu ile arasındaki dostane ilişkinin gücünü en üst düzeye çıkarmak için, duygularını güçlendirip netleştirmek için kinaye sanatına başvurduğu dikkat çekmektedir.

İbnü'l-Hatîb'in bu mektubunda lafızla ilgili süsleme sanatlarına başvurduğu, en çok da seci sanatını kullandığı görülmektedir. Örneğin;

وَرَمَائُهُ رَوْحٌ وَرَاحٌ، مَعْدَى فِي النَّعِيمِ وَمَرَّاحٌ، وَ قَصْفُ صُرَّاحٍ، وَرَقِيٍّ وَجِرَّاحٍ، وَاتِّخَابٌ وَأَقْبَرَّاحٌ⁷¹

(Zamanı sevinç ve neşedir, nimetin uğrak yeridir, açık bir eğlentedir, büyü ve yaradır, seçme ve önermedir.)⁷²

Yukarıdaki ifadelerde geçen صُرَّاحٍ، مَرَّاحٍ، رَاحٍ، جِرَّاحٍ kelimeleri arasında seci sanatı kullanılmıştır. Böylece İbnü'l-Hatîb, duygu ve düşüncelerini, ritmik açıdan uyum yakaladığı kelimeleri seçerek ifade etmiştir. Harfler arasında yakaladığı ses benzerlikleri ile metinlerin akıcı olmasını sağlamıştır. Ayrıca seci sanatına oldukça yer vermesi, kelime dağarcığının genişliğine ve edebî üsluptaki maharetine işaret etmiştir. Bu seciler ise muhataba iletilmesi amaçlanan anlamı gölgede bırakmamıştır. Çünkü ona göre seci, manaların lafız kalıbı içinde güzel bir şekilde sunulduğu bir vasıta olmuştur.

İbn Haldûn'un dostu İbnü'l-Hatîb'e cevaben yazdığı mektubuna bakıldığında ise duygularını somutlaştırıp, anlamın gücünü ve güzelliğini artırıp muhatabı etkilemek için kinaye ve istiare gibi sanatları kullandığı görülmüştür. Mektubunun giriş kısmında dostuna karşı olan sevgisini ve özlemine dile getirirken edebi maharetini sergilemekten geri durmamıştır. Öyle ki "سَيِّدِي بَجْدًا وَعَلْوًا وَوَأَجِدِي دُخْرًا مَرْجُوًّا، مَحَلَّ الْوَالِدِي بَرًّا وَخُنُوعًا، مَا زَالَ السُّؤُقُ يَزْعَى سَمْعِي أَتْبَاءَكَ" (Yüce ve büyük efendim! Ardına düşülen hazine değerindeki biricğim! İyi ve şefkatli baba ocağı! Özlem, haberlerine kulak veriyor.)⁷⁴ cümlesindeki "سَيِّدِي بَجْدًا وَعَلْوًا" ifadesinde kinaye sanatı vardır. Nitekim bu cümleyle dostunun yüce ve büyük olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu ifade aslında arkadaşının Gırnata Sarayında sahip olduğu vezirlik makamına vurgu yapmaktadır. Mananın somut hale gelmesi ve hissedilebilir olması için kinaye sanatına başvurduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda zikredilen ifadelerinde geçen "مَا زَالَ السُّؤُقُ يَزْعَى سَمْعِي أَتْبَاءَكَ" cümlesinde ise *istiare-i mekniyye* sanatı görülmektedir. Çünkü İbn Haldûn burada özlemi, haber bekleyen insana benzetmiş, müşebbeh olan özlem kelimesi zikredilirken, müşebbeh bih olan insan kelimesi hafzedilmiştir. Hafzedilen müşebbeh bihe de kendisiyle ilgili bir hususla (beklemek) işaret edilmiştir.

⁷¹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 87.

⁷² İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 78.

⁷³ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 130.

⁷⁴ İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 104.

Sonuç

Bir toplumda meydana gelen sosyal ve siyasi gelişmeler, entelektüel ve edebî alandaki gelişimi etkiler. Bu sebeple bir dönemin edebiyat hayatının incelenmesi söz konusu asrın gerçekliği ve gelişmeleri hakkında canlı bir tablo ortaya koyar. Bu temelde bu makalede, İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un, hem hayatları hakkında birbirlerini haberdar etmek hem de fikrî anlamda irtibatı koparmamak arzusuyla birbirlerine gönderdikleri mektuplar, içerdiği dostluk ve arkadaşlık temaları bağlamında ele alınıp incelenmiştir.

İbnü'l-Hatîb ile İbn Haldûn, olağanüstü şartlarda tanışma ve bir arada bulunma fırsatı bulmuş, aralarında her ikisinin de kendi eserlerinde atıfta buldukları dostlukları başlatmıştır. Bu dostlukları da birbirlerine gönderdikleri mektuplar aracılığıyla tespit edilmiştir. Mektuplarda yer alan dostum, baba ocağı, oğlum, efendim, kardeşim gibi dostluk ve kardeşlik ifadeleri, onları bir araya getiren bağın ne kadar kuvvetli olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca mektuplar, bu iki ismin dostluğunun başlamasından itibaren hem kendi özel hayatları hem de içinde buldukları dönemin başta siyasi olmak üzere birçok durumu hakkında kıymetli bilgi ve belgeler içermektedir.

Çalışmamızda Endülüs Arap Edebiyatı'nda bir sanat dalı olarak yer edinmiş olan ihvâniyât risâle türüne bir örnek olması açısından İbnü'l-Hatîb ile İbn Haldûn arasında gerçekleşen mektuplar ele alınmıştır. Bu bağlamda Endülüs edebiyatında risâle sanatı tarihi kısaca ele alınmış, ardından her iki ismin birbirlerine gönderdiği mektuplar, eserlerinde tespit edilerek kronolojik açıdan sıralanmıştır.

İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'un mektuplarına edebî bir üslubun hâkim olduğu gözlemlenmiştir. Her ikisi de mektuplarını yazarken dili doğru ve açık bir şekilde kullanmaya çalışmış, fesahat ve belagat alanında sahip olduğu beceriyi ortaya koymuşlardır. Bu da onların mektuplarını edebî açıdan oldukça değerli kılmıştır. Mektuplarında kinaye ve istiare gibi retorik imgelere başvurmuşlardır. Böylece duyguların somutlaştırılıp, anlamın gücü ve güzelliği artırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca mektuplarda şiir ve nesrin harmanlandığı görülmektedir. Bu da mektuplara edebî bir değer kazandırmaktadır.

Kaynakça

- Abûş, Zâkir Abdüllatîf. “Lisânüddîn İbnü'l-Ḥaṭîb ve şuveruhü'l-belâgiyye”. *Mecelletü Kulliyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye* 43 (2019), 1599-1608.
- Aristoteles. *el-Ahlâk*. çev. İshak b. Huneyn. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1399/1979.
- Atîk, Abdülazîz. *el-Edebü'l-'Arabî fi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Chejne, Anwar G. *Muslim Spain: It's History and Culture*. Minneapolis: The University of Minnesota, 1974.
- İbn Haldûn. *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber*. 8 Cilt. Mısır: Bulak, 1284/1867.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *et-Ta'rîf bi İbn Ḥaldûn ve riḥletühû ğarben ve şarḩen*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1399/1979.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah. *el-İḥâta fi aḩbâri Ğirnâṩa*. thk. Muhammed Abdullah İnân. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1397/1977.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah. *Mi'yâru'l-iḩtiyâr fi zikri'l-me'âhid ve'd-diyâr*. thk. Muhammed Kemâl Şebâne. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1422/2002.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah. *Nüfâdatü'l-cerâb fi 'ulâleti'l-iġtirâb*. thk. Ahmet Muhtar el-Abbâdî. Kazablanka: Dârü'n-Neşri'l-Maġribiyye, 1405/1985.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah. *Ravḩatü't-Ta'rîf bi'l-ḩubbi'ş-Şerîf*. thk. Muhammed el-Kettânî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1389/1970.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah. *Reyhânetu'l-küttâb ve nüc'atü'l-müntâb*. thk. Muhammed Abdullah İnân. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1401/1981.
- İd, Muhammed. *el-Memleketü'l-lisâniyye fi nazari İbn Ḥaldûn*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1979.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Lisânüddîn İbnü'l-Ḥatîb: Ḥayâtühû ve türâşühü'l-fikrî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1387/1968.
- Kaysî, Felâh. *Edebü'r-resâ'il fi'l-Endelüs fi'l-ḩarni'l-ḩâmisi'l-hicrî*. Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1989.
- Latîf, Muhammed el-Âdil. *İbn Ḥaldûn min ḩilâli mu'âşirihî*. Tunus: Câmi'ü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1420/2000.
- Makkarî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Ezhâru'r-Riyâd fi aḩbâr-i*

‘İyâd. thk. Muhammed es-Sekkâ vd. 3 Cilt. Kahire: Matba‘atü Lecnetü’t-Telif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1357/1939.

Makkarî, Ebü’l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Nefhü’t-tîb min ğusni’l-Endelüsi’r-raţîb ve zikru vezîrihâ Lisâni’d-din İbni’l-Ĥatîb*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1968.

Uludağ, Süleyman. “İbn Haldûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/539-543. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1999.

Vafî, Ali Abdolvâhid. ‘*Abdurrahmân b. Ĥaldûn: Ĥayâtühû ve âşâruhû ve mezâhiru ‘abkariyyetihî*. Kahire: Mektebetü Mısır, 1381/1962.

An Example of Ikhwāniyyāt in Andalusian Treatises: Correspondence Between Ibn Khaldūn and Ibn al-Khatīb

Extended Summary

The cultural background of Ibn Khaldūn and Ibn al-Khatīb, who wrote works in the fields of history, thought, science and literature, was the most important reason for their influence in politics. In the century in which they lived, scientific power and political authorities were in a state of complete interlocking. Ibn Khaldūn, who held many political positions, was known for his scientific and intellectual competence. Similarly, Ibn al-Khatīb was one of the scholars who proved himself in many fields such as history, geography, fiqh, philosophy and literature. In this study, the letters of Ibn Khaldūn and Ibn al-Khatīb, who shared the same period, who came to prominence in North Africa and Andalusia in the 8th/14th century with both their works and their political struggle, who were important names in the history of Arabic literature and thought, and who had a wide impact with their views in their time and later, are analysed as an example of the treatise of ikhwāniyyāt. In this framework, firstly, the evidence pointing to this friendship is presented. In the study, the correspondence of Ibn al-Khatīb and Ibn Khaldūn is analysed in the context of the letters of ikhwāniyyāt and its place in Arabic literature is tried to be determined by analysing its form and content.

After giving brief information about literary treatises in the introduction part of the study, the biographies of these two names and their political positions, which were an important factor in the formation of their friendship, were discussed.

In the first part of the study, information is given about the beginning and advanced stages of their friendship. As a matter of fact, Ibn al-Khatīb and Ibn Khaldūn first met in the Maghrib. Ibn al-Khatīb was supported by Ibn Khaldūn during his exile in Morocco, and thus the first seeds of their friendship, which was established on the basis of love and respect, began to be sown. Their second meeting took place in Andalusia. Ibn Khaldūn, who lost his authority and reputation in Morocco as a result of some political events, was invited to Granada by the sultan. Arriving in Granada, Ibn Khaldūn was welcomed by Ibn al-Khatīb with a letter congratulating his arrival and showing his friendship. Ibn al-Khatīb, who doubted that Ibn Khaldūn's presence in the court of Granada had reached a level that threatened his viziership, changed his attitude. Ibn Khaldūn felt that the sultan was distancing himself from him due to the rift between him and Ibn al-Khatīb and had to leave Granada. Despite this negative situation, both maintained their love and respect for each other and exchanged letters from time to time. One of the reasons for the continuation of this communication can be attributed to the similarities in terms of the conditions and stages of their political lives. Because each of them was present in the administrative centres of the period full of conspiracies and coups in Morocco and Granada and witnessed the events closely. The similarity in their life cycles, which ended in imprisonment and exile from the prestigious positions they reached at the state level, was also very

interesting. We can say that their difficult lives enabled them to empathise with each other and keep in touch.

In the second part, the letters they sent to each other were identified and analysed in terms of content and the literary power of these letters was emphasised. Ibn al-Khatîb and Ibn Khaldûn's correspondence has been analysed primarily by considering the letters common to both of their works. In addition, the letters that Ibn Khaldûn wrote in reply to the incoming letters, which Ibn al-Khatîb did not include in his works, are also mentioned. Since it is more comprehensive in terms of including the letters of both sides, these letters are discussed in chronological order as they are included in Ibn Khaldûn's *al-Ta'rif*. In this context, it is noteworthy that Ibn al-Khatîb mentions a total of six letters to Ibn Khaldûn in his *Rayhānat al-Quttāb*, while Ibn Khaldûn includes a total of seven letters from his friend in his *al-Ta'rif*. The eighth letter recorded by Ibn Khaldûn is a very long letter addressed to the sultan of Tunisia on behalf of Ibn al-Khatîb's sultan, which he includes under the title The Value of the Vizier Ibn al-Khatîb.

When we look at the letters mentioned by the two names in their works, it is seen that only three letters are common to both works. As a matter of fact, it is noteworthy that only three of the letters that Ibn al-Khatîb states that he wrote to Ibn Khaldûn appear in *al-Ta'rif* and the other three letters are not mentioned by Ibn Khaldûn. This may be thought to be due to the fact that the letters are purely personal and private matters in terms of content, and therefore no reference is made to them.

The style of Ibn al-Khatîb and Ibn Khaldûn's letters has a literary character. Both of them tried to use the language correctly and clearly while writing their letters and demonstrated their skills in the field of eloquence and eloquence. This made their letters quite valuable in literary terms. Especially Ibn al-Khatîb's letters are more prominent in terms of literature. Because Ibn al-Khatîb's literary style was based on accurate and clear language and fluent narration. His mastery of eloquence made him stand out in the field of language. It is noteworthy that Ibn Khaldûn, who was aware of Ibn al-Khatîb's remarkable style, wrote in one of his letters, "I avoided writing in prose for fear of not being able to compete with him (Ibn al-Khatîb). Ibn al-Khatîb's style had an inaccessible feature." As can be understood from this sentence, it is seen that Ibn Khaldûn tried to avoid the art of *seci*, which privileged the art of letter writing of the age in question. Ibn al-Khatîb and Ibn Khaldûn's use of beautiful and carefully chosen words in order to make an impact on the heart of the addressee while conveying their feelings towards each other and expressing this in a fluent style made their letters valuable in literary terms. In this context, they took care to use a series of arts from the arts of *al-badî'* and *al-bayān*. In addition, the fact that they blended poetry and prose in their letters was an indication of their skills in verse and prose.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Andalusian Literature, Literary Style, Letters of Brotherhood, Banī Aḥmar.

Sosyal Bilimlerde Şimdiye Ulaşmak: Kronoloji-Vigizm İlişkisi

Hatice Kübra Yücedoğru Dilekçi

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı,
Bursa, Türkiye

kubrayuicedogru@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-8158-2270> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Sosyal bilimlerde geçmiş unsurların günümüzde kullanımı metodolojik olarak tartışmalıdır. Zaman-
sal şimdinin dinamikleri, geçmişten günümüze uzanan bununla birlikte belirli bir sıralama ve seçi-
me tabi olan bir süreçtir. Bu makalede, söz konusu sıralama ve seçimin kronoloji ve vigizm kavram-
ları ekseninde incelenmesi amaçlanmaktadır. Kronoloji, kavramsal olarak geçmiş zamanın sıralan-
masıdır. Ayrıca Hıristiyan geleneğine dayalı takvim kültürünün başlangıcıyla ilerleme fikrinin
kesiştği bir kavramsal sürece sahiptir. Süreklilik ve noktasal an unsurlarını içeren iki bileşene sahip
kronolojinin sosyal bilimler için sahip olduğu işlev ve zorunluluk tartışılmaktadır. Makalenin diğer
kavramı vigizm ise geçmişin soyutlanarak belirli çıkarımlar içerisinde günümüzü verecek şekilde
yorumlandığı bir zaman problemidir. Vigizmin zaman problemi olarak tanımlanması, geçmişte
şimdiye görmenin ve şimdinin kökünün geçmişte fark edilebilmesinin mümkün olduğu iddiası ne-
deniyedir. Makalede vigizmin siyasi arka planı irdelenerek tarih yazımında şimdinin oluşumunda
oyunadığı baskın role dikkat çekilmektedir. Nihayetinde makale, sosyal bilimler alanında kullanılan
kronolojik dizilimlerin vigistik olarak etiketlenmelerinin imkânını metodolojik bakışla ortaya koy-
mayı hedeflemektedir. Bu bağlamda kronolojiden uzaklaşmanın imkânı tartışılmaktadır. Niteliksel
bir zaman değişimi içeriğiyle kayrolojik zaman, makalede bir öneri olarak gündeme getirilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Şimdi, Geçmiş, Kronoloji, Vigizm, Kayrolojik Zaman.

Atıf Bilgisi

Yücedoğru Dilekçi, Hatice Kübra. "Sosyal Bilimlerde Şimdiye Ulaşmak: Kronoloji-Vigizm İlişkisi".
Uludağ İlahiyat Dergisi 32/2 (Aralık 2023), 333-351. <https://doi.org/10.51447/uluid.1335379>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	31 Temmuz 2023 31 July 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	09 Ekim 2023 09 October 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	22 Aralık 2023 22 December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1335379
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Reaching the Present in the Social Sciences: The Relationship Between Chronology and Whiggism

Hatice Kübra Yücedoğru Dilekçi

PhD. Student, Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion,
Bursa, Türkiye

kubrayucedogru@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-8158-2270> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

In the social sciences, the use of past elements in the present is methodologically controversial. The dynamics of the temporal present is a process that extends from the past to the present but is subject to a certain ordering and selection. This article aims to examine this ordering and selection through the concepts of chronology and whiggism. Chronology is conceptually the ordering of past time. It also has a conceptual process where the idea of progress intersects with the beginning of the calendar culture based on the Christian tradition. The function and necessity of chronology for social sciences, which has two components including continuity and point moment, is discussed. The other concept of the article, whiggism, is a time problem in which the past is abstracted and interpreted in such a way as to give the present certain inferences. Whiggism is defined as a time problem because of the claim that it is possible to see the present in the past and to recognize the roots of the present in the past. The article examines the political background of whiggism and draws attention to its dominant role in the formation of the present in historiography. Ultimately, the article aims to reveal the possibility of labeling the chronological sequences used in the social sciences as whiggistic from a methodological perspective. In this context, the possibility of moving away from chronology is discussed. With qualitative time change content, the article puts forward a suggestion of cairiological time as a proposal.

Keywords

Sociology of Religion, Present, Past, Chronology, Whiggism, Cairiological Time.

Citation

Yücedoğru Dilekçi, Hatice Kübra. "Sosyal Bilimlerde Şimdiye Ulaşmak: Kronoloji-Vigizm İlişkisi". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (December 2023), 333-351. <https://doi.org/10.51447/uluid.1335379>

Giriş

Sosyal bilimler, farklı zamanlar arasında geçişleri gerekli kılan bir çalışma alanına sahiptir. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki hareketin seyri, araştırma nesnesi ile araştırmanın gerçekleştiği zaman birimleri arasındaki farklılık metodolojik alana dair boşluklara işaret eder. Söz konusu boşluklar geçmiş ve şimdiyi tanımlama biçimleri, tarihsellik alanı, yorumlama teorileri gibi, Paul Veyne'nin ifadesiyle, cevaplardan ziyade soru çizelgesini genişletecek bir çabayı barındırır.¹ Hepsi için tümel bir izah ya da mevcut izahların aktarımı bu çalışmanın sınırlarının dışındadır.

Makale, zamansal olarak *şimdinin* kendisinden önceki bütün kültür ve oluşumların gözlemevi bazen de mahkemesi hâline dönüşmesine sosyal bilimler özelinde dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Bu dönüşüm, yaşanan zamanın yine kendisinden kaynaklanan bir mutlaklığa sahip olduğu düşüncesinden beslenir. Şimdinin geçmişe göre farklılığının ve yeniliğinin kabulü iki kavram üzerinden ele alınacaktır. Şimdiyi oluşturan zamansal teknik olarak *kronoloji*, kökeni ve unsurları itibarıyla değerlendirilecek ve yine şimdinin oluşturulma biçiminde bir tercih olarak *vigizm*, kavramsal olarak ele alınacaktır. Her iki kavram da sosyal bilimler bağlamında ve metodolojik düzlemde ilk kez ele alınmaktadır.

Kronolojinin zamansal bir teknik olarak sosyal bilimler alanında kullanımı metodolojik imkân dahilindedir. Ancak bu metodolojik imkân, yapısal olarak vigistik bakış açısıyla özdeşleşebilir. Araştırma sürecinde vigizmden uzaklaşabilmek için kesintisiz ve sürekliliği zorunlu kılan kronolojik zaman anlayışı yerine, süreksiz ve sayılara bölünemez kayrolojik zaman anlayışı teklif edilmektedir. Makale sosyal bilimlerin epistemolojisini yönlendirecek bu sürece dikkat çekmeyi hedeflemekle birlikte din sosyolojisi bağlamındaki örneklendirmelere sonuç bölümünde değinilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve: Kronoloji ve Vigizm

1.1. Kronoloji

Zaman kavramı, günümüzdeki kullanımlarına ilham veren çeşitli köklere sahiptir. Buna göre zamanın; *aion*, *kairos* ve *chronos* olmak üzere, Antik düşüncede, üç kavram etrafında ele alındığını görüyoruz. *Aion*, sonsuzluk ve döngüsellik anlamına gelirken *kairos*; uygun zaman, sebep ve fırsat anlamlarında kullanılmaktaydı.² Kronolojinin kelime kökünü oluşturan *chronos* ise ilerleme, art zamanlılık ve çizgisellik ifadelerini karşılamaktaydı. Bu bağlamda nesnel, ölçülebilir bir süre ve sürekli bir zamanı ifade eden *chronos* ile akıl, anlam, açıklama ve yol gösterici anlamlarına sahip *logos*³ kavramlarının birleşimi kronoloji kavramını oluşturmaktadır.

¹ Paul Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 279.

² William Race, "The Word Kairos in Greek Drama", *Transactions of the American Philological Association* 111 (1981), 201.

³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 664.

Kronoloji terim olarak; zamanı ve zaman dilimlerini hesaplama, ayarlama, olayları zaman sırasına göre kaydetme ve düzenleme bilimi anlamlarına gelir.⁴ Düzenleme bilimi ile kastedilen, kronolojinin fiziksel ve biyolojik yönleriyle insan dünyasını ayrıca tarihi disipline edişidir. Bu hâliyle kronoloji doğrusal, homojen, tekil ve ölçülebilir zamanın sembolüdür.⁵

Tarihin gözü sıfatına sahip kronoloji, tarihî deneyimlerin görünür hâle gelmesinin bir aracıdır.⁶ Geçmişin daimî gözlemcisidir ve geçmişte konumlanan olayların, belirli bir zamansal sıraya dizilimini sağlar. Bu dizilimde öncelik ve sonralıkları olayların belirleyici özelliğidir. Bu durum kronolojinin hatırlatıcı bir zihinsel çerçeve hâline dönüşmesini ve tarih ile yakın temasta kalmasını sağlar. Kaos olarak görülen geçmiş kronoloji ile düzenlenir ve tarihsel olaylar arasındaki ilişkiler yine kronoloji ile çözümlenir.⁷

Kronoloji, zamanın insani olaylardan ayrılarak ardışık gerçekleşen gelişmelerin matematiksel olarak ölçülebileceği bağımsız bir dünya oluşturur. Özel bir bilim dünyası formuna dönüşen kronolojinin tarih ile birleşmesi, kronolojinin bize rehberlik eden ve hatta bizi kontrol eden sosyal bir teknoloji olmasına sebep olmuştur. Kronoloji ile düzenli mekanik yaşam dayatılır ve ölçülebilir olan çalışmalar, ölçülemez insani özellikteki çalışmalara göre öncelik kazanır. Böylece ölçülebilir çalışmalara sahip oldukça öncekilerden daha iyi olduğumuzu düşünerek ilerleme fikrine ulaşırız.⁸

1.1.1. Kronolojinin Kökeni

Kronoloji, yaratılışı ve soy kütüğünü ön plana çıkaran Hıristiyan geleneğin hâkim olduğu takvim kültürü üzerine inşa edilmiştir. Dünyanın yaşını saptama, geçmiş ve gelecek zamanı dönemlendirme konusunu başlıca uğraş alanı hâline getiren söz konusu kültür, din adamlarının çabalarıyla kronolojiyi ortaya çıkarmıştır.⁹ Burada din adamlarının başat rolü, kavramın kökeninde zamanın ölçümü ve hesabıyla gerçekleştirdikleri ilişkiler bağlamında önemlidir.

Takvim kültürünün oluşumuna katkı sağlayan erken dönem Hıristiyan din adamları için zamanın her türlü somutlaştırılması Tanrı'nın işine müdahale anlamı taşıması nedeniyle tehlikeli kabul ediliyordu. Dünyevi içeriğe sahip, önemsiz hususlar ölçülebilirdi ancak insan ömrü ve Hz. İsa'nın tekrar dönüşüne kadar kiliseye verilen zaman sayılamaz,

⁴ Oxford Learner's Dictionaries, "chronology" (Erişim 29 Haziran 2023).

⁵ Helge Jordheim, "Return to Chronology", *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*, ed. Laurent Olivier Marek Tamm (London: Bloomsbury Academic, 2019), 43-57.

⁶ Giorgio Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, çev. Betül Parlak (İstanbul: Kanat Yayınları, 2010), 109.

⁷ Ahmet Şimşek, "Kronoloji ve Zaman Algısı", *Tarih Nasıl Öğretilir? Tarih Öğretmenleri İçin Özel Öğretim Yöntemleri*, ed. Mustafa Safran (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2011), 77.

⁸ Mumford Lewis, *Technics and Civilization* (London: Routledge, 1934), 15-18.

⁹ Necmettin Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında 'Üçlü Sistem' ve Türk-İslam Tarihi'nin Çağ Taksimi Meselesi", *Turkish History Education Journal* 3/2 (2014), 45-46.

ölçülemezdi. Günlük ibadet saatlerinin belirlenme ihtiyacı ve toplumsal bütünlük gerektiren Paskalya gibi dinî günlerin bütün Hıristiyan topluluklar için ortak zamana denk getirilme zorunluluğu, zamanın somutlaştırılmasına bakışı farklılaştırdı.¹⁰

Beda'nın 725 yılında yayımlanan *Zamanların Hesabı* isimli kitabıyla; öncesinde tanrısal, insani ve doğal olarak üç parçaya ayrılmış zaman birleşerek standart hâle geldi. Bir kırılma noktası olarak bu birleşme, insan hayatı ve kıyamet zamanının meçhullüğüne karşın, Tanrı'nın bütün zamanların başlangıcını görmesi ve insanlara bu zamanı görünür kılmaya fikriyle güçlendi. Beda'ya göre, tanrısal kaynaktan fırlatılan ve cennete doğru uçuşunu sürdüren bir ok olarak tasvir edilen zaman, standart bir düzlemde düzenlenebilir ve bu sayede kronoloji oluşturulabilirdi. Teorisini kitabının sonunda somutlaştıran Beda, ortaya koyduğu kronoloji çalışmasında halka açık ibadet formlarını ve zaman hesabını birleştirebileceğini ortaya koymuştu.¹¹

Ölçülebilir ve düzenlenebilir zaman olarak kronoloji, günümüz yapısına ulaşana dek içerisinde geliştiği Hıristiyan Batı kültüründe çatışmalı bir süreçten geçmiştir. Bu süreç zamana dair bilginin üretim ve kontrolünü tanrısal düzlemde alarak din adamlarına vermişti. Din adamlarının bilgi üzerindeki tekeli kaybetme sürecinin ardından halk bilgiye ulaşabilmişti.¹² Zaman bilgisinin sıradanlaşması olarak tanımlayabileceğimiz bu süreç Kopernik'in öncelendiği Justus Scaliger ile 16. yüzyılda son bulur.¹³

Kopernik'in matematiğin evrenin her yerinde geçerli olduğu, bu nedenle insanın, dünyanın ve zamanın hâkimi olabileceği hakkındaki düşüncesinden etkilenen Scaliger, yeni bir bilim olarak kronolojinin kurucusu kabul edilir. Scaliger, zamanı bütün dinî inançların akîde ve hâkimiyet alanından soyutlayarak bir diziliş dâhilinde ele almış ve ön görülebilecek şekilde bütün çağları birbirine dönüştürebilmeyi amaçlamıştı. Böylece kronoloji, mutlaklığı ve çağların/zamanların eşitliği özellikleri ile günümüz kullanımındaki hâlini aldı.¹⁴

1.1.2. Kronolojinin Unsurları

Kronoloji, *süreklilik* ve *noktasal an* olmak üzere iki temel unsura sahiptir. Kesintisizlik ve kopuşa imkân vermemek anlamında süreklilik, kronolojinin mutlaklığını sağlar. Süreklilik özelliği noktasal an kavramının korunmasıyla mümkün olmuştur. Noktasal an; türdeş, anlamdan koparılmış ve deneyimden yoksun modern zaman anlayışının yapısal birimidir. An, geçmiş ve geleceği hem böler hem de birleştirir. Bu hâliyle bağımsızdır, yakalanamaz fakat art arda gelen anlar zamanın sürekliliğini devam ettirir. Bu bağlamda *şim-*

¹⁰ Anthony Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, çev. Sinan Coşkun (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 115.

