



RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

16

2019

Sayı | Issue | العدد | 16

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2019

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

16

2019

Rize, Türkiye

Yayıncı | Publisher | الناشر

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 53100, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, 53100, Rize, Turkey

Sahibi | Owner | صاحب الإمتياز

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dekan | Dean | عميد الكلية

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager | رئيس التحرير

Arş. Gör. M. Enes VURAL, muhammet.vural@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editörler | Editors | المحرران

Arş. Gör. M. Enes VURAL, muhammet.vural@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. Ersin ÇELİK, ersin.celik@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Alan Editörleri | Field Editors | مجال محير

Temel İslam Bilimleri | Islamic Sciences | العلوم الإسلامية الأساسية

Arş. Gör. Zehra Betül USTAOĞLU, zehrabetul.ustaoglu@erdogan.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts | تاريخ الإسلام وفنونه

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ, yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arapça | Arabic | قراءة النهائية باللغة العربية

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN, ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ, ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

İngilizce | English | قراءة النهائية باللغة الإنجليزية

Öğr. Gör. Dr. Emine Enise YAKAR, emineenise.yakar@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Öğr. Gör. Mustafa Kemal ŞEN, senmkemal@gmail.com
Kutahya Dumlupınar University, School of Foreign Languages, Kutahya, Turkey

Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

Prof. Dr. Ahmet KOÇ

ahmet.koc@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

ahmetishak@gmail.com

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Ali AYTEN

ali.ayten@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Sivas, Turkey

Prof. Dr. Sinan ÖGE

sinanoge@hotmail.com

Ataturk University, Faculty of Theology,
Erzurum, Turkey

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

temelyesilyurt@erciyes.edu.tr

Erciyes University, Faculty of Theology,
Kayseri, Turkey

Prof. Dr. Cengiz BATUK

cengiz.batuk@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Samsun, Turkey

Doç. Dr. Ali KUMAŞ

ali.kumas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Doç. Dr. Süleyman TURAN

suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Adem GÜNEŞ

adem.gunes@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim TURHAN

halil.turhan@erdogan.edu.tr

Kayseri University, School of Islamic Studies,
Kayseri, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL

emine.battal@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN

YORULMAZ,

nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hümeysra ÖZTURAN

humeysrakaragozogl@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR

tubaerkok@gmail.com

Ibn Haldun University, School of Islamic Studies,
İstanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ

hilal.menkuc@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Arş. Gör. Muhammet Enes VURAL

muhammet.vural@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Ersin ÇELİK

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

Son Okuma | Final Reading |

القراءة النهائية باللغة التركية

Arş. Gör. Zeynep BAKTEMUR

zeynep.baktemur@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Zahide KESKİN

zahide.keskin@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Ömer DURSUN

omer.dursun@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Sayfa Düzenleme | Page Design | تصميم الصفحة

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity
Faculty, Rize, Turkey

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Arş. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

gokce.arifoglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Education,
Rize, Turkey

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey

İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Tel: +90 464 214 11 21 - (4704 / 4740)

Fax: +90 464 214 11 24

Mail: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Web Sayfası | Web Page | صفحة الويب

<https://dergipark.org.tr/rteuifd>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), ULAKBİM TR DİZİN tarafından dizinlenmekte olan ve doçentlik kriterlerini sağlayan bir dergidir. Dergimizin 2017 yılından itibaren yayınladığı tüm sayılar TR DİZİN veri tabanına eklenmiştir.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma Kurulu | Advisory Board | الهيئة الإستشارية

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI

abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

k.abdurrahman@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey

Prof. Dr. Adem EFE

ademefe@sdu.edu.tr

Suleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Isparta, Turkey

Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

bulent_baloglu@hotmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ

ahturabi@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN

ali.akdogan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Alim YILDIZ

ayildiz@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Sivas, Turkey

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

bkemikli@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey

Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ

faruk.bozgoz@medeniyyet.edu.tr

Medeniyyet University, Faculty of Arts and Humanities
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT

hibulut@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR

hikacar@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Divinity,
Çorum, Turkey

Prof. Dr. Hasan Ali ESİR

hasan.esir@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University,
The Faculty of Arts and Sciences,
Rize, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI

ihkarqli@diyanet.gov.tr

Presidency of Religious Affairs
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK

lozturk@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology,
Sakarya, Turkey

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

ozdemirmetin@hotmail.com

Yıldırım Beyazıt Ü. Faculty of Islamic Sciences
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

makgunduz@harran.edu.tr

Harran University, Faculty of Theology,
Sanlıurfa, Turkey

Prof. Dr. Mustafa ALICI

mustafaalici@hotmail.com

Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Erzincan, Turkey

Prof. Dr. Mustafa KARA

mkara@uludag.edu.tr

Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

saruhan@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Nihat DALGIN

ndalgin@sinop.edu.tr

*Sinop University, Faculty of Theology,
Sinop, Turkey*

Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI

*Retired, Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey*

Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN

hhibircan@konya.edu.tr

*Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences
and Humanities,
Konya, Turkey*

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR

ahmetc@omu.edu.tr

*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Samsun, Turkey*

Prof. Dr. Mostafa Ibrahim Mohamed AL DABAA

meelddabaa@iau.edu.sa

*Imam Abdurrahman Bin Faysal University, College of Arts
Dammam, Saudi Arabia*

Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK

ahmetalbayrak1@gmail.com

*Uludag University, Faculty of Theology,
Bursa, Turkey*

Doç. Dr. İmad Abdul-Latif

emad.abdullatif@qu.edu.qa

*Katar University, College of Arts and Sciences
Doha, Katar*

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'de telif ve tercüme makale, makale değerlendirmesi, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ve doktora tez özetleri yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye gönderilen metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Tercümelerde yazardan izin alındığına dair belge "izin belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir.
9. Telif ve tercüme makalelere; en az 50 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
10. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
11. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Yazar, RTEÜİFD'de yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
14. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve orcid bilgisi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna kaynakça büyük harflerle bold olarak yazılmış şekilde eklenmelidir.
4. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, önce ve sonra 6nk; dipnotlar ise tek satır aralıkla, önce ve sonra 0 nk ve 8 punto, her iki tarafa yaslı yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; kâğıdın kenar boşlukları üst ve sol 2, 5; alt ve sağ 2 cm; kâğıt yüksekliği 17,6 cm; genişliği 25 cm; üst ve altbilgi ölçüleri 1,1 cm olmalıdır.
6. Dergimizde isnad atf sistemi kullanılmaktadır.

NOT: Örnek kullanımlar için web sayfasına bakınız.

www.isnadsistemi.org

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

DİZİNLENME BİLGİLERİ

- ✓ ASOS / Academia Social Science Index (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ İSAM / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ GOOGLESCHOLAR (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ WORLDCAT (Kabul / Accepted: 10/10/2012)
- ✓ ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Başlangıç / S. Date: 2015)
- ✓ CITEFACTOR (Başlangıç / S. Date: 2015)
- ✓ ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 10/10/2016)
- ✓ SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 08.05.2017)
- ✓ OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 2017)
- ✓ BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Başlangıç / S. Date: 03.07.2017)
- ✓ IDEALONLINE (Kabul / Accepted: 23.02.2018)
- ✓ SIS: Scientific Indexing Services (Başlangıç / S. Date: 2018)
- ✓ ARASTIRMAX (Kabul / Accepted: 13.03.2018)
- ✓ RESEARCHBIB (Kabul / Accepted: 29.03.2018)
- ✓ SAIF: Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 04.04.2018)
- ✓ DRIF:Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 04.04.2018)
- ✓ ULAKBİM TR DİZİN (Kabul / Accepted: 10.04.2019)



İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Editörden | Editorial

Muhammet Enes VURAL 12.

Hakemli Araştırma Makaleleri | Peer-Reviewed Research Articles

Şâtibî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gereççeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi

Reasons of al-Shatibi's Rejection to the Logic of Aristotle and Proposal for Alternative Method

Abdurrahman HAÇKALI – Tayyip NACAR 14-46.

Kazasker Manav İvaz Efendi'nin "Furûku'l-Usûl" Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi ve Tercümesi

Evaluation and Translation of "Furuku'l-Usul" of Kazasker Manav Ivaz Efendi

Ahmet İNANIR 47-74.

Tâceddin el-Asğâr İbrahim b. Abdullah el- Hamîdî'nin "Hâşiyetün ale'l-İslâh ve'l-İzâh li İbn-i Kemalpaşa" Adlı Haşiyesinin Neşri, Tercümesi ve Değerlendirilmesi (Kemalpaşazâde'nin "İzâhu'l-İslâh" adlı Eserine Yazılan Bir Reddiye Örneği)

Publishing, Translation and Evaluation of "Hâşiyetün âle'l-İslâh ve'l-İzâh" Written by İbrahim b. Abdullâh el-Hamîdî Known As Tâceddin al-Asgâr (Example of A Rejection Postscript of "İzâhu'l-İslâh" Written By Kamal-pashazâde)

Kemal YILDIZ - Rûveyda YILDIZ 75-121.

Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı

The Scope of Murakkab Sentence in Arabic

Yakup KIZILKAYA 122-146.

Müfessir Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Eserinin Tefsir Literatürüne Etkisi

The Influence of Mufassir Sa'lebi and his work named el-Keşf ve'l-Beyân on Tafsir Literature

Abdullah AYGÜN 147-192.

Günümüz Arap Dünyasında Teferrüt Meselesi İle İlgili Tartışmalar

Discussions About the Teferrut Issue in the Arab World Today

İbrahim KOÇ 193-241.

Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü

The Role of Ibn al-Salâh in Mursal Hadith Concept Development

Yavuz KÖKTAŞ – Fatih GÜMÜŞ 242-263.

Memlûkler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı – Kâhire'den Mekke'ye Uzanan Kutsal Yolculuk

Egyptian Hajj Route at Mamluks Time - Holy Journey from Cairo to Mecca

Burak Gani EROL 264-314.

Râğıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât İsimli Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri

The Value of Râghib al-İsfahânî's Work Named al-Mufradât's in Terms of Linguistic Commentary

Hasan YALDIZLI 315-345.

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın Konusuna Yaklaşımları

Abduh-Rashid Reza's and Tabâtabâî's Approaches towards Women in their Commentaries

Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU – İmran ÇELİK 346-371.

Anakronizmin İfrâdı: Kummi'nin İlk İnen Sûrelere Dair Aşırı Yorumu

Extremism of Anachronism: Qummi's Extreme Interpretation Regarding to Early Revealed Surahs

Bayram AYHAN 372-408.

Vehhâbî Hareketinin Misyonu Hakkındaki Yaklaşımlar ve Harekete Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Approaches Regarding the Mission of the Wahhâbî Movement and Answers Given to the Criticisms Directed to the Movement

Kerime CESUR TURHAN 409-448.

Klasik ve Çağdaş Dilcilere Göre Mutâvaat

Reflexive Voice from the Viewpoint of Classical and Contemporary Linguists

Mehmet Emin YAĞCI – Saaed ALOTHAMAN 449-495.

Değerler Eğitiminde Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatının Örneklik Değeri; Şefkat Örneği

The Sample of Muhammad's Life before the Prophecy Period in Values Education: Tenderness Example

Recep ERTUĞAY 496-520.

Yezîd'in Halifeliğinin Meşrûiyeti Meselesi

The Problem of the Legitimacy of Yazid's Caliphate

Abdullah NAMLI 521-547.

İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsî'l-Hikem'i

Abd al-Rahman Jami as A Follower of Ibn al-Arabi And His Sharhu Fusus al-Hikam

Zafer ERGİNLİ - Abdulrahman ACER 548-575.

Yayın Değerlendirmeleri | Book Reviews

Den Islam denken: Versuch eine Religion zu verstehen

İslam'ı Düşünmek

Kübra Sümeyye BAHÇİ 577-581.

İbn Teymiyye'nin Ehl-i Beyt Düşmanlığı

The Hostility of Ibn Taymiyya to Ahl al-Bayt

Emrah KAYA 582-586.

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlarımız,

RTEÜİFD olarak 16. sayımızı çıkarmanın mutluluğu içerisindeyiz. Her sayıda sizlerin karşısına daha nitelikli makalelerle çıkabilmenin çabası içerisinde olan RTEÜİFD Editöryal ekibi olarak bu sayıda da oldukça istifade edeceğimiz çalışmaları sizlere takdim etmenin haklı gururunu yaşamaktayız. TR dizinde taranmamızın akabinde bundan sonraki hedefimizin uluslararası indekslerde taranmak olduğunu ifade etmiştik. Bir sonraki sayıdan itibaren uluslararası indekslerde taranmanın ön koşullarını sağlama adına en az bir İngilizce makale yayınlamaya başlayacağımızın haberini sizlerle paylaşmak istiyoruz. Bu doğrultuda dergimize yapacağınız her türlü desteğin bizim için oldukça değerli olduğunu ifade etmek isteriz.

Bu sayımızda İslam Hukuku, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Tarihi alanlarından alanında yetkin araştırmacıların hazırladığı 16 araştırma makalesi mevcut. Bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni çalışmalara kaynak olmasını temenni ediyoruz.

2017 yılından itibaren Sayın Muhammed Enes Vural ve İrfan Karadeniz tarafından deruhte edilen dergimizin editör ekibinde bu sayıdan itibaren bir görev değişiminin yaşandığını da sizlere haber vermek istiyoruz. Bu vesile ile dergimizin bu zamana kadar yayınlanmasında katkısı olan tüm kıymetli hocalarımıza gönülden teşekkür ediyoruz. Yine dergimizin her sayısının hazırlanmasında büyük özveri ile çalışan değerli alan editörlerimiz Arş. Gör. Zehra Betül USTAOĞLU ve Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ ve editör ekibimizin diğer bütün fertlerine şükran borçluyuz. Ayrıca bu sayının mizanpaj işlerini büyük bir özveri ile yürüten Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil Baş'a müteşekkirimiz. Bir sonraki sayıdan itibaren editörlük görevini aramıza katılacak yeni arkadaşlarımızla birlikte Ersin ÇELİK üstlenecektir. Kendisine ve ekibine bu görevinde başarılar diliyoruz.

Hepsi birbirinden kıymetli makaleleri ihtiva eden 16. sayımızın bilim dünyasına katkı sağlamasını temenni ederken yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yeni makaleler bekliyoruz.

Yeni bir heyecanla gelecek sayımızda buluşmak üzere...

20 Aralık 2019

Editör

Arş. Gör. Muhammed Enes Vural

HAKEMLİ
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

*PEER-REVIEWED
RESEARCH ARTICLES*

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Şâtîbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi
Reasons of al-Shatibi's Rejection to the Logic of Aristotle and Proposal for Alternative Method

Abdurrahman HAÇKALI

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı
Prof. Dr., Recep Tayyip Erdogan Uni. Fac. of Theology, Dep. of Islamic Law Rize /Turkey

abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-5673-8790

Tayip NACAR

Öğr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı
Teaching Assistant, Recep Tayyip Erdogan Uni. Fac. of Theology, Dep. of Islamic Law
Rize/Turkey

tayip.nacar@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-0879-9841

Atf: Haçkalı, Abdurrahman – Nacar, Tayip. “Şâtîbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 14-46.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.592627>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gereççeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi*

Öz: Aristo mantığı tercüme faaliyetleriyle birlikte İslam dünyasına girmiştir. Başlangıçta, Müslüman ilim adamlarının çoğu bu mantığa karşı çıkmıştır. Mutezile, Hanefî fakihler ve ehl-i re'ye mensup dilcilerin karşı çıkışı metodolojik kaygılar taşımaktadır. Diğer grupların muhalefeti ise daha ziyade itikadî bir temele dayanmaktadır. Hicri beşinci asırda Gazzâlî, Aristo mantığını ve onun kesin bilgiye ulaşma vasıtası olan Burhân'ı şer'î ilimlerde yöntem olarak kabul etmiştir. Gazzâlî'nin bu girişimi başarılı olmuş ve mantık zaman içerisinde kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinde hâkim metot olmuştur. Fakat başlangıçtaki muhalif tutum hiçbir zaman kaybolmamıştır. Gazzâlî sonrası mantığa muhalif olanlar içerisinde yer alan âlimlerden birisi de Şâtıbî'dir. O, metodolojik kaygılar yanında felsefeyle yakın ilişkisi ve şeriatın ümmî yapısına aykırılığı gibi gereççelerle mantığa karşı çıkmıştır. Mantığa alternatif olarak da anlam eksenli manevî istikrâ yöntemini teklif etmiştir. Şâtıbî ilkesel olarak mantığa karşı çıkmakla birlikte köken itibarıyla mantık ilmine ait bazı kavram ve çıkarımları kendi bilgi anlayışı doğrultusunda revize ederek usûlünde kullanmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, eş-Şâtıbî, Mantık, Burhân, Manevî İstikrâ, Ümmîlik

Reasons of al-Shatibi's Rejection to the Logic of Aristotle and Proposal for Alternative Method

Abstract: The logic of Aristotle diffused into the Islamic world, with the translation activities. At the beginning, many Muslim scholars opposed to this logic developed by Aristo. The opposing attitudes of Mutazilites and Hanafi scholars (*fuqaha*) who were affiliated to the school of *ahl al-ray* bear methodologic concerns, while other group's opposition instead based on the theological foundations. In the 5th AH, Ghazali accepted the logic of Aristo and his methodology (known as *burhan*) as an important methodology in theoretic scholarly sciences (*shar'î nazari ilm*). This initiation of Ghazali become influential in the Islamic world, and, by extension, the logic developed into a prevalent method within the area of philosophy (*kalam*) and Islamic legal methodology (*usûl al-fiqh*) in time. However, the opposing attitude against which many Muslims scholars demonstrated never disappeared in the field of Islamic theological sciences. After Ghazali, Shatibi is one amongst the opponents who developed opposing and critical attitudes against the logic. The foundations of Shatibi's opposing attitude towards the logic base upon its discrepancy with the divine nature of shari'a and methodological concerns rooted in its connection to philosophy. He therefore propounded the meaning-based thematic induction (*al-istiqrâ al-ma'nevî*) method as an alternative method to the logic. In his *usûl* (methodological studies), Shatibi appealed to some concepts and interference methods commonly used within the area of logic, while being principally opposed to the logic. Nonetheless, he, while doing this, reinstalled new meanings to those concepts and interference methods and overhauled them in the light of his understanding of knowledge.