¹¹ Arno Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, çev. Zehra Aksu Yılmazzer (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 42.

¹² Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 21.

¹³ Anthony Grafton, *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship* (Oxford: Clarendon Press, 1993), II/90.

¹⁴ Jordheim, "Return to Chronology", 47.

dinin önce ve sonraya göre basit bir art arda gelişi anlamındaki noktasal anların sürekliliği, kronoloji fikrinin merkezini oluşturur. Ölçülen ve uçup giden noktasal anların sonsuz bir süreklilik içerisinde inşa ettiği kronoloji ise zaman düşüncesi ile özdeş hâle gelir.¹⁵

Noktasal anların sürekliliği *şimdiyi* önce ve sonrasına bağlar. Kronoloji ise geçmiş ile şimdi arasında bir kıyaslama meydana getirir.¹⁶ İlerleme fikrinin çıkış noktası olarak söz konusu kıyaslama aynı zamanda kronolojinin ilerleme fikri ile arasındaki keşişme noktasını oluşturur. Doğa bilimleriyle modellenen ve ardışıklık ilkesine sahip kronoloji anlamdan yoksundur. Kronoloji için aranılan anlam, bir görüntü olarak sonsuz ve sürekli ilerleme fikrinin dâhil edilmesiyle elde edilmiştir. Böylece 19. yüzyıl itibarıyla tarih anlayışının temel karakteri hâline dönüşen kronoloji, ilerleme fikrinin sağladığı anlam dairesiyle, rehberliği zorunlu bir kategoriye dönüşür.¹⁷

1.1.3. Kronoloji Bir Zorunluluk mudur?

Kökeni ve bileşenleri ile bütün dünya ve tarihi için geçerli, gerekli hatta zorunlu kabul edilen kronolojinin rehberliği, 20. yüzyıl ile sorgulanır hâle gelmiştir. Eleştiri ve reddiyeleri geniş bir alana yönelebilecek tartışma Strauss ile sınırları belirli hâle getirilebilir. Bu bağlamda kronolojinin zorunluluk olarak algılanmasını eleştiren Strauss cevaba, soğuk ve sıcak toplumlar tasnifiyle ulaşır.

Strauss, antropolojinin daha önce kabul görmüş, tarihsiz halklar ve ötekiler arasındaki ayrımının yerine soğuk ve sıcak toplumlar tasnifini önerir. Soğuk toplumlar, oluşturdukları kurumlarıyla tarihsel etkenlerin üzerlerinde oluşturabileceği etkiyi en aza çekmeye çalışan toplumlardır. Sıcak toplumlar ise tarihî gelişmeleri, değişim süreçleri için itici güç olarak kullanırlar.¹⁸

Sıcak ve soğuk toplumlar için tarihî olayların belirli bir sıraya konulması anlamında derlenmesine dikkat çeken Strauss, tarih ile mitin derleme esnasında birbirine karıştığını ifade eder. Ona göre statik karakterli mit, hücrenin yapısına benzer ve tarih bu mitik hücrelerin düzenlenmesiyle oluşur. Mit tekrarlanarak koruma altına alınırken tarihin dizilimi mitolojik bir karaktere dönüşmeye başlar.¹⁹

Levi Strauss, kronolojinin süreklilik üzerinde sabit kılınan anlamına ve kronoloji üzerine inşa edilen tarih fikrine eleştirel bakar. Ona göre tarihin kapsamlı bir mit hâline dönüştürülmesi kronoloji vesilesiyledir. Kronolojinin dışında kalan tarih bu nedenle reddedilmekte ve aşkın hümanizmin sığınadığı hâline getirilmektedir. Ancak Strauss'a göre tarih, yüklenilen kodlardan ve nesnellikten uzak ve de süreksizdir.²⁰

¹⁵ Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 108.

¹⁶ John Bagnel Bury, *The Idea of Progress* (New York: Dover Publication, 1960), 54.

¹⁷ Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 114.

¹⁸ Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994), 275.

¹⁹ Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 68.

²⁰ Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 114.

Kronolojinin süreklilik ve noktasal an unsurlarını, aynı zamanda yüklendiği anlam olarak ilerleme düşüncesini temkinli karşılayan Strauss, zaman içerisinde art arda dizilmiş olarak düşünmeye zorlandığımız uygarlık sürecinin standart bir süreklilik ile değil, atlama, sıçrama gibi mutasyonlar geçirerek yoluna devam ettiğinin altını çizer. Söz konusu atlama ve sıçramalar tek bir yönde ve ileri doğru değildir. Bu hareketleri satrançtaki atın hamlelerine benzeten Strauss, tarihin sadece zaman zaman birikimsel olduğunu ifade eder.²¹

Düşüncesini bellek kavramı üzerine inşa eden Halbwach ise kronolojiyi, Strauss gibi süreklilik özelliği yönüyle eleştirir.²² Ona göre tarih bir özetdir. Büyük zaman dilimlerine yayılan değişimler yoğunlaştırılarak birkaç ana sığdırılır ve geri kalan süreç göz ardı edilir. Bu durum, bir kronolojiyi inşa edebilmek için anlam ve değişimden vazgeçmeyi zorunlu kılar. Böylece tamamen boş bir soyutlamadan oluşan tarihin zamanı, tarihî olguların sıralandığı düşünülen zaman, her türlü kimlik ve anıdan temizlenmiştir. Dolayısıyla tarihin zamanı hiçbir grup tarafından süreklilik hâlinde yaşanmamış ve hatırlanmamıştır. Bu yönüyle yapaydır, gerçekliğin dışındadır. Bizim kronoloji olarak sıraladıklarımız mekân ve zamanı olan gerçek sosyal yaşamın bağlantılarından kopuktur, uzaktır.²³

Tarihin kronoloji ile anılmasına eleştirel yaklaşan bir diğer bakış açısı, Tanaka'ya aittir. Kronolojinin ardışıklığı ve tarihî öğeleri birbirine zincirlercesine bağlamasının bir kategorileştirmeye neden olduğunu vurgulayan Tanaka, bu durumun tarihin belirli öğelerinin ön plana çıkması ve büyük bir kısmının göz ardı edilmesine neden olduğunu belirtir. Ona göre tarih kronolojiden arındırılabilirse sadece geçmişten haber veren konumundan kurtulmuş olacaktır. Böylece farklı geçmişler tarihin alanına dahil olabilecek ve şimdi ile iletişimi güçlenecektir.²⁴

Kronolojinin geçmişin belirli öğelerini ön plana çıkararak, geri kalanını göz ardı ettiği bir zaman problemi olarak vigizmi gündeme getirir. Geçmişin unsurları arasında yapılan tercihler ve söz konusu tercihlerin şimdiki zamanı şekillendiren fonksiyonu kronolojinin vigizme yaklaşan yönleri olarak görülebilir. Tespitin netleşebilmesi için vigizmin kavramsal çerçevesinin ortaya konması gerekmektedir.

1.2. Vigizm

Bir zaman problemi olarak vigizm, siyasi ve tarih yazımsal olmak üzere iki yöne sahiptir. Kavramın tarih yazımındaki kullanımı, geçmişi bugünün kavramlarını verecek biçimde inşa etmek, tarihî gelişimi günümüzdeki herhangi bir kavramı ortaya çıkaracak şekilde örgütlemek anlamına sahiptir. Kavram, bugünün kavramlarını, olgularını geçmişe taşı-

²¹ Claude Levi-Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. Işık Ergüden Haldun Bayrı vd. (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 35.

²² Jan Assmann, *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 52.

²³ Maurice Halbwach, *Kolektif Hafıza*, çev. Banu Barış (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 109.

²⁴ Stefan Tanaka, *History Without Chronology* (California: Lever Press, 2019), 169.

mak içeriğine sahip anakronizme paralel konumlanmıştır.²⁵ Vigizmin tarih yazımı bağlamında ele alınmasından önce bir alt metin oluşturması açısından siyasi kapsamının çizilmesi gereklidir.

1.2.1. Siyasal Arka Plan

Vigizmin kelime kökü *Whig*, İngiliz tarihinde ortaya çıkan siyasi bir figürü temsil eder. Bu bağlamda Whig, 18. ve 19. yüzyıllarda *Tory* gruplara muhalif İngiliz siyasi parti, Amerikan Devrimi boyunca İngiliz savaş karşıtı taraftarlar ve 19. yüzyıl Amerikasında Demokrat Parti karşıtı grup olmak üzere genel hatlarıyla üç farklı dönem için kullanılmıştır. Ancak genel olarak Whig grubun siyasi düşüncelerini İngiliz siyasi sürecinde oluşturdukları ifade edilmelidir.²⁶

Hukukun üstünlüğü, çoğunluğa saygı ve tartışma hakkı ile ilgili özgürlükleri savunan Whigler, parlamenter yapıyı destekleyen ancak demokratik olmayan düşünceyi temsil etmekteydi. Toplumun tamamını kapsayan genel oy hakkının, parlamenter sistemin sağladığı bütün bu kazanımları tehlikeye atacağını düşünüyordularđı. Demokratik açılımları kabul etmeyen Whig oluşumunun, zenginlik ve soylarının sağladığı aristokrasileri ile kamuoyunu görmezden gelen bir üslupları vardı. Siyasetteki konumlarının kendilerine sağladığı güvence ile iktidar ve muhalefette baskın bir varlık gösteren Whigler, parlamenter sistemin devamı için büyük mücadeleler verdiler. Bu, parlamenter sistemin kendilerine sağladığı konforu devam ettirebilme arzusuuydu.²⁷

Siyasi olarak Whig düşüncesi, kendi sınırlarının da çizilmesini sağlayacak muhalif başka bir grubun oluşmasına neden oldu. 18. yüzyıl İngiltere siyasetinde Whiglerin karşısında, sonraları tahfif içerikli bir kelimeye dönüşecek olan, *Tory*ler yer aldı. Ortaya çıktığı yüzyılda bir karşıtlık üzerinde tanımlanmış olmasına rağmen sonraki dönemlerde değişikliğe uğrayan *Tory* düşüncesi, 20. yüzyıl itibarıyla geleneksel ve modern olarak nitelendirilen siyasi görüşleri kapsayıcı bir görünüme ulaşmıştır.²⁸

*Tory*lerin muhafazakârlar olarak varlıklarını devam ettirmelerine rağmen, siyasi bir içerik olarak Whig tutum ve davranışları, isimlerini taşıyacak şekliyle bugün artık varlığını sürdürmemektedir. Bir sıfat olarak Whig kelimesi, bir zamanlar insanların korkularını ve umutlarını yeterince tanımlayan ancak artık bunu yapmayan diğer etiketlere katıldı. Whig sözcüğü, bir parti inancından çok bir mizacı tanımlamak için kullanıldı.²⁹

Siyasi olarak Whig düşüncesi, tarih yazımına vigizm olarak taşınır. Vigizm, öncülü Whig düşüncesinden ilk başlarda siyasi bağlamın özelliklerini barındırarak yeni alanına dâhil olur. Buna göre Whig tarihçileri için geğmiş, kurumsal monarşi ve liberal demokra-

²⁵ İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İşlam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 126.

²⁶ Basil Williams, *The Whig Supremacy 1714-1760* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 10.

²⁷ Leslie Mitchell, *The Whig World 1760-1837* (London: Hambledon Continuum, 2007), X.

²⁸ William B. Willcox, "The Tory Tradition", *The American Historical Review* 48/4 (1943), 707-721.

²⁹ Mitchell, *The Whig World 1760-1837*, 175.

sinin zirvesi addettikleri modern formları sağlayan basamaklardır. Geçmiş, geleceğin özgürlük ve aydınlanma süreçlerine gerekli materyalleri verdiği oranda siyaseten kullanılabilir. Siyasetin Whig tarihçileri kurumsal hükümet, kişisel özgürlük ve bilimsel gelişmenin yükselişini vurgularlar. Bu nedenle Whig tarih, insan aklının, gücünün toplumu daha iyiye doğru tekrar şekillendireceğine inanan ve bunu yaparken geçmiş tarih ve geleneği göz ardı eden, liberalizmin bir formu olarak da kabul edilir.³⁰ Bu düşünce, vigizmin tarih yazımında ana hatlarıyla ortaya konmasının ardından siyasi bağlantılarını azaltır ve siyaset arka planı bir örneklem olarak gündeme gelir. Tarih yazımında bağımsız bir kavram olarak vigizm bu süreçle ortaya çıkmış olur.

1.2.2. Tarih Yazımında Vigizm

Tarihin vig yorumu, siyasi olarak Whig düşüncesinden hayat bulan ancak siyaseti aşan bir olgudur. Geleceği yüceltme biçimi olarak vigizm, tarih felsefesi alanında bir problem olarak tanımlanmaz. Tarih yazımında bir zaman problemi olarak ele alınan vigizm, başarılı devrimleri yücelten, geçmişin gelişim ve ilerleme prensiplerini vurgulayan, bu hâliyle şimdi için genel kabul gören bir hikâye üretme gayretidir. Geçmişin vig bakışla yorumlanmasının metodolojik bir konu olarak gündeme gelişi ise Herbert Butterfield'in kavramsal çizgileriyle mümkün olmuştur.³¹

Butterfield, vigizmi, geçmişin soyutlanarak belirli çıkarımlar içerisinde günümüzü verecek şekilde yorumlanması olarak tanımlar. Yaşanılan şimdiyi verebilecek unsurlar, geçmişle ele alırken zihne müknaş fonksiyonu yükler. Tarihin geneline hâkim bir eğilim olarak bu durum, Butterfield'a göre, geçmişte bizlere benzemeyen insanların dahi zihnine girebileceğimiz varsayımından hareket eder. Bu varsayımda şimdiye doğrudan ve sürekli bir referans söz konusudur. Günümüze yönelik bu dolaysız referans sistemi aracılığıyla, geçmiş bugünün ilerlemesine katkı sağlayanlar ve ilerlemeyi yavaşlatanlar olarak sınıflandırılabilir hâle gelir.

Geçmişte şimdiyi görmenin ve şimdinin kökünün geçmişte fark edilebilmesinin mümkün olduğu yanılığına yol açan vig yorum, geçmişte referans olamayacak hiçbir farklılığın bugüne aktarılmasına yol açar. Bugüne dair referanslar, nedensellik zinciri içerisinde geçmişin anlamlılığını sağlar. Bitimsiz bir yanılış inşa süreci olarak vigizm geçmişteki ölçek büyüdükçe hızlanır. Tarih özetlendikçe belirginleşir. Vig yorumun özetleme sürecinde geçmiş üzerinde gerçekleştirdiği örtük tercih, temelinde ona bir kolaylık sağlar. Geçmişin çözümlenmesi zor, zahmetli karmaşıklığı dışlanır ve günümüze en yakın ve yine günümüze anlaşılır olabilecek unsurları tercih edilir. Karmaşık alan, tercih edilmiş alana karşı olumsuzlanarak tezat oluşturulur. Bu işlem geçmişe dair sorulara net cevaplar edinmemizi sağlar ve böylece tarih günümüze kesin bir dil kullanıyormuş hissi yaşatır. Bu bir optik yanılışmadır.³²

³⁰ Alan John Taylor, *Essays in English History* (New York: Penguin Books, 1976), 18.

³¹ C. T. McIntire, *Herbert Butterfield: Historian as Dissenter* (London: Yale University Press, 2004), 103.

³² Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (New York: The Norton Library, 1965), 18.

Vig bakış açısının neden olduğu optik yanılsama araştırmacıya ilk olarak geçmiş unsurlarını bugün ile kıyaslama ve şekillendirme hakkı veriyor görünür. Böylece geçmiş bakış müdahaleci ve yeniden inşacı bir karaktere bürünür. Optik yanılsamanın ikinci temel hatası süreci basitleştirmesidir. şimdiyi oluşturan sonuç, vig bakış açısı için her şartta başarılıdır. şimdiye ulaşamamış ve güç odağı hâline gelememiş geçmiş unsurlarının sürece katkıları görmezden gelinir.

Vigizm, geçmişin günümüzden yöneltile soruları cevaplaması üzerine odaklanan bir bakış açısıdır. Buna göre geçmişten beklenen; değerler hakkında yargılara varması ve çözümler bekleyen meselelere karar vermesidir. Geçmişe yüklenen anlam ve beklenti, sonuçları kesinleşmeyecek bir yargılar kümesi oluşturur. Modern olgulara devşirilebilecek bulgular, değer yargısı hâline dönüştürülür.

2. Kronolojik Dizilim Vigistik Bir Eğilim midir?

Kavramsal izahların ardından, şimdiyi oluşturan zamansal teknik olarak kronolojinin ve yine şimdinin oluşturulma biçiminde bir tercih olarak vigizme, dört temel noktada eğilim gösterdiğini ifade etmeliyiz. İlk olarak kronoloji, vigistik eğilimiyle *geçmişin özetlenerek basitleştirilmesine* neden olur. Kısaltılan geçmiş hızlandırılır.³³ Hızlanma, daha iyi olabilmenin mesafelerin kısaltılmasına bağlandığı bir zamansal ritimdir. Matematiksel içeriğe işaret etmekle birlikte normatif değer yükliüdür. Kronolojinin vigistik bir eğilimle hızlandırabildiği geçmiş için; gecikme, ilerleme ve gerileme gibi değerlendirmelerden bahsedilebilir. Akışına müdahale edilebilen geçmiş, tarih yapmak tanımıyla karşımıza çıkacaktır.

Geçmişin anlam atfedilen unsurlarının hızlandırılarak aynı zaman diliminde yer alması ise ikinci eğilim noktası olarak *tarihin tekdüzeliğine* neden olur. Kronoloji ile hızlandırılabilen tarihin beklenti ile deneyim arasındaki bağı zayıflar, talep edilen ile gerçekleşen arasındaki mesafesi daralır. Bu durum geçmiş unsurlarının farklı zaman ve tecrübelerin içerisinde yer almalarına rağmen tek renkli bir yapı olarak değerlendirilmelerine yol açar. Geçmişin tekdüze algılanmasına dönemlendirme çalışmaları da destek vermiştir. Tarihsel, coğrafi, toplumsal ve bireysel zamansallıklar, Braudel'in *uzun süre* kavramı içerisinde homojenleştirilir.³⁴ Geçmiş, tek bir yapı olarak sosyal bilimlerin çatısı altında birleştirilir. Birleştirilen geçmiş, yeniden farklı perspektiflere göre bölünebilmek için en ideal formdadır.

Tekdüze yapıya dönüşen geçmiş, yaşanılan şimdiye kadar çizgisel bir ilerleme kat eder. Bu ilerlemede *sürekliliğin devamlılığı*, kronolojinin gösterdiği üçüncü vigistik eğilimdir. Geçmişin bölünebilir yapısı, tanımlanan her bir bölümünün ardışık dizilimini gerekli kılar.³⁵ Kronoloji sadece geçmiş değil, zamansal birimler olarak şimdi ve geleceği de doğa

³³ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 343.

³⁴ Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 57.

³⁵ Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak şart Mı?*, çev. Ali Berkay (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 102.

bilimlerinden modelleyerek art zamanlılığa tabi tutar. Sürekliliğin devamlılığı art zamanlılık ile sağlanır. Kopuş, sapma ya da döngüsel tekrarlar süreklilik içerisinde yer almaz. Bununla birlikte geçmişin tekdüzeliği, şimdi ve gelecek için tekrarlanabilir zamansal birimleri ifade etmez. Tek bir yapı olarak algılanan geçmiş, şimdiden farklılaştırılır.³⁶ Sürekliliğin devamlılığı, geçmiş ile ondan farklılaşan şimdinin ardışık bir değişim içerisinde ve tekrarlanamaz olduğu anlamındadır.

Homojenleşen ve süreklilik içerisindeki geçmiş, kendisinden farklı ve yüce bir şimdiye katkı sağlar.³⁷ Kronolojinin nihai vigistik eğilimi de bu bağlamda *şimdinin yüceltilmesidir*. Şimdinin yüceltilmesi, *gerçek şimdi* kavramıyla izah edilebilir.³⁸ Gerçek şimdi, zaman akışında sıfır noktası oluşturabilmek adına geçmişin önemsizleştirilmesidir. Değersizleşen geçmişin, şimdi ile arasındaki farkları belirginleşir. Bu bağlamda kökten, yeni bir başlangıcı işaret eden gerçek şimdi, tekdüze geçmişi hiçliğe indirgeme gayretidir.

Geçmişi özetleyerek basitleştirmesi, tekdüzeleştirerek ancak süreklilik gösteren bir formda tutması ve son olarak yeniden inşa ettiği şimdiyi yücelterek bir başlangıç noktasına çevirmesi bir zamansal dizilim olarak kronolojinin vigistik eğilimleridir. Kronolojinin kökeninden itibaren ve sahip olduğu unsurları gereği barındırdığı söz konusu eğilimler, metodolojik bir alternatifi gündeme getirmelidir. Söz konusu alternatif, sosyal bilimler alanında zamanın kullanımı ve yorumunu gerektiren çalışmalar için yeni bir zorunluluk oluşturma gayretinden öte, çeşitlilik ve farkındalık oluşumuna katkı sağlayacaktır.

3. Kayrolojik Zaman Mümkün müdür?

Kronolojik zamanın vigistik eğilimi, geçmişe bakışta optik bir yanılsama oluşturmaktadır. Doğrusal bir süreklilik sağlaması ve onların art arda standart dizilişini, yönlerini zorunlu kılmasıyla eleştirilen kronoloji, sosyal bilimler alanında metodolojik daralma oluşturmaları bakımından eleştirilmiştir.³⁹ Söz konusu eleştirileri farklı bir noktaya taşıyacak açılımı Giorgio Agamben'in kavram önerisi sağlamaktadır.

İnsanın çizgisel ve sürekli zamana köleliği anlamındaki kronolojik zamanı eleştiren Agamben, zamanın bu hâlinin insana deneyim imkânı vermediğini ifade eder. Yerine insanın kendi girişimi için fırsat yakalayabildiği ve özgürlük anına karar verebildiği *kairos* zamanı yani *kayrolojik zamanı* önerir. *Kayrolojik* zaman ona göre tarihin sahici zamanıdır, süreksiz, sonlu ve tamamlanmamıştır. Zamanı algılama sürecimizi çocukluk ve yetişkin dönemin oyun ve ritüel diyalektiğinde ele alan Agamben, oyunu kutsal zamanın dışına çıkış, ritüeli ise değişmez olan zamanla özdeşleştirir.⁴⁰ Nihai olarak kayrolojik zaman ile

³⁶ Judith Pollmann, *Memory in Early Modern Europe: 1500-1800* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 47.

³⁷ Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 378.

³⁸ Dipesh Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörtüt (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012), 337-338.

³⁹ Bruno Latour- Michel Serres, *Conversations on Science, Culture and Time*, çev. Roxanne Lapidus (USA: The University of Michigan Press, 1995), 116.

⁴⁰ Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 127.

oyuna geri dönüşün teklifini sunar.

Kayrolojik zaman köken olarak ilhamını, khronos ile birlikte Yunan düşüncesinde zamanı mitolojik olarak ifade eden *kairos*tan alır. Kronolojinin kavramsal zemininin üzerine inşa edildiği khronos, zamanın ve hareketin sayılabilen yönünü, zamansal aşamaları ve saat zamanını ifade ederken, kairos daha çok niteliksel içeriklidir.⁴¹ Mananın ve varoluşun zamanını ifade eden kairos, khronostan farklı olarak, gereksinim ve uygunluğu bu nedenle de esnek zamanlılığı temsil eder.⁴²

Kayrolojik zaman, kronolojinin daimî akışının kesintiye uğratılabildiği ve durmaya imkân veren zaman olarak önerilir. Kayrolojik zamanın kullanımıyla ortaya çıkması hedeflenen yeni bir kronoloji değil, niteliksel zaman değişimidir. Bu zaman değişiminin gerçekleştirilebilmesi Agamben'e göre öncelikle eski-yeni, geçmiş-şimdi arasındaki bağlantısızlıkların kaldırılmasıyla mümkün olacaktır.⁴³ Kronolojinin, özne-nesne düalizmi olarak da ifade edilen⁴⁴ söz konusu ikilikleri destekleyen kökeni ve yapısı kayrolojik zaman ile yıkıma uğratılır. Böylece zamansal kavram düalizmi, ilerleme, gelişme, şimdinin mutlaklığı gibi kronolojik kabuller aynı yıkımın içerisinde yer alır. Kayrolojinin kronolojinin yerine ikamesi ile sosyal bilimlerin zamanı somut, yaşama dahil olabilen, süreksiz ve sayılara bölünemez olacaktır.

Sonuç

Sosyal bilimlerin çalışma alanı, farklı zamanlar arasında geçişleri zorunlu kılmaktadır. Geçmişin şimdije aktarımı, söz konusu geçişler bağlamında, metodolojik izahı gerektiren kritik bir alandır. Zamansal şimdinin oluşumunu sağlayan bir teknik olarak kronoloji, geçmişin günümüze aktarımında sosyal bilimler alanına hâkim konumdadır. Ancak kronoloji; kökeni, bileşenleri ve yapısı itibarıyla incelendiğinde vigistik eğilim göstermektedir. Şimdinin oluşturulma biçiminde tarih yazımsal bir problem olan vigizm, geçmiş unsurlarının soyutlanarak belirli hedefler dâhilinde günümüzü verecek şekilde yorumlanması anlamına gelir. Vigistik bakış açısıyla önce geçmiş, sonra ise şimdi yeniden kurgulanarak inşa edilir.

Kronolojinin vigistik eğilimi, sosyal bilimler alanında geçerliliğini tartışmalı hâle getirir. Zamanın geçmişten şimdije bir optik yanılsama içerisinde, sürekli ve nedensellik zincirinde aktarımı, zaman algısında kronolojik kabulün dışında farklı tercihleri gündeme getirir. Ortaya çıkabilecek zaman algıları, yeni zorunluluklardan öte kronolojinin oluşturduğu metodolojik daralmaya açılım sağlamalıdır.

Kronolojinin eleştirilen zaman anlayışı yerine Strauss, mutasyonlara uğrayarak yolu-

⁴¹ İhsan Oktay Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı (Başlangıçtan Platon'a Kadar)* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 3.

⁴² Richard Persky, *Kairos: a Cultural History of Time in the Greek Polis* (Michigan: University of Michigan, Doktora Tezi, 2009), 6.

⁴³ Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 168.

⁴⁴ Kasım Küçükakalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2010), 95.

na devam eden, atlayan, savrulan zaman anlayışını önerirken Tanaka, çalkantılı, buruşuk ve parçalanmış zamandan bahseder. Zaman; öngörülebilir ve çizgisel olmaktan uzak, yarıklar, çatlamlar ve boşluklarıyla bir türbülansın içerisinde akıp gidebilir ya da bir mendil gibi buruşturulabilir. Böylece düz olduğunda geometrik, buruşturulduğunda bakış açısı ve zamansal etkileşimlerin değişkenlik gösterdiği, mesafenin izafileştiği bir hâl alır. Yine zaman, her birimin bir bütünün parçası olduğu yapboz gibidir; bölünebilir, parçalanabilir ve tekrar birleştirildiğinde bütünlüklü bir mozaik meydana getirebilir. Bu farklı bakışların her biri, üst başlık olarak zamanda niteliksel değişimi ifade eden kayrolojik zaman çatısı altında değerlendirilebilir. Hem kronolojik zamanın eleştirisi hem de geçmişin günümüze aktarımındaki metodolojik genişleme kayrolojik zaman ile karşılanabilir.

Sosyal bilimlerin, özelde din sosyolojisinin metodolojik bağlamda kronolojik düzlem-den çıkışı araştırma nesnelere ilişkin vigistik bakıştan uzaklaşmasını sağlayabilir. Somut bağlamda zikredildiğinde; modern demokratik kabulün İslam'ın ilk yıllarında istisare, şûra metoduyla başladığı, günümüz hayvan haklarının ilk dönem sahabilerin davranış kalıplarının geliştirilmiş versiyonu olduğu, köleliğin kaldırılmasının insan haklarının şimdiki kabulünde ilk basamak teşkil ettiği yönündeki izahlar kronolojinin yönlendirdiği vigistik bakış açısının örnekleri olarak görülebilir. Birlikte yaşama hukuku, aile kurumundaki değişim, çevre bilinci gibi çoğaltılabilir birçok başlıkta vigizmin sınırlarına girebilen örneklerle karşılaşılabılır. Sosyal bilim, özelde ise din sosyolojisi alanında yapılacak çalışmalarda vigistik kronolojik metottan kayrolojik zaman anlayışına geçiş, geçmiş unsurlarının yalnızca şimdikiyi sağlayan işlevini değiştirecektir.

Kayrolojik zaman anlayışının metodolojik alana sağladığı seçenekler, incelenen geçmişin kökenler sorunundan uzaklaşmasını ve zamanın yol alışına odaklanılmasını sağlayabilir. Bu, geçmişini nedenlerin öznesi olmaktan yol alışın ve sürecin öznesi olmaya terfi ettirir. Kronolojik bakışın, nesnel, işlevsel, akılcı, matematiksel ve nihayetinde bilimsel bir çizelgeye dönüştürdüğü zaman, kayrolojik anlayışla tekrar doğal alanına, insan ve toplum yaşamının bir unsuru konumuna döndürülebilir.

Geçmişin kronolojik yorumu, *şimdinin benine* bir haksızlık olarak yorumlanabilir. Zira zaman birimi olarak *şimdi*, vigistik eğilimli kronolojik bakışta diğer bütün nesillerin yalnızca göreceli olduğu bir mutlaklığa dönüşür. Bu durum, geçmişin şimdinin benine sağlabileceği alan ve faydadan mahrum olması anlamına gelir. Aynı zamanda yaşadığımız çağın ve öznelere ilişkin göreceli konuma düştüğünü fark edememek, zamanın akışında fikir ve önyargılarımızın nerede yer aldığını keşfetme imkânını kaybetmek anlamına gelir. Başka bir deyişle; şimdideki *benin* kendini tamamen özerk ve koşulsuz görmesi büyük tarihsel sürecin bir parçası olduğunu görememesine sebep olur.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*. çev. Betül Parlak. İstanbul: Kanat Yayınları, 2010.
- Alkan, Necmettin. “Tarihin Çağlara Ayrılmasında ‘Üçlü Sistem’ ve Türk-İslam Tarihi’nin Çağ Taksimi Meselesi”. *Turkish History Education Journal* 3/2 (2014), 43–64.
- Anar, İhsan Oktay. *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı (Başlangıçtan Platon’a Kadar)*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Aveni, Anthony. *Zamanın Kültürel Tarihi*. çev. Sinan Coşkun. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bilgin, Vejdi. *Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Borst, Arno. *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Braudel, Fernand. *Tarih Üzerine Yazılar*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Bury, John Bagnel. *The Idea of Progress*. New York: Dover Publication, 1960.
- Butterfield, Herbert. *The Whig Interpretation of History*. New York: The Norton Library, 1965. <https://doi.org/10.1007/BF00127631>
- C. T. McIntire. *Herbert Butterfield: Historian as Dissenter*. London: Yale University Press, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Chakrabarty, Dipesh. *Avrupa’yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. çev. İlker Cörüt. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Goff, Jacques Le. *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?* çev. Ali Berktaş. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Grafton, Anthony. *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Halbwach, Maurice. *Kolektif Hafıza*. çev. Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Jordheim, Helge. “Return to Chronology”. *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*. ed. Laurent Olivier Marek Tamm. 43–57. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2010.
- Levi-Strauss, Claude. *İrk, Tarih ve Kültür*. çev. Işık Ergüden Haldun Bayrı vd. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

- Levi-Strauss, Claude. *Mit ve Anlam*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Levi-Strauss, Claude. *Yaban Düşünce*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- Lewis, Mumford. *Technics and Civilization*. London: Routledge, 1934.
- Mitchell, Leslie. *The Whig World 1760-1837*. London: Hambledon Continuum, 2007.
- Persky, Richard. *Kairos: a Cultural History of Time in the Greek Polis*. Michigan: University of Michigan, 2009.
- Pollmann, Judith. *Memory in Early Modern Europe: 1500- 1800*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Race, William. "The Word Kairos in Greek Drama". *Transactions of the American Philological Association* 111 (1981), 197-213.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. M. Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Serres, Michel - Latour, Bruno. *Conversations on Science, Culture and Time*. çev. Roxanne Lapidus. USA: The University of Michigan Press, 1995.
- Şimşek, Ahmet. "Kronoloji ve Zaman Algısı". *Tarih Nasıl Öğretilir? Tarih Öğretmenleri İçin Özel Öğretim Yöntemleri*. ed. Mustafa Safran. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2011.
- Tanaka, Stefan. *History Without Chronology*. California: Lever Press, 2019. <https://doi.org/10.1215/08992363-3325064>
- Taylor, Alan John. *Essays in English History*. New York: Penguin Books, 1976.
- Veyne, Paul. *Tarih Nasıl Yazılır?* çev. Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Willcox, William B. "The Tory Tradition". *The American Historical Review* 48/4 (1943), 707-721. <https://www.jstor.org/stable/1840484>
- Williams, Basil. *The Whig Supremacy 1714-1760*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Reaching the Present in the Social Sciences: The Relationship Between Chronology and Whiggism

Extended Summary

The understanding of time in the methodological basis of social science studies is an important issue. The definition of past, present, and future, the course of movement between them, and the difference between the object of research and its time are the defining characteristics of this methodology. The article discusses the dominance of the present as a unit of time over the past, which is also a unit of time. The acceptance of the present as different, new, and absolute compared to the past is explained through the concepts of chronology as a temporal technique that constitutes the present and whiggism as a preference in the way the present is constituted.

Chronology derives from the root *chronos*, which in the ancient thought meant progress and continuity. Chronology, which constitutes a consecutive, independent, measurable, and mathematical understanding of time, is based on the calendar culture of Western thought. Chronology, which has two basic elements: continuity and point moment, forms the basis of the modern understanding of time. Chronology, which creates a comparison between the past and the present by connecting the temporal present to the before and after, is dominant in the methodology of social sciences. This situation causes chronology to direct the epistemology of social sciences.

The fact that chronology is an inevitable element in the methodology of social sciences should be discussed. Accordingly, chronology, with its feature of continuity, has caused history to take on a mythological character. The past, which we are forced to think of as sequential, does not have a standardized continuity. The chronological sequence, in which certain elements are emphasized and others ignored, transforms the understanding of time into an artificial and unreal state. The idea of time consisting of moments chained together abstracted from meaning, memory, and identity, is disconnected from the connections of real social life. The fact that large periods are summarized with a certain preference and condensed into a few moments raises the idea that chronology may be a whiggistic tendency.

Whiggism as a time problem has two elements in its conceptual background: political and historiographical. The thoughts and actions of the Whigs, the British political group that defended the parliamentary system for their interests, constitute the political background of the concept. Whiggism, which is considered as a problem in historiography, is defined as abstracting the past and interpreting it in a way to give the present certain inferences. Whiggism glorifies the successful revolutions of the past and emphasizes the principles of development and progress. Elements that can give the present act as a magnet for the mind when dealing with the past. Thus, the past is categorized and divided into those that contribute to the progress of the present and those that slow it down.

The whig interpretation, which leads to the delusion that it is possible to see the present

in the past and to recognize the roots of the present in the past, leads to the exclusion of any difference in the past that cannot be referenced in the present. The difficult, laborious complexity of the past that is difficult to analyze is excluded, and the elements that are closest to the present and can be understood by the present are preferred. This process allows us to obtain clear answers to questions about the past, and so history gives the impression of using precise language for the present. This is an optical illusion. With this illusion, the past is simplified and the view of the past takes on an intrusive, reconstructive character.

Chronology as a temporal technique that constitutes the present, and whiggism as a choice in the way the present is constituted, tends towards whiggism in four fundamental ways. First, chronology simplifies the past by summarizing it. The abbreviated past is accelerated. Acceleration is a temporal rhythm in which getting better depends on shortening distances. Time that can be accelerated can be judged as progressing or regressing.

Secondly, chronology trivializes history by placing the past, which it can accelerate, in the same period. This leads to the evaluation of the elements of the past as a monochromatic structure, even though they take place in different times and experiences. Periodization studies have also supported this monotonous perception of the past.

The third whiggistic tendency of chronology is that the past, which has become a monotonous structure, continues its continuity by showing a linear progression until the present. Chronology models not only the past but also the present and the future as temporal units from the natural sciences and subjects them to diachronicity. The continuity of continuity is ensured by diachronicity. Breaks, deviations, or cyclical repetitions are not included in continuity. The past, perceived as a single structure, is differentiated from the present. Thus, the past, which is homogenized and in continuity, contributes to a different and sublime present. The last whiggistic tendency of chronology is the glorification of the present in this context.

The whiggistic tendencies of chronology as a temporal sequence are its simplification by summarizing the past, its uniformization but in a continuous form, and finally its glorification of the present that it reconstructs and turns it into a starting point. The aforementioned tendencies that chronology harbors from its origin and by its elements should bring up a methodological alternative. This methodological alternative is cairological time, the discontinuous, finite, incomplete, and authentic time of history that allows human experience.

Cairological time takes its origin from *kairos*, the mythological expression of time in Greek thought. *Kairos*, which expresses the time of meaning and existence, is qualitative and represents flexible temporality. Cairological time is proposed as a time in which the constant flow of chronology can be interrupted and allows for stopping. It is not a new chronology that is intended to emerge through the use of cairological time, but a qualitative change of time. The disconnections between old and new, past and present are abolished and the subject-object dualism of chronology is subverted by chronological

time. Thus, chronological assumptions such as temporal concept dualism, progress, development, and the absoluteness of the present are included in the same destruction. With the substitution of cairology for chronology, the time of the social sciences will be concrete, inclusive of life, discontinuous, and indivisible into numbers.

The options that a cairological understanding of time provides to the methodological field can allow the past under study to move away from the question of origins and focus on the passage of time. This moves the past from being the subject of causes to being the subject of progress and process. Time, which the chronological view transforms into an objective, functional, rational, mathematical, and ultimately scientific timetable, can be returned to its natural sphere and its position as an element of human and social life through the cairologic understanding. The Whiggistic chronological view considers only the present absolute, while all time is relative. This leads to a failure to recognize that the age we live in and its subjects are relativized. As long as the present self considers itself autonomous and absolute, it fails to realize that it is part of the larger historical process and fails to discover where its ideas and prejudices are located.

Keywords

Sociology of Religion, Present, Past, Chronology, Whiggism, Cairological Time.

Hatîb eş-Şirbînî'nin *es-Sirâcü'l-münîr* Adlı Tefsirinde İsrâiliyat**Mükrim Dilekçi Zengin**

Dr., Bursa, Türkiye

mukrimedilekci@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0001-6112-3432>**Öz**

İslâm, temel kaynak olarak Kur'ân ve hadise dayanmaktadır. Bununla beraber gerek Kur'ân'da Ehl-i kitabın zikredilmesi gerek Ehl-i kitaptan olanların İslâm dinine girmesi ile İsrâiliyat da bir kültür olarak İslâm dini içerisinde yerini almaya başlamıştır. Çok erken dönemlerde dinin içerisinde kendini gösteren İsrâilî haberler, tefsir ilminde bazen bilgi kaynaklı bazen de tenkit maksatlı nakledilmiştir. Yani İsrâiliyat, tefsirlerin rivâyet yönünün tartışmalı bir sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlam çerçevesi, oluşum süreci, kabul ve reddedilmesinin gerekçeleri pek çok araştırmacının çalışma konusu olmuştur. Bu noktalar ayrı bir araştırma alanı olduğu için makalemiz, İsrâiliyat üzerindeki problemleri tartışmayı değil, Şirbînî'nin Kur'ân'ı anlama yönteminde İsrâiliyatın konumunu belirlemeyi hedeflemektedir. Şirbînî'nin *es-Sirâcü'l-münîr* adındaki tefsir eserini döneminin etkilerinden uzak tuttuğu görülmektedir. Ayrıca müfessirimiz, tefsir, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı ve kelâm gibi pek çok alanda eser kaleme aldığı hâlde bu ilimlerle ilgili izahlarını tefsirinde sınırlı tutmakta ve bu alanlardaki görüşlerini müstakil eserlerine bırakmaktadır. Mesela, fıkıh konularındaki görüşlerinin Şâfiî fetva usulünde önem kazandığı kabul edilmekte iken tefsirinde fıkıh konularına da fazla yer vermemektedir. Ayrıntılardan mümkün olduğu kadar arınmış bir tefsir yazmayı hedefleyen Şirbînî'nin, Kur'ân'ın gerekli görmediği ayrıntıları pek çok İsrâilî haberlerle eserine taşıması ve nübüvvet makamına aykırı olmadığı sürece tenkit çizgisine tâbi tutmaması dikkat çekicidir. Bu da Şirbînî'nin *es-Sirâcü'l-münîr*'inde İsrâiliyat kaynağını ön plana çıkarmamızı ve İsrâilî bilgilerin yerini tespit etmemizi gerektirmektedir.

Anahtar KelimelerTefsir, Kur'ân, İsrâiliyat, eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*.**Atıf Bilgisi**Dilekçi Zengin, Mükrim. "Hatîb eş-Şirbînî'nin *es-Sirâcü'l-münîr* Adlı Tefsirinde İsrâiliyat". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (Aralık 2023), 353-380. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1175638>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	15 Eylül 2022 15 September 2022
Kabul Tarihi Date of Acceptance	15 Ocak 2023 15 January 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	22 Aralık 2023 22 December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1175638
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körlleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışma Prof. Dr. Celil Kiraz danışmanlığında 24/03/2023 tarihinde tamamladığımız <i>Hatib eş-Şirbini'nin es-Sirâcü'l-münîr Adlı Tefsirinde Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi</i> başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled Al-Khatib Al-Shirbini's Method of Interpreting the Qur'ân in His Tafsir Al-Sirâj Al-Munir, supervised by Professor Celil Kiraz (Ph.D. Dissertation, Bursa Uludağ University, Bursa/Türkiye, 2023). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd

İsrâ'îliyyât in al-Khatîb al-Shirbînî's Tafsîr *al-Sirâj al-munîr*

Mükrim Dilekçi Zengin

Dr., Bursa, Türkiye

mukrimedilekci@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0001-6112-3432>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Islam is based on the Qur'ân and hadith as the main source. However, with Ahl al-kitâb (People of the Book) being mentioned in the Qur'ân, as well as the conversion of the Ahl al-kitâb to Islam, İsrâ'îliyyât began to take its place in Islam as a culture. The İsrâ'îlî reports, which were manifest in religion in very early times, were transmitted in the science of tafsîr sometimes for informational purposes and sometimes for criticism. Thus, İsrâ'îliyyât is a controversial issue in the narration aspect of tafsîr. Its framework of meaning, its formation process and the reasons for its acceptance-rejection have been the subject of study for many researchers. Since these points form a separate field of research, our article does not aim to discuss the problems on İsrâ'îliyyât, but to determine the role of İsrâ'îliyyât in al-Shirbînî's method of understanding the Qur'ân. Al-Shirbînî kept his tafsîr work *al-Sirâj al-munîr* away from the influences of his period. In addition, although al-Shirbînî wrote works in many fields such as tafsîr, fiqh, Arabic language and literature, and kalam he keeps his explanations of these sciences limited in his tafsîr and leaves reserves his views on these fields to separate works. For instance, while it is accepted that his views on fiqh issues gained importance in the Shâfi'î fatwa method, he does not give much space to fiqh issues in his tafsîr either. It is to be noted that Shirbini, who aimed to write a tafsîr as detail-free as possible, included many details, that the Qur'ân did not deem necessary, with many İsrâ'îlî reports in his work and did not subject them to the line of criticism as long as they did not contradict the authority of prophethood. This requires us to emphasize İsrâ'îliyyât as a source in al-Shirbînî's *al-Sirâj al-munîr* and to determine the scope of İsrâ'îlî information in his work.

Keywords

Tafsîr, Qur'ân, İsrâ'îliyyât, Al-Shirbînî, *Al-Sirâj al-munîr*.

Citation

Dilekçi Zengin, Mükrim. "Hatîb eş-Şirbînî'nin *es-Sirâcü'l-munîr* Adlı Tefsirinde İsrâ'îliyyât". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (December 2023), 353-380. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1175638>

Giriş

Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şîrbînî el-Kâhîrî eş-Şâfiî el-Hatîb el-İmam el-Allâme (öl. 977/1570), Şâfiî ulemasındandır.¹ Müfessir, babasının ismini tefsirinde Ahmed olarak zikretmekte,² kaynakların bazısında ise Ahmed³ bazısında Muhammed⁴ olarak geçmektedir. Bunun dışında doğum tarihi ve ailesi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Fakih, müfessir ve kelâm, nahiv ve sarf âlimi⁵ olduğuna bildiğimiz müfessirin ilmî kişiliği hakkında yüzeysel malumata ulaşmaktayız. Hocaları hayattayken kendisine fetva ve derse icazet vermeleri ve Mısır ehlinin onun salahiyeti, ilim ve amel vasıfları, zühd ve verası ve ibadetinin çokluğu üzerine icmâ etmeleri, Şîrbînî'nin ilmî derinliğine dair bir yaklaşıma sahip olmamıza yardımcı olmaktadır. Kaynakların verdiği bilgilere göre ibadete düşkünlüğü ile de tanınan Şîrbînî, ramazanın başından itibaren itikâfa girer, camiden de bayram namazından sonra çıkardı. Hac yolculuğunda da çok yorulmadıkça binek kullanmazdı. Yolculuğa çıktığında insanlara görevleri öğretir, namaza teşvik eder, onlara kasr ve cem'in nasıl olduğunu anlatırdı. Yolda dahi bol bol Kur'ân okur, Mekke'de iken çok fazla tavafta bulunurdu. Mekke'de ve seferde iken günlerinin çoğunu oruçlu geçirir, nefesine karşı koyar ve dünya meşguliyetlerine özen göstermezdi.⁶ Hicrî 977 senesi şaban ayının ikisinde Perşembe günü ikindiden sonra vefat etmiştir.⁷

Şîrbînî'nin hayatı ve eserleri muhtelif tabakât kaynaklarında geçmektedir. Bu bilgilerin muhtasar olması ve birbirini tekrar etmesi, müfessirin hayatına uzaktan bakmamızı kaçınılmaz kılmaktadır. Onu her ne kadar umumi olarak tanısak da genel olarak belirlediğimiz çerçeveyi çok da zengin bir biyografi ile dolduramamaktayız. Ancak şunu söyleyebiliriz ki kaynakların mahdut bilgilerle tanıttığı Şîrbînî, eserleriyle ilmî hayatını çok güçlü bir şekilde ifade etmiş bir âlimdir. Tefsir, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, kelâm alanları başta olmak üzere kendisine nispet edilen eserlerle beraber otuzu bulan kitap kaleme almıştır. Pek çok

¹ Ebü'l-Felâh Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 10/561; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1397/1976), 1/338.

² Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'dı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 4/727.

³ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşâru'l-muşannifîn* (Beyrut: Menşurâtu Mektebetü'l-Müsenne, 1371-75/1951-55), 2/250; Yusuf İlyân Serkis, *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb* (Beyrut: Dâru Sadr, 1347/1928), 1/1108; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn terâcimü müşannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8/269.

⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/561; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/338.

⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 8/269.

⁶ Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-suğrâ* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1426/2005), 83-84; Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *Kevâkibü's-sâ'ire bi a'yâni'l-mi'etî'l-âşîra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/72-73; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/561-562; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 8/338.

⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/562; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/250; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/339; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 8/269.

alandaki yetişmiş ve ders vermiş olan Şirbînî, tefsirini ayrıntılardan uzak tutarak kaleme almıştır. Mesela, müfessirimiz, Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Minhâcü't-ţâlibîn* adlı eseri üzerine yazdığı şerh kaynağı olan *Muğni'l-muhtâc*'i kaleme almıştır. Bu eser, fıkhîta en önemli şerh kaynağı olarak kabul edildiği hâlde tefsirinde fıkhî izahlara pek yer vermemektedir. Yine *Nûru's-seciyye fi ħalli elfâzi'l-Âcurrûmiyye* eserinde dil yönüyle izahlarda bulunarak kelâmî tartışmalarda Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) itiraz ettiği görülmektedir.⁸ Tefsirinde ise farklı görüşleri tartışmasız zikrederek ya da bu tür meselelere hiç dokunmayarak tefsirinin genel dokusunu ortaya çıkarmaktadır.

Kur'ân, mesajı ön planda tutmak için tafsilatları zikretmemektedir. Şirbînî ise İsrâiliyata dair haberleri kilitli bırakmamıştır. Müfessirin tefsirindeki metodunu fıkhî, kelâm ve tasavvuf gibi ilimler çatısında değerlendirdiğimizde bu alanlarda müstakil ya da şerh olarak eserler yazdığı hâlde bu ilimleri tefsirinde güçlü ve vurgulu bir şekilde kullanmamayı tercih ettiği ve anlam noktasında yoğunlaşarak tefsir vecihlerini ortaya koymayı hedeflediği görülmektedir. Şirbînî, fıkhî ve kelâm gibi alanlardaki görüşlerini başka eserlerine bırakırken tefsirinde İsrâilî haberlere dikkat çekecek ölçüde ağırlık vermektedir. Bu durum, *es-Sirâcü'l-münîr*'i İsrâiliyat bağlamında değerlendirmemizi önemli kılmaktadır.

İsrâiliyatın ıstılah ve muhtevası yönünden geçirdiği tarihî süreç, bu yönde gelen rivâyetlerin kabul ve reddedilmesi noktasındaki eleştiriler, Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılan nakillerin bir ihtiyaç olup olmadığı ve bununla beraber ortaya çıkan yöntemsel problemler pek çok çalışmayı vücuda getirmiştir.⁹

İsrâiliyat, İsrâilî kaynaklardan rivâyet edilen kıssa ve hadiseler anlamındadır. İsrâil kelimesi Yakub'un (a.s.) lakabı olup daha sonra onun zürriyetinden olan herkese nispet olunmuştur. Zahirî olarak tefsir için Yahudilik kastedilse de bununla Yahudi ve Hristiyan kültürlerinden tefsirde etkisi görülen her şey anlamında daha şümulü bir alan kastedilmektedir.¹⁰ Yahudi kaynaklı bilgiler "İsrâiliyat", Hristiyan kaynaklı bilgiler "Mesihiyât" kavramı içerisinde yorumlanmakla beraber genel olarak diğer din ve kültürlerden gelen bilgi aktarımı bu kavram yürüngesinde değerlendirilmektedir.

İsrâiliyat, İslâm'a uygun olup olmaması bakımından İslâm'a uygun olan İsrâiliyat, İslâm'a uygun olmayan İsrâiliyat ve tasdik ve tezkib edilemeyen İsrâiliyat olmak üzere üç grup içinde değerlendirilmektedir.¹¹

İsrâiliyat karşısında müfessirlerin tutumu iki yaklaşım içinde şekillenmiştir. Bazı müfessirler, bu haberlerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada lüzumlu olmadıklarını kabul ederek İsrâiliyattan uzak durmuşlardır. Bazı müfessirler de İsrâilî haberleri almaktan imtina

⁸ Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi ħalli elfâzi'l-Âcurrûmiyye* (Beyrut - Lübnan: Dâru'l-Minhâc, 1429/2008), 91.

⁹ bk. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018); Mustafa Yıldız, *Tefsirde İsrâiliyat ve Kitâb-ı Mukaddes'e Yaklaşımlar -Tâhir b. Âşûr Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022); Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

¹⁰ Remzi Na'nâ'a, *el-İsrâ'iliyyât ve eşerüha fi kütübî't-tefsîr* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1970), 71-73.

¹¹ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 9-18.

etmemişlerdir ki bu müfessirlerin İsrâiliyata yaklaşımı da aynı doğrultuda bulunmamaktadır. Kimisi her türlü İsrâilî haberi senet ve metin bakımından tahkik etmeden İslâm dininin içine dâhil etmeye kalkmış, kimisi de bu tahkikin yönlendirmesiyle hareket etmiştir.

İsrâiliyata dair pek çok rivâyetin tefsir kaynaklarında yer aldığı görülmektedir. Nitekim bazı müfessirlerin tefsirinde İsrâiliyata yer vermeleri ve bazı noktalarda tenkitte bulunurken bazı rivâyetleri de eleştirmeksizin nakletmeleri, İsrâiliyatı bir kaynak olarak kabul etmektir. Bununla beraber İsrâiliyatı tamamen hurafeler manzumesi olarak görülmemesi için bilginin varoluş koşullarından bağımsız kalmamasını öngören değerlendirmeler de dikkate alınmalıdır. Nitekim Ertuğrul Döner, İsrâiliyat türü rivâyetlerin bugünkü akıl terazisine çıkarılmasını eleştirmekte ve kelimelerin anlamından hareketle İsrâiliyatın yanlış değerlendirildiğini ifade etmektedir. Erken dönemlerde ehl-i hadis ve selef ulemasının, ilmi, hadis ve rivâyetler manasında; hikmeti de Yahudilik gibi eski kültürlerle irtibatlandırılmalarına dikkat çekerek bu tür haberlerin en azından erken dönem İslâm geleneğindeki değerine vurgu yapmaktadır. Hatta İsrâiliyatın, Kur'ân tefsirinden tamamen çıkarılmasını da İslâm tefsir mirasının imhası olarak kabul etmekte ve bu tür haberlerin, Kur'ân ile diğer kutsal kitaplarla metinler arası ilişkiyi daha belirgin kılma imkânı verdiğini belirtmektedir.¹²

Şîrbînî'nin İsrâiliyata çok fazla yer vermesi, tefsirinin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³ Daha önce de belirttiğimiz üzere pek çok alanda ilim tahsil eden ve bu ilimlerin icâzetini alan bir âlim olmasına rağmen tefsirinde bu ilimler üzerindeki görüş ve tercihlerini çok fazla konuşturmadığı halde İsrâilî bilgileri dikkat çekecek noktada tutması ilginçtir. Bu nedenle *es-Sirâcü'l-münîr*'de İsrâiliyatın yerini doğru anlamak ve yorumlamak için Şîrbînî'nin tefsirinde yer alan İsrâilî haberleri öncelikle kaynakları noktasında ele aldık. Daha sonra İsrâiliyatı bir yöntem olarak kullanmasını örneklendirmelerle izah ettik. Son olarak İsrâiliyat karşısındaki tutumunu değerlendirmeye çalıştık. Şîrbînî'nin tefsirine göre örneklendirmelerimizi açıklarken de İsrâiliyatın, bir rivâyet kültürü olmasından hareketle Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) tefsirlerinden istifade ettik. Makale çalışmamızın hacmi noktasında problem oluşturması sebebiyle karşılaştırmasını yapmak istediğimiz diğer tefsirlere yer veremedik.

1. Kaynakları

Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*'inde sık sık İsrâilî haberlerden nakillerde bulunmaktadır. Bu tür haberlerde genellikle isim zikretmediği için yer verdiği İsrâilî bilgilerin beslendiği kaynaklar da kısmen meçhul kalmıştır. Ancak zaman zaman verdiği bilgiler ışığında ona rehberlik eden kaynaklardan bahsetmemiz mümkündür. Müfessirimizin tefsirinde İsrâiliyat,

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Döner, *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 250-273.

¹³ Abdulhamit Birişik, İsrâiliyatı bilgi olarak nakleden ve yer yer eleştiren müfessirler arasında Hatîb eş-Şîrbînî'yi de zikretmektedir. Birişik, Remzi Na'nâ'a'nın eserini kaynak göstererek Hatîb eş-Şîrbînî'nin *es-Sirâcü'l-münîr*'inde İsrâiliyatın yer almakla birlikte bunların sayısının fazla olmadığını da belirtmektedir. Ancak verdiği kaynağı incelediğimizde biz böyle bir bilgiye ulaşmadık. bk. Abdulhamit Birişik, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/201.

hadis ve Tevrat kaynaklı olabileceği gibi genellikle zikrettiği râvilere ve nakilde bulunduğu tefsir kaynaklarına dayanmaktadır.

Şirbînî, “İblis onları biri cennette diğeri yeryüzünde olmak üzere iki defa aldattı.” şeklindeki hadisi Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın çocuklarına isim koyarken onları aldatmasına dair zikretmektedir.¹⁴ Dabbenin hadiste “Uzunluğu altmış ziradır. Ne isteyen ona yetişecek ne de kaçan kurtulacaktır.” şeklinde geçtiğini belirtmekte¹⁵ ve bir hadiste de arş meleklerinden her meleğin yüzünün adam, aslan, öküz ve baykuş şeklinde olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Müfessir, İsrâiliyatın sıhhat dereceleri noktasında da açıklayacağımız üzere bu hadislerin rivâyet zincirleri ve sıhhat dereceleri hakkında bilgi vermemektedir.

Tefsirinde bazen bir kelimenin izahında bazen de âyetin Tevrat metniyle karşılaştırılmasında Tevrat’a atıfta bulunmaktadır.

Güneşin battığı yere varınca, onu siyah balçıklı bir su gözesinde batar (gibi) buldu. Orada (kâfir) bir kavim gördü. “Ey Zülkarneyn! Ya (onları) cezalandırırsın ya da haklarında iyilik yolunu tutarsın.” dedik.¹⁷

Şirbînî, bu âyetteki bir kelimenin okunuşu ve dolayısıyla anlam farklılığı hakkında İsrâilî bilgiyi de kullanmaktadır. Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88), Muâviye b. Ebî Süfyân (öl. 60/680) yanındayken Muâviye, kelimeyi sıcak anlamında “حمية” şeklinde okumuş, bunun üzerine İbn Abbas balçık manasında “حمية” demiştir. Muâviye, Abdullah b. Ömer b. Hattâb’a (öl. 73/693) “Nasıl okuyorsunuz?” diye sorduğunda “Müminlerin emirinin okuduğu gibi.” diye cevap vermiştir. Sonra Kâ’b el-Ahbâr’a (öl. 32/652-653) “Güneşin nasıl battığını görüyorsun?” diye sormuş, o da “Su ve balçıkta. Tevrat’ta onu biz bu şekilde buluyoruz.” demiştir.¹⁸

Kâ’b el-Ahbâr’dan rivâyet edildiğine göre Tevrat’ta Allah, sevgiyi gökten indirene kadar yeryüzünde hiç kimseye sevgi yoktur. O, sevgiyi sema ehline sonra da yeryüzü ehline indirmişti. Bunun tasdiki de Kur’ân’da “Şüphesiz iman edip iyi işler yapanlar var ya Rahman onlar için sevgi kılacaktır.”¹⁹ âyetidir.²⁰ Şirbînî, Kâ’b el-Ahbâr’ın Tevrat’ın sonunun Hûd sûresinin sonu ile aynı olduğunu söylediğini de nakletmektedir.²¹ Hûd sûresinin son âyetlerine baktığımızda Allah’ın insanları tek bir ümmet yapmaması, Allah’ın bağışladığı kimseler dışında cehennemden dolacağı, peygamberlerle öğüt verildiği, göklerin ve yerin gaybını Allah’ın bildiği ve insanların yaptıklarından ve yapacaklarından habersiz olmadığı buyurulmaktadır.²² Tevrat’ın son bölümünde ise kirli olanın kirli, doğru olanın doğru, kutsal olanın da kutsal

¹⁴ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 1/264.