Key words: Islamic Law, al-Shatibi, Logic, Demonstration, Thematic Induction, Illiteracy

أسباب اعتراضات الشاطبي على منطق أرسطو واقتراحه طريقة بديلة

الملخص: منطق أرسطو قد دخل إلى الفكر الإسلامي خلال حركة الترجمة. في البداية، إعتراض معظم العلماء المسلمين على هذا المنطق. قد كانت معارضة المعتزلة والفقهاء الحنفية واللغويين من أهل رأي مبنية على أسباب منهجية. ومعارضة الآخرين تستند على أسباب إعتقادية خاصة. وفي القرن الخامس الهجري قد اتخذ الغزالي منطق أرسطو وطريقته البرهان الذي يؤدي إلى العلم اليقيني منهجا في العلوم الشرعية النظرية، فأصبحت محاولة الغزالي ناجحة ونتيجة ذلك أصبح المنطق هو المنهج السائد في علم الكلام وأصول الفقه على مرور الزمان. ومع ذلك إن موقف المعارض الموجود في البداية ضد المنطق لم يضع أبدا. واحد من العلماء الذين كانوا معارضين على المنطق بعد جهود الغزالي هو

* Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı danışmanlığında yapılmakta olan "Şâtıbî'nin Usûl Anlayışında Manevî İstikrâ" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

الشاطبي. هو قد اعترض على منطق أرسطو بأسباب مختلفة مثل: علاقته الوثيقة بالفلسفة، مخالفته الشريعة التي تتحكم بها الأُمِّيَّة بالإضافة إلى أسباب منهجية. الشاطبي إقترح منهج الاستقراء المعنوي الذي يعتمد على المعاني بدلا عن منطق أرسطو. وعلى الرغم من اعتراضات الشاطبي على المنطق مبدئيا فقد استخدم بعض المفاهيم والاستدلالات المنطقية التي تنتمي إلى المنطق من حيث الأصل في اصوله الموافقات. لكنه جلد هذه المفاهيم والاستدلالات من ناحية المعنى بما يتماشى مع فهمه للمعرفة واستخدمها بمعانٍ جديدة. الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، الشاطبي، المنطق، البرهان، الاستقراء المعنوي، الأُمِّيَّة.

GİRİŞ

Fıkıh usûlü tarihinde kendine has usûl anlayışıyla ön plana çıkan Şâtıbî, makâsıd merkezli olarak niteleyebileceğimiz bu usûl anlayışında şeriatın küllî kat'î ilkelerini tespit ve temellendirmeyi hedeflemektedir.¹ Onun söz konusu hedefine ulaşma vasıtası ise manevî istikrâ yöntemidir. Şâtıbî'nin köken itibarıyla selef² dayandırdığı bu yöntem, şer'î alanda anlam eksenli olarak kesinliğe ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Bu noktada Şâtıbî'yi usûl anlayışı ile uyumlu farklı bir yöntem benimsemeye sevkeden sebeplerin tespiti önem arz etmektedir.

Malum olduğu üzere tercüme faaliyetleriyle birlikte bir bütün olarak İslam dünyasına giren Aristotelesçi mantığın şer'î ilimler bağlamında konumu tartışmalıdır. Başlangıçta kelâmcı, dilci, fakih ve muhaddisler bu mantığa karşı olumsuz bir tutum sergilemişlerdir. Mantığa muhalefet hususunda ittifak eden mesleklerin karşı çıkış gerekçeleri arasında ise bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mesela kelâmcılar ve fakihlerin karşı çıkış gerekçeleri daha ziyade yöntemeldir: Cüz'îden cüz'îye geçiş anlamında kıyas/temsîl merkezli mevcut bilgi anlayışlarını korumak amacıyla mahiyet/tümel eksenli tündengelim dayalı bilgi üretimini esas alan mantığa karşı çıkmışlardır. Ehl-i hadisin muhalefetinin ise daha ziyade itikadî arkaplana sahip olduğunu söylemek mümkündür.³

İslam dünyasında mantık karşıtlığı hicri beşinci asrın sonlarına kadar önemli ölçüde varlığını korumuştur. Bu asrın ortalarında İbn Hazm her ne kadar kelâm ve fıkhıta etkin olan mevcut ontoloji ve epistemolojiye sert eleştiriler yönelterek ıslah ve ta'dil ettiği Aristo mantığını alternatif yöntem olarak teklif etmiş olsa da fazla bir

¹ Şâtıbî'nin manevî istikrâ yöntemiyle gerçekleştirmek istediği iki amacı olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, kat'îliği hususunda ittifak edilen şeriatın küllîlerini kat'î bir delil/yöntem ile temellendirmektir. İkincisi ise kat'î olduğuna kanaat getirdiği ilke ve esasların ispatını yapmaktır.

² Şâtıbî'nin "selef" ile kastının ilk üç nesil olduğunu söyleyebiliriz.

³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1984), 82-96; Ali Durusoy - Hasan Hacak, "Giriş", *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü (eleştirel metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 14; Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, 2014, 533-543; Nazım Hasırcı, "Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin Kıyas Eleştirisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD) XIV/27* (2016): 111-125.

etki uyandırmamıştır. Fakat İbn Hazm'ın et-Takrîb isimli eserinde uyguladığı yöntem Gazzâlî için önemli bir örnek teşkil etmiştir. Kendine kadarki süreçte teşekkül ederek belirli bir olgunluk kazanmış nazarî karakterli fıkıh ve kelâm ilimleri üzerinde gerçekleştirdiği incelemeler neticesinde bilgi üretme yöntemi bağlamında bir takım eksiklikler tespit eden Gazzâlî, tespit ettiği eksiklikleri giderme ve böylece söz konusu ilimleri daha sistematik bir yapıya kavuşturma arayışına girmiştir. Gazzâlî bu arayışı neticesinde Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından işlenerek belirli bir olgunluğa kavuşan Aristotelesçi mantığı şekil ve muhteva açısından ta'dil ederek nazarî şer'î ilimlerde bilgi üretim ve denetimi bağlamında bir yöntem/alet olarak teklif etmiştir.⁴

Gazzâlî'nin mantığı bir yöntem olarak meşrulaştırma projesi kapsamında telif ettiği eserler mantık lehine olumlu yönde bir kırılma noktası oluşturmuş ve özellikle Râzî'nin katkılarıyla birlikte nazarî şer'î ilimlerde hâkim metodoloji haline gelmiştir.⁵ Fakat mantık lehine bu olumlu gelişmeye rağmen İslam dünyasında mantık karşıtlığı varlığını daima korumuştur. Mesela Gazzâlî sonrası muhalefet kanadı içerisinde önemli bir konuma sahip olan İbn Teymiyye, bu alanda telif ettiği eserlerle mantık karşıtlığına sistematik bir yapı kazandırmıştır. Selefin tutumuna vurgu yaparak şer'î ilimlerin kendi dinamikleri içerisinde gelişimini sürdürmesini savunan İbn Teymiyye, epistemoloji bağlamında tümdengelimine karşı temsîli ön plana çıkarmış; selim akıl, temiz fıtrat ve yeterli Arap dili bilgisini ise ilahî hitabın anlaşılmasında yeterli görmüştür.⁶

Aristotelesçi mantığa karşı çıkan önemli simalardan biri de Şâtıbî'dir. Bu hususta kendisinden önceki Mâlikî usûlcülerden Bâcî ve Mâzerî'den etkilendiği anlaşılan⁷ Şâtıbî, özellikle, nazarî şer'î ilimlerin mantıkla birlikte sistem ve üslup itibarıyla felsefleşmesine, şekil itibarıyla ise formelleşmesine tepki göstermiş gözükmektedir. Bu noktada biz onun, selef kökenli ve anlam eksenli manevî istikrâ yöntemini ön plana çıkarmasının sebeplerinden birinin, Aristo mantığına ve onun

⁴ Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/3-4 [Gazzâlî Özel Sayısı] (2000): 308; Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Dergisi* VII/1 (2012): 146, 147, 148-149, 151; Durusoy - Hacak, "Giriş", 15-16.

⁵ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 49; Hasan Hacak - Bayram Pehlivan, "Giriş", *Esâsü'l-kıyâs* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 12-18.

⁶ İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010).

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkî el-Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 104-109.

kesin bilgiye ulaşma yöntemi olan burhâna (tümdengelim anlamında kıyasın en mükemmel şekli) karşı çıkışı olduğunu düşünüyoruz.

Biz bu makale kapsamında Şâtıbî'yi manevî istikrâ yöntemine sevkeden bir sebebin tespiti bağlamında öncelikle burhân yöntemi ve mantığın İslamî ilimlere girişi hakkında klasik kaynaklar yanında modern dönemde yapılmış çalışmalardan da istifade ederek genel bilgiler aktaracağız. İkinci olarak Şâtıbî'nin mantığa karşı çıkış gerekçelerini ve usûlünde müşahede edilen bazı mantıkî kavram ve çıkarımların tespitini el-Muvâfakât adlı eserini esas alarak ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak ise Şâtıbî'nin alternatif yöntem teklifine kısaca yer vereceğiz. Şâtıbî'nin Aristo mantığına karşı çıkışını konu edinen bu makalenin, Gazzâlî ile Şâtıbî'nin mantık karşısındaki konumlarının ve teklif ettikleri yöntemlerin şer'î ilimler açısından değerinin mukayesesine katkı sağlamasını temenni ediyoruz.

1. Burhân Yöntemi

İnsanın akıl yoluyla kendisini kuşatan varlığın özsel bilgisine sahip olma arzusunun tezahürü olarak felsefe içerisinde ortaya çıkan burhân yöntemi, felsefe mirasıyla birlikte İslam dünyasına girmiş ve Müslüman filozoflar yanında birçok mütekellim ve usûlcü tarafından bir yöntem olarak benimsenmiştir. Burada kısaca Burhân'ın kelime anlamı, mahiyeti, bilgi değeri ve amacı hakkında bilgi verilecek; felsefe ve mantık ilimleri açısından önem ve değerine işaret edilecektir.

Aristotelesçi mantığın İslâm dünyasına girişine kadarki zaman diliminde sözlük anlamına uygun olarak "kesin delil" mânâsında kullanılan burhân kelimesi,⁸ bundan sonraki süreçte ise belirli şekil şartları çerçevesinde zarûî yakînî netice veren mukaddimelerden kurulu kıyas (tümdengelim) türünü ifade etmek için

⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 1. 271; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu'ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1: 324; Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 429. Burhân kelimesinin erken dönem eserlerde sözlük anlamı doğrultusunda "kesin delil ve ispat" anlamında bazı kullanımları için bkz. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 2: 48; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-hüccce alâ ehli'l Medîne* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1: 193; 2: 514, 568; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 3: 37; 4: 149; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Usûlü'l-fikh müsemma' el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414), 1: 320; 3: 382; 4: 156. İbn Hazm, el-İhkâm'da kendinden önceki usûlcülerden farklı olarak burhân kelimesini çok yoğun olarak kullanmıştır. Cüveynî (el-Burhân) ve Gazzâlî'nin (el-Mustasfâ) ise İbn Hazm kadar olmasa da kelimeyi öncelilere göre daha yoğun şekilde kullandıkları müşahade edilmektedir.

kullanılır olmuştur.⁹

Bir kıyasın burhânî olabilmesi için öncüllerinin değişim ve çelişkiden uzak, sabit, zarûrî ve yakînî nitelikte olması gerekmektedir.¹⁰ Burhânı bütün bilgilerin esası ve bilimin yegâne kanıtı olarak kabul eden Müslüman filozoflar,¹¹ burhânın öncüllerinin yakînî olması hususunda ittifak ederken yakînî önermelerin içeriği konusunda ise kısmen ihtilaf etmişlerdir. Bu doğrultuda Fârâbî, zarûrî-yakînî niteliğe sahip olan evveliyât ve tecrübiyât kapsamındaki bilgilerin burhânın mukaddimesi olabileceğini açıkça ifade etmiştir. İbn Sinâ, evveliyât ve tecrübiyât yanında mütevatirât ve mahsûsâtı da yakînî kabul ederken Gazzâlî ise mahsûsâtı iç ve dış duyular şeklinde ikiye ayırarak batınî müşahedeler olarak ifade edilen vicdaniyâtı da burhânda mukaddime olmaya layık yakînî bilgiler kapsamında değerlendirmiştir.¹²

Burhân, türleri itibariyle kendi içerisinde varlık burhânı, neden burhânı ve mutlak burhân olmak üzere üçe ayrılmıştır. Bu kapsamda eşyanın varlığına dair yakînî bilgi veren kıyas, varlık burhânı; eşyanın nedenine yani niçin varolduğuna dair yakînî bilgi veren kıyas, neden burhânı; hem varlığına hem de sebebine dair yakînî bilgi veren kıyas ise mutlak burhân olarak isimlendirilmiştir.¹³ Gazzâlî, fakihlerin “neden burhânı”nu “kıyâsu’l-ille”, “varlık burhânı”nu ise “kıyâsu’d-delâle” olarak isimlendirdiklerini belirtmiştir.¹⁴

⁹ Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 7; Ebû Ali İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 70; Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü (eleştirmeli metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 248, 372; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 324; Yavuz, “Burhan”, 6: 430; Yaşar Aydın, “Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname: Düşünce Platformu II/4* (Ocak 2004): 16; İbrahim Çapak, “Gazzali Mantığında Burhan”, 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali*, 2012, 740.

¹⁰ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm*, 356, 358, 372; Şaban Haklı, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi, İmkânı ve Değeri* (Çorum: Lider Matbaacılık, 2008), 142; Yusuf Daşdemir, “İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, *Felsefe Dünyası (Dergi)*, 55 (Ocak 2012): 220.

¹¹ Yavuz, “Burhan”, 6: 147; İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 24.

¹² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6, 8; Ebû Ali İbn Sinâ, *Kitâbu'n-necât*, thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1982), 102-103; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, trc. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik, 2006), 69-72, 75; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 148; Mustafa Çağrı, “Zarûriyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 146-148; Ali Durusoy, “Yakîniyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 273-274; Mehmet Özturan, “Farabi'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri”, *İnsan ve Toplum Dergisi III/5* (2013): 140.

¹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7.

¹⁴ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm*, 350.

Aklî konularda tasdik bağlamında kesin bilgiye ulaşmanın vasıtası olan burhân, yakînî zarûrî öncüllerden teşekkül etmesi sebebiyle yakînî bilgi değerine sahip bulunmaktadır.¹⁵ Bu doğrultuda İslam mantıkçıları da bütün şüpheleri giderecek kadar açık ve bütün itirazları da engelleyecek kadar kesin bir delil olması sebebiyle burhânın kesin bilgi veren kıyas türü olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁶ Burhânın öncüllerinin doğruluğu ve kesinliği insanın iradesi dışında gerçeklik kazandığı için hakikî burhânda imkânsızlık, değişim, hata, şüphe ve çelişkinin söz konusu olamayacağı ifade edilmiştir.¹⁷ Şöyle ki burhân, hem nesnenin varlığına hem de nedenine dair özsel bilgi vermekte ve böylece nesnenin mahiyetinin bilgisine ulaşılmaktadır.¹⁸ Mahiyet ise değişimden uzaktır. Değişimden uzak olanın bilgisine ise bu özellikte bir delil/yöntem ile ulaşılabilir.

Mantık ilminde en büyük gaye, en üst düzeyde bilgi değerine sahip olan burhânı elde etmektir. Burhânın amacı ise belli mantık kalıpları uygulanmak suretiyle zarûrî yakînî neticelere ulaşmak¹⁹ ve böylece bilgide nesnelliği sağlamaktır.²⁰ Gerek Aristo gerekse onu takip eden Farâbî, düşünce sistemlerinin temelinde burhânı koymuşlardır. Bu düşünce sisteminde nesnellik kaygısı insanı, iradesi dikkate alınmaksızın mekanik bir unsur olarak sırf akli üzerinden tanımlamaya sevk etmiştir. Çünkü akılda sübut ve istikrar, iradede ise değişim ve kararsızlık bulunmaktadır. Dolayısıyla sabit olan yerine değişkenin esas alınması durumunda gerçek bilgiyi elde etmek mümkün olmayacaktır.²¹ İslam filozofları varlığın kavramsal bilgisini veren burhân metodunu temele alma konusunda Aristo'yu aynen takip etmekle birlikte varlığın mahiyetini ortaya koyma konusunda ise belirli oranda ondan ayrılmışlardır.²²

Burhân, Aristo mantığının İslam dünyasına girişinden sonra kelâm ve fıkıh usûlü gibi ilimlerde bir kıyas türü ve ispat metodu olarak kullanılmaya başlasa da

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 19-20.

¹⁶ Yavuz, "Burhan", 6: 429; Aydın, "Farabî'nin Bilgi Anlayışı", 15.

¹⁷ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 356, 358, 372; Ömer Mahir Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din (Editörlü kitap)*, 2014, 59; Aydın, "Farabî'nin Bilgi Anlayışı", 15.

¹⁸ Aydın, "Farabî'nin Bilgi Anlayışı", 16.

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 8; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 47; Emiroğlu, "Mantık", 28: 21.

²⁰ Hasan Ayık, "İbrahim Hakkı'da Burhan-İrfan İlişkisi", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu II* (2007): 329.

²¹ Ayık, "İbrahim Hakkı'da Burhan-İrfan İlişkisi", 329-331.