¹⁵ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 3/121.

¹⁶ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 3/563.

¹⁷ el-Kehf 18/86.

¹⁸ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/444.

¹⁹ Meryem 19/96.

²⁰ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/493.

²¹ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/98.

²² Hûd 11/118-123.

kalması, herkese yaptığının karşılığının verileceği ve Tanrı'nın sözlerine bir şey katılmaması gerektiği anlatılmaktadır.²³ Kanaatimizce sadece karşılığın verilmesi noktasında benzerlik görülmektedir.

Şîrbînî, İsrâiliyatı pek çok rivâyetle tefsirine taşımış bir müfessirdir. Ancak İsrâilî haberlere yer verirken belirli bir disiplinle hareket etmediği görülmektedir. Bunların içinde hadis ve Tevrat kaynaklı haberler çok az yer almaktadır. Diğer İsrâilî haberler ise genellikle bazı râvilere dayanmakta olup bazı haberler ise isim zikredilmeksizin nakledilmektedir. Eserinde “*قيل*” lafzıyla zikrettiği ya da “*Râviler demiştir ki...*” kavliyle meçhul bıraktığı rivâyetler de vardır.²⁴

İsrâiliyata dair verdiği haberlerin râvilerini belirleyecek olursak sahabeden Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre (öl. 58/678); tâbiûndan Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih (öl. 114/732), Süddî (öl. 127/745); etbâu't-tabiûnden Muhammed b. Sâib b. el-Kelbî (öl. 146/763), İbn Cüreyc (öl. 150/767), Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) isimlerini zikredebiliriz.

Şîrbînî'nin, İbn Abbas'tan ve diğerlerinden şeklinde ifade ettiği rivâyete göre Firavun'un erkek çocuğu yoktu. Ciddi bir cilt hastalığı olan cömert bir kızı vardı. Her gün Firavun'a üç isteğini iletliyordu. Firavun, Mısır'ın bütün doktorlarını toplayıp onu iyileştirmelerini istemiş, onlar da güneşin doğduğu bir vakitte denizin karşısından gelen bir insandan tükürük alıp onu cilde sürmeleri durumunda kurtulabileceğini söylemişlerdi. Pazartesi olunca Firavun, karısı Asiye ile beraber Nil'in kenarına gitti ve dalgaların savurduğu bir sandukayı gördüler. Bu sandukayı açmayı ve kırmayı başaramadılar. Asiye, sandukanın oyuğunda bir nur fark etti ve daha sonra sandukayı açtı. Beşikte, iki gözünün arasında bir nur bulunan küçük bir bebeğin olduğunu fark ettiler. Allah Teâlâ, onun rızkını süt emdiği başparmağında vermişti. Allah Teâlâ, Asiye'nin kalbine Musa için bir muhabbet verdi ve onu, Firavun'a da sevdirdi. Çocuğu sandukadan çıkardıklarında Firavun'un kızı, onun tükürüğünden cildine sürünce hastalığı geçti. Bunun üzerine çocuğu kurtardı ve göğsüne bastırdı. Ancak Firavun'un kavminden kışkırtıcılar “*Ey Melik! İşte İsrâiloğulları'nın kendisinden kaçınması gereken çocuk, bu çocuktur.*” dediler. Firavun kaygılanıp onu öldürmek istedi. Asiye “*Bu, benim ve senin gözbebeğindir.*” dedi ve onu bağışlamasını istedi. Firavun da onu eşine hibe etti ve “*Bana gelince ona ihtiyacım yok.*” dedi.²⁵

İsrâiliyattan sık sık haber veren tâbiîlerden Vehb b. Münebbih'ten aktardığı bilgiye göre de Zülkarneyn, Rum asıllı bir adamdır.²⁶ Yine Vehb b. Münebbih'ten Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'ya (a.s.) şöyle dediğini nakletmektedir: “*Sözümü dinle, tavsiyemi tut. Peygamberlik görevini tebliğ et. Çünkü sen, gözüm ve kulağımsın. Elim ve gözüm seninle beraberdir. Peygamberlikteki gücün tam olsun diye sana saltanat örtüsünü giydirdim. Seni nimetlerimle şımarıklık eden, ilahî tuzağa karşı kendini emin hissedenden, hakkımı ve rubûbiyetimi inkâr edecek şekilde dünyaya aldanmış zayıf insanlarıma gönderiyorum. Celâlîme yemin ediyorum.*”

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2012).

²⁴ bk. Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/264.

²⁵ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 3/131.

²⁶ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/447.

rum ki kendimle mahlûkatım arasına koyduğum hüccet olmasaydı onu bir Cebbâr yakalayışıyla yakalardım. Bu bana kolaydır da. O, gözümden düştü. Ona, peygamberliğini tebliğ et. Onu, bana ibadete çağır, gazabımdan sakındır ve ona sözü yumuşak olarak söyle. Dünyanın süsüne aldanmasın. Çünkü onun ipi benim elimdedir. Onun göz açıp kapamasını, nefes alıp vermesini mutlaka bilirim...” Vehb b. Münebbih’in bu sözü uzundur. Sözüünün sonunda şöyle der: “Hz. Musa (a.s.), yedi gün sustu, konuşmadı. Sonra kendisine melek geldi ve “Rabbine cevap ver.” dedi.²⁷

İsim zikretmeksizin naklettiği rivâyetlerin çok fazla olduğu görülmektedir. Örneğin, “Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyarak) onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu. Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. “Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten âciz miyim ben?” dedi. Artık pişmanlık duyanlardan olmuştu.”²⁸ âyetinin tefsirinde Habîl ve Kabil kıssasıyla ilgili olarak bilginin kaynağını vermeksizin nakilde bulunmakta ve meseleye şöyle bir izah getirmektedir. Rivâyet edilir ki Kabil, Habîl’i öldürünce bedeni simsiyah kesilmişti. Yeryüzünde kan dökülmüş oldu. Hz. Âdem, Mekke’den döndükten sonra kardeşini sorunca da “Ben onun vekili değilim.” cevabını verdi. O da “Bilakis onu öldürdün ve bu yüzden beden simsiyah oldu.” dedi. “Öldürdüysem kanı nerede?” diye sordu. Allah o günden sonra ebedi olarak kan dökmeyi haram kıldı. Başka bir rivâyete göre de Hz. Âdem, onun öldürülmesinden sonra yüz sene gülmedi.²⁹

Bunların dışında Mukâtil ve Alib. Muhammed el-Hâzin (öl. 741/1341) gibi bazı tefsirleri kaynak olarak göstererek İsrâîlî haberler naklettiği gibi İsrâîlî haberleri reddetme konusunda Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) tefsirinden istifade etmiştir. Bu nedenle bu eserleri de *es-Sirâcü’l-münîr*’in İsrâîliyat noktasındaki kaynakları içerisinde değerlendirebiliriz.

2. İsrâîliyatı Bir Yöntem Olarak Kullanması

Şirbînî, yerden çıkarılacak olan dabbenin ne olduğu,³⁰ İdris peygamberin yüce bir makama yükseltilmesi,³¹ kıyamet günü,³² ateşin Hz. İbrahim için esenlik olması,³³ İrem,³⁴ Yecüc ve Mecüc³⁵, levh-i mahfûz³⁶, ruhun anlamı,³⁷ arş meleklerinin vasıfları,³⁸ Hz. Süleyman’ın

²⁷ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/507.

²⁸ el-Mâide 5/30-31.

²⁹ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 1/429-430.

³⁰ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 3/121-123.

³¹ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/478.

³² Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 3/553.

³³ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/566-567.

³⁴ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 4/610.

³⁵ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/447.

³⁶ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 4/589.

³⁷ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/370.

³⁸ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 3/563.

kuş dili bilmesi,³⁹ Hz. Musa kavminin Allah'ı açıkça görmek istemeleri⁴⁰ gibi pek çok konuda İsrâilî haberlere sık sık yer vermektedir. Şîrbînî'nin, bu tür haberleri itikadi ve ameli mevzularda, kıssaların açıklanmasında, kelimenin izahında, muhatabın belirlenmesinde, müteşâbihlerin yorumlanmasında yöntem olarak kullandığı görülmektedir.

Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir. (İnsan) eşiyle birleşince eşi hafif bir yük yüklenir (gebe kalır) ve (bir müddet) onu taşır. Gebeliği ağırlaşınca her ikisi de Rableri Allah'a, "Eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk verirsen, elbette şükredenlerden olacağız." diye dua ederler. Fakat Allah onlara iyi ve sağlıklı bir çocuk verince de, Allah'ın kendilerine verdiği çocuk konusunda O'na ortaklar koşarlar. Allah, onların ortak koştukları şeylerden yücedir.⁴¹

Müfessir, bu âyet hakkındaki İsrâilî haberi de "kîle" (Denilmiştir ki...) lafzıyla nakletmektedir. Hz. Havva hamile kaldığında İblis, adam suretinde gelerek ona "Karnındakini idrâk ediyor musun? Belki bir hayvan ya da bir köpektir, nereden çıkacağını biliyor musun?" dedi. Bundan korktu ve Âdem'e bahsetti ve ikisi de bundan hüüzünlendi. Bunun üzerine Hz. Âdem, Hz. Havva'ya döndü ve "Benim Allah katında bir menzîlim var. Şayet Allah'tan onu senin gibi bir varlık kılmasını ve sana onun doğumunu kolaylaştırmasını istersen adını "Abdülhâris" koymalısın." dedi. İblis'in ismi, melekler katında "Hâris" idi. Hz. Havva da böyle yaptı ve onu doğduğunda adını "Abdülhâris" koydu. Şîrbînî, âyet hakkında İbn Abbas'tan verdiği rivâyete göre de Hz. Havva doğurdukça adını Abdullah, Ubeydullah ve Abdurrahman koymuş ve onlara ölüm isabet etmiştir. Bunun üzerine İblis onlara gelip çocuğun yaşaması için adını "Abdülhâris" koymalarını söylemiştir de onlar da ona bu ismi vermişler ve çocuk da yaşamıştır. Hadiste de bu durum "İblis onları biri cennette diğeri yeryüzünde olmak üzere iki defa aldattı." şeklinde geçmektedir. Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ve Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) gibi pek çoğunun görüşü de bu yöndedir. Bu durumu da Ferrâ' el-Begavî'nin (öl. 516/1122) görüşünü⁴² savunarak izah etmektedir. İbadette bir şirk yoktur. Hâris, çocuğun kurtulmasının ve ümmetin selametinin sebebidir.⁴³

Bazı müfessirler şirkin ibadette değil isimlendirmede olduğunu ve âyette şirk koşanlar ile Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın değil onların çocuklarının yani nesillerinin kastedildiğini belirtmektedir. Bu durumda "يشركون" fiilindeki zamir de evlatlarına aittir.⁴⁴

Hani Mûsâ kavmine, "Allah, size bir sığır kesmenizi emrediyor." demişti. Onlar da, "Sen bi-

³⁹ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 3/90-91.

⁴⁰ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/71.

⁴¹ el-A'râf 7/189-190.

⁴² bk. el-Ferrâ' el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemîr vd. (Riyâd: Dâru Taybe, 1409/1989), 3/313.

⁴³ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/264.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-âyi'l-Çur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 10/629-630; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ' İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-âzîm* (Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 1247/1831), 2/366.

zimle eğleniyor musun?” demişlerdi. Mûsâ, “Kendini bilmez cahillerden olmaktan Allah’a şıgırırım.” demişti.⁴⁵

Şirbînî, âyette geçen inek kesme emrinin hikmetine dair İsrâiliyata başvurmuştur. İsrâiloğulları içinde zengin bir adam ve onun fakir bir amcaoğlu olmasından bahsetmektedir. Onun dışında vârisi yoktur. Bu adam mirasını almak için onu öldürmüş ve onu başka bir köye taşımıştır. Sonra onu kapıya koyarak sabah olunca diyetini istemiştir. Bunun üzerine insanlar Musa’ya gelerek yardım istediler. Kelbî de bu durumun Tevrat’a göre nüzulden önce olduğunu zikretmektedir. Musa’dan kendilerine açıklaması için Allah’a dua etmesini istemişler o da Allah’a dua etmiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ inek kesmelerini ve ondan bir parçayı dirilmesi için ölene vurmalarını emretmiştir. Bunun üzerine Musa “Şüphesiz ki Allah sizden ineği kesmenizi emretti.” demiştir.⁴⁶

Allah, Hz. Musa’nın kavmine sığır kesmelerini emrettiğinde herhangi bir sığır kesebilecekken işi kendilerine zorlaştırmışlar ve Allah da onlara emri ağırlaştırmıştır. Taberî’nin, tefsirinde yorum yapmaksızın senedlerini zikrederek yer verdiği rivâyetleri bu görüşü desteklemek için kullandığını söyleyebiliriz.⁴⁷ İbn Kesîr de Şirbînî’nin tefsirinde yer verdiği rivâyeti senediyle beraber nakletmekte ve benzeri rivâyetleri de zikretmektedir. Birbirinden nispeten farklı olan bu rivâyetlerin hepsinin İsrâiloğullarının kitaplarından alındığını beyân etmekte ve bunların nakledilmesini câiz bulmaktadır. İfadelerinin devamında da “Biz onları ne doğrular ne de yalanlarız. Bizim hakikatimize uyduğu kadar güveniniz.” demektedir.⁴⁸

Tevrat indirilmeden önce, İsrail’in (Yakub’un) kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrâiloğullarına helâl idi. De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat’ı getirip okuyun.”⁴⁹

Şirbînî, âyetin tefsirinde Mukâtil ve Kelbî “Bu taam, devenin eti ve sütüdür. Bunun sebebi, şüphesiz Hz. Yakub, şiddetli hastalanmıştı ve hastalığı uzun sürdü. Allah, hastalığını iyileştirirse en sevdiği yiyecek ve içeceği kendisine haram kılmayı adadı. Bu, onun sevdiği idi ve onu haram kıldı.” demiştir. İbn Abbas, doktorların deve etinden uzak durmasını tavsiye ettikleri ve onun da bu nedenle onu kendisine haram kıldığı görüşündedir. İsrâiloğullarına haram olan bu yiyeceğin durumu hakkında Tevrat’ın nüzulünden sonra ihtilaf etmişlerdir. Süddî “Allah, Tevrat’ta onlara nüzulünden önce haram kıldığını yine haram kılmıştır.” der. Dahhâk (öl. 105/723) “Bundan onlara haram olan bir şey olmadı. Ancak onlar babalarına tâbi olarak kendilerine haram kıldılar, sonra onun haram oluşunu Allah’a izâfe ettiler ve Allah’a yalan isnâd ettiler.” kanaatindedir.⁵⁰

⁴⁵ el-Bakara 2/67.

⁴⁶ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 1/78.

⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/75-81.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/145-147.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/93.

⁵⁰ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 1/267.

Taberî, Şîrbînî'nin tefsirinde zikrettiğimiz Süddî ve Dahhâk'ın görüşlerini naklettikten sonra Abdullah b. Abbas'ın kanaatine de yer vermektedir. Ona göre Tevrat indikten sonra Allah, Hz. Yakub'un kendisine haram kıldığını İsrâiloğullarına haram kılmamış, ancak Hz. Yakub, kendine haram kıldığını kendi soyundan gelenlere de haram kılmıştır. Taberî de bu tefsir vechini tercih etmekte ve Hz. Yakub'un kendisine haram kıldıklarını, Yahudilerin Hz. Muhammed'e sordukları sorunun cevabı olarak hadis içerisinde zikretmektedir.⁵¹

İbn Kesîr, tefsirinde İbn Abbas'a dayanan rivâyeti nakletmekte ve İsrâil'in bu yiyecekleri kendisine, Tevrat'tan önce haram kıldığına dair görüşleri de zikretmektedir.⁵²

Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*'inde özellikle Kur'ân kıssalarını tefsir ederken İsrâilî haberleri sık sık zikretmektedir. Vehb b. Münebbih'den Hz. Eyyûb kıssasıyla ilgili olarak yer verdiği rivâyete göre İblis'e gökten hiçbir yer kapalı değilken Hz. İsa göğe çıkarıldığında bunlardan dördü ve Hz. Muhammed peygamber olarak gönderildiğinde ise göğün tamamı ona kapatılmıştır. İblis, Hz. Eyyûb'un istiğfarını duyunca Allah'a gitmiş ve ona sıkıntı ve bela verdiğinde nankörlük edeceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Allah da İblis'e onu Hz. Eyyûb'un malına musallat kıldığını bildirmiştir. Becerikli şeytanlardan birisi onun çobanlarına ve develerine gitmiş ve yer altından her şeyi yakan kasırgalar fıskırtmış ve her şeyi bitirmiştir. İblis, çobanlardan birinin kılığında girerek namaz kılarak bulduğu Hz. Eyyûb'a namaz sonrası itaat ettiği Allah'ın ona neler yaptığını anlatmıştır. Peygamber ise ona malı verdiğinde de aldığı da hamdın ona ait olduğunu ve cıvılcıplak yaratıldığı gibi o şekilde de haşır olacağını ifade edince İblis üzülerek dönmüştür. Daha sonra evlatlarına musallat olmak için Allah'tan izin isteyen İblis yine Hz. Eyyûb'untelimiyetiyle karşılaşmıştır. Bunun üzerine Allah'tan onun bedenine musallat olmak için izin istemiş ve Hz. Eyyûb'un tüm vücudunda siğil ortaya çıkmış ve kaşıntı başlamıştır. Saçları dökülüp vücudu paramparça olduğunda eşi hariç yanında kimse kalmamış ve Hz. Eyyûb da lütfun Allah'a ait olduğunu ancak bu hale gelmesinin sebebi olan günahını bilmek istediğini belirterek ölümün kendisine daha güzel olacağını söylemiştir. Bu rivâyetin devamını da nakleden Şîrbînî, rivâyetin sonunda Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiğini ve Hz. Eyyûb'u bağışladığını bildirmektedir.⁵³

Taberî bu konuda çok fazla rivâyete yer vermekte ve Hz. Eyyûb'un çektiği sıkıntılara karşı sabrettiğine ve şikâyetçi olmadığına vurgu yapmaktadır. Ancak bu belâları hak ettiğinin iddia edilmesi üzerine bu belâlardan kurtulmak istediğini Allah'tan niyâz etmiş ve Allah da onları üzerinden kaldırmıştır.⁵⁴

İbn Kesîr, Vehb b. Münebbih'ten rivâyetle uzun bir kıssanın anlatıldığını ifade etmekte ve bazı rivâyetlere yer vermektedir. Enes b. Mâlik'ten de Rasulullah'ın kavlini nakletmektedir. Özetle ifade edecek olursak bu hadise göre Eyyûb peygamberin on sekiz sene belada kaldığı ifade edilmektedir. İki arkadaştan biri diğerine Peygamberin büyük bir günah işlediğini ve bu sebeple Allah'ın ona acımadığını söylemiş ve ikisi Eyyûb peygambere gelip du-

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/577-587.

⁵² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 1/497-499.

⁵³ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/573-577.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/333-365.

rumu anlattıklarında Hz. Eyyûb, gerçek dışında Allah adının anılması karşısında bile onların yerine kefâret verdiğini bildirmişti. Bir gün Hz. Eyyûb'a "Ayaklarını hareket ettir, yere vur. Bu, yıkanılacak ve içilecek bir sudur." diye vahyolunmuştur. İbn Kesîr, bu hadisin merfu olarak rivâyetini garib bulmaktadır.⁵⁵

O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için henüz arşı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır. Böyle iken "Ölümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz." desen, inkârcılar "Mutlaka bu, apaçık bir büyüdür." derler.⁵⁶

Şirbînî, âyette zikredilen yaratılış İsrâîlî haberle izah etmektedir. Kâ'b'dan verdiği habere göre Allah, yeşil yakutu yarattı. Ona heybetle bakınca o suya dönüştü. Sonra rüzgârı yarattı. Su, onun sırtına bindi. Bunun üzerine arşı da suyun üzerine koydu. Ebû Bekir el-Esam (öl. 200/816) da Allah Teâlâ'nın "arşı suyun üzerinde iken..." kavlinin manasını Arapların "Gök, yerin üzerinde" kavillerine benzetmekte ve birisinin diğerine bağlı olduğu manasına gelmediğini ifade etmektedir. Hamza (öl. ?) da "Allah (c.c.), arşı suyun üzerinde kıldı, sonra göğü, yeri ve kalemi yarattı. Onunla yarattığını ve yarattığından olanı yazdı. Sonra bu kitap, Allah hiçbir şey yaratmadan önce Onu bin sene tesbih etti. Bunda Allah'ın kudretine bir delâlet vardır. Çünkü arş, oluşumla beraber gök ve suyun üzerinde duran yerden daha büyüktür. Çünkü Allah onu, onun üzerinde bir alamet değil onun altında desteksiz tuttu." demektedir.⁵⁷

Taberî ve İbn Kesîr, arşın suyun üzerinde yaratılması ve suyun da rüzgârın sırtında olması hakkında senedini zikrettikleri rivâyetlere yer vermekte ve yorumda bulunmamaktadır.⁵⁸

Hani İbrahim, babası Âzer'e, "Sen putları ilâh mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum." demişti.⁵⁹

Şirbînî, âyette geçen Âzer lafzının tefsirinde İsrâîliyata başvurmuştur. Öncelikle kelime üzerinde âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra rivâyetleri sıralamaktadır. Mücâhid, Âzer'in, İbrahim'in (a.s.) babasının ismi olduğu görüşündedir. Ki o da Târeh'tir. Buhârî de *et-Târîhu'l-kebîr* adlı eserinde İbrahim'in, Âzer'in oğlu olduğunu ve Tevrat'ta "Tareh" olarak geçtiğini belirtmektedir.⁶⁰ Şirbînî bu bilgileri verdikten sonra İbrahim'in babasının Tareh ve Âzer olmak üzere iki isminin olmasının muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Tareh'in onun lakabı olduğunu ve Allah'ın onu Âzer diye isimlendirdiğini vurgulamaktadır. Nassâblar ve tarihçiler ise Tareh'i bu isimle tanıdığı için kullanmaktadırlar. Said b. Müseyyeb ve Mücâhid ise "Âzer put ismidir. İbrahim'in babası ona ibadet ediyordu. Allah onu bu isimle

⁵⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/570-571.

⁵⁶ Hûd 11/7.

⁵⁷ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/52-53.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/328-338; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/570-571.

⁵⁹ el-En'âm 6/74.

⁶⁰ bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-kebîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/5.

isimlendirdi. Çünkü kim bir şeye ibadet eder ve onu severse ibadet ettiği veya sevdiği şey onun ismi kılınır.” dedi.⁶¹

Taberî ve İbn Kesîr, Hz. İbrahim'in babasının adının Azer olduğunu zikrettikten sonra Tareh ismi ile ilgili rivâyetler hakkında da onun iki isminin bulunmasının muhtemel olduğunu belirtir. Bu iki isimden birisinin lakap olmasının da muhtemel görüldüğünü ifade eden müfessirler, bu görüşü daha kuvvetli bulmaktadır.⁶²

*Onlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardı. Allah'ın azabı binalarını, temelinden gelip yıktı da tavanları başlarına çökürdü ve azap kendilerine fark edemedikleri yerden geldi.*⁶³

Burada Nemrut b. Kenan'ın kastedildiği söylenmektedir ki kendisi Babil'de gökyüzünü gözetlemek için bir kule inşa etmiştir. İbn Abbas, bu kulenin beş bin arşın uzunluğunda olduğunu bildirmekte olup Kâ'b ise iki fersah olduğu görüşündedir.⁶⁴

Taberî, âyette Nemrut'un ya da Buhtunnaş'ın kastedilebileceği gibi âyetin, Peygamberlere tuzak kuranlara karşı bir misal olarak indirilmiş olabileceğini ifade etmekte ve bu konudaki rivâyetlere yer vermektedir.⁶⁵ İbn Kesîr de rivâyetleri naklederek burada kastedilenin Nemrut olduğunu beyan etmektedir. Rivâyete göre Allah'ın gönderdiği sivrisinek dört yüz sene onun burun deliklerinde yaşamıştır. Allah, dört yüz sene zalimlik yapan Nemrut'a dört yüz sene azap etmiştir. Göğe yüksek bina inşa eden de Nemrut'tur.⁶⁶

*Nûn. (Ey Muhammed) Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki sen Rabbinin nimeti sayesinde bir deli değilsin.*⁶⁷

Hurûf-u mukatta'a, müteşâbihtendir ve Şîrbînî, müteşâbihten olan “ن” harfi için ihtilaflı görüşler arasında İsrâilî haberlere de yer vermektedir. İbn Abbas'tan rivâyetle naklettiği habere göre sûrenin başındaki “ن” harfi ile arzı sırtında taşıyan Hut kastedilmektedir. Bu, Mücâhid, Mukâtil, Süddî ve Kelbî'nin de görüşüdür. Ebû Zabyân Husayn b. Cündeb (öl. 90/709), İbn Abbas'tan şöyle rivâyet etmiştir: “Allah'ın ilk yarattığı kalemdir. Kıyamet gününe kadar olacaklar cereyan etti. Sonra nunu (balığı) yarattı. Arzı onun sırtına yaydı. Nun (balık) hareket etti, yeryüzü genişledi ve dağlarla sabitleştirildi. Şüphesiz ki dağlar arza karşı kibirlendi. Sonra İbn Abbas, nun âyetini okudu.”⁶⁸

Şîrbînî, râvilerin de şöyle dediğini nakletmektedir. “Allah Teâlâ arzı yaratıp tabakalara ayırınca arzın altından melek gönderdi. Melek indi, yerin altına girip onu zapt etmeye çalıştı. Ayakları için karar yeri yoktu. Bunun üzerine Allah (c.c.) Firdevs'ten dört bin boynuzu

⁶¹ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/497.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/342-346; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, 2/203-204.

⁶³ en-Nahl 16/26.

⁶⁴ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/255.

⁶⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/202-206.

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, 2/738.

⁶⁷ el-Kalem 68/1-2.

⁶⁸ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/382.

ve dört bin ayağı olan öküz indirdi. Onun hörgücünü meleğe ayak yeri kıldı. Ama ayağı yine sığmadı. Allah Teâlâ, Firdevs'in en yüksek derecesinden yeşil yakutu aldı ve onu beş yüz sene kalınlaştırdı ve öküzün hörgücüyle kulağı arasına koydu, meleğin ayakları karar kıldı. Öküzün boynuzları yer bölgesinin dışında kaldı. Burun deliği denizin içindedir. Her gün nefes alıp verir, nefes aldıkça deniz uzar ve denizde met cezir meydana gelir. Bu defa öküzün ayakları karar kılmadı. Allah Teâlâ yedi gök, yedi yer kalınlığında sahrayı yarattı da öküzün ayakları yerleşti. O, Lokman'ın oğluna "Sahrada durma! Sahra, karar yeri olmadı." dediği sahradır. Allah Teâlâ, nunu yarattı. O, büyük bir balıktır. Sahrayı onun sırtına koydu, diğer azaları boş kaldı. Balık denizin, deniz de sağlam rüzgârın üzerindedir. Bu haberden sonra Kâ'b el-Ahbâr'dan İblis'in Leyusa'ya (Hut'a) bazı vesveseler vermesiyle ilgili İsrâîlî habere de yer vermektedir.⁶⁹ Şirbînî, nun ile ilgili diğer tefsir vecihlerine de yer vermekle beraber naklettiği efsanevi olarak değerlendirebileceğimiz İsrâîliyat noktasındaki nakilleri tenkit etmemektedir.

Taberî ve İbn Kesîr âyetteki "و" ile kastedilen anlamları zikretmekte ve onun balık manasına gelmesiyle ilgili rivâyetlere yer vermektedir. Taberî bu konuda İsrâîlî haberlerdeki ayrıntılara girmediği görülürken İbn Kesîr, Begavî⁷⁰ ve bir grup müfessirin görüşü olarak balığın sırtında gökle yeryüzü ağırlığında bir kaya olduğunu ve yine onun sırtında kırk bin boynuzu olan bir öküz bulunduğunu da nakletmektedir.⁷¹

3. İsrâîliyat Karşısındaki Tutumu

Şirbînî, naklettiği İsrâîlî haberleri genel olarak reddetmeksizin nakletmekte ve eleştirmeksizin bu haberlere tefsirinde fazlaca yer vermesiyle de tenkit edilmektedir. Şirbînî'nin, İsrâîliyata dair naklettiği haberleri gerek sened gerek metin bakımından sıhhatli olup olmaması noktasında bir tasnife tabi tutmadığı görülmektedir.⁷² Yukarıda verdiğimiz âyetler ve Şirbînî'nin tefsir açıklamaları, bu yöndeki tutumuna dair örnekler taşıdığı için tenkit etmediği İsrâîlî rivâyetlerin başka örneklerine ihtiyaç duymadık. Tenkitte bulunduğu İsrâîliyata dair haberleri ise yine önce Şirbînî'nin açıklamalarıyla sonra da Taberî'nin ve İbn Kesîr'in tefsirleriyle nakletmeye çalıştık.

Şirbînî, ashab-ı kehf kıssasını tefsir ederken İsrâîliyata dayalı bilgilerle anlatmaktadır. Dönemin kralı Dekyanus putlara tapmak ve onlar adına kurban kesmek suretiyle ileri gitmiş ve emrine uymayanların da öldürülmesini istemiştir. Ashâb-ı kehf olarak isimlendirilen gençler ise Hz. İsa'nın dini üzere olan, Allah'a ve onun tevhidinde bağlı olan kimselerdi.

⁶⁹ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/382-383.

⁷⁰ bk. Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8/186.

⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/140-144; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-azîm*, 4/ 513-514.

⁷² Böyle bir tutum muhakkik âlimler için iyi bir durum değildir. Teslimiyetçi bir tavır takınmayan bütün âlimler ele aldığı görüşler arasında tercihte bulunmalıdır. Nitekim bilgiyi sıfır yorumla okuyucuya ulaştırmak ilmî bir üslup değildir. Muhakkik âlimlerden olan Kâfiyecî (öl. 879/1474) de *Şerhu'l-îrâb 'an Kavâ'idil-îrâb* adlı eserinde İbn Hişâm'ın ibarelerini değerlendirirken çoğu zaman doğru gördüğü görüşleri diğerlerine tercihte bulunmaktadır. Sadece bilgileri aktarmakla yetinmemiştir. bk. Mahmut Tekin, *Kâfiyecî'nin Şerhu'l-îrâb 'an Kavâ'idil-îrâb Adlı Eseri Dil ve Üslup Açısından İnceleme* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 124-127.

Bu gençlerden en büyüğünün isminin Mekselmına olduğunu belirtmekte ve gençlerin üzerinde bulunan ziynetin altın ve gümüşten olduğunu nakletmektedir. Kâ'b'tan gelen rivâyete yer vererek bu gençlerin bir köpeğe rastladıklarını ve onu defalarca kovmalarına rağmen köpeğin onlara tabi olarak “Benden ne istiyorsunuz? Benden korkmayın. Allah'ın sevdiklerini severim. Bu nedenle siz uyuyunuz, ben sizi korurum.” dediğini bildirmektedir. Bu köpeğin köpek cinsinden olduğu ya da aslan olabileceği; isminin de Kitmir ya da Rayyân olduğu rivâyetlerine yer vermektedir. İbn Abbas da bu gençlerin Dekyanus'tan gece kaçtıklarını, sayılarının yedi olduğunu ve beraberlerinde köpeğin bulunduğunu haber vermektedir. Ashâb-ı kehf'in sağa ve sola döndürülmelerinin süresi olarak da Ebû Hureyre'den gelen rivâyete göre yılda iki defa olduğunu, Mücâhid'den gelen bilgiye göre doksan yıl sağ yanları üzerine doksan yıl sol yanları üzerine uyduklarını nakletmekte ve aşure günü yılda bir defa diğer yanlarına çevrildiklerini belirtmektedir.⁷³

Uyandırıldıklarında yiyeceklerden temiz olanı almak üzere şehre gönderilmeleri meselesini izah ederken gasp ve haram olan her sebepten uzak olanın ya da en temiz, en lezzetli veya en ucuz yiyeceğin kastedildiğini ifade etmekle iktifa etmekte ve diğer İsrâîlî bilgilerde geçen yiyeceğin ne olduğu ile ilgili bir ayrıntıya girmemektedir.

Şîrbînî'nin ashâb-ı kehf hakkındaki naklettiği İsrâîlî haberler sıhhatli kabul edilmemektedir. Rivâyet, *el-Meğâzî*'nin sahibi olan İbn İshâk'a (öl. 151/768) aittir. Onu Nesâî (öl. 303/925) ve diğerleri güvenilir bulmamaktadır. Dârekutnî (öl. 385/995) “Ona ihtiyaç yoktur.” derken Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh (öl. 496/1103) da onu mutezilî-kaderî olarak vasıflandırmaktadır. Süleyman b. Tarhân'a (öl. 143/761) göre yalancı, Mâlik b. Enes (öl. 179/795) için de Deccâldir. Şüphe yok ki cerh ve ta'dîl açısından olan bu görüşler, İbn İshâk'ın rivâyet ettiği bu haberde sikalığı ortadan kaldırmaktadır. Aynı şekilde kehf ehli hakkında müfessirlerin zikrettiği haberlerin ihtilafı olması da haberlerin sıhhatine itibar etmemeyi gerektirmektedir.⁷⁴ Müfessir, rivâyetin sened tahkikini yapmasa da Râzî'nin görüşüne⁷⁵ yer vererek ashâb-ı kehf'in sağa ve sola döndürülmelerinin süresiyle ilgili olarak verilen bilgilere akılla ve Kur'ân lafzıyla ulaşamayacağını ve bu konuda sahih hadisin bulunmadığına dikkat çekmektedir.⁷⁶

Taberî, ashâb-ı kehf isimleri, sayıları, köpeğin cinsi, mağarada kalma süreleri ve kıssanın içeriği hakkında pek çok rivâyeti zikretmektedir.⁷⁷ İbn Kesîr, mağaranın ve köpeğin ismi gibi bazı ayrıntıları ihtiva eden rivâyetlere yer vermektedir. Bu haberleri tenkit etmemesini dikkate aldığımızda bunları nakletmekte sakınca bulmadığını ifade edebiliriz. Ancak kehf ehlinin mağarada ne kadar süre kaldıklarıyla ilgili haberleri naklederken Allah'tan

⁷³ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/390-396.

⁷⁴ Vefâ Mahmud Sa'dâvî, *el-Allâme el-Hatîb eş-Şîrbînî ve menhecühû fi tefsiri's-Sirâci'l-münîr* (Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 103.

⁷⁵ bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 21/102.

⁷⁶ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/395-397.

⁷⁷ Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 15/161-176.

başkasının bu bilgiye sahip olmadığını ve halef ve selef âlimlerinden çoğunun da bu kanaatte olduğunu bildirmektedir.⁷⁸

Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların (ve şeytan tıynetli insanların) uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedi. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler. Hâlbuki o iki melek, "Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) sakın küfre girme." demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Böylece (insanlar) onlardan kişi ile karısını birbirinden ayıracakları sihri öğreniyorlardı. Hâlbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi. (Onlar böyle yaparak) kendilerine zarar veren, fayda getirmeyen şeyleri öğreniyorlardı. And olsun, onu satın alınan ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bilselerdi!"⁷⁹

Şirbînî, âyette geçen Hârût ve Mârût ile ilgili olarak Beydâvî'den (öl. 685/1286) nakilde bulunmaktadır. Bu bilgiye göre⁸⁰ siyer kitaplarında Hârût ve Mârût'un insan suretine bürünerek kendilerine şehvet verildiği ve Zühre adında bir kadına takıldıkları, onun da onları günaha ve şirke sürüklediği, sonra da kadının onlardan öğrendiği şeyle göğe yükseldiği gibi haberlerin Yahudilerden İslâm'a giren bir bilgi olduğu ifade edilmektedir.⁸¹ Bu rivâyet, İbn Kesîr'de sahih ve sağlam kabul edilmekle beraber muhteva yönünden doğru görülmemektedir.⁸²

Şirbînî, İsrâilî habere dayanan bu rivâyete hocası Zekeriyâ el-Ensârî'nin (öl. 926/1520) görüşü ile farklı bir açılım kazandırmaktadır. "Şeyhimiz" diyerek nakilde bulunduğu hocasının ortaya koyduğu tefsir vechine göre akıl ve nefs-i mütmainne iki melekle; nefs-i emmâre, kötülükle ve Zühre ile ifade edilmektedir; ikisinin ayrılması ile ölüm yani göğe çıkmak kastedilmektedir.⁸³

Gerek İbn Kesîr gerek Taberî, Zühre ile ilgili rivâyetleri zayıf bulmaktadır. İbn Kesîr, birbirine benzer olan bu rivâyetleri muhteva olarak garip görmekle beraber Musa b. Cübeyr'in dışındaki râvilerin hepsinin Buhârî ve Müslim'in sahih kabul ettiği sika kimseler olduğunu da ifade etmektedir. Bu konuda gerçeğe en yakın olanının da İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den değil Kâ'b el-Ahbâr'dan rivâyeti olduğunu belirtmektedir. Bu rivâyete göre Allah, bu iki meleğe şirk koşmamalarını, zina etmemelerini ve içki içmemelerini emrettiği halde onlar bütün bu günahları günün akşamı olmadan işlemişlerdir. İbn Kesîr, Kâ'b'ın da

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 3/100-109.

⁷⁹ el-Bakara 2/102.

⁸⁰ bk. Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997), 1/96-97.

⁸¹ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/94.

⁸² Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 8.

⁸³ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/94.

rivâyeti, İsrâiloğullarının kitaplarından aldığını ve doğrusunu Allah'ın bileceğini vurgulamaktadır.⁸⁴

(Nâh) gemiyi yapıyordu. Kavminden ileri gelenler her ne zaman yanına uğrasalar, onunla alay ediyorlardı. Dedi ki: "Bizimle alay ediyorsanız, sizin bizimle alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz."⁸⁵

Müfessirimiz, âyette zikredilen geminin niteliği ve iç bölümleri hakkında malumat vermeye ihtiyaç duymaktadır. İbn Abbas'tan verdiği rivâyete göre Nuh'un (a.s.) iki senede tamamladığı geminin uzunluğu üç yüz zirâ idi ve Hint ardıcından yapılmıştı. Üç bölümü vardı. Birinci bölümde vahşiler ve hayvanlar; orta bölümde binek hayvanları; en üst bölümde de o ve ihtiyaç duyulan erzaklar beraber yer alıyordu. Katâde de kapısının geniş olduğunu belirtmiştir. Şîrbînî, geminin uzunluğu ve bölümleri hakkındaki farklı rivâyetlerle de bahsi uzatmakta ve daha sonra Râzî'nin bu tür haberleri bilmenin bir ihtiyaç ve anlamı olmadığı, bunlara dalmanın ise merak yönünü tamamladığı şeklindeki görüşüne⁸⁶ yer vermektedir.⁸⁷ Müfessir, bu görüşü kendi re'yi olarak ifade etmese de onun bu kanaatini ifade etmesi, naklettiği haberi tenkit ettiğine delâlet etmektedir.

Taberî ve İbn Kesîr, geminin yapılmasına ve geminin niteliğine dair farklı rivâyetleri zikretmekte ve tenkitte bulunmamaktadır.⁸⁸

Şîrbînî, garânîk kıssasıyla ilgili olarak da İbn Abbas'ın, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'nin (öl. 108/726) ve bazı müfessirlerin bu konuda naklettiklerine uzun bir bahisle yer vermektedir. Özetlemek gerekirse Hz. Peygamberin kendisi ve kavminin arasını yaklaştırmak için onların iman etmelerine yönelik hırsı nedeniyle Allah'tan temennide bulunması üzerine Necm sûresi nâzil olmuştur. Rasulullah, sûreyi "Lat, Uzza ve Menat'ı gördünüz değil mi?" âyetine kadar okudu ve o sırada şeytan ona vesvese verdi ve "Onlar yüce garânîklerdir ve şefaatleri umulur." dedi. Müşrikler sevindi. Sûrenin sonunda Peygamber secde edince Müslümanlar ve mescitte bulunan müşriklerin hepsi secde etmişlerdir. Cibril, Allah'ın indirmedişini neden okuduğunu sorduğunda da peygamberin çok hüüzünlendiği, bu âyetin indiği ve Kureyşlilerin "Muhammed ilahlarımız hakkında zikrettiğine pişman oldu ve bunu değiştirdi." dedikleri rivâyet edilmektedir. Şîrbînî, Râzî'nin görüşüne⁸⁹ yer vererek bunun zâhirî müfessirlerin genel rivâyeti olduğunu ve tahkik ehline göre bunun bâtil ve mevzu olduğunu, bâtil olması üzerine de Kur'ân, sünnet ve akılla delil getirdiklerini belirtmekte ve Mecduddîn İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) de reddettiğini ifade etmektedir.⁹⁰ Gerek Kur'ân'ın vahiy yönüne gerek Peygamberin ismet sıfatına zarar veren bu kıssa hakkında garânîk olayını zikrettikten sonra kıssaya yönelik tenkitlere delilleriyle yer vererek haberi

⁸⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/343-348; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-azîm*, 1/183-189.

⁸⁵ Hûd 11/38.

⁸⁶ bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/232.

⁸⁷ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/63-64.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/393-400; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-azîm*, 2/579-580.

⁸⁹ bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/51-52.

⁹⁰ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/619-620.

eleştirmiş olmaktadır.

Şeytan, peygamberin okuyuşu esnasında kalplerinde hastalık olanları günaha sürüklemek için vesvese atmıştır. Peygamber ve risâlet makamına uygun olmayan rivâyetler ise diğer peygamberler hakkındaki İsrâîlî haberlerde olduğu gibi tefsir eserlerinde de nakledilmiştir. Nâsıruddîn el-Elbânî (öl. 1999), bu bağlamdaki bütün rivâyetleri bir araya getirerek sened ve metin açısından tahkik etmekte ve bâtil haberler olduğunu ortaya koymaktadır. Şeytanın peygamber lisanında konuşması, Müslümanların şeytanın vesvesesini Rahmân'ın vahyinden olduğuna inanmaları gibi durumları tenkit etmekte ve garânîk kıssasını reddeden âlimlerin görüşlerine yer vermektedir.⁹¹

Bu kıssa gerek nakil gerek akıl ve nazar cihetinden sabit değildir. Muhakkik ve muhadislerin çoğu bu hadiseye karşı çıkmışlardır. Kâdî İyâz (öl. 544/1149) da sıhhat ehlinde hiç kimsenin bu hadisi tahriç etmediğini ve muttasıl bir isnâdla rivâyet eden sika birisinin de olmadığını belirtmektedir.⁹²

Taberî, garânîk kıssası hakkındaki haberleri zikrettikten sonra şeytanın aslı bulunmayan sözleri ilham etmesi ve Allah'ın bunu ortadan kaldırması ile ilgili rivâyetlere yer vermektedir.⁹³ İbn Kesîr de aynı şekilde garânîk kıssasını, şeytanın vesvese vermesi noktasında yorumlamakta ve Allah Teâlâ'nın bu vesveseyi Cibrîl ile kaldırması ve âyetlerini sağlam kılp yalanlardan muhafaza etmesi noktasındaki rivâyetleri nakletmektedir. Garânîkle ilgili haberlerin sıhhatinden hareketle muhtelif görüşler ortaya koyan kelimacılara karşı Kâdî İyâz'ın da “eş-Şifâ” eserinde cevaplar verdiğini belirtmektedir.⁹⁴

Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi. Hani Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, “Korkma! Biz, iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle hükmet. Zulmetme ve bizi hak yola ilet.” dediler. İçlerinden biri şöyle dedi: “Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyle iken ‘Onu da bana ver’ dedi ve tartışmada beni bastırdı.” Davud dedi ki: “And olsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır.” Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden başışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi. Biz de bunu ona başışladık. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır.⁹⁵

⁹¹ Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Naşbü'l-mecânîk li-nesfi kıssati'l-Ġarânîk* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996), 4-80.

⁹² Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâ'îliyyât ve'l-mevdu'ât fi kütübi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988), 315.

⁹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/602-611.

⁹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, 3/305-307.

⁹⁵ Sâd 38/21-25.

Bu âyetler tartışmalı pek çok görüşü ortaya çıkarmıştır. Şîrbînî, âyetler hakkındaki tefsir vecihlerini, İsrâîlî haberleri ve bu haberlere itirazları Râzî'nin tefsirinden⁹⁶ yaptığı nakillerle izah etmektedir. Râzî, öncelikle bu kıssa hakkında üç durumun söz konusu olabileceğini belirterek âyet üzerindeki yaklaşımlarla sınırları çizmektedir. Birincisi, kıssanın Hz. Davud'un (a.s.) büyük günah işlediğine delâlet etmesidir. İkincisi, küçük günahının olduğuna; üçüncüsü de ne büyük ne de küçük günahı olduğudur. Birinci görüşe göre Hz. Davud (a.s.), Üriya'nın hanımına âşık olup onu öldürterek eşyle evlenmiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, düşmanları kılığında iki meleği göndererek benzeri bir meseleyi ona sunmuşlar, Hz. Davud da günahını itiraf ederek tevbe etmiştir. Buna benzer farklı rivâyetleri zikrettikten sonra Râzî, haberin bâtil olduğuna dair vecihleri sıralamaktadır. Birincisi, bu kıssanın insanların en fâsik ve en günahkâr olanına nispet edilse bile bu kıssayı nakledenin bundan utanç duyarken günahın Davud'a (a.s.) nispetinin akla uygun düşmemesidir. İkincisi, kıssanın neticesi, Müslüman bir adamın öldürülmesi ve zevcesini arzulamaya varmaktadır ki bu, dinin kabul etmediği bir durumdur. Peygamber "Kim bir kelimenin yarısıyla da olsa bir Müslümanın kanı için gayret gösterirse iki kaşının arasında 'Allah'ın rahmetinden uzak kaldı.' diye yazılı olarak gelir." ve "Müslüman, Müslümanın elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir." buyurmaktadır. Üriya ise bu haberin doğru olması durumunda Davud'dan (a.s.) canı ve eşi konusunda sâlim değildir. Üçüncüsü de Allah Teâlâ Davud'u (a.s.) bu münker sıfatla çelişen sıfatlarla vasıflandırmıştır. Bu konudaki izahları özetlemek gerekirse Allah Teâlâ'nın Hz. Davud (a.s.) için zikrettiği her sıfat, bu kıssanın doğru olmadığını göstermektedir. Muhaddis ve müfessirlerin çoğu bu kıssayı zikretmiş olsa da kat'i delillerle âhâd haber çeliştiğinde kat'i delillere dönmek gerekmektedir. Bazı rivâyetlere göre de Hz. Davud (a.s.) küçük günah işlemiştir. Üriya'nın sözlendiği kadını Hz. Davud da isteyince ailesi onu tercih etmiştir. Bu nedenle onun günahı, Müslüman kardeşinin sözlüsüne talip olmaktır. İkinci rivâyete göre kalbinin ona meyletmesi söz konusudur. Bu da onun gücü altında olmadığı için bununla mükellef değildir. Kocasını öldürdüğü için onunla evlenmiştir. Üçüncü görüşe göre ise Davud (a.s.) döneminde, birbirlerinden eşlerini boşamalarını isteme âdeti vardı. Hz. Davud'un gözünün kadına meyletmesi, kocasından boşamasını talep etmesi, onun da bunu reddetmekten çekinmesi ihtimaldir ki bu durumda bu kadın, Hz. Süleyman'ın annesidir. Bu üç vecihten biri doğruysa Hz. Davud'un yaptığı hata, en faziletli olanı terk etmiştir.⁹⁷

Taberî, zikredilen rivâyeti naklettikten sonra Hz. Davud'un tevbe etmesinden bahsetmektedir.⁹⁸ İbn Kesîr ise bu konudaki rivâyetlerin isnâdlarının sahih olmadığına ve müfessirlerin de İsrâiliyattan alınan haberleri zikrettiklerine dikkat çekmektedir.⁹⁹

Şîrbînî, İsrâîlî kıssaları, haberin sahih ve zayıf gibi durumlarını eleştirmeksizin nakletmektedir. Bu nedenle tefsirindeki İsrâîlî haberlerin doğru da yalan olması da muhtemeldir. Ancak peygamberlerin ismeti konusunda ise naklettiği haberlerde zayıf ve bâtil oluşuna

⁹⁶ bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/190-197.

⁹⁷ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 3/493-496.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/57-64.

⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/41-42.

delâlet eden hususu izah etmektedir.¹⁰⁰

Sonuç

Kur'ân'ı yorumlama noktasında İsrâiliyat, çok erken dönemlerde hareket alanı kazanmıştır. Sahabe, tâbiûn ve etbâu't-tabîînin İsrâiliyata olan temayülleri ve her asırda müfessirlerin kabul ya da ret bağlamında bu meseleyle ilgilenmiş olması, İsrâiliyatın, İslâm çemberinin dışında tutulmasını güç kılmış ve İsrâilî haberler pek çok tefsire girmeyi başarmıştır. Özellikle bazı müfessirlerin İsrâiliyatı tefsirlerinde metot olarak ihtiyaç noktasında değerlendirmeleri, Tefsir ilminin İsrâiliyatla bağımlı artırmaktadır.

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki daha önce zikrettiğimiz üzere İsrâiliyat, kaynak ve bilgi olarak bir kültürdür. Onun bu noktadaki değeri de İsrâilî haberlerin, tefsir eserlerinde yer almasıyla somutlaşmaktadır. Nitekim Şirbînî'nin de pek çok İsrâilî rivâyetleri tenkitsiz olarak zikretmesi, müfessirin İsrâiliyatı bilgi ve kaynak olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bizim itiraz noktamız, bu tür haberlerin bilgi ve kaynak olarak görülmesi değil, İsrâiliyatın tefsir ilmine katkılarının ne ölçüde olduğudur. Ayrıca Şirbînî'nin, âyetlerin tefsirinde fıkıh ve kelâm gibi konularda izaha ağırlık vermemekteyken İsrâiliyata çok fazla ağırlık vermesidir.

Tevrat ehlinde olanların Müslüman olması, çoğunluğu ümmî ve bedevî olan Arap toplumu için meraklarını giderecekleri bir çıkış noktasıydı. Bu bağlamda onların iman etmiş olmaları, Müslümanlara güven verdiği için nakilleri de bu güven duygusuna paralel ilerlemekteydi. Ancak onların bu rivâyetlerinin önceki dinî anlayışlarının bir neticesi olduğu dikkate alınmalıdır. İsrâilî haberler, Kur'ân'ın gerekli görmediği ve maksadının dışında tuttuğu bir boşluğun tamamlanması olarak karşımıza çıkmakta ve birçok problemi de beraberinde getirmektedir. İsrâilî haberlerin sıhhat açısından değerlendirilip değerlendirilmediği önemlidir. Nitekim İsrâiliyatın hadise dayanması durumunda sened ve metin noktasında sahih ya da zayıf olmasının belirlenip belirlenmediği mühimdir. Ayrıca tahrif edilmiş olan bir kitabın ve kültürün naklettiklerinin Kur'ân'ın ifadeleriyle çelişip çelişmediğinin belirlenmesi bu tür haberlerin İslâm'a uygun olup olmadığını ortaya çıkarmaktadır. İsrâiliyat konusunda önemli olan başka bir mesele de bu yöndeki rivâyetlerin tefsir ilmi için bir yöntem ve ihtiyaç olup olmadığı tartışmasıdır. İsrâilî haberlere yaklaşımımızda hassasiyet noktalarımızdan biri de genel olarak sayı, nitelik, mekân gibi unsurlar üzerinde yoğunlaşan bu tür bilgilerin İslâm düşüncesi için bir kazanım değil; amacın önünde duran setler olmaları noktasında yıkım özelliği taşımalarıdır. Başka bir ifadeyle Müslüman algısında dikkat dağınıklığı oluşturmalarıdır.

Şirbînî, İsrâiliyata dair haberlere yer verirken bu tür bilgilerin İsrâilî haberler olduklarına dair bir izah yapmadan nakilde bulunmaktadır. Garânik kıssasını tenkit etmesi gibi peygamberlerin ismet sıfatına zarar veren haberler istisna olmak üzere bu haberleri eleştirmemektedir. Dikkatimizi çeken önemli bir husus ise bazen âyeti izah ederken İsrâilî olan bir haberi diğer tefsir vecihleri arasında zikretmesidir. Bu da İsrâilî haberleri âyet için bir

¹⁰⁰ Ebû Şehbe, *el-İsrâ'îliyyât*, 142; Sa'îdâvî, *el-'Allâme el-Ḥaṭîb eş-Şirbînî ve menhecühû fi tefsîri's-Sirâci'l-münîr*, 97.

beyân olarak kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim kelimenin izahı, muhatabın bilinmesi ve müteşâbihin açıklanması gibi meselelerde İsrâilî bilgilere başvurarak İsrâiliyatı bir metot olarak da kullanmıştır.

İsrâiloğullarından rivâyette bulunmak için bir sakınca bulunmadığını iddia eden rivâyetleri ve görüşleri bel kemiği olarak gördüğümüzde Şîrbînî'nin İsrâiliyat haberlerine yer vermesi bir tercih olarak değerlendirilebilir. Ancak tefsirindeki İsrâilî haberleri genel olarak incelediğimizde bu bağlamdaki nakilleri tefsir beyânında önemli bir açılım getirmedeği görülmektedir. Bu nedenle İsrâiliyata fazla ehemmiyet vermesi ve naklettiği İsrâilî haberlere karşı istisnalar dışında genel olarak itiraz vecihlerini ortaya koymaması tenkit noktalarımızı oluşturmaktadır. Naklettiği haberlerde Kur'ân'a hizmet etmeyen nitelik, nicelik ve mekân özellikleri gibi pek çok ayrıntıları tefsirine konu edinmesi, Kur'ân'ın dünya görüşü açısından değerlendirildiğinde bir anlam boyutu kazanmamaktadır. Her ne kadar tefsirinde Râzî'nin, İsrâiliyat kaynaklı gereksiz ayrıntıları zikretmenin anlamsızlığına dair görüşünü nakletse de *es-Sirâcü'l-münîr*, kendisini bu tür ayrıntılarda kalmaktan kurtarmamaktadır. Şîrbînî, özellikle kıssaları İsrâiliyatla doyurma telaşında kalmıştır. Bu da İsrâiliyatı, Kur'ân'ın maksadının karşısına bir kültür yığını olarak dikmektedir.

es-Sirâcü'l-münîr'in yazılış gerekçesi, Kur'ân âyetlerini mümkün olduğu kadar ayrıntılardan uzak tutmak olduğu hâlde tefsirinin, kapılarını İsrâiliyata açmış olması bunun sebebini sorgulamamızı da kaçınılmaz kılmaktadır. Bu noktadaki değerlendirmelerimizin ayaklarını yere sağlam basabilmesi için de Şîrbînî'yi ve tefsirini bütün olarak görmek ve neticeleri doğru okumak gerekir. Şîrbînî, bir müfessir olarak hayatı hakkında fazla bilgi sahibi olmadığımız bir müfessir olsa da edindiğimiz bilgiler doğrultusunda ilim ve zühd yönü üzerinde derinleşmiş ve yazdığı eserlerle de ilim yönünü kalemiyle ispatlamış bir âlimdir. Yaşadığı dönem birçok problemin ortasında kalmış olmasına rağmen tefsiri, bu sorunlardan etkilenmiş görünmemektedir. Özellikle fıkıh yönüyle Şâfiî ilminin temel müracaat isimlerinden birisi olmasına rağmen *es-Sirâcü'l-münîr* ne fıkıh ne de diğer alanlardaki eserlerinin görüşlerini çok fazla sahiplenmemiştir. Yani Şîrbînî, eserlerini yazdıkları alanda konuşuran bir müellif olup tefsirini de gerek döneminin gerek eserlerinin etkisinde bırakmadan herkesin anlayabileceği şekilde tartışmalardan uzak daha çok anlam üzerinde ağırlık kazanan bir eserdir. Çalışmamızda *es-Sirâcü'l-münîr*'de İsrâiliyat yönünü konu edinmemizin gerekçesini de bu nokta oluşturmaktadır. Çünkü ayrıntılara mümkün olduğu kadar sırtını dönen Şîrbînî, tefsirinde İsrâiliyata fazlaca yer vermek suretiyle ayrıntıları barizleştirme yoluna gitmiştir.

Kanaatimizce Şîrbînî'nin tefsirinde İsrâilî haberlerden sık sık nakilde bulunması iki sebebe dayalı olarak değerlendirilebilir. Birincisi, müfessir, *es-Sirâcü'l-münîr*'de âyetlerin anlam yönünü daha önde tutmayı hedeflemiş ve gerek fıkhi gerek kelâmî tartışmalara dokunmamıştır. Tefsir ilmi her ne kadar tüm ilimlerle mündemiç olsa da Fıkıh, Kelâm ve Arap Dili ve Edebiyatı üzerine eserler yazdığı için bu görüşlerini tefsirinde tekrar etmemek istediği ve üzerine müstakil bir çalışma yapmadığı İsrâiliyat haberlerini tefsirinde nakletmeyi uygun bulduğu düşünülebilir. Çünkü tefsirini ayrıntılardan uzak tutarak herkesin anlayabileceği bir eser olarak ortaya koyma amacı da göz önüne alınırsa, İsrâiliyat aracılığıyla özellikle kıssalar üzerine dikkat çekmek istemiş olması da muhtemeldir. İkincisi, Şîrbînî, tefsiri-

rinde sûrelerin faziletine dair zayıf olan hadisleri Zemahşerî ve Beydâvî'ye tabi olarak zikretmekte ve bunların zayıf olduğunu bazı sûrelerin sonunda ifade etmekle yetinmektedir. Zayıf olduğunu bilmesine rağmen bu hadislere tefsirinde yer vermekte sakınca görmemektedir. Buradaki ilmî yaklaşımını dikkate alırsak bazı İsrâilî haberleri tenkit etmesine ve hatta daha önce belirttiğimiz üzere bu haberlerin gereksizliğine dair görüşleri belirtmesine rağmen İsrâilî bilgileri tefsirinde nakletmesinde onun ilmî tutumundaki esnekliğin rol oynadığı görüşüne varabiliriz.