²² Ayık, "İbrahim Hakkı'da Burhan-İrfan İlişkisi", 333.

esasında felsefenin yöntemidir.²³ Nitekim bu doğrultuda olmak üzere Fârâbî'nin, dinî ilimlerin yapıları gereği burhânî bir yöneme bağlı kalmak ya da burhânî bir inceleme yapmak durumunda olmadıklarını ifade ettiği belirtilmiştir. Çünkü ona göre doğru bilginin ispatı felsefenin görevidir. Bu çerçevede felsefe nesnel doğru bilgiyi evvelî bilgiler aracılığıyla doğrudan veya burhân yöntemiyle dolaylı olarak ortaya koyar. Kelâm ve fıkıh ise ispatı yapılmış bu bilgiyi iknaî ve tahayyülî bir dil ile halka aktarır.²⁴ Bu kabule göre cüz'î mahiyete sahip şer'î ilimlerin ispatı, küllî olan felsefede yapıldığı için bu ilimlerde burhâna gerek yoktur. Çünkü burhân, evrensel bilgi üretir. Din ise sadece inananları bağlayan öznel bilgi verir.²⁵ Ancak Fârâbî'nin aksine olarak Gazzâlî, kendinden önceki kelâm ilmini eleştirerek kelâmı felsefecilerin geliştirmiş olduğu mantık ve burhân teorisi üzerine tesis etmeye çalışmıştır.²⁶

Sonuç itibariyle burhân, mantıkçılara göre, kendisi vasıtasıyla varlığa dair kesin bilgi elde edilen bir tür kıyastır. Bu doğrultuda bilgi üretme faaliyetlerinde burhânî kıyasları kullanan ilimlere de burhânî ilimler denilmiştir. Tasavvurî bilgiye ulaşmada hadd, tasdikî bilgiye ulaşmada ise kıyasın kullanıldığı burhân yöntemi²⁷ felsefî ilimlerin yapısına daha uygun olmakla birlikte zaman içerisinde objektiflik ve tutarlılığın sağlanması kaygısıyla özellikle mütekellimîn mesleğine mensup kelâmcı ve usûlcüler tarafından nazarî şer'î ilimlerde de benimsenmiş gözükmektedir.

2. Aristo Mantığının Nazarî Şer'î İlimlere Girişi

Aristo mantığı hicri III. asırda Abbâsîler döneminde Yunan felsefe mirası bünyesinde tercüme edilerek İslam dünyasına girmiştir. Öncelikle Müslüman filozoflar tarafından incelenen bu mantık külliyâtı Farâbî tarafından Arap dilinin kural ve özellikleri dikkate alınarak yeniden inşa edilmiş,²⁸ İbn Sinâ tarafından ise

²³ Yavuz, "Burhan", 6: 429.

²⁴ Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı", 54, 56.

²⁵ Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı", 57-58. Dinî ilimlerde kullanılan önermeler peygamberin otoritesine dayalı olarak kabul edilen makbulât ve meşhurât türünden olduğu için mantıkî anlamda burhânın maddesiyle uyumlu değildir.

²⁶ Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı", 63.

²⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 19-20; Aydın, "Farabi'nin Bilgi Anlayışı", 16.

²⁸ Fârâbî kendisinden önce yeteri kadar işlenmemiş olan mantık külliyâtını bir bütün halinde inceleyip şerhederek sağlam bir terminolojiye kavuşturmuştur. Daha da önemlisi Aristo'dan farklı olarak mantığı tasavvurât ve tasdikât şeklinde taksim etmiş, yaşadığı toplumun düşünce, inanç ve kültür değerlerinden örnekler vermek suretiyle onu geliştirmiş ve bir metodoloji olarak bilim alanında kullanılmaya elverişli hale getirmiştir. Kaya, "Fârâbî", 12: 147-148. Bu noktada Fârâbî'nin mantığa hem şekil hem de muhteva

mevcut eksiklikleri giderilmek suretiyle bir sanat haline getirilmiştir.²⁹ Mantığın şer'î ilimlere giriş süreci ise daha yavaş olmuştur. Bu sürecin yavaş ilerlemesinde nazarî şer'î ilimlerin kendilerine has yöntemlerinin bulunması yanında mantığın, İslâm akidesine aykırı tez, iddia ve inançların ispatında kullanılan bir alet/yöntem olmasının da etkili olduğu ifade edilmiştir.³⁰ Ancak zaman içerisinde önce kelâm daha sonra da fıkıh usûlü ile mantık arasında bir etkileşimin başladığı görülmektedir. Özellikle kelâmın felsefe içerisinde gelişen batıl görüşlere ve farklı inançlara karşı İslâm akidesini koruma amacı, kelâmcıları muhatabın dil ve yöntemini kullanmaya sevk etmiş olabilir.³¹

Usûlcüler arasında mantığa yönelik ilk olumlu tepki İbn Hazm'dan gelmiştir. Mantığın bütün şer'î ilimler için faydalı olduğunu açıkça ifade eden İbn Hazm, asgari seviyede mantık bilmeyenlerin nasları doğru anlamakta yetersiz kalacağını, dolayısıyla da böyle kişilerin fetvâ vermelerinin câiz olmadığını belirtmiştir. Yunan mantığına dair yapılan kötü tercümelemleri İslâm dünyasında mantığa karşı çıkışların önemli sebeplerinden biri olarak gören İbn Hazm, bu olumsuz durumu ortadan kaldırmak amacıyla et-Takrîb isimli mantık kitabını yazmıştır. Bu eserinde mantığı özetleyip sade ve anlaşılır bir dil ile ifade etmenin yanında fikhî örnekler üzerinde uygulamasını yaparak bir anlamda faydasını ve nasıl istifade edileceğini göstermeye çalışmıştır.³² İbn Hazm'ın söz konusu yaklaşımı muhalif kişiliği sebebiyle fazla dikkate alınmamış olsa da Gazzâlî'nin teşebbüsü için önemli bir örneklik teşkil ettiği belirtilmiştir.³³

itibariyle önemli katkılar sunduğu ve bir anlamda onu farklı bir dil ve medeniyette yeniden kurduğu söylenebilir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999), 524-545.

²⁹ Emiroğlu, "Mantık", 28: 20-21; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 15; Aydın, "Farabî'nin Bilgi Anlayışı", 7-9; Durusoy - Hacak, "Giriş", 13-15.

³⁰ Müslümanların fethettiği bölgelerde Hıristiyan, Yahudi ve İran merkezli değişik inanç gruplarının kendi inançlarını Yunan mantığı vasıtasıyla savundukları aktarılmıştır. Bu kapsamda olmak üzere Süryanilerin mantığı Hıristiyanlığı anlamak ve savunmak için öğrenmiş oldukları ifade edilmiştir. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 43; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 12.

³¹ Kelâmcıların ve özellikle de mutezilenin başlangıçtan itibaren Aristo mantığından etkilendikleri ve onun ilkeleri doğrultusunda tartışma yapıp bilgi ürettikleri şeklindeki bilginin doğru olmadığı, hatta mutezili âlimlerin Aristo mantığına eleştiriler yazdıkları ifade edilmiştir. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1984), 92-93, 94-95. Nitekim Hacak, mutezilenin Aristo mantığına tepki olarak Arap dili ve edebiyatı merkezli bir düşünce geliştirmeye çalıştığını aktarmıştır. Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı", 538-539.

³² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık: Mantık ve Dinî İlimler*, trc. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 11, 25, 38, 46-48, 50-52; Emiroğlu, "Mantık", 28: 21.

³³ Durusoy - Hacak, "Giriş", 19-20; Wael b. Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh

Mantık ve nazarî şer'î ilimler ilişkisinde Gazzâlî'nin tutumu bir dönüm noktası olarak değerlendirilmiştir.³⁴ Yayılmacı karaktere sahip bâtınîlerin sahih İslam düşüncesine aykırı görüşlerini mantık ilminin imkânlarını kullanarak çürütmeye çalışan Gazzâlî,³⁵ kendi zamanında kelâm ve fıkıh gibi nazarî ilimlerde yaşanan sıkıntıların yöntem eksikliğinden kaynaklandığını tespit etmiş ve bunun çözümüne yönelik İbn Sinâcı mantığı bu ilimlerde üretilen bilginin tutarlılık denetimi bağlamında bir yöntem olarak benimsemiştir.³⁶ Mi'yâru'l-ilm, Esâsü'l-kıyâs ve Kıstâsu'l-müstakîm gibi kitaplarını bu amaca yönelik olarak telif eden Gazzâlî, mantığın, doğru bilgiye ulaşmanın vasıtası olarak kişiyi şüphe ve çelişkilerden kurtaracağını belirtmiştir. Ona göre doğru düşüncenin aleti olarak akli hatalardan koruyan mantık ilkeleri, aklın faaliyeti neticesinde varlık kazanan nazarî ilimlerin sistemli ve sahih bilgilerden teşekkül etmesini sağlayacaktır.³⁷

Mantık-şer'î ilimler ilişkisinde bu noktada durmayan Gazzâlî, kesin bilgiye götüren vasıtalar olmaları itibarıyla mantığın tanım ve kıyas/burhân konularını bir mukaddime olarak usûl eserine dâhil etmiştir.³⁸ Fakat söz konusu mukaddimenin usûlün bir parçası olmadığını söylemeyi de ihmal etmemiştir. Ona göre bu mukaddime sadece usûl için değil, bilakis bütün nazarî ilimler için gereklidir. Öyle ki bunu bilmeyen kimsenin ilimine³⁹ kesinlikle güvenilmez.⁴⁰ Böylece yaklaşık iki asırdır mesafeli durulan Aristo mantığı, kelâm ve fıkıh usûlü ilimleri bağlamında şer'î alanda meşruiyet kazanmaya başlamıştır.⁴¹

İlminde Formel Hale Getirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, trc. Bilal Aybakan, 16-17 (1999 1998): 198.

³⁴ Çapak, "Gazzâlî Mantığında Burhân", 739.

³⁵ İbrahim Çapak, "Giriş", *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 15.

³⁶ Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırması", 146-148.

³⁷ M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 507, 511; İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 11-15; Durusoy - Hacak, "Giriş", 15-18; Hacak - Pehlivan, "Giriş", 11, 14, 16, 25.

³⁸ Yunan mantığını Müslümanların usûlüne dâhil eden ilk kişinin Gazzâlî olduğu ifade edilmiştir. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* (Lahor: İdâretü tercümânî's-sünne, 1976), 194, 334.

³⁹ "ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً" Gazzâlî'nin mantığın konumuna dair en belirgin ifadesi olan bu cümle Apaydın tarafından "...bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz." şeklinde tercüme edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu cümlenin Arap dilinin imkânları çerçevesinde "...bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kişi kendi bilgisine asla güvenemez." şeklinde tercümesi de mümkündür.

⁴⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 17.

⁴¹ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, 79 vd.; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, 15. Fârâbî felsefeyi bütün ilimlere ilkelerini veren küllî bir ilim olarak vazederken Gazzâlî ise buna mukabil kelâmı, nazarî şer'î ilimlere

Gazzâlî'nin mantığa dair tutumunun etkisi sonraki usûlcülerde daha net olarak müşahede edilmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere Fahreddîn er-Râzî'nin, mantığa dayalı ortak bir ilim dili geliştirmeye yöneldiği,⁴² Âmidî'nin, mantık terimlerini serbest bir şekilde kullandığı ve çıkarımlarında kıyası/tümdengelimi esas aldığı, İbn Hümâm'ın ise doğruyu yanlıştan ayırmanın tek aleti olarak kabul ettiği mantığı bütün ilimler için zorunlu gördüğü ifade edilmiştir.⁴³

Gazzâlî ve Kutbüddîn Râzî'nin gayretleriyle belirli ölçüde rafine edilerek zaman içerisinde nazarî şer'î ilimler için küllî bir metod haline gelen mantık⁴⁴ aynı zamanda söz konusu ilimlerin diline sirayet etmiş ve mantık bilmeden usûl ve kelâma dair yazılan eserleri anlamak neredeyse imkânsız hale gelmiştir.⁴⁵ Yine mantığın etkisiyle, önceleri sade bir yapı arzeden ve önemli ölçüde dilin bilinmesine bağlı olan istidlâlî faaliyetler büyük oranda formel bir yapıya bürünmüş ve bu formel yapıya riayet bir anlamda bilimsel ve hukukî bilgi üretiminin meşruiyet şartı olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶ Burada şunu belirtmek gerekir ki İslâmî ilimler, mantığın bir yöntem olarak benimsenmesinden önce zaten teşekkül etmişti. Dolayısıyla Gazzâlî'nin buradaki rolünün, Yunan felsefesinde bir yöntem olan mantığı, şekil ve muhteva açısından ıslah ederek küllî bir motoda ihtiyaç duyan nazarî şer'î ilimler için yöntem olarak tercih etmekten ibaret olduğu söylenebilir.⁴⁷

ilkelerini veren küllî bir ilim olarak konumlandırmıştır. Gazzâlî bu faaliyetinde felsefeden burhân yöntemini almış ve kelâmî da burhân yöntemiyle destekleyerek felsefî metafiziğin yerine ikâme etmiştir. Mantığı felsefenin bir parçası olmaktan çıkaran Gazzâlî, onu bütün nazarî ilimler için doğruluk ölçütü olarak vazetmiştir. Geniş bilgi için bkz. Alper, "Dini İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı", 58-63.

⁴² Mantık merkezli ortak ilim dili geliştirme faaliyeti Râzî ile sınırlı kalmamıştır. Onun bu teşebbüsü Necmeddîn Kazvîni, Siraceddîn Urmevî, Kutbüddîn Râzî ve Molla Fenârî gibi usûlcü ve mantıkçıların gayretleriyle amacına ulaşmıştır. Öyle ki usûl eserleri mantık kitabı formuna bürünmüştür. Fıkıhtan ziyade mantık ve kelâm ağırlıklı bir usûl yazımı ortaya çıkmıştır. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi: Molla Fenârî Örneği* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014), 28.

⁴³ Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar", 202, 206-212. Aristo mantığının usûle giriş süreci hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*, 38-46.

⁴⁴ Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırması", 152-155.

⁴⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 15, 17; Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâha Câbir Feyyâz Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6: 24; en-Neşâr, *Menâhicü'l-bahs*, 90; Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Gelenek, 2003), 144; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 21.

⁴⁶ Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar", 212-213; Mustafa Çağrırcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 497; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, 3 (2003): 154; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, 15, 20.

⁴⁷ Mantığın kabulü ile birlikte her ne kadar İslam âlimleri felsefe gibi eşyanın mahiyetini bilmeye yönelik

Mantığın nazarı şer'î ilimlerde muteber kabul edilmesiyle birlikte burhân merkezli bir ilim anlayışının ön plana çıktığı müşahede edilmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere İbn Rüşd, Aristo felsefesinin sıkı bir takipçisi olmasının da etkisiyle burhâna dinî meşruiyet kazandırma yoluna gitmiştir. Ona göre Kur'ân'da akletme ve tefekküre dair emirler ile kastedilen, mantıkî kıyasın en mükemmel şekli olan burhândır. Şeriat, insanların Allah'ı ve bütün varlıkları burhâna dayalı olarak bilmelerini emretmiştir. Bunun için de öncelikle kıyasın, peşinden de burhânın türleri ve şartlarının öğrenilmesi gerekmektedir. Burhânî bilgiyi aklın eşyaya dair kesin hükmü olarak kabul eden İbn Rüşd, burhân ile şer'î bilginin zahirinin çatışması durumunda şer'î bilginin te'vîl edilmesi gerektiği kanaatindedir.⁴⁸

Mantığın kabulüyle birlikte nazarı şer'î ilimlerde burhân yöntemi esas alınmış olsa da metafizik ilkelerinden ayıklanarak formelleştirilen mantığın şer'î ilimlerde muhtevaya yönelik önemli bir etkisinin olmadığı ifade edilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla şekil şartları, üslup ve ifade gibi hususlarda mantık merkezli olarak bir değişim geçiren ve yeni bir görünüm kazanan nazarı ilimlerde kullanılan mukaddimeler, çoğunlukla meşhurât ve makbulât türünden olarak varlığını devam ettirmiştir.⁵⁰ Çünkü akliyyât meseleleri dışında mantığın felsefedeki konumuyla şer'î ilimlerde kabul edilmesi, naslar bağlamında burhânî kıyaslara ulaşmayı müteazzir kılmaktadır. Yine Aristotelesçi mantığın usûlcüler tarafından ıslah ve ta'dile tâbi tutulması da şer'î ilimlerin yapısıyla tam bir uyuma sahip olmadığını göstermektedir.⁵¹

nedensellik araştırması yapmasalar da formel mantık ölçütlerine göre mevcut ilimleri yeniden düzenlemişlerdir. Dolayısıyla mantığın dinî ilimlere etkisi daha ziyade üslup, ifade ve form itibarıyla olmuştur. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 22-24; Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırması", 154-156.

⁴⁸ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şer'ia ve'l-hikme mine'l-ittisâl* (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986), 27-31; H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 260; Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, "İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd -Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme-", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXX/1 (2019): 123-124.

⁴⁹ Şer'î ilimlerde inceleme konusu, naslardır. Naslar ise her ne kadar naklinde beşer katkısı olsa da asıl itibarıyla tevkîfidir. Dolayısıyla bilgi üretme yöntemi olarak kabul edilen mantığın şer'î ilimlerde muhtevaya etki etmesi söz konusu değildir. Bütün yöntemler nihai olarak, nasları Şâri'in amacına uygun şekilde bütünlük ve tutarlılık içerisinde anlamının vasıtalarıdır.

⁵⁰ Ferid el-Ensârî, *el-Mustalahu'l-usûlî inde's-Şâtibî* (Rabat: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-Mustalahiyye, 2004), 135, 137, 151; Daşdemir, "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimler", 238-239; Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırması", 155-157; Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı", 534-535, 545.