Netice itibarıyla *es-Sirâcü'l-münîr*'de İsrâiliyatın çok fazla yer alması, altyapısında hangi nedeni barındırırsa barındırsın tenkit ettiğimiz hususları değiştirmemektedir. Kur'ân'ın anlamını daha çok harekete geçirmek isterken naklettiği İsrâilî haberler, eserine zenginlik değil bir eksiklik getirmektedir.

Kaynakça

- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-muşannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Menşurâtu Mektebetü'l-Müsennâ, 1951-1955.
- Begavî, Ferrâ'. *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemîr vd. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Bırışık, Abdulhamit. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/199-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Kitâbu't-Târîhi'l-kebîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâ'iliyyât ve'l-mevdu'ât fi kütübî't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Naşbü'l-mecânîk li-nesfi kışşati'l-Garâniik*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1996.
- Gazzî, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed. *Kevâkibü's-sâ'ire bî a'yâni'l-mi'eti'l-âşira*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ' İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 4 Cilt. Lübnan: Müessestü'r-Reyyân, 1247/1831.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1414/1993.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcimü müşannifî'l-kütübî'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2. Basım. 2012.
- Na'nâ'a, Remzi. *el-İsrâ'iliyyât ve eşerüha fi kütübî't-tefsîr*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtiḥu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sa'dâvî, Vefâ Mahmud. *el-Allâme el-Ḥaṭîb eş-Şîrbînî ve menhecühû fi tefsîri's-Sirâci'l-münîr*. Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Serkis, Yusuf İlyân. *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-mu'arrebbe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1347/1928.

- Şa‘rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed. *et-Tabakâtü's-şuğrâ*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1426/2005.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i‘âneti ‘alâ ma‘rifeti ba‘dî me‘ânî kelâmi rabbine'l-hâkîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*. Beyrut - Lübnan: Dâru'l-Minhâc, 1429/2008.
- Taberî, Ebu Ca‘fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u'l-beyân ‘an te‘vîli'l-âyi'l-Ḳur‘ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tekin, Mahmut. *Kâfiyecî'nin Şerhu'l-İrâb ‘an Kavâ‘idi'l-İrâb Adlı Eseri Dil ve Üslup Açısından İnceleme*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Yıldız, Mustafa. *Tefsirde İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes'e Yaklaşımlar -Tâhir b. Âşûr Örneği-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1397/1976.

İsrâ'iliyyât in al-Khatîb al-Shirbînî's Tafsîr *al-Sirâj al-munîr*

Extended Summary

İsrâ'iliyyât has taken its place in the culture of narration from a very early period. The mention of the Ahl al-Kitâb in the Qur'ân and the conversion of the Ahl al-Kitâb to Islam played an active role in the affiliation of İsrâ'iliyyât with the Islamic religion. In the science of tafsîr, İsrâ'îlî reports have been a source of reference for mufasssirs in many subjects, especially in parables.

The historical process of İsrâ'iliyyât in terms of its terminology and content, the criticisms on acceptance and rejection of the narrations received this way, whether there is a need for transmissions from the Bible and the methodological problems that arise with it, have brought many studies into existence. Our research does not aim to discuss the problems such as the meaning framework of İsrâ'iliyyât, its formation process and the reasons for its acceptance and/or rejection, but to determine the place of İsrâ'iliyyât in al-Khatîb al-Shirbînî's tafsîr "*al-Sirâj al-munîr*".

There is not much information about the date of birth, family and life of al-Shirbînî, who died in 977/1570. The fact that the information in the works of tabaqat is also brief and repetitive makes it inevitable for us to look at the mufasssîr's life from a distance. Al-Shirbînî is a mufasssîr who wrote works in many fields such as tafsîr, fiqh, Arabic language and literature, and kalam. However, he limited his explanations on these sciences in his tafsîr and left his views in these fields to his separate works.

The mufasssîr grew up in a period of difficult political, social and economic circumstances. al-Shirbînî's tafsîr does not include traces and explanations of the difficulties of his time either. Because, as he states in the introduction of his tafsîr, the reason for writing the work is to explain the hidden meanings, to cite the evidence and justifications without being wordy, and to emphasize the preferable ones among the opinions of the scholars. Although his intention was to keep his tafsîr free from details, it is noteworthy that he included many İsrâ'îlî reports in his work and did not subject them to criticism as long as they did not contradict the authority of prophethood. In our opinion, al-Shirbînî's frequent references to İsrâ'îlî reports in his tafsîr can be attributed to two reasons. First, in *al-Sirâj al-munîr*, the mufasssîr aimed to prioritize the meaning of the verses and did not touch upon either jurisprudential or theological debates. It can be thought that he did not want to repeat these views in his tafsîr and that he found it appropriate to convey the reports of İsrâ'iliyyât, on which he did not have a separate study, in his work. Considering the mufasssîr's desire to write a tafsîr that everyone could understand, it is also possible that he wanted to draw attention to the parables through İsrâ'iliyyat. Second, following al-Zamakhsharî and al-Baydâwî, al-Shirbînî mentions weak hadiths about the virtue of suras in his tafsîr and only states that they are weak at the end of some sūras. Although he knows that these hadiths are weak, he sees no harm in including them in his tafsîr. If we consider his scholarly approach here, we can conclude that the flexibility in his approach plays a role in the fact that he conveys İsrâ'îlî information in his tafsîr, even though he criticizes some İsrâ'îlî reports and even expresses his views on the unnecessary of these reports.

In our literature review, we formed the basis of our study by accessing classical and modern sources written on *Isrāʿīliyyāt* as much as possible. Although there are many works and articles on the topic, we can evaluate all sources by dividing them into two groups. The first is those who accept *Isrāʿīliyyāt* on the basis of its value as a source and learning. Those who hold this view generally classify *Isrāʿīli* reports into those that are in accordance with Islam, those that are not in accordance with Islam, and those that cannot be confirmed or refuted. The second are those who criticize *Isrāʿīliyyāt* in every aspect and consider such reports as the transfer of details that the *Qurʾān* does not deem necessary into the Islamic religion.

In our study, *Isrāʿīliyyāt* in al-Shirbīnī's tafsīr is explained with examples in three categories as its sources, his use of *Isrāʿīliyyāt* as a method, and his stand towards *Isrāʿīliyyāt*. In these exemplifications, al-Tabarī's "*Jāmiʿ al-bayān*" and Ibn Kathīr's "*Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm*" are cited for comparison and the qualitative aspect of the research is taken into consideration.

Since al-Shirbīnī generally did not mention any names in the *Isrāʿīli* reports he narrated, the sources of the reports that he used as sources remained partially unknown too. However, it is possible to mention the sources that guided him in the light of the information he provided from time to time. In al-Shirbīnī's tafsīr, *Isrāʿīliyyāt* may be based on hadīth and Torah, but it is generally based on the narrators he mentions and the tafsir sources he cites. It can be seen that the mufassir used *Isrāʿīli* reports as a method in many ways such as the explanation of matters of faith and practice, explanation of parables or wording, the identification of the addressee, and the interpretation of the *mutashabih*. Al-Shirbīnī did not consider it necessary to classify *Isrāʿīli* reports as whether they should be accepted or rejected. We can summarize his stand towards *Isrāʿīliyyāt* as not making any analysis of the scripts and texts and not criticizing *Isrāʿīli* reports except for the issue of prophets' *ismah*.

The excessive use of *Isrāʿīliyyāt* in the mufassir's tafsīr, which he states that he wrote to refrain from many details, is not in accordance with his intention. However, our criticism regarding al-Shirbīnī's inclusion of *Isrāʿīli* reports in his tafsīr is not whether or not they are in accordance with the purpose he wrote his work. *Isrāʿīli* reports appear as the completion of a gap that the *Qurʾān* does not deem necessary to fill and excludes from its purpose, and this brings along many problems. Al-Shirbīnī includes the *Isrāʿīli* reports that are in the tafsirs of many mufassirs. However, in the transmission of the *Isrāʿīli* reports, it is important to determine whether the *Isrāʿīliyyāt* is authentic or weak in terms of the script and text. It is clear that al-Shirbīnī was not sensitive to this issue in his tafsir. Considering he includes in his tafsīr many details such as quality, quantity, and spatial features, which do not serve the *Qurʾān*, does not gain meaning when evaluated in terms of the worldview of the *Qurʾān*. In his tafsir, the mufassir refers to al-Rāzī's opinion that it is pointless to cite *Isrāʿīli* reports of unnecessary details. In particular, al-Shirbīnī was in a hurry to saturate the parables with *Isrāʿīliyyāt*. This makes *Isrāʿīliyyāt* a cultural collection against *Qurʾān*'s purpose.

Isrāʿīliyyāt is a culture as a source and learning. Its value in this respect is concretized by its inclusion in the works of tafsīr. As a matter of fact, al-Shirbīnī's uncritical mentioning

of many Isrâ'îlî reports shows that the mufassir accepted Isrâ'îliyyât as a source and learning. Our opinion is that this kind of information, which generally focuses on elements such as quantity, quality, and location, is not a gain for Islam; rather it is a destruction in the sense that they are barriers that stand in front of the goal. In other words, they create distraction in Muslim perception.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Isrâ'îliyyât, Al-Shirbînî, *Al-Sirâj al-munîr*.

**Fatih Mehmet Yılmaz, *Hadislerin Tespitinde Tâbiînin Rolü:*
*“Resulullah’tan (sav.) Duydun mu?” Rivayetleri***

(Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 319 sayfa, ISBN: 9786256902206

Mustafa Tatlı

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı,
Kütahya, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0001-7573-2896> | mustafa.tatli@dpu.edu.tr | <https://ror.org/03jtrja12>

Öz

Soru-cevap yöntemi, öteden beri ilim öğrenme vasıtaları arasındaki yerini korumuştur. Tâbiîler, genel anlamda sahâbeden soru-cevap yöntemiyle çok sayıda hadis öğrenmiştir. Bunun yanında tâbiîler, hadis nakletmelerinin ardından sahâbeye çeşitli sebeplerle “Resulullah’tan duydun mu?” sorularını yönelmiştir. Bu soruların özel olarak incelenmesiyle hem hadislerin tespiti hem de tâbiînin hadis rivayetindeki etkisi ortaya koyulmuştur. Sözü edilen konu, yakın tarihte Fatih Mehmet Yılmaz tarafından *Hadislerin Tespitinde Tâbiînin Rolü: “Resulullah’tan (sav.) Duydun mu?”* isimli çalışmada ele alınmıştır. Bu yazının konusu, Yılmaz’ın ilgili çalışmasıdır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Sahâbe, Tâbiîn, Soru, Tespit.

Atıf Bilgisi

Tatlı, Mustafa. “Fatih Mehmet Yılmaz, *Hadislerin Tespitinde Tâbiînin Rolü: “Resulullah’tan (sav.) Duydun mu?” Rivayetleri* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 319 sayfa, ISBN: 9786256902206”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (Aralık 2023), 381-398. <https://doi.org/10.51447/uluid.1407384>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Kitap İncelemesi Book Review
Geliş Tarihi Date of Submission	20 Aralık 2023 20 December 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	21 Aralık 2023 21 December 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	22 Aralık 2023 22 Aralık 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1407384
Değerlendirme Peer-Review	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki İç Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Single anonymized - Two Atternal (Editor board member)
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Fatih Mehmet Yılmaz, *Hadislerin Tespitinde Tâbiînin Rolü: “Resulullah’tan (sav.) Duydun mu?” Rivayetleri*
(Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 319 sayfa, ISBN: 9786256902206

Mustafa Tatlı

Assist. Prof. Dr., Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith,
Kütahya, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0001-7573-2896> | mustafa.tatli@dpu.edu.tr | <https://ror.org/03jtrja12>

Abstract

The question-and-answer method has maintained its place among the means of acquiring knowledge for a long time. Generally, the Tâbi‘în learned a large number of hadiths from the Companions through the question-and-answer method. Furthermore, the Tâbi‘în would ask the Companions, “Did you hear it from the Messenger of Allah?” for various reasons after transmitting the hadiths. Through the specific analysis of these questions, both the determination of hadiths and the influence of the Tâbi‘în on hadith narration have been revealed. Recently, Fatih Mehmet Yılmaz has analyzed the aforementioned subject in his book titled *Hadislerin Tespitinde Tâbiînin Rolü: “Resulullah’tan (sav.) Duydun mu?”* (The Role of the Tâbi‘în in the Detection of Hadiths: “Did You Hear it from the Messenger of Allah?”) This article discusses Yılmaz’s related work.

Keywords

Hadith, Şahâbah, Tâbi‘în, Question, Detection.

Citation

Tatlı, Mustafa. “Fatih Mehmet Yılmaz, *Hadislerin Tespitinde Tâbiînin Rolü: “Resulullah’tan (sav.) Duydun mu?” Rivayetleri*” (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 319 sayfa, ISBN: 9786256902206”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (December 2023), 381-398. <https://doi.org/10.51447/uluid.1407384>

Sahâbîler, Hz. Peygamber’e yakınlıkları sebebiyle geçmişten günümüze farklı düzeylerde çalışmalara konu olmuşlardır. Sahâbîlerin yetiştirdiği nesil olan tâbîiler hakkındaki çalışmalar da giderek artış göstermektedir. Özellikle falan tâbiînin hadis rivayetindeki yeri veya hadisçiliği tarzında çalışmalar belli bir düzeyin üzerine çıkmıştır. Diğer taraftan son yıllarda tâbiîlerin hadis rivayetlerine etkisi, daha derinlikli ve tematik olarak çalışılmaya başlanmıştır. Fatih Mehmet Yılmaz’ın *Hadislerin Tespitinde Tâbiînin Rolü: “Resullullah’tan (sav.) Duydun mu?” Rivayetleri* isimli eseri, farklı bakış açısı ve özel bir konuyu ele alması hasebiyle dikkat çekmektedir. Yazar, giriş ve sonuç dışında eserini üç ana bölüme ayırmıştır. Giriş kısmında sahâbîlerin soru yoluyla hadisleri öğrenme yöntemlerinden ve hadisleri tespitte takip ettikleri bazı prensiplerden bahsetmiştir. Tâbiîlerin de benzer şekilde soru sorma yöntemini kullanarak sahâbîlerin ilmini tevarüs ettiklerinden, özellikle soru sorma yöntemiyle hadislerin tespitine katkı sağladıklarından söz etmiştir. Sahâbîlerin sorularının tâbiîlerinden farklılık arz ettiğini dile getiren yazar, tâbiîlerin “Resulullah’tan (sav.) duydun mu?” sorularının giderek artış gösterdiğini, soruların işitilen bilgiyi teyit etme, güven ortamının azalmasından dolayı şüpheyi giderme ve sona kalan sahâbîlerin hatıralarını öğrenme amaçlarını taşıdığını daha önce yapılan çalışmalara atıf yaparak vurgulamıştır. Diğer taraftan yazar, bu sebepler bağlamında tâbiîlerin yeni çıkan veya sünnete uygun görmedikleri hususlarda bu tarz sorularla, sahâbîlerin hadisleri bağlamları ile aktarmalarına ve dolayısıyla hadislerin tedvin edilmesine katkı sağladıkları üzerinde durmuştur. Bu yolla hadislerin kayıt altına alınmasının ise klasik usul açısından bir nevi sıhhat tespiti olduğunu belirtmiştir (s. 22). Konunun gerekliliğine dair yapılan izahlardan sonra çalışmanın konusu ve yönteminden şöyle bahsedilmiştir:

“İşte bu çalışmada Allah Resulü’nün (sav.) vefatı sonrası sahâbenin karşılaştıkları sorun ve olaylara çözüm bulmaya yönelik naklettikleri hadislerle karşılık tâbiînin ilgili rivayeti Hz. Peygamber’den duyup duymadıklarına ilişkin onlara sordukları meselelerin hangileri olduğu, böylesi bir suale neden ihtiyaç duydukları, bu soruların hangi yörede sorulduğu gibi hususlar; soranın kimliği ve bahsedilen mevzunun bağlamı dikkate alınarak irdelenip tetkik edilecektir.” (s. 25).

Çalışmanın birinci bölümünde tâbiînin sahâbeye yönelttiği “Sen, bunu Resulullah’tan (sav.) duydun mu?” sorusunu içeren ibadetlerle ilgili on bir; ikinci bölümünde siyasî ve sosyal olaylarla ilgili on beş; üçüncü bölümünde itikat, nübüvvet ve ahiretle alakalı altı toplamda otuz iki hadis/konu ele alınmıştır. Sonuçta ise bu soruların gerekçelerinin; “rivayette yer alan ifadeler ile sahâbînin meseleye yönelik değerlendirmesi arasında görülen farklılık, nebevî maksadı kavrama isteği, ahkam konusunda yaşanan tereddüt, rivayetler arasında görülen tearuz, zabt problemi, sünnete aykırı davranış sebebiyle konuya dair hadisi tespit etme gereği hissetme, Nebi’nin (sav.) fiillerinin hangi amaçla yapıldığını anlama arzusu, haberin kaynağını belirleme niyeti, gayba ilişkin rivayetin gerçekliğini ispat etme amacı, yanlış anlamaların önüne geçme isteği, itikadi, siyasi ve toplumsal sebepler, hadisin ilk defa duyulması ve rivayetin külli prensiplere aykırı görülmesi” gibi sebeplerden kaynaklandığı dile getirilmiştir (s. 288). Sonuç kısmında üzerinde durulan diğer bir husus ise soru sorulan sahâbî ve tâbiîlerin sayısı ile yaşadıkları bölgelerdir. Buna göre “yedi ayrı sahâbîye; dördü aynı kişi olmak üzere, dokuzu Basra; beşi Kufe; dördü Şam; üçü Mekke; üçü Yemen; ikisi

Medine; birisi Bahreyn ve birisi de İsfahanlı olmak üzere toplamda yirmi sekiz tâbîî tarafından soru sorulduğu” belirlenmiştir (s. 289).

Tâbîî râvilerin sahâbîlere yönelttiği bu soruların, özel olarak incelenmesi dönemin anlaşılması adına önemli katkılar sunmaktadır. Yazarın söz konusu hadisleri “İbadetler”, “Siyasi ve Sosyal Olaylar” ve “İtikat, Nübüvvet ve Ahiret” ile ilgili konu başlıkları altında ele aldığı düşünüldüğünde, hadis tespitine yönelik soruların hangi konularda yoğunluk kazandığı daha açık görülecektir. Üç temel bölümdeki alt başlıklara göre hemen her konuda sorunun sorulduğu, ancak bazı konulara daha fazla ağırlık verildiği söylenebilir. Ayrıca sonuçta yer verilen soru sorma sebeplerinin çeşitlilik arz etmesi dikkatlerden kaçmamalıdır. Diğer taraftan konu bazlı inceleme istifade alanları açmakla birlikte, soruları sorma amaçları ve çeşitleri üzerinden ele almak da başka faydalar sağlayabilir. Bu anlamda yazarın, sunduğu katkılara farklı bir bakış açısıyla bazı eklemeler yapılabilir, böylece girişte belirtilen yöntemin konuyu ele almadaki yeterliliği, amaçlara ulaşıp ulaşılmadığına yönelik bazı değerlendirmelerde bulunulabilir.

Öncelikle eserin geneline dair bazı mülahazalara yer verilebilir. Yazar, girişte niçin otuz iki soruyla yetindiğine değinmemiştir. Buna karşın belli bir kitapla sınırlamaya gidilmeden “أنت سمعت من رسول الله؟”, “سمعت هذا من رسول الله؟”, “هل سمعت من رسول الله؟” gibi lafızlarla soruların tespit edildiğini dile getirmiştir (s. 25). Dile getirilen lafızlar, bilgisayar programlarında tarandığında başka hadislerin de çıktığı görülecektir. Ayrıca “أسمعت؟”, “أسمعت النبي؟”, “هل سمع أحد منكم رسول الله؟”, “أقال النبي؟”, “أقال رسول الله؟” gibi farklı lafızlarla tarama yapmak mümkündür. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’i gibi geniş bir eser tarandıktan sonra gerek zikredilen gerek kitaptan tespit edilen başka lafızlar belirlenerek daha geniş tarama yapılabilirdi. Böylece bu soruların hadis rivayetindeki yeri, tâbîînin bu sorularla hadisleri tespitte katkısı daha güçlü değerlendirilebilirdi. Ayrıca girişte soru tarzlarının değiştiğinden bahsedilmekle birlikte (s. 21) ilerleyen süreçte soru sorma amaçlarında bir değişimin olup olmadığı üzerinde durulmamıştır. Söz konusu değişim ile bilgi öğrenmek için sahâbeye soru sormakla duyulan bilginin teyidi için soru sormanın farklılığı kastediliyor. Ne var ki normal sorma ile sübut için sorma doğrudan birbirleriyle ilgili değildir. Bu nedenle hicrî birinci asrın ikinci yarısında artış gösteren sübut için soru sorma örneklerinin, tâbîî dönemindeki yerine işaret edilebilirdi. Böylece sahâbe dönemindeki tepkinin hangi aşamada son bulduğu görülebilirdi. Nitekim tâbîîler bu soruları sadece sahâbîlere değil, kendi akranlarına ya da küçük tâbîîler büyük tâbîîlere de sormuştur. Çalışmanın sadece “Resulullah’tan duydun mu?” sorularına hasredilmesi sebebiyle sahâbe sonrası sorulara değinilmesi makul bir durumdur. Ancak bu durumda soruların farklılaşmasından bahsetmek zorlaştığı gibi otuz iki soru ile kitabın başlığında yer alan “tâbîînin rolü”nün anlaşılmasına yeterince katkı sağlandığını söylemek de mümkün gözükmemektedir. Sübut sorularının sürecine bakıldığında ise sahâbîler gibi büyük tâbîîlerin de kendilerine yöneltilen bu tarz sorulara tepki verdiği, hicrî birinci asırdan itibaren, tepkilerin giderek son bulduğu ve bu sorularla isnadın yerleşmeye başladığı söylenebilir.

Kitabın başlığına dair işaret edilebilecek diğer bir husus, hadislerin tespiti vurgusudur. Yazar, “sahâbeden işitilen hadislerin kayıt altına alınması klasik usul açısından bir nevi sıhhat tespiti anlamına gelmektedir.” (s. 22) diyerek sorulan soruların hadislerin tespitine katkısından bahsetmektedir. Yazar, bu tarz soruların hadislerin işitilmesine katkısı üzerinden

bir tespit vurgusu yapmaktadır. Bu durumda, “Resulullah’tan duydun mu?” sorusuna gerek kalmadan bir konu hakkında bilgi öğrenmek için sorulan sorular vasıtasıyla öğrenilen hadisler ile “Resulullah’tan duydun mu?” sorularıyla sübutu belirlenen hadisler arasında sonuç bakımından bir fark olmamaktadır. Nitekim yazar, “Resulullah’tan duydun mu?” sorularının ardından tâbîilerin, bu sorularla hadislerin kaydedilmesine vesile olduklarını dile getirmiştir. (s. 22, 227, 288). Dolayısıyla “Resulullah’tan duydun mu?” sorularında “tespit” ile kastedilen, sahâbîlerden işitilmesine rağmen hakkında şüphe edilen hadislerin sorulması olmalıdır. Nitekim sahâbîlerin kendilerine yönelik “Resulullah’tan duydun mu?” sorularına sert tepkiler vermesi bu durumla ilgilidir. Diğer türlü tanınan bir sahâbînin Hz. Peygamber’den naklettiğini söylemesi ya da bilgi için sorulan bir soruya hadis rivayet ederek cevap vermesi hadislerin güvenli olarak kaydedilmesi için yeterlidir. Ancak yazar, girişte sahâbîlere bu tarz sorular sorulmasının temel sebeplerinden birinin, ilgili dönemde güven ortamının azalmasından dolayı kalplerdeki şüpheleri izale etme olduğunu ifade etmesine (s. 22) karşın bu duruma hadisleri ele alırken temas etmemektedir. Yazar daha çok tâbîilerin yeni çıkan veya sünnete uygun görmedikleri hususlarda bu soruları sorduklarını söylemekte, böylece sahâbîlerin hadis rivayet etmelerini sağlayarak rivayetlerin tespitine vesile olmaları üzerinde durmaktadır (s. 22). Tabi burada her “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunun sübutu belirlemeye matuf olmadığı da hatırlanmalıdır. Bu durumda ise bu soru ile sahâbeden soru-cevap yöntemiyle öğrenilen hadisler arasındaki farkın da izah edilmesi gerekir. Neticede söz konusu ayırım dikkate alınmadığı için bu hadisler ağırlıklı ihtilafı çözüme, yer yer sünneti ispat etme gibi sebeplere bağlanmıştır. Mezkûr sebepler, hadislerin sübutundan ilgisiz değildir. Ancak şüphe duyulması bağlamında sübut anlayışı sorgulanmadığı için hadislerin büyük bir çoğunluğu ihtilafı çözüme bağlamına sevk edilmiştir.

“Resulullah’tan duydun mu?” sorularının, çoğu zaman mezkûr anlamda sübut manasında değerlendirilmemesinin temel sebeplerinden biri, bu soruların sadece konu bazlı ele alınmasıdır. İşaret edildiği üzere konu bazlı inceleme, ilgili hadisin konu açısından önemini belirlenmesine ve kayıt altına alınmasına vesile olmaktadır. Ancak konu bazlı inceleme, soruların sebeplerinin belirlenmesinde ek karineleri gerektirmektedir. İlk olarak soruya muhatap olan hadislerin konusu hakkındaki ayetler ve hadislerle dair bilgi verildikten sonra ele alınması yöntemi üzerinde durulmalıdır. Ortalama her konu sekiz sayfada ele alınırken, sekiz sayfa içinde en fazla iki sayfa ilgili sorunun geçtiği hadise ayrılmıştır. Soruya geçmeden önce konu hakkında bilgi verilmesi yadsınan bir durum değildir. Özellikle sorulan soruyla tespiti yapılan hadisler arasındaki ilişki açık şekilde görülüyorsa, arka plan bilgisi vermek sorunun nedenini tespit etmek için son derece önemlidir. Ancak ilişkinin zayıf olduğu yerlerde ek karinelere yer verilmediğinde, tespit edilen nedenler bakış açılarına göre değişebilir. Nitekim soruyu soran tâbîinin konuya dair verilen tüm bilgileri bildiği varsayılarak hareket edilmiş, sorulan sorunun tarihinin, özellikle bazı hadislerde söz konusu çelişkilerin rivayet tarihlerinden sonra varid olduğu düşünülmüştür. Bu sebepten dolayı yazar, otuz iki hadis arasında yirmi altı soru sebebinin ihtimalli ifadelerle (muhtemelen, söylenebilir, değerlendirilebilir) neticelendirmiştir. İhtimalli ifadelerle gerek duyulmasında karine eksikliği kadar, her sorunun konu bazlı ele alınması, buna ek olarak soruyu soran tâbîinin konu hakkındaki ayet ve hadislerden oluşan arka plan bilgisine sahip olarak ihtilafı gidermek ya da konuya açıklık getirmek için soru sorduğu düşünülerek uzun açıklamalara yer verilmesi de dikkat çeker. Zira ilmî yetkinliği, tanınırlığı ve soru sorduğu hocasına yakınlığı dikkate

alınmadan hemen her tâbînin, sahâbeye yönelttiği “Resulullah’tan duydun mu?” sorularına ilgili tâbîlerin konu hakkında tüm arka plan bilgisine sahip olduğunu düşünerek yaklaşmak, on üç farklı tespit gerekçesi ile sonuçlanmıştır.