⁵¹ Aristo mantığında burhânın kesin sonuç vermesi eğer söz konusu mantığın ait olduğu felsefede kabul

3. Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri

Gazzâlî sonrası usûlcü ve kelâmcıların çoğu, zaman içerisinde meşruiyet ve önem kazanan mantığa yönelik olumlu bir yaklaşım içerisinde olmakla birlikte Yunan felsefesinin tercüme edildiği günden beri İslâm dünyasında bu felsefe ve onun içerisinde yer alan mantığa karşı olumsuz bir tavır her zaman için olagelmıştır.⁵² Bu karşı çıkışın iki temel gerekçesi olduğu söylenebilir: Birincisi, Aristo mantığının İslâmî ilimlerde geçerli bilgi üretme yöntemine alternatif oluşturmasıdır. İkincisi ise söz konusu mantığın, felsefenin İslâm akidesine aykırı tez ve iddialarının ispatında kullanılan bir yöntem olması sebebiyle o zamanki felsefenin parçası olarak görülmesidir.⁵³ Özellikle ikinci gerekçeden dolayı mantık ve felsefe tahsili bazı âlimler tarafından bid'at bir davranış ve haram bir uğraş olarak değerlendirilmiştir. Gazzâlî'nin mantığı nazarı şer'î ilimler için bir yöntem olarak belirleme girişimi bu olumsuz tavrı yumuşatmış olsa da tamamen ortadan kaldıramamıştır. Nitekim İzz b. Abdisselâm, İbn Teymiyye, Şâtıbî ve Süyûtî gibi âlimler Aristo mantığına sert muhalefette bulunmuşlar ve onun şer'î ilimlerin yapısına aykırı olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁴ Fakat bu muhalefet kanadı fazla rağbet görmemiş ve ilim geleneği hâkim temayül olarak mantığı esas alan ekol üzerinden devam etmiştir.⁵⁵

Aklî ilimler kapsamında mantık ilmini de tahsil ettiği aktarılan⁵⁶ ve

edilen metafizik ilkelerinden kaynaklanıyorsa bu durumda şer'î alanda kesin bilgi üretmesi nasıl mümkün olacaktır? Dolayısıyla burhânî kıyasın formunun mantığa, maddesinin ise şer'î alana ait olduğu söylenebilir.

⁵² Neşşâr, İmam Şâfiî'nin mantığa şiddetle karşı çıktığını ifade eder. Ancak burada karşı çıkan asıl şeyin Yunan felsefesi olduğunu söylemek daha doğru olabilir. Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, 86. İslam dünyasında mantığa karşı olumsuz tutumlar hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*, 50-59.

⁵³ Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar", 195; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, 16.

⁵⁴ Aristo mantığına karşı çıkışlar bağlamında İbn Teymiyye, Nevbahtî'nin eleştirilerini esas almak suretiyle er-Redd ale'l-mantıkıyyin adlı eserini yazmıştır. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 337-339; Hasırcı, "Hasan B. Musa en-Nevbahtî'nin Kıyas Eleştirisi", 112. Aristo mantığına yönelik eleştiriler Müslümanlara has bir durum değildir. Nitekim mantık ilmi daha İslam dünyasına girmeden önce bizzat Yunan filozofları tarafından eleştiriye uğramıştır. Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, 132-133. Mantık muhaliflerinin karşı çıkış sebepleri için bkz. Emiroğlu, "Mantık", 28: 23; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 18-28, 30-37.

⁵⁵ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 25, 72-74, 153; Abdurrahman Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usulü: Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 53-54; Nazım Hasırcı, "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XII/24 (2014): 29.

⁵⁶ Ahmed er-Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 373.

benimsediği bazı kelâmî görüşlerden⁵⁷ hareketle mantıkî kavram ve çıkarımların etkin olarak kullanıldığı Eş'arî ekolünden⁵⁸ etkilendiği anlaşılan Şâtıbî, bu çizginin temayülünden farklı olarak Aristo mantığına karşı çıkmıştır. Onun mantığa karşı çıkış gerekçeleri şu noktalarda yoğunlaşmaktadır:

3. 1. Felsefi Arka Plana Sahip Olması

Aristo mantığı Yunan felsefesi içerisinde gelişmiş ve İslâm dünyasına felsefe bünyesinde girmiştir. Mantığın, varlık ve bilgi anlayışı itibariyle İslâm'a alternatif bir konumda bulunan felsefeyle bu yakın ilişkisi, birçok Müslüman âlimin tepkisine yol açmıştır. el-Muvâfakât bağlamında ilim-amel ilişkisi ve şeriatın ümmîliği konuları incelendiğinde Şâtıbî'nin genel olarak felsefeye, özel olarak da mantığa karşı olduğu açıkça müşahede edilmektedir. Nitekim o, amele yönelik⁵⁹ olmayacak şekilde herşey üzerinde düşünmeyi ve eşyanın özsel bilgisine sahip olmaya çalışmayı felsefecilerin tavrı olarak zikretmektedir. Ona göre Müslümanlar felsefecilerden tebrie etmişlerdir. Dolayısıyla bilgi anlayışı ya da hakikate ulaşma yöntemi itibariyle felsefecilerin takip edilmesi büyük bir hatadır.⁶⁰

Şer'î delillerin anlaşılmasında felsefi ilimlerin dikkate alınmasını doğru bulmayan Şâtıbî, bunu iki sebebe dayandırmaktadır: Birinci sebep, felsefe öğrenmenin câiz olmayışıdır. Buna göre şer'î deliller, dinen meşru görülmeyen bir ilmin ilke, yöntem ve imkanları doğrultusunda anlaşılabilir. İkinci sebep, felsefe tahsili caiz görülse bile- bu ilmin elde edilmesinin son derece zor, yollarının da tehlikeli olmasıdır. Dolayısıyla âlimler tarafından yerilmiş olmanın yanı sıra elde edilmesi normalin üzerinde zorluk içeren felsefi ilimler, şeriatın anlaşılması ve hükümlerinin tespiti hususunda bir ölçüt olarak kabul edilemez.⁶¹

Şer'î ilimlerin kendine has yapısını korumayı hedefleyen Şâtıbî, genelde şer'î ilimlerin özelde ise fıkıh usûlünün felsefi etkiyle yapılmış olan ilimler tasnifi

⁵⁷ Örnek olarak bkz. Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'ia*, thk. Abdullah Dırâz (Mısır: Dâru'l-Fikr, t.y.), 1: 87-88.

⁵⁸ Gazzâlî'nin nazarî ilimlerde müşahede ettiği bilgi krizinin çözümüne yönelik teklif ettiği Aristo mantığının en fazla Eş'arî ve Şâfiî mezhepleri üzerinde etkili olduğu ifade edilmiştir. Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı", 538-539. Bu bilgiden hareketle özellikle Râzî sonrası Eş'arî kelâmında mantıkî kavram ve çıkarımların etkin olarak kullanıldığı söylenebilir.

⁵⁹ Şâtıbî'nin amel ile kastı, dar anlamıyla sadece dışarıdan müşahede edilen tutum ve davranışları ifade etmez. Bilakis şer'î yükümlülük kapsamında yer alan itikadî ve amelî duygu, düşünce ve fiillerin tamamını içerir. Dolayısıyla ilmin amele yönelik olması, mükellefin herhangi bir şekilde kullukta bulunmasına katkı sağlamasını ifade eder. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 46.

⁶⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 50-51.

⁶¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 55-56.

içerisinde konumlandırılmasına, felsefi mahiyet kazanmış müteahhirîn kelâmına dayalı olarak temellendirilmesine ve felsefe kaynaklı bir ilim olan mantığın tanım ve burhân yönteminin usûle tatbik edilmesine karşı çıkmaktadır.⁶² Netice itibariyle genel anlamda felsefi ilimlerin tahsilini câiz görmeyen Şâtibî, buna ilave olarak söz konusu ilimleri tahsil etmenin dünya ve ahiret maslahatı açısından bir faydasının da olmadığı kanaatinde-dir.⁶³

3. 2. Amel ve Sadeliğin Esas Olduğu Selef Yöntemine Aykırı Olması

Bilginin kendinde değerli olduğu kabulüne karşı çıkan Şâtibî, amel eksenli ilim anlayışına sahiptir. Ona göre doğrudan veya dolaylı olarak amele yani kullukta bulunmaya katkısı olmayan ilimlerin şer'î açıdan bir değeri yoktur. Şeriatla ilmin matlub oluşu, muteber bir amelin gerçekleşme vesilesi olması açısından-dır. Yoksa ilim mutlak anlamda talep edilmiş değildir. Nitekim Hz. Peygamber amele yönelik olmayan soruları hoş karşılamadığı gibi Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi ilim ehli sahabîler de amel amacı gütmeyen sorulara şiddetli tepki göstermişlerdir.⁶⁴

Şâtibî'ye göre şer'î hitabın amacı, muhataplar tarafından kolayca anlaşılması ve gereğince amel edilmesidir. Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasına yönelik ilimlerin de bu amaca uygun bir yapıya sahip olmaları gerekmektedir. Şeriat, ma'kûl bir sürede ve vasat bir düzeyde anlaşılmayı ve uygulanmayı hedeflerken anlayanın vasıta ve yöntemlerinin buna aykırı bir yapı arz etmesi, diğer bir ifadeyle vasıtanın maksada aykırı olması, bizzat vasıtanın meşruiyetini iptal edecektir. Gerek Kur'an gerekse Sünnet, bir kelimeyi açıklamak istediğinde muhatapın bildiği örnekler vermek suretiyle beyanda bulunmuştur. Yine bir davayı ispat bağlamında yapılan istidlaller de muhataplar tarafından bilinen ve kabul edilen açık öncüllere dayandırılmıştır. Buna mukabil mesela mantıkta tanım için gerekli görülen şartların sağlanması çok zordur.⁶⁵ Çünkü ideal bir tanımın, tanımlanan şeyin mahiyetini

⁶² Ensârî, *Mustalahu'l-usûlî*, 152; Köksal, *Fıkıh Usûlüniün Mahiyeti ve Gayesi*, 157.

⁶³ İbn Teymiyye de benzer şekilde mantığı fitrî bulmaz ve düşünceyi yanlıştan koruduğunu kabul etmez. Bilakis faydasız, boş ve doğrudan şaşırtıcı bir unsur olarak görür. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 178-179, 297. Hadisçiler de mantığı faydasız ve zararlı bir ilim olarak görmüşlerdir. Onlara göre mantık nasların anlaşılmasında ve dinî bilgi üretiminde kullanılamaz. Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 21.

⁶⁴ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 42-43, 46-48, 49-50, 60-63, 79, 265.

⁶⁵ Nitekim Gazzâlî de şartlarına uygun ideal bir tanım yapmanın zorluğunu kabul etmektedir. Bkz. el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 412-414. İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin bu ifadelerinden hareketle mantığa ve onu doğru bilgi elde etme yolunda kullananlara eleştiriler yöneltmiş ve onların bizzat kendilerinin tanım yoluyla bilgiye ulaşmanın zorluğunu kabul ettiklerini belirtmiştir. Ona göre bu durumda ehlinin dahi zorlandığı bir husus nasıl genel anlamda doğru bilgiye ulaşmanın yöntemi olarak sunulabilir! İbn Teymiyye, *er-Redd*, 40-41.

vermesi şart koşulmaktadır. Eşyanın mahiyetini ise ancak onu yaratan bilir. Yine cins, fasıl, hâssa gibi felsefî kavramlar vasıtasıyla mahiyetin talep edildiği tanım teorisini ve ancak üzerinde uzun incelemeler neticesinde uzmanlar tarafından maksadın kavrandığı karmaşık kıyas şekillerini şer'î ilimler için geçerli kılmak, amelî netice vermek yerine bilakis "yerinde ve zamanında" emredileni yapmayı ve nehyedileni ise terketmeyi engellediği için şer'î açıdan muteber olmayacaktır.⁶⁶ Bunlara ilave olarak şeriat bir bütün olarak anlaşılmalı, yaşanmış ve tamamlanmıştır. Selefin ilahî hitabı anlayışı da sonrakilere göre daha sahihtir. Dolayısıyla selefin şeriatı anlamak ve yaşamak için gerek duymadığı ilimlerin doğru anlamının şartı olarak sunulması tutarlı değildir. Nitekim Selef, daha mantık ilmi İslâm dünyasında ortaya çıkmadan şer'î hitabı anlayabildiği gibi sonrakiler de bu ilmin ilke ve yöntemlerini dikkate almadan pekâlâ sahih bir şekilde anlayıp gereğince amel edebilirler.⁶⁷

Aristo mantığında tasavvura dair kesin bilgi, mahiyeti esas alan tanım ile elde edilirken tasdike dair kesin bilgi ise yakînî önermelerden kurulu burhânî kıyas/tümdengelim ile elde edilmektedir. Bu noktada Şâtıbî'nin asıl kaygısı, Aristo mantığında nesnel bilgiye ulaşmak için gerekli görülen şartların, şer'î ilimler için de esas alınması gibi gözükmektedir. Çünkü böyle bir durumda, -yukarıda zikredilen unsurlara ilave olarak- çerçevesini/hakikatini nasların oluşturduğu şer'î alanda mantikî anlamıyla kesin bilgiye ulaşmak neredeyse mümkün olmayacaktır. Her ne kadar nazarî şer'î ilimlerde yöntem olarak kabul edilen mantığın Yunan felsefesine ait metafizik ilkelerinden ayıklanmış olduğu ifade edilse de Şâtıbî'nin bu durumu fazla dikkate almadığı gözlemlenmektedir. Sonuç olarak Şâtıbî'nin, teorik bir mahiyete sahip olması yanında şer'î bir aslı da bulunmayan mantık ilminin fıkıh usûlü bağlamında şer'î ilimlere hâkim olmasına karşı çıkışı, benimsediği yöntem açısından makul karşılanabilir.⁶⁸

⁶⁶ İbn Teymiyye tanımında aslolanın temyiz olduğunu ifade etmiştir. Muhatap temyiz sayesinde hitabı benzerlerinden ayırt ederek amaca uygun olarak anladıktan sonra bundan ötesi şer'î açıdan gerekli değildir. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 10, 14-15, 17, 21, 179.

⁶⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 54-55, 56-57, 58-61. İbn Teymiyye'nin benzer içerikli eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 7-87, 178-179, 373-375, 381-383 vd.. İbn hazm mantığa karşı çıkanların "Selef bu ilmi biliyor muydu, onlardan bu ilim hakkında bir şey gelmiş midir?" şeklindeki itirazına karşı, "Bu ilim tüm akıl sahiplerinde sabit olarak vardır" demektedir. Ona göre selef nahiv ve fıkıh ilmine muhtaç olmadığı gibi mantık ilmine de muhtaç değildi. Fakat biz onların durumunda değiliz. Nasıl ki dil ilimlerine muhtaç isek aynı şekilde mantık ilmine de muhtaç bulunmaktayız. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 38.

⁶⁸ Abdurrahman Haçkalı, "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 15 (2010): 383.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Şâtıbî İslâm inancının temellendirilmesine karşı mı çıkmaktadır? Çünkü mantığın bir yöntem olarak kabulü daha ziyade kelâm ilmi bağlamında inancın temellendirilmesini hedeflemektedir! Anladığımız kadarıyla Şâtıbî'nin karşı çıkışı temellendirmeye değil, bunun vasıta ve yöntemlerindedir. Çünkü kendisi el-Muvâfakât'ta şeriatın küllîlerini ve fıkhnın esaslarını temellendirmeye çalışmaktadır. Fakat bu temellendirmeyi, aslını Selefte dayandırdığı manevî istikrâ yöntemiyle gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla onun gerek amel gerekse inançta temellendirme ve bilgi üretme bağlamında şeriatın yapısına uygun vasıtalar kullanmayı savunduğunu söyleyebiliriz.

3. 3. Şeriatın Ümmî Yapısına Aykırı Olması

İslâm şeriatının ümmîliği hususu Şâtıbî'nin temel iddialarından biridir. Ona göre şeriat ümmîlik esası üzere vazedilmiştir. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) Kur'an'da ümmî olarak nitelenmiş ve ilk muhataplar olan Arapların ümmî oluşunu ifade etmek üzere "Biz, ümmî bir toplumuz."⁶⁹ buyurmuştur. Yine bu bağlamda şer'î yükümlülükler insanın fitrî yapısına uygun olarak gelmiştir. Allah, maslahatın kaynağı olan şer'î hükümleri muhatapların kolayca anlamaları ve kabul edebilmeleri maksadıyla onların fitrî yapılarını ve içerisinde varlık kazandıkları tabîî ortamın özelliklerini dikkate almıştır. Hikmet ve merhametinin tezahürü olarak insanlara kendi cinslerinden örnek alabilecekleri bir Peygamber ve kendi dillerinde kolayca anlayabilecekleri bir Kitâb göndermiştir. Kitâb'ında ilahî hakikatleri anlatırken insanların tanış oldukları çevreden ve hikâyelerini duydukları geçmiş toplumlardan örnekler vermiştir. Şer'î yükümlülükleri insanların yaratılışına uygun ve yaşanmış olaylara da paralel olarak tedricen teşrî kılmış ve böylece âdetlerin işleyişi doğrultusunda her bir yükümlülüğün bir diğeri için insanların zihninde yatkınlık ve ünsiyet oluşturmasını istemiştir. Muhatapların ümmî bir toplum olduğu gerçeğine binaen, namaz ve oruç gibi mükellefiyetleri çoğunluk tarafından bilinen ve derinlemesine araştırma gerektirmeyen unsurlara/alâmetlere bağlamıştır. Mesela buluş çağı teklif için, güneşin hareketleri namaz için, ayın hareketleri ise oruç ve hac için sebep ve alamet kılınmıştır. Muamelata dair konularda insanlar için sıkıntı oluşturacak tam bir kesinlik yerine yaklaşık ve galip durumlar ölçüt olarak kabul edilmiştir. Yine hayatın normal akışı içerisinde meşakkate sebebiyet vererek mükellefiyetin devamlılığı hususunda

⁶⁹ Buhârî, Savm, 13; Müslim, Sıyâm, 15.

problem oluşturacak durumlar için ruhsatlar teşrî kılınmış ve böylece mükelleflerin bütün hallerde şeriatın sınırları içerisinde tutulmaları amaçlanmıştır. Dolayısıyla mahiyet itibariyle zor olmasının yanı sıra Arapların bilmediği bir ilim olan mantığın ıstılah, ilke ve istidlallerini şeriatın anlaşılmasında şart koşmak, bizzat şeriatın vazediliş amacına aykırı olacaktır.⁷⁰

Şâtıbî'nin şeriatın ümmîliği ile neyi kastettiğinin tespiti önem arz etmektedir. Birinci olarak, Kur'an'ın bütün muhataplar tarafından aynı ölçüde anlaşılır olmasını kastettiği düşünülebilir. Ne var ki böyle bir şeyi iddia etmek vakıya aykırıdır. Çünkü sahabe, delâletleri kendilerine kapalı kalan bazı ayetler hakkında Hz. Peygamber'e müracaat etme ihtiyacı hissetmişlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da ilimde ileri olan sahabîlere çeşitli sorular yöneltilmiştir. Yine içtihadın meşruiyeti icmâ ile sabittir. Bilindiği üzere içtihad, uzmanlık gerektirir ve şer'î hükümlerin önemli bir kısmı içtihadî hükümlerden müteşekkildir. Bu durumda Şâtıbî'nin ümmîlik ile kastettiği anlamı, asgarî müşterekler ve temel şer'î yükümlülükler ile sınırlamak doğru olacaktır. Nitekim şeriat, bütün muhataplar açısından gerek açık hükümleri gerekse içtihadî hükümleri itibariyle anlaşılır ve yaşanabilir özelliktedir.⁷¹

Şâtıbî'nin ümmîlik vurgusu, İslâm şeriatının temel yükümlülükler itibariyle herkes tarafından anlaşılabilir ve uygulanabilir oluşu yanında şeriatın saflığını korumaya yönelik gözükmektedir. Bilindiği üzere Şâtıbî, kendi zamanında var olan bid'atlarla ciddi bir mücadeleye girişmiştir.⁷² Bu mücadelesi esnasında bid'atin psikolojik ve sosyolojik temelleri üzerinde düşünmüştür.⁷³ Tahminimizce onun şeriatın ümmîliği konusundaki korumacı yaklaşımı, bid'atlarla mücadelesi ile de ilgilidir. Çünkü Kur'an'ı, ortaya çıkan her yeni ilmin verileri doğrultusunda yorumlamak ve hatta bu ilimleri bir şekilde Kur'an'a dayandırmaya çalışmak, bir bütün olarak şeriat için tehlike arz edebilir. Yine söz konusu ilimleri esas alarak tefsir faaliyetlerine yönelmek, Kur'an'ın temel mesajları ve esas hükümlerinin gündemden düşmesine ve böylece insanların doğru yoldan sapmalarına sebep

⁷⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 55-56; 2: 69-95; 4: 337. Şâtıbî'nin şeriatın ümmîliği görüşünün detayı ve tefsir ilmi açısından değerlendirmesi için bkz. Abdullah Aygün, "Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 7 (2007): 157-168; Kovsar Taghyev, *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 145-154, 182-184.

⁷¹ Abdullah Dirâz, *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'ia* (Mısır: Daru'l Fikir, t.y.), 2: 69.

⁷² er-Reysûnî - Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ", 38: 373.

⁷³ Müellifin el-İ'tisâm adlı eseri onun bid'atlarla mücadelesini konu edinmektedir. Eserde, özellikle bid'atların ortaya çıkışında etkin olan psikolojik sebepler çok iyi tespit edilmiştir. Bu açıdan psikolojik bir çalışmayı hak etmektedir.

olabilir. Bu sebeple Kur'an'ın anlaşılması ve hükümlerine ulaşılması bağlamında vahiy ortamının hakikati esas alınmalıdır. Aksi halde normalde Allah'ın kastetmediği pek çok şey dine nispet edilebilecektir.⁷⁴ Nitekim tarihte eline geçirdiği her yeni bilgiyi Şâri'in maksadı kapsamına dâhil etmeye çalışanlar olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ın temel ilke ve hükümleri tespit edilirken sahabenin varlık ve bilgi vasatı esas alınmalıdır.⁷⁵ Bunun ötesinde farklı zamanlarda yaşayan Müslümanların Kur'an'dan hareketle ulaştıkları bazı öznel yorumlar olabilir. Bu yorumlar doğrudan Kur'an'a nispet edilmedikten ve birincil yükümlülüğün ihmaline, asıl anlamın ihlal ve ihmaline sebebiyet vermedikten sonra öznel bir yorum olarak mümkün görülebilir.

Şâtıbî'nin mantığa karşı çıkışında söz konusu ilmin benimsediği tanım ve delil anlayışının önemli etkisi bulunmaktadır. Onun ilgili görüşleri özetle şöyledir: Mantık ilminin esasları doğrultusunda yapılacak bir tanımda mahiyetin esas alınması gerekmektedir. Ne var ki eşyanın mahiyeti, esas itibariyle yaratana mahsus gaybî bir bilgidir. Mantığa mukabil şer'î ilimler ise daha ziyade zâhire hitap eder ve ümmîlik esasına uygun olarak zâhirî durumların dikkate alınarak tanımın resm şeklinde yapılmasını yeterli görür. Çünkü şer'î yükümlülüğün yerine getirilmesi için bu kadarı yeterlidir. Haddi zatında mantıkçılar bile tam tanım yapmanın zor olduğunu ve bu şekilde yapılan tanımların nadir bulunduğunu itiraf etmişlerdir. Yine burhânda önermelerin yakînî olması talep edilmektedir. Hâlbuki sıradan insanların yakînî bilgiyi ayırt etmesi zor olduğu gibi bu önermelerden hareketle burhânî bir kıyas kurmaları da kolay değildir. Nitekim burhân tarzında kıyas da aynen tam tanım gibi şer'î ilimlerde nadiren bulunmaktadır.⁷⁶ Bu bakış açısına göre hem zor hem de nadir olan şeyler, şeriatın özelliği olan ümmîlik ilkesine aykırıdır. Hem zordur, çoğunluk tarafından elde edilemez; hem de nadirdir, herkes tarafından bulunamaz. Şeriatla ise nadir durumlar değil, galip ve yaygın durumlar esas alınmaktadır.

Şeriatın ümmîliği bağlamında Şâtıbî'nin dikkat çektiği konulardan biri de Arapların lafızlardan ziyade anlamlara önem vermeleridir. Bu çerçevede onlar dili

⁷⁴ Gerek benimsediği tefsir yöntemini gerekse usûl ve kelâma mantık-felsefe dilinin hâkim olmasındaki etki ve katkısını dikkate aldığımızda, Şâtıbî'nin şeriatın ümmîliği yanında felsefe-mantık karşıtlığı hususunda en önemli muhataplarından birinin Fahreddîn er-Râzî olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim el-Muvâfakât'ta bunu destekleyen ifadeler bulunmaktadır.

⁷⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 78-82; Reysûnî - Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ", 38: 374.

⁷⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 57-58. İbn Teymiyye'nin varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında mantığa dair eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 308-313, 317-318.

esnek bir şekilde kullanmışlar ve aynı anlamı ifade ettikten sonra lafızların farklı oluşuna aldırış etmemişlerdir. Allah da onların bu özelliğine binaen hitabında aynı anlamı ifade eden farklı kelimeler kullanmış ve böylece muhatapların üslup özelliklerini dikkate alarak bir anlamda katı lafızcılık yerine anlam esaslı bir hitapta bulunmuştur.⁷⁷ Mantıkta ise anlamdan ziyade forma vurgu yapılmakta ve tündengelim bağlamında çıkarımın şekli, kesinliği sağlayan bir vasıta olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada Şâtıbî'nin şer'î alanda, tündengelim merkezli formel mantığa mukabil anlam eksenli tümevarımsal bir yöntem olan manevî istikrâyı esas alması ve bu doğrultuda kat'î küllî ilke ve maksatlara ulaşması, lafızlardan ziyade mânâların esas alındığı ümmîliğin bir gereği olarak düşünülebilir. Dolayısıyla Şâtıbî'nin küllî mânâlar ekseninde işleyen manevî istikrâyı ümmîliğin esas olduğu selef yöntemi olarak sunmasının sırrı burada yatmaktadır, diyebiliriz.

4. Şâtıbî'nin Mantığa Ait Bazı Kavram ve Çıkarımları Kullanımı ve Bunların Değerlendirilmesi

Aristo mantığının İslâm dünyasına girişinin ve Gazzâlî ile birlikte nazarî şer'î ilimlerde yöntem olarak benimsenmesinin usûlcüler üzerinde önemli etkileri olmuştur. Bu doğrultuda mantığı benimseyenler kavram, terim ve çıkarımlarını kullanarak bilgi üretme veya bu alanda kitaplar yazma yoluna giderken muhalif olanlar ise eleştirme, karşı duruşlar sergileme ve alternatif yöntemler geliştirme yoluna gitmişlerdir. Kısaca taraflardan her biri mantığı kullanıp savunurken veya reddederken bir şekilde mantık dilini kullanmak durumunda kalmışlardır.⁷⁸ Mantığın bir yöntem olarak benimsenmesinden yaklaşık iki buçuk asır sonra tarih sahnesine çıkan Şâtıbî'nin de durumu bu anlatılanların dışında değildir. el-Muvâfakât incelendiğinde, her ne kadar Şâtıbî ilkesel anlamda mantığa muhalif olsa da eserinde bazı mantıkî kavram, terim ve çıkarımları kullandığı müşahede

⁷⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 85-88.

⁷⁸ İslâm ilimler tarihinde mantığa yönelik bilimsel anlamda ilk ciddi eleştirinin İbn Teymiyye tarafından yapıldığı ifade edilmiştir. İbn Teymiyye Yunan mantığına yönelik eleştirilerinde sadece naslara dayalı teolojik bir itirazda bulunmamış, bilakis mantık ilmini bir mantıkçı kadar öğrenerek modern dönemde dile getirilen önemli bilimsel eleştiriler yöneltmiştir. Tabii olarak da eleştirmiş olduğu mantığın kavram ve terimlerini kullanmak durumunda kalmıştır. Çünkü aksi halde yaptığı eleştirilerin bilimsel değer ifade etmesi söz konusu olmayacaktır. Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, 187 vd.; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 411-413; M. Sait Özervarlı, "er-Redd ale'l-mantıkıyyîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 513-514; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 30-32, 36-37; Hasırcı, "Hasan B. Musa en-Nevbahî'nin Kıyas Eleştirisi", 112.

edilmektedir.⁷⁹ Söz konusu ıstılah ve çıkarımlardan öne çıkan bazıları ve onlara yönelik değerlendirmeler şöyledir:

1. İstikrâ: Şâtıbî, mantık ilminde bilgi değeri itibariyle kıyasa göre fazla rağbet görmeyen istikrâyı revize ederek naklî deliller bağlamında delâlet itibariyle kesinlik üreten bir yöntem haline getirmiş ve onu manevî istikrâ olarak isimlendirmiştir. Bilindiği üzere manevî tevatürde anlamsal ortaklığa sahip haberler birbirlerini destekleyerek müşterek noktaları açısından muhatabın zihninde âdeten itiraz edilemez kesin bir bilgi oluşturmaktadır. Şâtıbî tarafından tevatürün bir çeşidi ve manevî tevatürün de benzeri olarak konumlandırılan manevî istikrâ da aynen tevatürde olduğu gibi şer'î mânâlar üzerinde incelemede bulunan kişinin zihninde Şâri'in söz konusu mânâyâ itibar ettiğine dair kesin bir bilgi meydana getirmektedir. Burada Şâtıbî, tevatürde kesinliği oluşturan anlamı –ki bu, “birliktelikte ayrılıkta bulunmayan bir kuvvet vardır” ilkesidir- illet olarak istikrâyâ taşımış ve illet birliği sebebiyle de hüküm açısından aralarını eşitlemiştir.⁸⁰ Soyutlamanın esas olduğu manevî istikrâ, temelde nasların ma'kûliyetine, sonuçta ise şer'î anlamların ittifakına dayanmaktadır. Şâtıbî, el-Muvâfakât'ta temellendirmek ve ispatlamak istediği hemen her meselede istikrâyı kullanmıştır. Bu noktada Şâtıbî'nin, mantık ilminde dolaylı bir çıkarım olan istikrâyı, mantikî zeminini tamamen reddetmemekle birlikte şer'î alanda küllî ve kat'î mânâlara ulaşmak amacıyla yeniden düzenlediğini söyleyebiliriz.

2. Kıyas: Şâtıbî, bir çıkarım vasıtası olarak tümdengelim anlamında kıyası kullanmış ve meşruiyetini de Kur'an'a dayandırmıştır. Fakat onun mantikî kıyastan farklı olduğunu göstermek amacıyla büyük önermeyi “hâkim mukaddime”, küçük önermeyi de “tahkîk-i menât mukaddimesi” şeklinde isimlendirmiştir. Buna ilave olarak tartışma usûlünü incelediği bölümün Altıncı Meselesi'nde mantikî terminoloji ve delil anlayışına uygun düşen “delil, iki mukaddime üzere kurulmaktadır” ifadesinde yer alan “iki mukaddime” ile kastının, mantıkçılar arasında meşhur olan anlamı olmadığını ifade ederek kendisini şöyle savunmuştur: Bu kullanım, vakıada mantık terminolojisine uygun düşse de bizzat onun kastedilmiş olmasını gerektirmez. Çünkü buradaki benzerlik, mantık ilminin terim

⁷⁹ Ensârî, *Mustalahu'l-usûlî*, 193-194; Abdulhamîd el-Alemî, *Menhecû'd-dersi'd-delâlî inde'l-Îmâmi's-Şâtıbî* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2001), 66-67; el-Hassân Şehîd, “el-Bu'du'l-mantikî fi'n-nazarî'l-ilmî beyne's-Şâtıbî ve'bni Haldûn: Mukârebe, ma'rifiyye, menhecüyye”, *et-Tesâmuh*, 2009, 283.

⁸⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 23, 29-34, 35-42, 77-78; 2: 49-52; 3: 5-15, 298-299. Konu hakkında benzer değerlendirmeler için bkz. Yûnus Savâlihî, “el-İstikrâ fi menâhici'n-nazarî'l-İslâmî: Nümûzecu 'el-Muvâfakât' li'l-Îmâm eş-Şâtıbî”, *International Institute of Islamic Thought (IIIT)*, 1/4 (1996): 69.

ve çıkarımlarını kabulün bir sonucu değildir. Bilakis işin hakikati bu şekilde gerçekleşir. Mantık ilminin bu hakikati kendi bünyesine alması ve onu bir kalıba dökmesi, bu ilimden bağımsız olarak yapılan çıkarım ve delillendirmelerin mantığı esas aldığını göstermez ve buna delil olarak da kullanılamaz.⁸¹

Anlaşıldığı kadarıyla burada Şâtıbî'nin amacı, mantığa uygun bir çıkarım yapmak değil, bilakis münazarada muhatabı en uygun bir vasıta ile amaca ulaştırmaktır. Bu vasıta ise bazı durumlarda mantığa uygun düşen dolaylı çıkarımlar şeklinde olabilmektedir. Sonuç olarak Şâtıbî şer'î bir yöntem olan fikhî kıyası kabul ettiği gibi mantikî kıyasın bazı temel şekillerini de kabul etmekte ve bunu "kıyâs" olarak isimlendirmektedir.⁸² Fakat bu kabul ve kullanımın mantık ilminden etkilenmenin bir sonucu olmadığını, bilakis insan zihninin bu şekilde çalıştığını açıkça ifade etmektedir.⁸³ Onun mantikî kıyasın unsurları olan küçük ve büyük önermeyi şer'î ilimlerde malum kavramlarla ifade etmesi de söz konusu çıkarımın şeriata uygunluğunu ve mantikî tesirden uzaklığını ispat amacı gütmektedir.

3. Tecrübe: Şâtıbî, istikrâ ile yakın ilişkiye sahip olan tecrübeyi çeşitli yerlerde küllî ilkelerin kat'îliğinin ispatında burhânî bir yol/delil olarak kullanmıştır.⁸⁴ Mesela "Kur'an'da herşeyin açıklaması (beyanı) bulunmaktadır." ilkesini ispat bağlamında âlimlerin tecrübesini delil getirmiştir. Şöyle ki tarihte gerek hakk gerekse batıl yolda olanlardan davasını ispat amacıyla Kur'an'a yönelen kişiler, bir şekilde ondan kendilerini destekleyen bir delil bulmuşlardır. İşte çeşitli grupların bu tutumu, insanların Kur'an'da herşeye dair bir açıklama bulunduğunun tecrübî kesin ispatı olmaktadır.⁸⁵ Şâtıbî tecrübeyi bazen yalın haliyle bazen ise "et-tecrübetü'l-âdi", "et-tecrübetü't-tâmme" ve "et-tecrübetü'l-cârî" şeklinde tamlama haliyle kullanmıştır.⁸⁶ Tecrübe ıstılahı her ne kadar saf mantık ve felsefe terimi olmasa da nazarî ilimler arasında ortak bir kavram olarak değerlendirilebilir. Nitekim "tecrübiyât" mantıkta yakînî bilginin kaynakları arasında değerlendirilmiştir.⁸⁷ Dolayısıyla mantıkçılar tarafından felsefî/mantikî bir

⁸¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 51, 333; 4: 337. İbn Teymiyye'nin bu konudaki eleştirisi ve savunuları neredeyse Şâtıbî ile aynıdır. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 110-112.

⁸² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 37; 3: 41; 4: 333, 336.

⁸³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 333-334.

⁸⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 67, 69, 70; 2: 26.

⁸⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 371.

⁸⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 50, 67, 69, 97.

⁸⁷ Bkz. el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 256.

muhtevada kullanılmıştır. Şâtıbî ise tecrübeyi, insanın bilgi edinme sürecinde kesin bilgi vasıtası olması itibariyle kullanmış gözükmektedir.