Soruların sebeplerinin ihtimalli ifadelerle yer verilmesine dönülecek olursa, bu grupta yer alan yirmi altı hadisin hepsinin aynı değerlendirilmemesi gerekir. Bu hadislerin bazılarındaki yorumlar oldukça güçlüdür. Söz gelimi ikinci bölümdeki onuncu hadiste Ebû Nadre, sahâbeden İbn Ömer ve İbn Abbâs’ın riba’l-fazlda bir beis görmediklerini iştmiş, sonra Ebû Saîd el-Hudrî’ye gelerek durumu sormuş ve böyle bir alışverişte fazlalığın riba olacağına dair merfu bir hadis iştmiştir. Aradaki ihtilaftan dolayı Ebû Saîd el-Hudrî’ye “Resulullah’tan duydun mu?” diye sormuştur (s. 206-208). Üçüncü bölümün ikinci hadisinde ise Ebû Hüreyre, İsrailoğullarından bir grubun fareye çevrildiğini, Hz. Peygamber’in süt içmeyen farelerin söz konusu kavim olabileceğine dair hadisini nakletmiştir. Hadisi işiten Ka’b el-Ahbâr ısrarla hadisi duyup duymadığını sormuştur. Yazar, Ka’b’ın hem İsrailoğulları’nın kitapları ve kıssalarını bilmesi hem de nasih rivayetin Ebû Hüreyre’ye ulaşamamış olması nedeniyle Ka’b’ın ısrar ettiği görüşüne gitmiştir (s. 251-52). İlk hadiste soru sebebi açıkken ikinci hadiste karinelere güçlüdür. Üçüncü bölümün dördüncü konusunda ise Ebû Hüreyre, kıyamet günü peygamberler içinde şefaathakkının Hz. Peygamber’e ait olacağına dair hadis nakletmiştir. Ka’b’ın, işittiği hadise “Resulullah’tan duydun mu?” sorusu yönelterek şefaatin Hz. Peygambere ait olduğunu tespit ve tescil ettirdiği, Yahudilerin iddialarına cevap verme amacı taşıdığı dile getirilmiştir (s. 271-72). Bu çıkarım güçlü bir yorum olmakla birlikte ek karinelere ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Ka’b’ın her iki rivayette hadislerin râvileri arasında yer almadığı, bu bilgiyi aktarmaktan çok kendisi için öğrendiği de bir ihtimal olarak düşünülmelidir. “Resulullah’tan duydun mu?” soru örneklerinden biri, Sâbit el-Bünânî’nin İbn Ömer’e testi nebazine dair hadis işitip işitmediğine dair sorusudur. Yazar konu hakkındaki ihtilaflara yer verdikten sonra, İbn Ömer’den aynı konuya dair farklı iki rivayet arasındaki ihtilafı gidermek için Sâbit’in ona “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunu yöneltmiş olabileceğinden bahsetmiştir (s. 97-98). Ancak onun ihtilafı gidermekten çok, konu hakkındaki şüphesini gidermek için İbn Ömer’e ısrarla “Resulullah’tan duydun mu?” diye sorduğu anlaşılmaktadır. Zira küçük sahâbîlere yöneltilen “Resulullah’tan duydun mu?” sorusu, giderek kaybolan güven ortamından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu sebeple sahâbîler bu sorulara tepki göstermiştir. Sâbit el-Bünânî, kendi ifadesine göre gelecek olan tepkiyi bilmesine rağmen “Resulullah’tan duydun mu?” diye sormuştur. Böylece kendi bölgesi olan testi nebzinin Irak’ta caiz sayılmasına karşın, haram olduğuna dair bilgiden emin olmak istemiştir. Bu anlamda söz konusu örnek, sübuta yönelik doğrudan bir soru olarak değerlendirilebilir. Ayrıca yeri gelmişken ihtilafı gidermeye yönelik olduğu belirtilen “Resulullah’tan duydun mu?” sorusundan sonra ihtilafın devam ettiğinin de belirtilmesi gerekir (s. 55, 70-71, 221-23). Bu durumlarda sorulan soruyla ilgili hadis tespit edilse de soru neticesinde ihtilafı olan hadisin hükmünü ortadan kaldırmayabilmektedir. İkinci bölümün on dördüncü hadisinde ise Yemen’e görevlendirilen sahâbîlerden biri, tarlasında ekinlerini sulayan Fennec isimli birine, ağaç fidanı vererek dikmesini söylemiş ve ağaç dikip onu yetiştirenin alacağı sevaba dair bir hadis nakletmiştir. Bu hadisi duyan Fennec, “Sen gerçekten bunu Resulullah’tan duydun mu?” diye sormuştur. Yazar bu sorunun, ilk defa duyulduğu için sorulduğunu, böylece bir hadisin o bölgede yayıldığını belirtmiştir (s. 233-34). Sorma sebebinin ilk defa duyulma olarak değerlendirildiği bu örnek, her ne kadar konu

başlığı altında verilse de “Resulullah’tan duydun mu?” sorularının konu yanında râviden hareketle tespitinin gerekliliğine de işaret etmektedir. Dolayısıyla tüm hadisleri konu bağlamında işlemek, soru gerekçelerini arttırdığı gibi soruların sübut kastıyla sorulup sorulmadığının takibinin yapılmamasına sebep olmuş, hemen hepsinin soru sorma amaçlarının benzer kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur.

İkinci bölümün ikinci hadisinde, Zeyd b. Erkam’ın Muhtar es-Sekafi’nin huzuruna gelip Hz. Ali’yi savunduğu, Muhtar’a karşı hakkı söylediği belirtilmiştir. Tâbiînden Ali b. Rebîa’nın, Zeyd’in Muhtar’ın yanına giriş çıkışların birinde onunla karşılaştığı ve Hz. Peygamber’den sekaleyn hadisini işitip işitmediğini sorduğu, bu soruyla hem Zeyd’in bu davranışının kaynağını tespit etme hem de Muhtar es-Sekafi’nin davranışının sünnete aykırılığını ortaya koymayı hedeflediği düşünülmüştür (s. 139-40). Olayların bağlamına göre bu yorum yapılabilir, ancak Ali b. Rebîa’nın sorma sebebini belirlemek için ek karinelere ihtiyaç vardır. Aynı bölümün beşinci konusunda cihad ve uzletin faziletine dair hadislerin bulunduğu bir ortamda Şihâb b. Müdlic’in çöle gittiği ve oğlunun bir adama hakaret ettiğini duyması akabinde Medine’ye geldiği, burada Ebû Hüreyre’den ilgili hadisi işitince “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunu sorduğu, Şihâb’ın olumlu cevap alması üzerine çöle yerleştiği belirtilmiştir (s. 164-65). Bu örnekte Şihâb’ın soru sormasının temel sebebi, yazarın da belirttiği gibi öğrendiği müjdeyi gerçekleştirmek istemesidir. Ancak konu hakkında verilen bilgilerden haberi olan birinden çok, ilk defa duyduğu ve kendisiyle ilgili olduğu için “Resulullah’tan duydun mu?” sorusuyla emin olmak istediği söylenebilir. Nitekim kendisi hadis rivayetiyle maruf biri değildir.

Muhtemel olarak değerlendirilen ve ek karine gereken hadisler arasında birinci bölümün beş, altı ve on birinci hadislerine de işaret edilebilir. Beşinci konuda üç gün tutulacak oruç konusunda iki farklı rivayet grubunun bulunmasının, tâbiîleri soru sormaya yönelttiği belirtilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in Züheyr b. Kays oğullarıyla yaptığı anlaşmaya dair elindeki yazı parçasının okunmasını isteyen bir bedevinin sahâbî olduğu anlaşılınca, Hz. Peygamber’den başka neler işittiği sorulmuştur. O da konuyla ilgili oruç hadisini aktarmıştır. Başka bir rivayette ise anlaşmayı Hz. Peygamber’den duyup duymadığı sorulunca tepki vermiştir (s. 69-70). Burada duyma sorusunun oruçla ilgili olduğu açık değildir. Diğer taraftan yazar da bu sorunun sebebinin güven veya zabt şüphesinden kaynaklı bir araştırma olduğunu belirtmiştir. Buna göre “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunu konu bağlamında değil, güven ve teyit amaçlı ele almak yerinde olacaktır. Bu bölümün on birinci konusunda, tâbiînden Kaza’a’nın Ebû Saîd el-Hudrî’den dinlediği ve hoşuna gittiğini belirttiği üç mescid hadisini “Resulullah’tan duydun mu?” diye sorduğundan, üç mescide yolculuk hadisiyle ilgili Hz. Peygamber’in ihtiyatlı yaklaşımları ile bazı sahâbe ve tâbiînin bu yöndeki tutumlarının onu bu soruya yöneltebileceğinden bahsedilmiştir (s. 125). Ancak metinlere bakıldığında Kaza’a’nın hoşuna giden şeyin açık olmadığı, “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunun ardından bir rivayette iki, başka bir rivayette dört hadis naklettiği görülmüştür.¹ Ebû Saîd el-Hudrî’nin üç mescide yolculuk hadisini ilk olarak zikrettiği için “Resulullah’tan

¹ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’ş-şâhih*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru’l-Küttübî’l-İlmiyye,1991), “Hac”, 415; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 18/61.

duydun mu?” sorusunun, bu hadise yönelik olduğu düşünülmüştür. Bu ihtimalin güçlü olması için ek karinelere ihtiyaç vardır. Diğer taraftan Kaza‘a’nın konuya açıklık getirmekten çok, hoşuna gitmekle birlikte tereddüt duyduğu için “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunu sorması bağlam açısından daha güçlü bir ihtimaldir. Ayrıca aynı bölümün altıncı konusunda yer verilen hadiste Kaza‘a’nın, Ebû Saîd el-Hudrî’den hoşuna giden bir hadis duyduğu, akabinde Ebû Saîd el-Hudrî’ye “bunu Resulullah’tan duydun mu?” diye sorduğu ve Ebû Saîd’in duymadığı şeyleri söylemeyeceğini belirttiikten sonra iki bayram gününde oruç tutulamayacağı hadisini naklettiği belirtilmiştir. Yazar bu hadise yer verirken “Muhtemelen hicrî 1. yüzyıl civarında vefat ettiği belirtilen Kaza‘a b. Yahya da sünnete aykırı bu davranışa (bayram günü oruç tutma) şahit olmuş ve mevzuya dair Ebû Saîd el-Hudrî’den dinlediği bir hadis dikkatini çekmişti.” ifadelerini zikretmiş, ardından Kaza‘a’nın bunun üzerinde “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunu yönelttiğini ve Ebû Saîd’in ilgili hadisi naklettiğini belirtmiştir (s. 75). Netice olarak bu sorunun, bayram günlerinde oruç tutanların sünnete aykırı harekette bulunduğunu tespit etme saikinden kaynaklanabileceğini ifade etmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken birkaç husus vardır. İlk olarak bayram günü oruç tutma ile Kaza‘a’nın duyup hoşuna giden hadis arasında nasıl bağlantı kurulduğudur. Zira yazar dipnotta bu hadisin üç mescid hadisi olduğunu belirtmiştir. Böyle bir bağ yok ise iki ayrı hadisin de Kaza‘a’nın hoşuna gittiği ve “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunu ayrı ayrı iki defa sorduğu dikkate alınmalıdır. Tüm rivayetlere bakıldığında, Kaza‘a’nın hoşuna gittiği için işitip, “Resulullah’tan duydun mu?” diye sormasına mukabil Ebû Saîd el-Hudrî’nin tepki gösterdikten sonra, üç mescide yolculuk yapılacağı, kadının mahremsiz yolculuğu, kurban ve ramazan bayramında oruç tutulamayacağı, sabah ve ikindiden sonra namaz kılınmayacağı hadislerini naklettiği görülür. Ebû Saîd’den gelen bu dört hadis, kaynaklarda bazen tek tek, bazen ikişer, bazen dördü birden nakledilmiştir.² Ayrıca bazı rivayetlerde hoşuna gitme fiili, “Hz. Peygamber’den hoşuma giden dört şey duydum” lafızıyla Ebû Saîd’e atfedilmiştir.³ Bu bilgilere göre -beğenme fiilinin nispeti bir tarafa- Ebû Saîd el-Hudrî, hadis rivayetinde takip ettiği yöntem gereğince aralarında herhangi bir ilgi olmadan peş peşe hadisler nakletmiş, bu hadislerden bir ya da birkaçını duyan Kaza‘a, ona “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunu yönelmiştir. “Resulullah’tan duydun mu?” sorusu, hadiste geçen konularla ilgili olmayıp, Kaza‘a’nın içinde duyduğu tereddütü gidermeye yöneliktir. Nitekim bir rivayette Kaza‘a’nın, hadis işittikten sonra duyduğu tereddütü gidermek için Ebû Saîd’e yaklaştığı ve ilgili soruyu sorduğu bilgisi yer almıştır.⁴

Yine konu hakkındaki bilgilerden haberdar olduğu düşünüldüğü ve konu bağlamında ele alındığı için muhtemel değerlendirmelerin ek karinelere gerektirdiği başka örneklere değinilebilir. İkinci bölümün on birinci hadisinde Ebû Humeyd es-Sâidî’nin Hz. Peygamber’in bir adamı zekat memuru olarak gönderdiği, adamın zekat malları yanında verilen hediyeleri kendisine ayırması üzerine Hz. Peygamber’in mallarının tamamının Müslümanlara ait olduğunu belirttiği rivayet edilmiştir. Hadisi işiten Urve b. Zübeyr, Ebû Humeyd’e “Resulullah’tan duydun mu?” diye sormuş, Ebû Humeyd ise duyduğunu kesin bir dille ifade

² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Lübân: Daru’t-Tâc, 1989), 3/419; Müslim, “Hac”, 415; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/61.

³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/395.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/61.

ettikten sonra Zeyd b. Sâbit’i de kendisine şahit olarak zikretmiştir. Yazar hadisi, dönemdeki rüşvet alma eğilimlerinin artmasıyla ilişkilendirerek, Urve’nin hediye adı altında rüşvet alımına dair uyarı yapmak için bu soruyu sorduğu ihtimali üzerinde durmuştur (s. 216). Ancak arka plan bilgisi bu yorum için yeterli değildir. Zira Ebû Humejd’in kendisine şahit getirmesi Urve’nin, soruyla hadisin kesinliğini öğrenmek istediğine işaret etmektedir. Zira geniş hadis bilgisine sahip olan Urve, hadisin sübutu hakkında şüphe duymuş olabilir. Bu bölümün on beşinci konusunda, Sıffın Savaşı sonrasında bazı kesimlerin kendilerini desteklemek için hadis uydurduğu arka planı verildikten sonra, muhtemelen Câbir b. Semüre’nin bu ortamdan dolayı hadisi rivayet ettiği, Simâk’ın da gayba dair verdiği bilginin gerçekleşmesi karşısında şaşkınlığını gizleyemeyerek “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunu yönelttiğinden bahsedilmiştir (s. 240). Ancak hadis lafızlarında bu bağlama işaret eden bir karine görülmemektedir. Üçüncü bölümün üçüncü konusunda salih, sadık ve Müslümanların gördükleri rüyaların nübüvvetin bir parçası olduğuna dair rivayetlere karşın, Avf b. Mâlik rüyanın üç çeşidinin olduğu, nübüvvetin kırk altıda biri olan rüyanın bu üç rüya arasında yer aldığına dair merfu hadisi nakletmiştir. Bu hadisi duyan Müslim b. Mişkem’in “konuya dair daha önce zikrettiğimiz ve rüyayı gören kişinin vasfının da yer aldığı diğer rivayetlere vakıf olup Avf b. Mâlik’in naklettiği, rüya ve onu gören kimsenin özelliğinin bahsedilmediği hadisin, sahâbeden sadece ondan rivayet edilmesi ve Müslim b. Mişkem’in de ilgili rivayeti bu haliyle ilk defa duyuyor olması nedeniyle” soru sorduğu ihtimali üzerinde durulmuştur (s. 259). Ancak Müslim’in önceki hadisleri bildiğine ve bu hadisin farklı olduğuna dair bir karine zikredilmemiştir. İlgili hadisin sadece bir sahâbîden nakledildiğini bilmesi ise bugünden tespit edebildiğimiz bir bulgudur. Bu ihtimaller içerisinde bağlam bilgisinden çok yazarın da işaret ettiği gibi ilk defa duyma sebebinden söz edilebilir. Bu bölümdeki beşinci, altıncı ve dokuzuncu hadisler için de tâbiînin konu hakkındaki diğer malumatları bildiği düşünülerek soruların, tearuzu gidermek, manayı izah etme, beyanı tahkik etme gibi sebeplerle sorulduğu belirtilmiş olmakla birlikte benzer karine eksiklerinin bu örnekler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Birinci bölümün ilk hadisinde dile getirilen bilgilere göre, abdestin fazileti ve abdestle günahların bağışlanacağına dair hadislere yer verildikten sonra abdest sonrası kılınan namazın ayrıca mükâfatlandırılmasına dair tâbiînden Ebû Gâlib’in Ebû Ümâme’den biri mevkuf biri merfu iki hadis naklettiği belirtilir. Yazar ilk hadiste Ebû Ümâme’nin, abdestten sonra kılınan namazın fazilet ve ecir olacağını belirttiğini, o anda mecliste olan birinin “nafile olmaz mı?” sorusunu ise “Hayır, böylesi bir mükâfat ancak Hz. Peygamber’e mahsustur. Kişi, günah ve kusur işledikçe bu durum onun için nasıl fazladan bir sevap vesilesi olabilir?” karşılığını verdiğini dile getirmiştir. Daha sonra yazar Ebû Gâlib’in Humus’ta Ebû Ümâme ile karşılaştığını ve naklettiği bazı şeyleri sorduğunu, sorusuna karşılık Ebû Ümâme’nin abdestin fazileti ve abdestten sonraki namazın kişi için nafile olacağına dair merfu hadis naklettiğini ifade etmiştir. Bu sefer Ebû Gâlib ona “Bunu Peygamber’den duydun mu?” sorusunu sormuş ve Ebû Ümâme’nin bir defa değil defalarca bu hadisi işittiğini öğrenmiştir. Yazar, Ebû Gâlib’in mevkuf ve merfu hadisler arasındaki çelişkiyi fark ettiğini ve Ebû Ümâme’ye “Resulullah’tan duydun mu?” şeklinde sorusuyla ihtilafı gidermeye çalıştığını belirtmiştir (s. 34-35). Yazar sonuç olarak soruya “durumun Nebi (sav.) için ziyade sevap/nafile; ümmet için ise fazilet olduğunu belirten” mevkuf hadisle cevap verilerek, konuya dair ihtilafın giderildiğini dile getirir (s. 35). Yazarın bu açıklamasına dair bazı

hususlara değinilmelidir. Mevkuf hadiste abdest sonrası namaz peygamber için nafîle, müminler için fazilet ve ecir; merfu hadiste müminler için nafîle olduğu dile getirilmiş, Ebû Gâlib'in "duydun mu?" sorusuyla bu ihtilafın giderildiği, sonuçta mevkuf hadise göre peygamber için ziyade sevap yani nafîle, ümmet için fazilet olduğu ifade edilmiştir. Bu sıralamaya göre merfu hadis sonuca yansıtılmadığı gibi, sonuç mevkuf hadis üzerinden elde edilmiştir. Ki sonuçta dile getirilen mevkuf hadis, ilk başta ihtilafa konu olan mevkuf hadisin muhtasar halidir.⁵ Öyleyse sorulan sorunun ihtilafın çözümüne katkısı tekrar değerlendirilmelidir. Ayrıca mevkuf olarak zikredilen hadisin, içeriği bakımından hükmen merfu denilebilecek bir hadis olduğu belirtilmelidir. Tabi ki burada yazarın "Resulullah'tan duydun mu?" sorusunu, ihtilafın izahına yönelik olduğunu kesin olarak değil, "söylenbilir" kaydıyla değerlendirdiği belirtilmelidir. Ancak yukarıdaki açıklama dikkate alındığında ek karinelere ihtiyaç olduğu söylenmelidir. Ebû Ümâme'nin hadisi bir defa değil defalarca duyduğunu vurgulaması, verilen bilginin kesinliğine, diğer bir ifadeyle sorunun sorulma sebebine dikkat çekmek istediğini gösterir. Bu ise abdest ve namazın geçmiş günahları bağışlaması ve büyük bir mükafatı müjdelemesi ile dönemdeki büyük günah tartışmaları bağlamında düşünüldüğünde, "Resulullah'tan duydun mu?" sorusunu daha anlamlı kılacaktır.

Mevkuf ya da hükmen merfu hadis ile merfu hadisin ihtilafı üzerinden meseleye bakılırsa, "Resulullah'tan duydun mu?" sorusunun aradaki ihtilafın giderilmesinden çok merfu hadisin sübutunu öğrenmeyi sağladığı söylenebilir. Zira rivayetlere göre Ebû Ümâme, Hz. Peygamber'den duyduğunu teyit ettiği hadise muhalif bir görüşe gitmiş olmaktadır. Konuyla ilgili tüm rivayetlere bakıldığında, merfu hadisin başka bir tarikinde abdest sonrası kılınan namazın fazilet olduğu yer almıştır.⁶ Şehr b. Havşeb'ten gelen diğer bir tarikte ise Ebû Ümâme, İsrâ Süresi'ndeki **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** ayetine binaen, nafilenin Peygamber'e özel olduğunu belirtmiştir.⁷ Buna göre mevkuf hadisin söylendiği bağlamın net olmadığı söylenebilir. Diğer taraftan Ebû Gâlib'in de zayıf bir râvi olması yanında hadisler arasındaki ihtilafın giderilmemesi, hadis metinlerinde açık bir ızdırabın olduğuna işaret eder.⁸ Sıhhat sorunu bir tarafa hadisler birlikte düşünüldüğünde, söz konusu ayette nafîle, masum kabul edilen Hz. Peygamber için geçerlidir. Zira Hz. Peygamber'in günahının olmadığı halde ibadetlere önem verdiği birçok hadiste yer alır.⁹ Bu bağlama masum olmayanlar yönünden bakıldığında ibadetlerin nafîle değil, ecir olması söz konusu olur. Dolayısıyla Ebû Ümâme'nin namazın ecir ve fazilet olma beyanı, günah işlemeye devam eden biri için söz konusu olurken, bu bağlam dikkate alınmadan abdest sonrası namazın mutlak anlamda nafîle olduğu merfu hadise göre söylenebilir. Zira başka hadislerde ibadetlerin herkes için nafîle olmasından bahsedilmektedir.¹⁰

⁵ Krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/534; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), 3/71.

⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 8/276.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/544.

⁸ Söz konusu ihtilafın sebepleri arasında Ebû Gâlib'in zayıf kabul edilmesi ve ilgili hadislerin sıhhat değerlendirilmeleri için bk. Adnân el-Arûr vd., *Divânü's-sünne* (b.y.: y.y., 1441), 11/159-166.

⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/341, 43/224.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/18, 31/413, 35/251.

“Resulullah’tan duydun mu?” sorularının sebeplerinin ihtimalli değerlendirme örnekleri arasında bazılarının teknik bakımdan diğerlerinden farklı olduğu görülmektedir. Yukarıda verilen örneklerde tâbiîler, sahâbîlerin ilgili hadisi nakletmesinden sonra “أسمعت هذا من رسول الله؟” gibi ifadelerle işitilen bir hadis için “Resulullah’tan duydun mu?” sorusunu sorarken, bazılarında ise tâbiîler “هل سمعت النبي يقول؟” gibi ifadelerle bir konuda Hz. Peygamber’den işitilen bir hadisin olup olmadığını araştırmışlardır. Netice açısından ikisi de sahâbeye “Resulullah’tan duydun mu?” sorusu olarak kabul edilse de amaçlarının farklı olduğu söylenebilir. Nitekim ikincisinde tâbiîler merak ettiği ya da başkasından duyup teyit etmek istediği bir hadisi sormuşlardır. Sahâbîler de kendilerine yönelik bir kasıt olmadığı için bu tarz sorulara tepki göstermemiştir. Bazı tâbiîler bu tarz soruları bilinçli şekilde yani sahâbenin bu konuda hadisi olup olmadığını öğrenmek için yaparken bazıları ilgili konuda hadisin olup olmadığını öğrenmek istemiştir. Bu soruların ihtilafli meselelerin çözümüne yönelik olması ise yine karinelerle desteklenmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu soruları bilinçli şekilde yönelten tâbiîler açısından meseleye bakılırsa, Câbir b. Abdullah’a bu tarz sorular soran Ebü’z-Zübeyr’in öne çıktığı görülür. Amr b. Dînâr ve meclisteki bazılarının, hadisleri ezberlesin diye Ebü’z-Zübeyr’i Câbir’in meclisinin ön tarafına oturttukları,¹¹ bunun yanında Atâ b. Ebî Rebâh’ın Câbir’in yanına bizzat gidemediği zamanlar bazı hadisleri sorup öğrenmek üzere onu gönderdiği bilinmektedir.¹² Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde “سألت جابرًا” lafzıyla tarama yapıldığında “هل سمعت رسول الله؟” lafzı yanında “أسمع؟”، “أقال؟” gibi doğrudan ve hadis rivayet ettiğinin görüldüğü dolaylı lafızlarla bu tarz yaklaşık kırk kadar soru olduğu görülmektedir. Bu hususlar dikkate alındığında birinci bölümün iki ve onuncu, ikinci bölümün yedinci ve üçüncü bölümünün ilk konularında Ebü’z-Zübeyr’in “Resulullah’tan duydun mu?” sorularını, ihtilafı gidermek için sorup sormadığı tekrar gözden geçirilmelidir.

Ebü’z-Zübeyr’in dışındaki “bu konuda bir şey duydun mu?” sorularına bakıldığında ise birinci bölümün üçüncü konusunda Zirr b. Hubeyş, mestler üzerine mesh etmenin süresiyle ilgili tereddüt yaşadığını ve Safvân b. Assâl’a bu konuda bir hadis duyup duymadığını sormuş, ilgili hadisi öğrenmiştir. Yazar, soru tarzı farklı olmakla birlikte Zirr’in mest hakkında şüpheye düşmesi ve sahâbîye soru sorması vesilesiyle hadisin tespit edildiğini belirtmiştir (s. 55). Nitekim konu hakkında şüphe duyulduğu için soru sorulması bu durumu teyit eder. Ancak birinci bölümün dördüncü konusunda Muhammed b. Abbâd b. Cafer’in Câbir b. Abdullah’a Cuma günü oruç tutmakla ilgili sorusu (s. 59), ikinci bölümün on ikinci hadisinde Ma’bed b. Sîrîn’in Ebû Saîd el-Hudrî’ye azl konusunda Hz. Peygamber’den bir şey işitip işitmediğine dair sorusu (s. 223) ve Abdurrahman b. Yakub’un Ebû Saîd el-Hudrî’ye izar konusunda bilgisinin olup olmadığını sorması (s. 188), konu açısından ele alınmayı gerektirmekle birlikte bu soruların ihtilafı çözmeye yönelik olduğuna dair karinelere ihtiyaç olduğu belirtilmelidir. Bu tarz sorular içerisinde yer alan ikinci bölümün altıncı konusunda Hâlid b. Gallâk’ın küçük yaştaki ölenler hakkında kalpleri ferahlatacak bir şeyi Hz. Peygamber’den duyup duymadığını Ebû Hüreyre’ye sorması ise Ebû Hüreyre’yi hadis rivayet etmeye sevk ettiği, bu vesileyle hadisin kayıt altına alındığı belirtilmiştir (s. 172). Ancak her

¹¹ Ebü Zür’a ed-Dimaşkî, *Târîhu Ebî Zür’a ed-Dimaşkî*, thk. Şükrullah b. Ni’metullah el-Kûcânî (Dimaşk: Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, 1980), 510.

¹² Mehmet Ali Sönmez, “Ebü’z-Zübeyr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994) 10/355.

dönemde sorulabilecek bir meseleyi konu bağlamında ele almak yerine râvi boyutuyla değerlendirmek düşünülmesi gereken bir husustur.

Kalan altı hadis, daha açık değerlendirmelere tabi tutulmuş, muhtemel yorumlara ihtiyaç duyulmamıştır. İkinci bölümün ilk başlığında nakledilen hadis ve sorulan soru bir hayli dikkat çekicidir. Verilen bilgilere göre Abdurrahman b. Abdi Rabbi'l-Ka'be, emre itaat edilmesi gereken hadislerle, Hz. Ali halifeyken Muâviye b. Ebî Süfyân'ın ayrı bir baş çekmesini bağdaştıramadığı için Kabe'deyken Abdullah b. Amr'ın yanına gitmiş, onun çeşitli bilgiler verdikten sonra ortaya çıkacak fitne döneminde devlet başkanına biat eden kimsenin itaate devam etmesi gerektiğine dair naklettiği merfu hadisi duymuştur. Bunun üzerine Abdullah'a bu hadisi duyup duymadığını sormuş, olumlu cevap alınca Muâviye b. Ebî Süfyân'ın yaptığı haksızlıklardan bahsetmiştir (s. 131-133). Buna göre "Resulullah'tan duydun mu?" sorusunun, dönemin tartışmalı konuları arasında yer alan devlet başkanına itaat bağlamında değerlendirilmesi, sorunun sübuta yönelik olduğunu teyit etmektedir. Bu bölümün dördüncü konusunda Hâricîler hakkında dile getirilen hadis de dönemin tartışmaları bağlamında değerlendirilen önemli örneklerden bir diğeridir. Tâbiînden Abîde es-Selmânî, Hz. Ali'nin Hâricîlerle ilk karşılaştığı savaşta onlar hakkında merfu bir hadis naklettiğini, hadiste geçen özelliklerin Hâricîlerle ilgili olduğunu düşündüğünden bahsetmiştir. Yazar, Abîde'nin "Resulullah'tan duydun mu?" sorusunu, "Hz. Peygamber'in mucizesinin gerçekleştiğini ve Hz. Ali ile taraftarlarının haklı olduğunu herkese duyurmak" amacı taşıdığını belirtmiştir (s. 154-55). Ayrıca başlık altında Ebû Gâlib'in, Ebû Ümâme'nin Şam'da idam edilmiş kimseleri görünce Hâricîlerle ilgili olduğunu düşündüğü bir hadisi nakletmesi üzerine "Resulullah'tan duydun mu?" sorusunu yöneltmesi de zikredilmelidir (s. 156). Yazarın sözü edilen hadisleri konu esaslı ele alması, dönem itibarıyla tartışılan konulardaki hadislerin sübutu adına önemli bir değerlendirmedir.