4. Burhân-ı limmî (neden burhânı): Fakihlerin “kıyâsu'l-ille” olarak isimlendirdiği bir kıyas türüdür.⁸⁸ Şâtıbî bu ifadeyi bizzat kullanmamış olmakla birlikte birinci mukaddimenin başında Fıkhın esaslarının/asıllarının (usûlü'l-fıkh) kat'iliğini ispat bağlamında yaptığı şu çıkarımın bu tür kıyasa karşılık geldiğini söyleyebiliriz: “Dinde Fıkhın esasları (usûlü'l-fıkh) kat'îdir, zannî değildir. Çünkü fıkhın esasları şeriatın küllîlerine râcidir. Şeriatın küllîlerine râci olan ise kat'îdir.”⁸⁹ Bu çıkarımda Fıkhın esaslarının kat'iliği, “şeriatın küllî esaslarına râci olma” şeklindeki illet ile gerekçelendirilmiştir. Buna göre Fıkhın esasları şeriatın küllîlerine râci olduğu için kat'î niteliğe sahip olmaktadır. Müşahade edildiği üzere Şâtıbî'nin bu çıkarımı mantıkî kıyas formundadır. Fakat daha önce de ifade edildiği üzere Şâtıbî bu tür bir çıkarımı mantık ilminden etkilenme olarak değil, bilakis insanın nazar ve istidlal faaliyetinin tabî bir parçası olarak görmektedir.

5. Burhân-ı hulf: Hulfî kıyas veya burhân-ı nakz olarak da isimlendirilen bu çıkarım metodunda matlubun ispatı, nakzînin iptali üzerinden yapılmaktadır. Buna göre iki seçeneği bulunan bir şeyin seçeneklerinden biri iptal olunca diğer seçenek kesin bir şekilde sabit olmaktadır.⁹⁰ Şâtıbî bu çıkarım yöntemine işaret etmiş olmakla birlikte onu doğrudan isim vererek kullanmamıştır.⁹¹ Fakat çıkarımlarından bazılarının burhân-ı hulf kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

Örnek: “Zannî nitelikli bir unsurun Fıkhın asılları kapsamında bir asıl yapılması câiz olsaydı bu durumda dînin asılları (usûlü'd-dîn) kapsamında bir asıl yapılması da câiz olurdu. Ancak ittifakla sabit olduğu üzere böyle bir durum söz konusu değildir. O halde aynı şeyin fıkhın asılları için de câiz olmaması gerekir. Çünkü her ne kadar mertebe üstünlüğü bulursa da Fıkhın asıllarının şeriatın aslına nispeti, dinin asıllarının nispeti gibidir.”⁹²

Bu örnekte öncelikle burhân-ı hulf ile zannî bilgi değerine sahip olan bir unsurun dinin asıllarından (usûl-i din) bir asıl olamayacağı temel bir kabul olarak ortaya konulmuş, sonrasında ise usûl-i fıkhın da mahiyet ve hüküm itibariyle usûl-i

⁸⁸ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 350.

⁸⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 29.

⁹⁰ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 196; Yavuz, “Burhan”, 6: 430; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 174.

⁹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 112.

⁹² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 30; Şehîd, “Bu'du'l-mantıkî”, 298-299.

din ile aynı olduğu ifade edilerek hüküm açısından araları eşitlenmiş gözükmektedir. Burhân-ı hulf bir kıyas türü olarak her ne kadar tündengelim esaslı bir çıkarım olsa da Şâtıbî'nin genel tutumunu dikkate alarak söz konusu çıkarımı mantikî bir tesir neticesinde benimseyip kullandığını söyleyemiyoruz. Zaten işin hakikati itibariyle böyle bir çıkarımı kabul etmek için mantikî bir etkiye de gerek yoktur.

6. Küllî: “Küllî” kavramı, Arapça’da cüzleri veya parçaları bulunan bir şeyin tamamını ifade etmek üzere kullanılan “küll (الكل)” kelimesinden türetilmiştir.⁹³ Çoğulu ise “el-külliyât” şeklinde gelmektedir.⁹⁴ Daha ziyade mantık ve felsefî ilimlerde kullanılan küllî,⁹⁵ “mefhum itibariyle ortaklığa müsait olan lafız”⁹⁶ şeklinde tanımlanmış olup aynı mânâyâ sahip birçok fert için uygun düşen mefhum anlamında kullanılmıştır.⁹⁷

Şâtıbî, mantıkta tümele karşılık gelen küllî kavramını kısmen Fıkıh usûlündeki umûmu da kapsayacak şekilde geniş bir muhtevada kullanmıştır. Bu doğrultuda olmak üzere umûmu lafzî ve manevî şeklinde ikiye ayırmış ve manevî umûmun (el-umûm el-ma’nevî) aynı zamanda küllî olduğunu ifade ederek iki kavram arasını eşitlemiştir.⁹⁸ Şâtıbî, usûlde yer alan delil, ilke ve hükümlerin küllî olmasını şart koşarak bir anlamda usûlün kat’îliğini onun küllî nitelik kazanmasına bağlamıştır.⁹⁹ el-Muvâfakât’ta en çok kullanılan kavramlardan biri olan küllî, Şâtıbî’nin usûl anlayışında merkezi bir konuma sahiptir. Şâtıbî, usûlünü şeriatın değişmez sabit

⁹³ Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzabâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît* (Bulak: Matbaatu’l-emûriyye, 1301), 4: 45; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 5: 3917; Ebû’l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc alâ Minhâci’l-vüsûl ila ilmi’l-usûl*, thk. Şa’bân Muhammed İsmâil (Kahire: Mektebetü’l-Külliyatî’l-Ezheriyye-Dâru’l-kütübî’l-ilmiye, 1982), 2: 81; Eyyûb b. Musâ el-Hüseynî el-Kefevî Ebû’l-Bekâ, *Külliyât* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 742.

⁹⁴ “Küllî” bir mantık ve felsefe terimi olduğu gibi onun çoğul kullanımı olan “el-külliyât” da felsefe ve mantık alanına aittir. “Külliyât” kavramı hem “küllî” teriminin çoğulu olarak hem de mantık ilmindeki beş külliyî ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Bu doğrultuda küllî terimi, ıstılahları konu edinen sözlüklerde yer almakta ve “el-külliyât” kavramı küllî teriminin çoğulu olmaktan ziyade “küllîler kümesi” anlamında kullanılmaktadır. et-Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1376-1381.

⁹⁵ Ömer Mahir Alper, “Küllî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 540.

⁹⁶ Ebû Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru’l-Meârif, t.y.), 1: 149; el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm*, 53; Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-fazîle, t.y.), 156; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Davâbitu’l-ma’rife* (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1993), 35. Bu teknik tanım daha basit olarak şöyle ifade edilebilir: Mefhumunda çok sayıda ferdin ortak olduğu lafızdır. es-Sübkî, *el-İbhâc*, 2: 81.

⁹⁷ et-Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1376; Yakub b. Abdülvehhab Ba el-Bâhüseyn, *Turuku’l-istidlâl ve mukaddimâtihâ inde’l-menâtika ve’l-usûliyyîn* (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2001), 94.

⁹⁸ Geniş bilgi için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 260-308.

⁹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 29-42, 77-78; 2: 50-51, 62-64; 3: 5-15 vd.

unsurları olan küllî asıllar/esaslar üzere inşâ etmekle birlikte kastettiği küllîliğin mantıktaki tümelden farklı bir muhtevaya sahip olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁰ Bilindiği üzere mantıkta tümel kavramının mahiyetle yakın bir ilişkisi vardır. Şâtıbî ise eşyanın mahiyetinin kullar tarafından bilinemeyeceğini kabul etmektedir. Bu durumda mahiyet fikri kabul edilmeden tümele ulaşmak mümkün olabilir mi? Şâtıbî söz konusu problemin bilincinde olarak mantıktaki mahiyete karşılık, “anlam”ı esas almıştır. Şer’î alanda muteber her bir nassı cüz’î, cüz’îler arasındaki müşterek anlamı da küllî kabul etmiştir. Dolayısıyla Şâtıbî'nin nasların ifade ettiği anlamların istikrâsına dayanan “küllî” düşüncesi, mantığa muhalif olarak anlam eksenslidir.¹⁰¹ Sonuç olarak Şâtıbî, mantıkî kökene sahip olan kavramı, şeriatın/şer’î ilimlerin yapısına uygun bir içerikle yeniden düzenlemiş gözükmektedir.

7. Burhân: el-Muvâfakât'ta “burhân” kelimesi çoğunlukla mutlak olarak¹⁰² kullanılırken bazı durumlarda ise burhân-ı kat’î,¹⁰³ burhân-ı aklî,¹⁰⁴ burhân-ı şer’î, burhân-ı âdî,¹⁰⁵ burhân-ı tâm¹⁰⁶ ve burhân-ı hulf¹⁰⁷ şeklinde tamlama formunda kullanılmıştır. Malum olduğu üzere Aristo mantığında zarûrî yakînî öncüllerden kurulu olup kesin netice veren kıyas türü, Arapça’da “açık seçik kesin delil ve ispatlama şekli” için kullanılan “burhân” kelimesiyle karşılanmıştır. Mantığın tercümesiyle birlikte zaman içerisinde önce Müslüman filozofların, sonrasında ise kelâmcı ve usûlcülerin kullanımında burhânın mantıkî anlamı yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Fakat burhân, sözlük anlamına uygun olarak da kullanılmaya devam etmiştir. Bu noktada Aristo mantığına karşı açık bir muhalefet sergileyen Şâtıbî'nin burhân kullanımlarını, her ne kadar bazı kullanımları mantıkî anlamıyla örtüşse de¹⁰⁸ kendi bilgi anlayışı ve kabulüne uygun olarak sözlük anlamı doğrultusunda kat’î niteliğe sahip delil ve yöntemleri ifade etmek üzere

¹⁰⁰ Aristo’ya göre gerçek bilgi, mahiyeti ifade eden tümel bilgidir. Gazzâlî'nin de bu konuda Aristo’yu takip ettiği söylenebilir. Nitekim burhânî kıyasa önermenin ancak tümel olabileceğini ifade etmiştir. İbn Teymiyye ise Kur’an ve Sünne’te yer alan hükümlerin çoğunlukla tümel özelliğe sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada şer’î deliller bağlamında Şâtıbî'nin küllî anlayışında Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm*, 244, 372; Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, trc. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 48; Emiroğlu, “Mantık”, 28: 25; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 167.

¹⁰¹ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 77-78; 3: 5-15, 298-306.

¹⁰² Bkz. *el-Muvâfakât*, 1: 52, 69, 94; 2: 6, 32, 86, 109; 3: 53, 265, 353, 422; 4: 64, 227, 285, 332, 335 vd.

¹⁰³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 77; 2: 164; 3: 316; 4: 184.

¹⁰⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 52-53.

¹⁰⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 73; 4: 225.

¹⁰⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 366.

¹⁰⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 112.

¹⁰⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 58, 67; 2: 26.

kullandığını söyleyebiliriz. Burada kesin delil, bilginin konusu hangi alana aitse o alanda kabul edilen kesin delili ifade etmektedir. Nitekim bu durum, tamlama formundaki kullanımlarında açıkça müşahede edilmektedir.

Sonuç olarak Şâtibî ilkesel anlamda mantığa karşı çıkmakla birlikte köken itibariyle mantığa ait olan veya içerik itibariyle mantıkla örtüşen bazı kavram, terim ve çıkarımları usûlünde kullanmıştır. Bu noktada ma'kûl bir izahı yapıldıktan sonra söz konusu kullanımların Şâtibî'nin genel tutumu açısından bir çelişki olarak değerlendirilmeyeceği söylenebilir. el-Muvâfakât yüzeysel olarak incelendiğinde kullanılan terminoloji ve çıkarımlar itibariyle ciddi bir mantık etkisi varmış izlenimi uyandırmaktadır.¹⁰⁹ Fakat Şâtibî'nin mantığa yönelik tutumunun ve kendine has usûl anlayışının bilincinde olarak detaylı bir incelemeye tâbi tutulduğunda ise durumun farklı olduğu müşahede edilmektedir. İlgili başlıklarda da ifade edildiği üzere Şâtibî söz konusu mantıkî kavram ve çıkarımları, benimsediği usûl ve bilgi anlayışı doğrultusunda revize etmiş gözükmektedir.¹¹⁰ Bu kapsamda o, mantıkî kökene sahip kavram/terimlere yeni anlamlar yüklerken, mantıkla örtüşen bazı çıkarımları ise esas itibariyle insanın nazar ve istidlal faaliyetinin tabîi bir parçası olarak değerlendirmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla Şâtibî'nin mantığa yönelik ilkesel karşı çıkışı ile mantıkî terim, kavram ve çıkarımların kullanımına yönelik tutumu arasında bir çelişki olmadığını söyleyebiliriz.

5. Şâtibî'nin Alternatif Yöntem Teklifi

el-Muvâfakât incelendiğinde kavram, ıstılah, yaklaşım ve yöntem itibariyle klasik usûl eserlerinden farklılaştığı açıkça müşahede edilmektedir. Usûlünü küllî esaslar/asıllar üzere tesis etmeyi hedefleyen Şâtibî, bu amacına uygun olarak cüz'îye mukabil küllîyi, tündengelimle mukabil tümevarımı, zannîye muakabil kat'îyi, tahsise mukabil umûmu, lafza mukabil maksad ve mânâyı, aklî kesinliğe

¹⁰⁹ Şâtibî mantığa açıkça karşı çıkmakla birlikte Câbirî'nin, onun yöntemini mantıkla ilişkilendiren şu ifadeleri bunun bir örneği olarak değerlendirilebilir: "Şâtibî kuşku yok ki burhân üzerine kurulu bir şeriat ilmi oluşturmak istiyordu... Şeriatın burhân üzerine tesis edilmesi, Şâtibî'nin esasa müteallik bir adım atmasını gerektirdi. Bu adım, olgunlaşmış ve bilinen bir durumdaki burhânî yöntemin (Mantık), 'şeriatın kaynaklarının tesisini mümkün kılacak' şekilde işlevselleştirilmesidir." Câbirî, *Akl Yapısı*, 680.

¹¹⁰ Benzer değerlendirmeler için bkz. el-Ensârî, *Mustalahu'l-usûlî*, 158-159, 193-194; Şehîd, "Bu'du'l-mantık", 286.

¹¹¹ Esasında Aristo mantığının İslâm dünyasında nazarî ilimler bağlamında kabulüne öncülük eden İbn Hazm ve Gazzâlî söz konusu mantığı olduğu gibi alıp kabul etmemişler, bilakis hem muhteva hem de terim ve kavram boyutunda birçok tadilat yapmışlardır. Özellikle Gazzâlî'nin tutumu, mantığın müslümanlaştırılması olarak ifade edilmiştir. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 49; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, 13-14, 16; İbrahim Çapak, "Giriş", *et-Takrîb li haddî'l-mantık: Mantık ve Dinî İlimler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 11, 25.

mukabil vaz'î kesinliği ve mantığın esas alındığı yönetime mukabil selef dayandırdığı manevî istikrâyı ön plana çıkarmış gözükmektedir.¹¹² Şâtıbî bu faaliyetyle usûle makâsîd esasına dayalı küllî bir bakış kazandırmaya çalışmıştır.

Gazzâlî burhân esaslı kelâmı diğer ilimlere ilkelerini veren küllî bir ilim olarak vazederken Şâtıbî ise fıkıhın esasları olması itibariyle fıkıh usûlünün de küllî olması gerektiği kanaatindedir.¹¹³ Çünkü fıkıh usûlü de fıkıha ilkelerini vermektedir. Şâtıbî bu tutumuyla usûlü kelâmın işlevine ortak ederek bir anlamda Gazzâlî'nin faaliyetine benzer şekilde şer'î ilimlerde fıkıh usûlü özelinde bir ıslah projesi gerçekleştirmek istiyor gözükmektedir.¹¹⁴ Gazzâlî'nin mantık vasıtasıyla yapmaya çalıştığını makâsîd ile gerçekleştirmeye çalışan Şâtıbî'nin bu konuda en önemli destekçisi ise manevî istikrâ yöntemidir. Selefin dini anlamadaki tutumuna uygun olarak mânâların esas alındığı bu yöntemde¹¹⁵ cüz'îler olarak değerlendirilen delil ve hükümlerin istikrâsıyla küllî nitelikli şer'î maksat ve hükümlere ulaşılmaktadır. Bu özellikteki her bir maksad ya da hüküm ise kat'î bir asıl/esas olarak vazedilmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere manevî istikrâ yöntemi, Şâtıbî'nin Aristo mantığının esasını oluşturan burhân yöntemine alternatif teklifi olarak değerlendirilebilir. Bu yöntem iki esasa dayanmaktadır. Birincisi şer'î mânâlar, ikincisi ise tevatürdür. Şer'î delillerin ifade ettikleri mânâlar istikrâ edilerek Şâri'in itibar ettiği küllî anlamlara ulaşılmaktadır. İkinci bir faaliyet olarak da cüz'î delil ve olgular, tespit edilen kat'î küllî anlamlar doğrultusunda yorumlanmaktadır. Bu noktada Şâtıbî'nin yöntemi isim olarak mantıkî izler taşısa da mahiyet itibariyle bizzat selef zamanında var olan esaslara dayanmaktadır: Mânâlar ve tevatür.¹¹⁶ O sadece, öz itibariyle var olan anlam ve şekilleri kendi zamanının ihtiyaç ve şartlarına uygun olarak yeni bir kalıpta ortaya koymaya çalışmış gözükmektedir.¹¹⁷

¹¹² Benzer değerlendirmeler için bkz. el-Ensârî, *Mustalahu'l-usûli*, 158-159, 168; Köksal, *Fıkıh Usûlüniün Mahiyeti ve Gayesi*, 158.

¹¹³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 31.

¹¹⁴ Abdulmecîd es-Sağîr, *el-Fikru'l-usûli ve işkâliyyetu's-sultati'l-ilmîyye fi'l-İslâm* (Beirut: Dâru'l-Müntehabî'l-Arabî, 1994), 445-447; Ensârî, *Mustalahu'l-usûli*, 158-159, 168.

¹¹⁵ Şâtıbî manevî istikrâyı aynı zamanda bir delil olarak nitelemektedir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 46; 2: 51.

¹¹⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 29-41; 2: 49-51; 3: 8-12, 298-304; Nu'man Cugaym, *Turuku'l-keşf an makâsîdi'ş-Şâri'* (Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2002), 264-265.

¹¹⁷ Câbirî, Şâtıbî'nin yöntemini İbn Hazm ve İbn Rüşd ile ilişkilendirmekte ve Şâtıbî'nin bu yöntem ile onların beyânın burhân üzerine tesis edilmesi projelerini bilfiil gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Câbirî, *Akıl Yapısı*, 679-680. Biz, Şâtıbî'nin yöntemine yönelik bu kurgunun aksine olarak manevî istikrânın, kökleri Cüveynî ve Gazzâlî'de bulunmakla birlikte özellikle Ebyârî ve Karâfî'nin etkisiyle bir yöntem olarak kemâle erdiğini, diğer bir ifadeyle Şâtıbî'nin yöntemini belirlemede bu usûlcülerden

SONUÇ

Şâtıbî, kendi zamanında nazârî şer'î ilimlerde hâkim metodoloji haline gelmiş olan Artistotelesçi mantığa karşı çıkmıştır. Mantığın felsefî arka plana sahip olması, amel ve sadeliğin esas olduğu selef yöntemiyle uyumsuzluğu ve şeriatın ümmî yapısına aykırılığı, onun karşı çıkış gerekçelerini oluşturmaktadır. Bunların da ötesinde Şâtıbî, esasını nasların oluşturduğu şer'î ilimlere başka bir kültür ve medeniyette varlık kazanmış bir yöntemin hâkim olmasını ilkesel anlamda doğru bulmamaktadır.

Şâtıbî ilkesel olarak mantığa karşı çıkmakla birlikte usûlünde bazı mantıkî kavram ve çıkarımları kullanmıştır. Fakat o, söz konusu unsurları şeriatın özgün yapısı ve kendi ilim anlayışı doğrultusunda revize etmiştir. İçerik veya şekil açısından mantıkla örtüşen kimi çıkarımları ise mantık etkisinden ziyade nazârî düşüncenin tabiî tezahürleri olarak değerlendirmiştir. Bu noktada Şâtıbî'nin mantıkla olan cüz'î ilişkisinin, şeriat ilmi olarak nitelediği usûlün "hâkim olma" özelliği doğrultusunda etkin bir konumda cereyan ettiğini söyleyebiliriz.

Şâtıbî, şer'î ilimlerin özgün yapısını dikkate alarak tündengelim esaslı burhân yöntemine mukabil, kökeni selefte dayanan tümevarım esaslı manevî istikrâyî yöntem olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla onun Aristo mantığına karşı çıkışı, şeriatın kaynaklarının belirli bir yöntem dâhilinde çelişkiden uzak düzenli bir şekilde anlaşılmasına değil, bilakis bu amacı gerçekleştirmek için kullanılan yöntemin kaynak ve mahiyetindedir. Bu noktada Manevî İstikrâ, şer'î alanda ihtiyaç duyulan yöntemin yine bu alanın imkânlarından hareketle tesis edilmiş hali/şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alemî, Abdulhamîd. *Menhecu'd-dersi'd-delâlî inde'l-Îmâmi's-Şâtıbî*. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2001.
- Alper, Ömer Mahir. "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği". *Akademide Felsefe Hikmet ve Din (Editörlü kitap)*. 2014. 51-66.
- Aydınlı, Yaşar. "Farabî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış". *Bilimname : Düşünce Platformu* II/4 (Ocak 2004): 5-16.
- Aygün, Abdullah. "Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Usûl: İslam Araştırmaları*. 7 (2007): 157-168.
- Ayık, Hasan. "İbrahim Hakkı'da Burhan-İrfan İlişkisi". *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* II (2007): 329-340.
- Bâhüseyn, Yakub b. Abdülvehhâb. *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtihâ inde'l-menâtika ve'l-usûliyyîn*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlü'l-fikh müsemma el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414.
- Cugaym, Nu'man. *Turuku'l-keşf'an makâsidi's-Şâri'*. Ammân: Dârü'n-Nefâis, 2002.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. "Zarûriyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çapak, İbrahim. "Gazzâlî Mantığında Burhan". 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî*. 2012. 739-756.
- Çapak, İbrahim. *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Çapak, İbrahim. "Giriş". *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Çapak, İbrahim. "Giriş". *et-Takrîb li haddi'l-mantık: Mantık ve Dinî İlimler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Daşdemir, Yusuf. "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları". *Felsefe Dünyası (Dergi)*. 55 (Ocak 2012): 219-240.

- Dırâz, Abdullah. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*. Mısır: Daru'l Fikr, t.y.
- Durusoy, Ali. "Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/3-4 [Gazâlî Özel Sayısı] (2000): 303-320.
- Durusoy, Ali. "Yakîniyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Durusoy, Ali-Hacak, Hasan. "Giriş". *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü (eleştirmeli metin-çeviri)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Musâ el-Hüseynî el-Kefevî. *Küllîyyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 18-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Ensârî, Ferîd. *el-Mustalahü'l-usûlî inde's-Şâtîbî*. Rabat: Ma'hedü'd-Dirâsâtî'l-Mustalahiyye, 2004.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu'l-Burhân*. Trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*. 3 (2003): 151-184.
- Firûzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Bulak: Matbaatu'l-emîriyye, 1301.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Esâsü'l-kıyâs*. Trc. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü (eleştirmeli metin-çeviri)*. Trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. Trc. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik, 2006.
- Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul : Gelenek, 2003.
- Hacak, Hasan. "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi (Sempozyum)*. 2014. 511-545.
- Hacak, Hasan-Pehlivan, Bayram. "Giriş". *Esâsü'l-kıyâs*. İstanbul: Türkiye Yazma

Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Haçkalı, Abdurrahman. "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 15 (2010): 371-384.

Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usulü: Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Haklı, Şaban. *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi, İmkânı ve Değeri*. Çorum: Lider Matbacılık, 2008.

Hallaq, Wael B. "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*. Trc. Bilal Aybakan. 16-17 (1999 1998): 195-236.

Hasırcı, Nazım. "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XII/24 (2014): 13-31.

Hasırcı, Nazım. "Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin Kıyas Eleştirisi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XIV/27 (2016): 111-125.

Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

Hasırcı, Nazım. "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. 2014. 132-149.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *et-Takrîb li haddî'l-mantık: Mantık ve Dinî İlimler*. Trc. İbrahim Çapak-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu'n-necât*. Thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1982.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim. *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*. Lahor: İdâretü tercümânî's-sünne, 1976.

Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 257-288.

İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî. *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. Thk. Ammâr et-Tâlibî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Davâbitu'l-ma'rife*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993

Neşşâr, Ali Sâmi. *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-nehdati'l-arabiyye, 1984.

Özervarlı, M. Sait. "er-Redd ale'l-mantıkiyyîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özervarlı, M. Sait. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özervarlı, M. Sait. "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 405-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özpilavcı, Ferruh. "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî İlimler Dergisi* VII/1 (2012): 145-158.

Özturan, Mehmet. "Farabî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri". *İnsan ve Toplum Dergisi* III/5 (2013): 135-158.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*. Thk. Tâha Câbir Feyyâz Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Reysûnî, Ahmed. *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde'l-İmâmi's-Şâtıbî*. Virginia: el-Ma'hedu'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1996.

Reysûnî, Ahmed - Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Sağır, Abdulmecîd. *el-Fikru'l-usûlî ve işkâliyyetu's-sultati'l-ilmiyye fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1994.

Savâlihî, Yûnus. "el-İstikrâ fi menâhici'n-nazari'l-İslâmî: Nümûzecu 'el-Muvâfakât li'l-İmâm eş-Şâtıbî". *İslâmiyyetu'l-ma'rife* I/4 (1996): 59-91

Sübkî, Ebû'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc alâ*

Minhâci'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl. Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye-Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1982.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gırnafî. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*. Thk. Abdullah Dırâz. Mısır: Dâru'l-Fıkr, t.y.

Şehîd, el-Hassân. "el-Bu'du'l-mantıkî fi'n-nazari'l-ilmî beyne's-Şâtıbî ve'bni Haldûn: Mukârebe, ma'rifiyye, menheciyye". *et-Tesâmuh* VII/27(2009): 282-310.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. Thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *Kitâbu'l-hücce alâ ehli'l Medîne*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Taghiyev, Kovsar. *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr -Muhammed Seyyid Câdelhak. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Thk. Refik el-Acem. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün. "İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd - Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme-". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXX/1 (2019): 112-131.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi: Molla Fenârî Örneği*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Kazasker Manav İvaz Efendi'nin "Furûku'l-Usûl" Adlı Risalesinin Tercümesi ve Değerlendirilmesi

The Translation of Kazasker Manav İvaz Efendi's Furûq al-Usûl and Its Analysis

Ahmet İNANIR

Doç. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Law
Tokat/Turkey

ahmet.inanir52@gop.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-8300-2682

Atıf: İnanır, Ahmet. "Kazasker Manav İvaz Efendi'nin "Furûku'l-Usûl" Adlı Risalesinin Tercümesi ve Değerlendirilmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 47-74.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.596889>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Ekim / Ekim 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Kazasker Manav İvaz Efendi'nin "Furûku'l-Usûl" Adlı Risalesinin Tercümesi ve Değerlendirilmesi

Öz: Bu çalışma, Kazasker Manav İvaz Efendi'nin fıkıh usulü sahasında "Furûku'l-usûl" adlı risalesinin tercümesini konu edinmektedir. Eser her ne kadar hacim bakımından küçük olsa da furûk konularının eşbâh ve'n-nazâir eserleri içinde değerlendirildiği bir dönemde müstakil bir risale olarak yazılmış, alanındaki sınırlı çalışmalardan biridir. *Furûku'l-usûl*'ün kime ait olduğu hususu literatürde ihtilafli bir konu olmakla birlikte bu incelemede risalenin Manav İvaz Efendi'ye ait olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Müellifin araştırma konusu risaleyi müderris olduğu dönemlerde kaleme aldığı söylenebilir. Risale tek başına Osmanlı medreselerinde fıkıh usulü derslerinin nitelik ve ders materyali bakımından hususiyetini gösteren bir resim gibidir. Bu resim; Osmanlı fakihlerinin kendilerinden önce yazılan usul literatürünü bazı risalelerle açıklayıp özetlediklerini göstermektedir. Müellif, risalede kırk beş başlıkta doksana yakın şekil bakımından benzer, hüküm bakımından farklı fıkıh usulü kavramını özetle tanımlamakta ve bir misal ile aralarındaki farkları açıklamaktadır. Girişinde, risalenin istifade ederken hatırlatıcı, anlatırken de yardımcı olacak ve her düzeydeki öğrencilerin kolayca ezberleyebileceği mahiyette olmasına gayret ettiğini belirtmektedir. Bu bakımdan günümüz lisans ve lisansüstü ilahiyat öğrencilerinin fıkıh usulü alanında istifade edebilecekleri yardımcı bir ders kaynağıdır. Yararlı olacağı düşüncesiyle bu risale yeni nüshalar ışığında gözden geçirilerek tercüme edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Furûku'l-usûl, Manav İvaz Efendi, Furûk, Fıkıh Usulü, Fark.

The Translation of Kazasker Manav Ivaz Efendi's Furûq al-Usûl and Its Analysis

Abstract: The article handles Furûq al-Usûl authored by Kazasker Manav İvaz Efendi in the field of *uşûl al-fiqh*. Despite its small volume, Furûq al-Usûl is one of the limited works in its field, written as a self-contained treatise at a time when the subjects of *furûq* were evaluated in the works of *ashbâh wan nazâir*. In the literature, the question of whom Furûq al-Usûl belongs to is one of the controversial issues. As a result of its analysis, the article concludes that this treatise belongs to Manav Ivaz Efendi and that he authored the treatise when he was a *mudarris* (lecturer). The treatise demonstrates the characteristics of the *usûl* works in Ottoman madrasas in terms of quality and course materials. This evidences that the jurists in the Ottoman period had knowledge of the previous jurists' *usûl* works and that they explained and summarized these literature in different *risâla* (treatises). Manav Ivaz Efendi briefly describes almost 90 jurisprudential *usûli* terms within 45 headings and explains the differences between them with samples. These terms demonstrate similarity in terms of their form, while showing diversity in terms of ruling. In its preface, it is stated that the treatise is a mnemonic work for those who draw on it and that it also bears an auxiliary aim to assist in instructing. Nonetheless, the fact that its content is prepared to easily memorise by students at every level is emphasised by the author. In this regard, it is a supplementaty course material that today's undergraduate and graduate students in the area of Islamic studies can appeal to it on subjects related to *uşûl al-fiqh*. This treatise was translated with the intent of being instrumental and useful for those who work *uşûl al-fiqh*.

Keywords: *Furûq al-usûl*, Manav İvaz Efendi, *furûq*, *uşûl al-fiqh*.

دراسة وترجمة رسالة "أصول الفروق" لقاضي عسكر مناو عوض أفندي

الملخص: يسعى هذا البحث لدراسة متن رسالة "فروق الأصول" لقاضي عسكر مناو عوض أفندي وترجمتها، وهي رسالة في أصول الفقه. وعلى الرغم من أنها صغيرة الحجم إلا أنها كتبت كرسالة مستقلة في مرحلة تُدرج فيها أبواب الفروق في كتب الأشباه والنظائر، كما أنها أيضاً تُعد رسالة معدودة في مجالها. وانتهينا بعد دراسة الاختلافات حول مؤلف الرسالة، إلى أن هذه الرسالة هي لقاضي عسكر مناو عوض أفندي. ويمكن القول أنه كتب هذه الرسالة في الفترة التي كان فيها مدرّساً. وهذه الرسالة لوحدها كصورة تظهر لنا معالم وخصائص منهج أصول الفقه في المدارس العثمانية، وكذلك تبين لنا أن الفقهاء العثمانيين يدرسون المؤلفات حول أصول الفقه التي ألفت سلفاً بمختلف الرسالة. يحدد المؤلف تسعين مفهوماً تتشابه من حيث الشكل وتختلف من حيث الأحكام تقريباً؛ في الرسالة التي

قسمت إلى خمسة وأربعين عنواناً باختصار ويعطي مثلاً لشرح الفروق بينها. ذكر المؤلف في مقدمة شرحه أنه بذل جهده لتكون رسالته صالحةً للحفظ والتعليم لمختلف مستويات الطلاب. ومن هنا يمكن أن يستفيد منها طلاب الجامعة والدارسات العليا المختصون بهذا المجال، وترجمنا هذه الرسالة رغبة في تعميم فائدتها، في ضوء النسخ الجديدة.

الكلمات المفتاحية: فروق الأصول، مناو عوض أفندي، الفروق، أصول الفقه، الفرق

GİRİŞ

Manav İvaz Efendi'nin Hayatı ve Furûku'l-Usûl Adlı Eseri

Manav İvaz Efendi XVI. asırda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Doksan yılı aşkın ömür sürdüğünden onun yaşadığı yıllar Sultan II. Bayezid (1481/1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520) Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566), II. Selim (1566-1574) ve III. Murad'ın (1574-1595) iktidar dönemlerine rastlar.

1. Hayatı ve Eserleri

İvaz Efendi'nin ne zaman doğduğu konusunda kesin bir bilgi olmasa da 994/1586 yılında vefat ettiği bilgisinden hareketle XV. asrın sonlarında doğduğu söylenebilir. Doğduğu yer konusunda ise ihtilaf vardır. Bazı kaynaklar günümüzde Antalya iline bağlı bir ilçe olan Manavgat'ta bazıları da Alanya'da doğduğunu kaydetmektedir.¹ Nitekim İvaz Efendi'ye Manavgat'a nispetle "Manav İvaz Efendi", Alanya'ya nispetle de "Alâiyye" nisbesiyle anılmaktadır.² Manavgat ile Alanya birbirine sınır bölgeler olması münasebetiyle her iki isimlendirme de kullanılmaktadır. Fakat Manav nisbesinin daha çok tanınır olduğu açıktır. Nitekim Bursa kadılığı tevcih edildiğinde³ bu atamaya, "Şehr-i Bursa'ya vali oldu Manav" mısrasıyla tarih düşürülmüş,⁴ kazaskerlikten azledilince de Manav nisbesiyle şiir yazılmıştır.⁵ İvaz Efendi'nin baba ismi Bâlî'dir. Nitekim imzaladığı vakıf defterlerinde ismi İvaz b. Bâlî el-Kâdî bi-Asâkir-i Rumili olarak kaydedilmektedir.⁶ Bazı yazma eser kataloglarında ise baba ismi Abdullah olarak geçmektedir. Bu

¹ Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1: 147.

² İbrahim Peçevî, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal (İstanbul: Neşriyat Yurdu Yayınları, 1969), 1: 364; Nevzâde Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri: Hadaiku'l-Hakâik fı Tekmületi'-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2: 291.

³ Bursada eğitimle ilgili bulunan bir el yazma eserde de bu kayıt yer almaktadır. Mefail Hızlı, "Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: 'Müdderisîn Vezâifi'", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 112.

⁴ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291.

⁵ "Haber-i azlî gelince Manâv'ın oğlunadır

Beni öldürdü bu gam komadı cismimde hayat" (Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, 1: 147).