Arka plan bilgisinin önem arz ettiği rivayetlerden ikisi ise daha güçlü karinelere ihtiyaç duymaktadır. İlki birinci bölümün dokuzuncu konusunda geçmektedir. Verilen bilgilere göre İbnü'd-Deylemî, Abdullah b. Amr'ın Taif'teki evine gittiğinde, onun yanında içki içmekle suçlanan bir gencin olduğunu görür. Meclisteki konuya binaen İbnü'd-Deylemî, bir rivayette Abdullah b. Amr'a içki içenin tevbesinin kırk yıl kabul edilmediğine dair kendisinden bir hadis ulaştığını sormuş, başka bir rivayette ise içki içenin cezasıyla ilgili Hz. Peygamber'den bir şey işitip işitmediğini sormuştur. Görüleceği üzere burada Abdullah'a hadis naklettikten sonra "duydun mu?" diye sorulmamıştır. Buna rağmen Abdullah hadis nakletmeden önce "Söylemediğim şeyleri bana nispet edene hakkımı helal etmiyorum" demiş ve ardından hadis nakletmiştir. Yazarın işaret ettiği arka plan bilgisinden anlaşıldığı üzere, Muâviye b. Ebî Süfyân Abdullah b. Amr'ı yanına çağırarak tıla/şıra hakkında naklettiği hadisten dolayı kendisini Şam'dan göndermek istemiştir. Abdullah b. Amr ise önce *men kezebe* hadisini nakletmiş, sonra konuyla ilgili hadisi aktarmıştır. Buna göre Abdullah b. Amr özellikle içkiyle ilgili hadisin sorulması üzerine, kendisi hakkında yapılan ithamdan dolayı izah getirme zorunluluğu hissetmiştir (s. 104). Meselenin bu yönü güçlü iken, bu soruyla dönemde yaygın kazanan içki içmenin ibadetteki sonuçlarını gündeme getirmek istediği karineyle desteklenmelidir. Zira mecliste konunun içki olması, İbnü'd-Deylemî'yi bu hadisi sormaya itmiş olabileceği gibi Muâviye ile arasındaki tartışmaya atfen de sorulmuş olabilir. İkinci örnek ise ikinci bölümün üçüncü konusunda yer almıştır. Hadislerde geçen fitnelerin

ne olduğu, sayısı ve çıkış zamanı hakkında verilen bilginin ardından tâbiînden Ammâr’ın, Şam bölgesinden bir yıl uzak kalıp döndükten sonra aralarında yer alan Has’am kabilesinden yaşlı bir adamdan bahsettiği belirtilmiştir. Rivayete göre yaşlı adam, Haccâc’ın adı anıldığında onu kötölemiş, Haccâc’ın emre itaat ettiği söylendiğinde ise zuhur edecek beş fitne hadisini merfu olarak nakletmiştir. Bunun üzerine Ammâr, “bu hadisi Resulullah’tan duydun mu?” diye sormuş, olumlu yanıt alınca Hz. Peygamber’i gördüğünü niçin daha önce söylemediğinden yakınmış ki böylece daha başka şeyler sorabileceğini belirtmiştir (s. 151-52). Mezkûr sahâbînin dönemdeki olaylar sebebiyle beş fitne hadisini nakletmesi, yazarın verdiği arka plan bilgisinin önemini göstermektedir. Ancak burada “Resulullah’tan duydun mu?” sorusundan çok, ilgili sahâbînin ihtiyaca binaen hadis nakletmesi öne çıkmaktadır. Ammâr’ın bu tarz bir soru sorması, konunun dönemle ilgisine işaret etmekle birlikte mezkûr kişinin kaynağını teyit etme kastı taşımaktadır. Nitekim sahâbî olduğunu bilmesi durumunda daha fazla soru soracağını belirtmesi bunu teyit etmektedir.

Soru sorulan hadis ve konuyla ilgili arka plan bilgisinin arasında irtibatın açık şekilde ifade edildiği hadislerden bir diğeri, birinci bölümün yedinci hadisidir. Verilen bilgiye göre Hafsa bnt. Sîrîn, genç kızları bayram günleri namazgaha çıkmaktan menettikleri bir dönemde, Basra’ya kardeşinin eşi sahâbî olan bir kadının geldiğini haber vermiştir. Rivayetin devamında kız kardeşinin Hz. Peygamber’e elbisesi olmayan kadınların nasıl musallaya çıkacağını sorduğunu ve ödünç alarak çıkmalarının tavsiye edildiğini zikretmiştir. Hafsa bnt. Sîrîn, Ümmü Atiyye gelince bunu Hz. Peygamber’den duyup duymadığını sorduklarını ifade etmiştir. Yazar bu soru sayesinde hadisin tespit edildiğini belirtmiştir (s. 85-86). Zikri geçen kadın ve kız kardeşi hakkında farklı görüşler olmakla birlikte soru sorulan kadının Ümmü Atiyye olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre Ümmü Atiyye’ye sorulan soru hadisin tespitinden çok bilgiyi teyit etmeye yöneliktir. İlk defa duyduğu bir hadisten sonra sorulan “Resulullah’tan duydun mu?” rivayeti değildir. Bilgiyi teyit etmek için sorulmasını da “Resulullah’tan duydun mu?” soruları arasında kabul edip, konuya bakan yönü üzerinden değerlendirmeye gidilebilir. Ancak yukarıda işaret edildiği üzere, “tespit” kelimesi ile sahâbenin hadis nakletmesinin ardından, naklettiği hadisi duyup duymadığını sormak fiili kastediliyorsa, buradaki ve “bu konuda bir şey duydun mu?” şeklindeki sorularda bu vurgu açık şekilde görülmemektedir. İkinci tarz soruların da aynı kapsamda değerlendirilmesi, tâbiîlerin soru sormadan sahâbîden öğrendiği ve dönemdeki tartışmalarla yakından ilgili olan birçok hadisin aynı bağlamda değerlendirilmesini gerektirir. Dolayısıyla bu başlıktaki hadisin konuya bakan yönü olmakla birlikte soru bağlamında değerlendirilmesi üzerinde düşünülmemelidir.

İkinci bölümün on üçüncü hadisi muhtemel ifadelerle ele alınan hadislerle benzetmesine rağmen, ihtimal belirtilemeksizin konu edinilmiştir. Verilen bilgilere göre sırtlan etinin yenip yenmeyeceğiyle ilgili Hz. Peygamber’den iki farklı hüküm ifade eden hadis nakledilmiş, tâbiîler de farklı iki görüş belirtmişlerdir. Tâbiîlerden Abdurrahman b. Abdullah b. Ebî Ammâr, bu tartışmalardan dolayı Câbir b. Abdullah’a sırtlan etinin yenip yenmeyeceğini sormuş, evet cevabı alınca bu sefer av hayvanı olup olmadığını sormuş, yine evet cevabı alınca “bunu Resulullah’tan duydun mu?” diye sormuş, Câbir de yine evet cevabını vermiştir. Yazar böylece Abdurrahman’ın sorusuyla, sırtlan etinin yenebileceğine dair hadisin tespit edildiğini belirtmiştir (s. 227). Sorulan soruyla hadisin tespitinin gerçekleştiği açıktır.

Ancak Abdurrahman'ın söz konusu ihtilaftan dolayı soru sorduğuna dair bir karine yoktur. Bilmediği bir bilgiyi öğrenmek için de sormuş olabilir. Yazarın da dikkat çektiği üzere Mekke'li olması hasebiyle, kendi döneminde Mekke'de fetva veren sahâbîler içerisinde Câbir de yer alır. Diğer taraftan buradaki "Resulullah'tan duydun mu?" sorusu diğerlerinden farklıdır. Görüldüğü üzere Abdurrahman, Câbir'e ne doğrudan "Bu konuda Resulullah'tan bir şey duydun mu?" ne de Câbir hadisi naklettikten sonra "Sen bunu Resulullah'tan duydun mu?" şeklinde sormaktadır. Hadise bakıldığında Abdurrahman, fetva öğrenmek için doğrudan sırtlan etinin yenip yenmeyeceğini, ardından av hayvanı olup olmadığını sormaktadır. Fetvayı aldıktan sonra fetvanın kaynağının Hz. Peygamber'e ait bir bilgi olup olmadığını tespit etmek arzusundadır. Zira Câbir'den Hz. Ömer'in sırtlanı av hayvanı saydığına dair rivayetler de vardır.¹³ Ayrıca Câbir'in kendisi de sırtlan etini koyundan daha çok sevdiğini belirtmiş,¹⁴ başka bir rivayette fetva şeklinde mevkuf hadis olarak zikretmiştir.¹⁵ Öte yandan bu hadis Abdurrahman'dan, soru cevap formu olmaksızın merfu olarak da nakledilmiştir.¹⁶ Benzer şekilde Atâ b. Ebî Rebâh, bu hadisi Câbir'den hem mevkuf hem de merfu olarak nakletmiştir.¹⁷ Diğer bir husus ise kitapta yer alan hemen bütün örneklerde sahâbîler "Resulullah'tan duydun mu?" sorularına tepki gösterirken burada bir tepki verilmemiştir. Bu durum şüpheden dolayı soru sorulmadığına işaret etmektedir. Neticede Abdurrahman'ın "Resulullah'tan duydun mu?" sorusu, bazı sahâbîlerin fetva sorularına, kaynağının merfu hadis olduğunu belirtmeksizin cevap verdiklerini, fetvanın kaynağı sorulduğunda Hz. Peygamber'i zikretmeleri yönüyle değerlendirilebilir.

Sahâbîlerin hadis nakletmesinin ardından, tâbîler tarafından kendilerine yöneltilen otuz iki "Resulullah'tan duydun mu?" sorusuna bazı mülahazalarda bulunduktan sonra, soruların çeşidi, soruların konusu, soru sorulan sahâbe ve soru soran tâbîlere dair toplu değerlendirmeler de yazarın tespitlerine katkı sağlayabilir. Soru çeşidinden kasıt, soruların hadislerin sübutuna yönelik olması, bilinmeyen bir konuda olması, sahâbînin tanınmaması, sahâbeye yakınlık gibi hususlardır. Yazarın hemen bütün hadisler için "tespit" olgusunu, genel olarak hadislerin kayıt altına alınması olarak yorumlaması, soru çeşitlerinin takibini bir nebze zorlaştırmıştır. Söz gelimi, birinci bölümün sekiz, ikinci bölümün bir, iki, dört ve onuncu hadisleri dönemle ilgili tartışmalarda önemli bir noktada durduğu için tâbîler bu hadislerin sübutundan emin olmak istemişlerdir. Sahâbîlerin tanınmamasından kaynaklı sorular ise birinci bölümün beş, yedi ile ikinci bölümün üç ve on birinci hadislerinde görülmüştür. Birinci bölümün iki, dört ve on; ikinci bölümün yedi ve üçüncü bölümün birinci sorusu Ebû'z-Zübeyr'in Câbir'e yönelttiği kasıtlı sorulardan oluşmaktadır. Büyük çoğunluğu oluşturan sorular ise bilinmeyen bir hususu sorma, o konuda bilgi öğrenme, ilk defa duyma şeklinde olup bilgi elde etme ve beraberinde dönemin bir geri olarak güven temin etme kastıyla sorulmuştur. Yazarın tüm konulara dair verdiği arka plan bilgisi önemli olmakla birlikte, çoğunluğu oluşturan söz konusu sorulara yönelik "ihtilafı giderme"

¹³ Abdürrezzâk es-Sanânî, *el-Muşannef*, 4/403; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/425.

¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/118.

¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/118.

¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/254; 3/425.

¹⁷ İbn Huzeyme, *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammad b. Mustafa el-A'zamî (Beirut: el-Mektebetü'l-İslami, 1980), 4/182-183.

vurgusunun daha güçlü yapılması gerektiği söylenebilir. Bu gruptaki soruların, dönemdeki güven vurgusunun azalması ve öğrenilen bilgilerin teyidi amacına yönelik artış gösterdiği söylenebilir. Soruların konularının ise yazarın tespit ettiği üzere birçok konuya dair olduğu görülmektedir. Ancak sübut kastıyla soruların daha fazla siyasî olaylarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan hem soru çeşidi hem konu çeşidi hakkında daha derinlikli değerlendirmeler yapılması için daha fazla sorunun ele alınması gerektiği ifade edilebilir.

Değerlendirmeye tabi tutulacak soru sayısının daha fazla olması, soru sorulan sahâbe ve tâbiîn açısından da mühimdir. Zira az sayıda soru üzerinden dönemin hadis rivayeti ve sahâbe-tâbiîn arasındaki etkileşim hakkında güçlü kanaatler oluşmayacaktır. Bununla birlikte dikkate alınan hadislere göre, kimliği belli olmayan sahâbîler dışarıda bırakılırsa Câbir b. Abdullah’a altı, Ebû Saîd el-Hudrî’ye beş, Ebû Hüreyre’ye dört, Ebû Ümâme’ye iki diğer sahâbîlere birer soru sorulmuştur. Câbir’e sorulan soruların çokluğu, öğrencisi Ebü’z-Zübeyr’in konumu ile ilgilidir. Ebû Saîd el-Hudrî’nin öne çıkmasında ise diğer şehirlerden gelen öğrenciler etkili olmuştur. Ebû Hüreyre’ye ise yakın öğrencileri değil, bir konuyu merak edenler soru sormuştur. Bu bilgiler söz konusu sahâbîlerin hadis öğretme yöntemleriyle uyumlu gözükmektedir. Soru sorulan sahâbîlerle ilgili en dikkat çeken husus ise hemen hepsinin en geç vefat eden isimlerden oluşmasıdır. Buna göre Ka’b’in Ebû Hüreyre’ye sorduğu iki soru ve Hz. Ali’ye Hâricîlerle yaptığı savaşta sorulan soru dışında hemen hepsinin birinci asrın ikinci yarısında ağırlık kazandığı, diğer bir ifadeyle fitne olaylarından sonra arttığı söylenebilir. Hadis uydurma faaliyetlerinin artmasına bağlı olarak isnad sorularının gündeme gelmesiyle de uyumludur. Buna göre sahâbîlerin daha önce karşılaşmadıkları itham edici “Resulullah’tan duydun mu?” sorularına sert tepki vermeleri de anlamlı hale gelmektedir. Bu noktada yazarın daha çok sorulan sorunun ilgili konudaki yerine odaklandığı, verilen tepkilerin sebebi ve dönem içindeki yerine bazı hadislerde eğilmediği ifade edilebilir.

Soru soran tâbiîler açısından duruma bakıldığında ise çalışmaya konu edinilen Ebü’z-Zübeyr dışında herhangi birinin planlı bir soru sorma faaliyeti içinde olduğunu söylemek zordur. Ebü’z-Zübeyr’in de Câbir’in meclisindeki konumundan dolayı öne çıktığına işaret edilmişti. Ebû Gâlib, Kaza’a, Zirr ve Ebû Nadre’nin ise ilim öğrenme amacıyla ilgili sahâbîlere yakın oldukları görülmekle birlikte, planlı şekilde soru sorduklarını söylemek zordur. Bu isimler daha çok yakınlık kurduğu sahâbîden ilmi öğrenme amacını taşımaktadır. Tâbiîler içinde Urve b. Zübeyr, Sâbit el-Bünânî, Simâk b. Harb ve gibi hadis rivayetinde öne çıkan isimler olmakla birlikte, bu isimlerin “Resulullah’tan duydun mu?” sorularında etkin oldukları söylenemez. Dolayısıyla eserde ele alınan soruların azlığı ve tâbiîlerin sahâbîlerden naklettikleri hadis sayıları dikkate alındığında yazarın girişte dile getirdiği, “tedvine imkan sağlayacak rivayetlerin tespitine vesile olmuşlardır.” (s. 22) değerlendirmesi tekrar düşünülmelidir. Soru sormanın hadis rivayetine dolayısıyla tedvine etkisinin görülmesi, “Resulullah’tan duydun mu?” sorularından ziyade soru-cevap tarzıyla öğrendikleri hadisler üzerinden yapılabilir. Böylece hadislerin kaydedilmesinde soruların önemi daha belirgin görülebilir. Diğer taraftan Fennec’in sadece mezkûr hadisi Ali b. Rebîa, Şihâb b. Müdlic, Hâlid b. Gallâk, Ma’bed b. Sîrîn, Abdurrahman b. Abdullah b. Ebî Ammâr ve Kays b. Hâris’in on kadar, Müslim b. Mişkem’in yirmi kadar hadis naklettikleri düşünülürse, soru sordukları hadislerin ihtilâflı yönleri hakkında bilgiye sahip oldukları kaydını tekrar

gözden geçirmek faydalı olacaktır. Soru soran tüm tâbiîler için olmasa da hadis sayısı az olanların ilgili konu hakkında başka bir rivayete sahip olup olmadıkları gözden geçirilebilir. Böylece konu hakkındaki bilgi birikimleri görülebilir. Doğal olarak bildikleri halde rivayet etmemiş olabilecekleri akla gelebilir. Bu durumda ise mezkûr isimlerin ilgili hadislerle dair tartışmaları, yakın-uzak konuları bildiği arka planıyla hadisleri tespit etmek için “Resulullah'tan duydun mu?” diye sorduklarını düşünmek, kitabın temel tezini etkileyecektir. Zira bu tâbiîler hadisleri tespit için soruyorlarsa, hadislerin rivayeti konusunda da benzer bir tavra sahip olmalıdırlar. Sorunun sorulduğu mekân açısından bakıldığında ise tespit edilebildiği kadarıyla Sâbit ve İbnü'd-Deylemî dışında hemen hepsinin sahâbînin olduğu şehirde sorulduğu söylenebilir. Bununla beraber sorunun sorulduğu yer ve konu arasında ilgili olan hadisler bulunmaktadır. Söz gelimi Abîde'nin Hz. Ali'ye Hâricîlerle ilgili sorduğu, Ali b. Rebâ'nın, Zeyd b. Eslem'e Muhtar'ın meclisinde yönelttiği ve Irak'ta caiz görülen nebzele ilgili Basralı Sâbit'in hacda İbn Ömer'e “Resulullah'tan duydun mu?” sorularının mekâna bakan yönü vardır. Zira mezkûr olayların Irak merkezli olması, hadislerin sübutunu teyit açısından mühimdir. Hatırlanacağı üzere girişte sorunun sorulduğu yere ve tâbiîlerin kimliğine ilgili konu bağlamında değinileceği belirtilmişti (s. 25). Ancak Hâlid b. Yezîd'in hadislerle ilgili olması gibi birkaç örnek dışında tâbiîlerin kimlik bilgilerine dair dipnotlarda genel bilgilerin verildiği, şehir vurgularına ise şehirler arasındaki ihtilafların giderilmesi adına hadislerin sübutunu tespit bakımından yeterince işaret edilmediği ifade edilebilir. Ayrıca eserde değerlendirilen hadislerle, ilgili konu açısından önemli görülen hadislerin sıhhat durumu hakkında bir açıklamaya ya da bir kitapla kayıtlamaya gidilmediği belirtilmelidir.

Kitaba şekilsel yönden bakıldığında ise anlaşılır bir dilin kullanıldığı, yazı hatalarının son derece az, râvi/eser adı okuması ve yazımındaki yanlışlarının asgari düzeyde olduğu görülmektedir. Ayrıca eserde oldukça geniş bir kaynak kullanımı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte metinde hangisinin kullanıldığına işaret edilmeden kaynakçada Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin iki ayrı baskısına yer verildiği, *Fethu'l-bârî'nin* İbn Hacer'in değil Askalânî künyesi altında zikredildiği, İbn Receb el-Hanbelî'nin meşhur isminin zikredilmediği görülmektedir. Dipnotlarda ise Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine kitap ismi belirtilmeden atıf yapıldığı görülmüştür. Neticede bu eserin, dönemle ilgili özel bir konuyu derinlemesine inceleme, “Resulullah'tan duydun mu?” sorularının bağlam bilgisini verme, bu soruların hadislerin tespitine katkı sunmasıyla ilim dünyasına önemli katkılar sunduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu yazı da çalışmanın anlaşılması ve ondan daha sağlıklı istifade edilebilmesi noktasında atılmış bir adım olarak kabul edilmelidir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San’ânî. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahman el-A’zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Meclisü’l-İlmi, 2. Basım, 1983.
- Adnân el-Arûr vd., *Divânü’s-sünne*. 27 Cilt. b.y.: y.y., 1441.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd.. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Ebû Zür’a ed-Dımaşkî, Abdurrahmân b. Amr. *Târîhu Ebî Zür’a ed-Dımaşkî*. thk. Şükrullah b. Ni’metullah el-Kûcânî. Dımaşk: Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, 1980.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Lübnân: Daru’t-Tâc, 1989.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak. *Şahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammad b. Mustafa el-A’zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslami, 1980.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi’u’s-şahîh*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991.
- Sönmez, Mehmet Ali. “Ebû’z-Zübeyr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/354-355. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Taberânî, Ebû’l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu’cemü’l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Tâbiînin Rolü: Resulullah’tan Duydun mu?” Rivayetleri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.

YAYIN İLKELERİ

- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan; intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği ulusal akademik bir dergidir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nde dinî araştırmalar alanında hazırlanan "araştırma makalesi", "araştırma notu", "kitap değerlendirmesi", "bilimsel toplantı değerlendirme", "çeviri" ve "vefa notu" kategorilerinde akademik çalışmalar yayımlanır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinin 4 ay öncesinde gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların yayın tarihinden 45 gün öncesine kadar gönderilmesi mümkündür. Bununla birlikte derginin makale kabul tarihlerine dair duyurularının takip edilmesi tavsiye edilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemeleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'ne gönderilen tüm yazılar ilk olarak ön kontrol aşamasında intihal testine tabi tutulur ve dergi yazım kurallarına uygun olup olmadığı açısından kontrol edilir.
- Ön kontrol aşamasından geçen yazılar ilgili alanda tayin edilmiş alan editörleri tarafından ön-değerlendirme sürecine alınır. Ön-değerlendirme süreci en fazla 10 gün sürer. Değerlendirmeye uygun görülen yazılar alanında uzman iki hakeme gönderilir.
- Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayımlanır. Yayın Kurulu hakemlerden gelen raporları yeterli ve ikna edici bulmadığı takdirde, yeniden hakem atama yoluna gidebilir. Hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda, dergi yayın kurulunun uygun görmesi halinde, üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda, son karar dergi yayın kurulunda olmak kaydıyla, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayımlanır.
- Sadece araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazılar hakemeleme sürecine tabi tutulur. Hakem değerlendirme süreci, her bir hakem için 15 gündür. Bu süre gerektiğinde 7'şer günlük periyotlar halinde iki defa uzatılabilir.
- Tüm yazılar editöryal okuma sürecine tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle birlikte her bir yazı için en az 10 gündür.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bir sayıda yabancı dilde en fazla iki yazı yer alabilir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nin bir sayısında -çok yazarlı çalışmalar da dâhil olmak üzere- aynı yazara ait en fazla iki yazı yayımlanabilir.

Yayın İlkeleri

- Yayın Kurulu üyeleri, gerek araştırma makalesi kategorisi gerekse diğer kategorilerdeki yazı başvurularında derginin herkes için geçerli olan yayın sürecine tabidirler; kendi yazılarının görüşüldüğü Yayın Kurulu toplantılarına katılamazlar ve yazılarının hakemeleme süreçlerine müdahil olamazlar.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'ne gönderilen yazıların tamamı veya bir kısmı daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nde doktora tezlerinden üretilmiş yazılar ve bilimsel toplantılarda sunulmuş ancak yayımlanmamış tebliğler yayımlanabilir. Bu durumda, yazının ilk teslim aşamasında derginin bilgilendirilmesi, hakem değerlendirmesi tamamlandıktan sonra da ilk dipnotta tezin/tebliğin künye bilgilerinin belirtilmesi gerekmektedir. 2023 yılı itibariyle, yüksek lisans tezlerinden üretilen makaleler kabul edilmemektedir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların ilgili sayı ve kategori içerisindeki nihai sıralamasını Yayın Kurulu belirler. "1. Araştırma makaleleri 2. Çeviri/Araştırma notu 3. Bilimsel toplantı değerlendirme 4. Kitap tanıtımı 5. Vefa notu" sıralaması dışında herhangi bir sıralama metodu bulunmayıp yayın kurulunun belirlediği sıra esas alınır.
- Dergiye gönderilecek yazılar çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirme sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazılara yazarın isim ve kimlik bilgileri veya yazarın isim ve kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında *İSNAD Atıf Sistemi*'nin (2. Edisyon, Dipnotlu) kullanılmasını şart koşmaktadır. Şartı sağlamayan makaleler değerlendirmeye alınmaz.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nde, *İSNAD Atıf Sistemi*'nin tavsiye ettiği transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *İSNAD Atıf Sistemi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir. Bunun tam olarak yerine getirilmediği yazılar değerlendirmeye alınmaz.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi* elektronik ortamda yayımlanır.
- Yazarlar, telif ve tam yayın haklarına kısıtlama olmaksızın sahiptir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi* bilimsel araştırmaları ücretsiz sunmakta, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi* gerekli gördüğünde özel sayı çıkarma hakkına sahiptir. Özel sayı kapsamında yayımlanacak tüm yazılar, genel yayın ilke ve süreçlerine tabidir.
- Makale gönderimi <http://dergipark.gov.tr/uluifd> adresi kullanılarak DergiPark üzerinden gönderilmek suretiyle yapılır.
- Makale gönderim kuralları, değerlendirme süreçleri, arşiv politikası, etik ilkeler başta olmak üzere dergi hakkında daha detaylı bilgi için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid>

PUBLICATION GUIDELINES

- *Uludag Journal of Theology* is published by the Bursa Uludag University Faculty of Theology.
- *Uludag Journal of Theology* is an academic journal that is published two times a year as of June and December; this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted.
- Academic studies that are in ‘research article’ ‘research note’ ‘book evaluation’ ‘scientific meeting evaluation’ categories in religious studies are published in *Uludag Journal of Theology*.
- *Uludag Journal of Theology* is published two times a year as of June and December; our journal cares to adhere to the publication period. It is expected of texts that are in ‘research article’ and ‘translated article’ category to be published 4 months before the publication date of the journal. It is possible for texts in other categories to be sent up to 45 days before publication. Besides, it is recommended that announcements of journal on acceptance date of articles should be followed. Articles whose editorial review periods and arbitration are incomplete are postponed to the next issue.
- All the texts that are sent to *Uludag Journal of Theology* are put to plagiarism test and also controlled for compliance with journal writing rules.
- Texts that are pre-controlled to get into the pre-evaluation process by field editors in the relevant field. Pre-evaluation period takes a maximum of 10 days. Writings that are confirmed are sent to two professional journal referees.
- The article is published in case of being referee reports positive. A new referee can be assigned if reports of referees are not perceived as persuasive by editorial board. In case of one of the referees gives negative opinion and if editorial board is agree, then article would be sent to the third referee. It is decided whether the text will be published or not with reference to the report of the third referee only if the editorial board agree on publishing the text. The approved text is published in issue according to publication order.
- Only the texts that are research article and translated articles are included to peer review process. Referee’s review process is 15 days for each referee. This period can be extended for two times as 7-day periods if required.
- All the texts are included to editorial reading process. This process, can vary by extension of the text and necessity for transliteration, is at least 10 days for each of texts.
- Articles in Turkish, Arabic and English languages are accepted by *Uludag Journal of Theology*. Maximum two articles in a foreign language are published in an issue.
- Maximum two texts (including multi-author studies) belong to the same author are published in an issue of *Uludag Journal of Theology*.

- Members of Editorial board are subjected to the publication process that is valid for everybody in both research article and other categories. They cannot participate in Editorial Board Meetings in which their own texts are discussed; they also cannot interfere to peer- review process of their own texts.
- All or a part of the texts that are sent to *Uludag Journal of Theology* should not have been published elsewhere or sent for publication.
- Articles produced from doctoral theses and papers presented at scientific events but not yet published can be accepted for publication. In this case, the journal must be informed at the initial submission stage, and the bibliographic information of the thesis/paper should be indicated in the first footnote after the completion of the peer review process. As of 2023, articles derived from master's theses are not accepted for publication.
- The final listing order of approved texts in related issue and category is specified by Editorial Board. There is no certain listing method except '1. Research articles 2. Translation/Research note 3. Scientific meeting assessment 4. Book Introduction 5. Note of loyalty'.
- Since texts are evaluated by using double- blind reviewing system, author's name and identity information or information deciphering the author's name and identity must not be mentioned on the paper.
- *Uludag Journal of Theology* stipulates to be used *İSNAD Citation Style Citation Style* (Second Edition, Author-Title System) at footnotes and bibliography. Articles not written according to *İSNAD Citation Style* (Second Edition) will not be evaluated.
- Transliteration method offered by *İSNAD Citation Style* is used at *UURFT*. Therefore, transliteration of texts must be done as described in *İSNAD Citation Style website*. *Otherwise, the text will not be evaluated.*
- *Uludag Journal of Theology* is published as electronic journal.
- Authors own copyright and full publication rights without restriction
- Any fee is not demanded from authors.
- *Uludag Journal of Theology* is an open-access and free academic journal.
- *Uludag Journal of Theology* has right to publish special issues. All the texts within the special issue are subject to general publication principle and processes.
- Applications are made through DergiPark by using the website address <http://dergipark.gov.tr/uluifd>.
- For more detailed information about the journal ("Article submission rules", "evaluation processes", "archive policy", "ethical principles" etc.), please see <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid>.