⁶ Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 1009 (1600) Tarihli* (İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 2004), 44, 351, 421, 453, 538, 588.

kaydın hatalı olduğu söylenebilir.⁷

İvaz Efendi'nin memleketindeki ilk tahsili hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu dönemde ilim tahsil edenlerin genelde ilmiyeye mensup aile çocukları olduğu dikkate alındığında ilk eğitimini ailede aldığı söylenebilir. Ancak daha sonra İstanbul'a gelerek çeşitli âlimlerden dersler almış ve akranları arasında en çok öne çıkanlardan biri olmuştur.⁸ 954/1547 yılında Kara Çelebi, Sahn-ı Semân medresesinde müderrisen onna mülâzım olmuştur. Bir süre Rüstem Paşa'nın kapı halkından Şehsuvar Ağa'ya hocalık yapmış, ardından da Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın iltiması ve Sultan Süleyman'ın şefaatiyle "Hâşiye-i Tecrîd" müderrisliği yapmaksızın doğrudan 30 akçe yevmiye ile Edirne'deki Beylerbeyi Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.⁹ Bu atamayla ilk defa Osmanlı ilmiye sisteminin aşındırılmaya başlandığı iddia edilmektedir.¹⁰ 965/1557'de Mercânzâde yerine 40 akçeyle İstanbul'da Dâvud Paşa Medresesi müderrisi olmuştur. Çok kısa bir süre içinde yerinde terakkiyle Hâriç rütbesine yükselerek Muharrem 966/Ekim 1558 tarihinde Müftüzâde Ahmed Çelebi yerine hâmesi Rüstem Paşa'nın yaptırdığı İstanbul Rüstem Paşa Medresesi'ne atanmıştır.¹¹ 968 Rabülevvelinde (Aralık 1560) Nişancızâde yerine Hâsekî pâyesine terfi olmuştur. Aynı yılın Şaban ayında İstanbullu Mütekâid (Emekli) Ahmed Efendi yerine Sahn-ı Semân'a atanmıştır. Burada iki yıl görev yaptıktan sonra Şaban 970/Nisan 1563 yılında Manav Taceddin yerine Altmışlı Murâdiye Medresesine sürülmek istenmiş fakat kabul etmeyince azledilmiş ve yerine de Kaba Lûtfi atanmıştır. Fakat kısa bir süre sonra Cemâziyelâhir 971/ Ocak 1564 yılında Ma'lulzâde yerine tekrar Sahn'a atanmıştır. Cemâziyelevvel 974/Kasım 1566 senesinde Salih Molla yerine Edirne Beyâzidiyesine sürülmek istenmiş, bu görevi kabul etmemesi üzerine tekrar azledilmiş ve yerine Sâmebsûnîzâde Mahmut Efendi atanmıştır. Aynı yılın

⁷ Yazmalar 06 Mil Yz A 4915/17, no: 282, 03 Gedik 18184/10 ve 06 Hk 2726/3 numaralarda toplam dört nüsha tespit edilmiştir. (<http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=%C4%B0vaz+b.+Abd>)13.07.2019.

⁸ "Eşsiz himmete mazhar yiğit, Alâie'den gelerek saf altın gibi topraktaki diğer madenlerden ayrılmış ve o talebeler tâifesi içinde ilim ve irfânda tereddüt bırakmamakla kendini göstermişti. Asrın âlimlerinin bulunduğu mekânlardan istifadeyle aşağı mertebelerden kurtulup söz meclisinin başı olunca el emeği ile yazı tahsil etmiş ve alın teri ile faziletlerini parıldatdıktan sonra 954 tarihinde Sahn müderrisi Kara Çelebi merhûmun..." (Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291).

⁹ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291.

¹⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 61.

¹¹ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291; Hacı Ahmet Arslantürk, *Bir Bürokrat ve Yatırımcı Olarak Kanuni Sultan Süleyman'ın Veziriazamı Rüstem Paşa* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 114.

Cemâziyelâhîr'in sonlarına doğru Bazanzâde yerine üçüncü defa Sahn'a geri dönmüştür. Bu durum kaynaklarda ismi geçmeyen dönemin şâirleri tarafından

“Sekiz Sahn'ı İvaz dokuz dolandı.

Baş açık yüğrügi Semâniyenün”¹² mısralarıyla ifade edilmiştir. Safer 976/Ağustos 1568'de Nâzırzâde yerine Ayasofya Medresesi'ne atanmıştır. Muharrem 977/Haziran 1569 tarihinde ise Çivizâde Efendi yerine Süleymaniye Medresesi'ne terfi etmiştir. Muharrem 981/Mayıs 1573 yılında Sultan II. Selim'in büyük özenle Mimar Sinan'a inşa ettirdiği Edirne Selimiye'sine Bostanzâde Efendi yerine atanmıştır.¹³ Burada uzun süre görev yaptıktan sonra Recep 983/Ekim 1575 yılında Bursa kadılığı tevcih edilmiştir.¹⁴ Şaban 984/Kasım 1576'da Edirne kadılığına, bir yıl sonra da (Şaban 985/Ekim 1577) İstanbul kadılığına tayin edilmiştir. İki yıl sonra Şaban 987/Ekim 1579'da bu görevinden azledilmiş, yerine Salih Molla Efendi atanmıştır. Ertesi yıl Cemâziyelevvel 988/Haziran 1580'de Abdülganî Efendi yerine tekrar İstanbul kadılığı görevine dönmüştür. Bu görevdeyken kullandığı bazı galîz (küfürlü ağır) ifadelerden dolayı hakkında tahkikat yapılmıştır. Ardından Şevvâl ayında İstanbul kadılığından azledilmiş, görevi ise Habî Mollasına tevcih edilmiştir.¹⁵ Kısa bir süre sonra ise Safer 989/ Mart 1581'de Salih Molla Efendi yerine Anadolu Kazaskeri olarak terfi etmiş, on ay kadar da bu görevde bulunduktan sonra Çivizâde Efendi yerine Rumeli kazaskerliğine terfi etmiştir. Zilhicce 991/ Aralık 1583'te de emekli edilmiş ve yerine Salih Molla Efendi atanmıştır.¹⁶ İvaz Efendi iki yıl sonra Ramazan 993/ Eylül 1585'te halefinin yerine tekrar Rumeli kazaskeri olarak geri dönmüştür. Zilkâde 994/Ekim 1586'da bir Dîvân-ı Hümâyün toplantısı sırasında rahatsızlanmış ve yerine Bâhâeddinzâde Efendi atanmıştır.¹⁷

Söz konusu hastalık kısa sürede ilerleyerek 994 (1586) sonlarında doksan yaşını aşkın bir ömür yaşadktan sonra vefat etmiştir.¹⁸ Kazaskerlikten azline ve

¹² Suat Donuk, *Nev'i-zâde Atâyî-Hadâiku'l-hakâik fi Tekmileti's-şakâik (İnceleme-Metin)* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 829.

¹³ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291

¹⁴ Bursada eğitimle ilgili bulunan bir el yazma eserde de bu kayıt yer almaktadır. Hızlı, “Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: ‘Müderrişin Vezâîfî’”, 112.

¹⁵ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291

¹⁶ Selânikî Mustafa Efendi, *Târîh-i Selânikî*, Haz. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 1: 141.

¹⁷ Selânikî, *Târîh-i Selânikî*, 1: 174.

¹⁸ Selânikî, *Târîh-i Selânikî*, 1: 174; Ali Cançelik, *Tarih Kaynağı Olarak 16. Yüzyıl Divan Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 244-245.

vefatına "mâtem-i etkıyâ" ibâresiyle tarih düşürülmüştür.¹⁹ Kabri İstanbul'da Eğrikapı dışında yaptırdığı külliyeinin camisinin hazîresindedir.²⁰ Söz konusu camii halen ayakta ve İvaz Efendi Camii diye kendi ismiyle tanınmaktadır. İvaz Efendi'nin camisinden başka çeşme ve medresesi de bulunmaktadır.²¹

Ailesiyle ilgili oğlu Yahyâ Efendi dışında pek fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Yahyâ Efendi ise ilmiyeye dâhil olmuş, Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin mülâzımlığını yapmıştır. "Mehâdîm-u sudur-u kirâm kâidesi üzere" devlete hizmeti geçen devlet adamlarının evladlarına yapılan özel uygulamaya bağlı olarak 1020'de Bâkîzâde Şeyhî Çelebi yerine İbtidâ-i Osman Paşa Medresesi'ne atanmıştır. Sonraki yıllarda çeşitli medreselerde görev yaptıktan sonra Konya kadılığına kadar yükselmiş ve 1033'te (1624) Birgi kadısıyken eşkiyanın saldırısı sonucu şehit edilmiştir.²²

Dönemin şairlerinden Dursunzâde Bekâyî²³ (ö. 1015/1606) ve Topal Kadı diye bilinen Filibeli Abdurrahman Vecdî Efendi²⁴ (ö. 1008/ 1600) İvaz Efendi'nin talebeleri arasındadır. Yine Mevlâ Rıdvan²⁵ ve Mevlâ Hamza el-Germiyânî²⁶ İvaz Efendi'den mülâzım olmuşlardır.

İvaz Efendi, karşılaştığı menfiliğe itiraz eden ve bunları ince nükteleriyle hicvedebilen keskin zekâsı ve hukukî olaylara insanı önceleyen yaklaşımıyla bilinen bir kişiliğe sahiptir. Hatta Atâî tarafından döneminin Nasreddin Hoca'sı olarak nitelendirilir.²⁷ Kendine has bir kişiliğe sahip olan İvaz Efendi,

¹⁹ Aşağıdaki mısralar ebced hesabıyla 990 yılında azledildiğini bildirmektedir. Şâirin mahlası bilinmemektedir.

"Haber-i azlî gelince Manâv'ın oğlunadır

Beni öldürdü bu gam komadı cismimde hayat

Bize şimdiden gerû köz kestane satmak görünür

Dîdî târihini oğlu (a bâbâ pestil sat)" (Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 1: 147).

²⁰ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 292.

²¹ Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 1: 147.

²² Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 689-690

²³ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 513-514; Zeynep Aycibin, *Katib Çelebi, Fezleke, Tahlil ve Metin* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 525 ; Haluk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ankara: KTB Yayınları, 1988), 65-66; İbrahim Kutluk, *Kınalızade Hasan Çelebi, Tezkiretu's-Şuara* (Ankara: TTK Yayınları, 1989), 1: 218-219; İbrahim Kutluk, *Beyan Mustafa bin Carullah Tezkiretü's-Şuara* (Ankara: TTK Yayınları, 1997), 32; Selami Ece, "Şirvan Şah ve Şemâil Banu", *Atatürk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (2003), 83.

²⁴ Filibeli Vecdî, *Filibeli Vecdî Divanı*, 49b-53a. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-292405/h/filibeli-vecdi-divani.pdf>, 30 Mart 2018.

²⁵ Aycibin, *Katib Çelebi, Fezleke, Tahlil ve Metin*, 615.

²⁶ Aycibin, *Katib Çelebi, Fezleke, Tahlil ve Metin*, 279.

²⁷ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291.

kazaskerlikleri zamanında el-Hidâye nüshasını çekmecesine mihlatıp mansıb talep edenlere göstererek, “*Orayı kara (kaplı) kitap bilir*” dediği aktarılmaktadır.²⁸

İstanbul Vakıfları 1009 (1600) Tarihli Tahrir Defteri incelendiğinde İvaz Efendi'nin müderris, kadı ve Rumeli kazaskeri olarak görevi gereği Ebussuûd Efendi ve Çivizâde gibi o dönem ileri gelen Osmanlı din ve devlet adamlarıyla birlikte pek çok vakfın kuruluşunda yer aldığı anlaşılmaktadır.²⁹

İvaz Efendi, yazdığı eserler bakımından da velûddur. Bu eserleri İstanbul'un Eğrikapı semtinde sur dışında yaptırdığı cami ve külliyyeye kendi eliyle yazdığı bir vakıfnâme ile bağışlamıştır. Bu vakıf senedine henüz ulaşılamadığından dolayı eserlerinin kesin tespitini yapmak mümkün değildir. Ancak yapılan taramalarda Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl*'i, Burhâneddin Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'u, Sa'duddin Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî'nin, *et-Telvîh ala't-Taodîh li-metnî't-Tenkîh*'i ve Adudüddin el-Îc'î'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıfı* hâşiyeye yazdığı eserler arasında sayılabilir.³⁰ Özellikle Beyzâvî hâşiyesi oldukça mufassal bir çalışmadır. Kaynaklarda otuz cilt olduğu belirtilmiş olsa da yazma eser kütüphanelerinde tam nüshası henüz tespit edilememiştir. Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin *el-Miftâh*³¹ şerhine yazmış olduğu hâşiyede ise et-Teftâzânî ile İbn Kemal'in eserlerinden de istifade ettiği anlaşılmaktadır.³² Bilmen bu eseri “pek müdakkikane, arifane mütalaalarda bulunmuştur” şeklinde değerlendirmektedir.³³

Ayrıca İvaz Efendi'nin *Ferâ'izu's-Sirâcîye*'ye bir şerh yazdığı da anlaşılmaktadır.³⁴

²⁸ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 292.

²⁹ Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 1009 (1600) Tarihli*, 198.

³⁰ Abdülkadir Özcan, “İvaz Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/490.

³¹ Bu eser “Haşiyetü ala Şerhi'l-Miftah li-Seyyid Şerif” adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye Bölümü 34 Nk 4392'de kayıtlıdır.

³² Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 3: 606-607; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 358; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Yay., 1976), 549-550; Ömer İshakoğlu, *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 109-110; İbrahim Şaban, *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Yaptıkları Katkıları (XVII-XVIII. Asırlar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 31; İbrahim Şaban, “Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 17 (İstanbul: 2010), 118, 108-132.

³³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2: 667; Muhammet Abay, *Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri - Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı* (21-22 Ekim 2011), İstanbul 2012: 186, 190.

³⁴ Kahire-Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları bölümünde Talat 15'de 06 Hk 2240 arşiv

İvaz Efendi'nin şerh ve hâşiyeleri dışında risale ve ta'likleri de vardır:

1) *Risâle fi'l-İzâfe* adlı risalesi *Risâle fi İzafeti Misli'l-fasl ve'l-Kitâb* adıyla da yazma eser kütüphane kataloglarında İvaz b. Abdallah Alâiyeli adına kayıtlıdır.³⁵

2) İvaz Efendi'nin "*Risale fi'l-Meânî*" adlı Arap dili ve belâğatıyla ilgili bir eseri daha tespit edilmiştir.³⁶

3) İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi 07 Tekeli 869/8 numarada "*Risâle fi Medlûli Kitâbi't-Tahâre*" adında bir risale tespit edilmiştir. Bu kitabın 84'a'da Molla İvaz'ın bir açıklaması ve bir hadis nakli bulunmaktadır.³⁷

4) İvaz Efendi'nin Hasan Çelebi'ye Merğînânî'nin delili bağlamında "*Ta'lika ala Kavli-i Hasan Çelebi fi Delil-i Sâhibi'l-Hidaye*" adıyla bir bir ta'liki vardır.³⁸

5) İvaz Efendi'nin *Furûku'l-usûl* adlı bir risalesi de bulunmaktadır. Bu risalenin kendi adına kayıtlı iki nüshası tespit edilmiştir.

2. Furûku'l-usûl ve Yazma Nüshaları

Furûk edebiyatı usûl ve furû' şeklinde bir alt disiplin dalı olarak oluşmuş ve süreç içinde gelişmiştir. Hatta medreselerde talebelerinin yetkinlikleri, farkları bilip bilmemesine göre ölçülmeye çalışılmıştır. Manav İvaz Efendi'nin bu risalesini yazarak talebelerine bu farkları öğretmesinin onların istihdamına yönelik bir faaliyet olduğu da akla gelmektedir. Zira ilmî rekabetin çok sert olduğu, fetihle birlikte Payitaht'ta açılan medreselerin mezunlarının sayısının sürekli arttığı ve istihdam sorununun had safhaya ulaştığı şartlarda usuldeki farkları bilmek diğerlerine karşı tercih edilme sebebi olacaktır.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında yazılan Furûku'l-usûl de bu asırda müstakil olarak yazılmış söz konusu literatürün ender örneklerinden biridir.³⁹ Hacı Halife

numarasıyla Türkçe yazma eserler bölümünde "*Şerh-i Ferâ'izu's-Sirâciye*" adlı eserin yazarı olarak kaydedilmektedir. İvaz Efendi'nin Ankara'daki Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi bölümü 01 Hk 89 numara 953 "Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî (712-793/1312-1390)'nin *el-Muta'avel* adlı eserinin bir nüshasının da müstensihisi olduğu anlaşılmaktadır.

³⁵ Yazmalar 06 Mil Yz A 4915/17, no: 282, 03 Gedik 18184/10 ve 06 Hk 2726/3 numaralarda toplam dört nüsha tespit edilmiştir. (<http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=%C4%B0vaz+b.+Abd>)13.07.2019.

³⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu Lala İsmail Bölümü No: 706/892.7.

³⁷ Bu kitabın cildinin sırtı kahverengi meşin, çiçekli kâğıt kaplı ve şirazesi dağınıktır.

³⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü No: 003782/ 297.5.

³⁹ Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar* (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 203-205; Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 176.

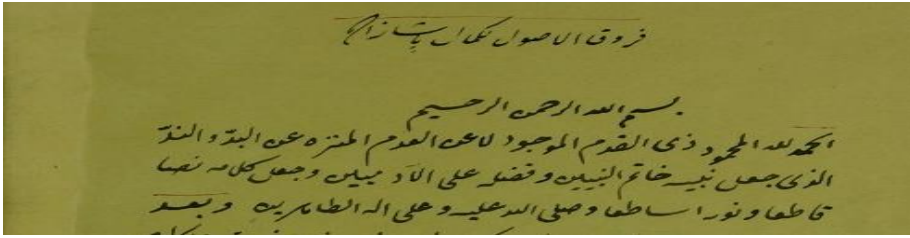
risaleyle ilgili “faydalı bir risale” şeklinde nitelemede bulunur.⁴⁰

3. Furûku'l-usûl'ün Yazma Nüshaları

Çalışmada Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek, İbn Kemal Paşa'ya nispet ederek ve dört yazma nüshaya dayalı olarak tahkik ettiği metin esas alınmıştır. Tarafımızdan yapılan inceleme sonucunda dört nüsha daha tespit edilmiş toplam sekiz yazmaya ulaşılmıştır.

3.1. Mahmudiye Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Medine'deki Kral Abdülaziz Kütüphanesi 2791/2 numarada kayıtlıdır. Yazmanın girişindeki fihristten sonra Furûku'l-usûl'un İbn Kemal Paşa'ya ait olduğu kaydı vardır. Ayrıca beşinci varakın başında “Furûku'l-usûl li-Kemalpaşazâde” ibaresi yer almaktadır. 5-12 varak arasında toplam sekiz varaktır. Nüsha okunabilir bir hatla yazılmıştır. Her bir varak 17 satır, her bir satır ise 11-14 kelimedenden oluşmaktadır. Fakat risalenin yazım tarihi ve müstensih kaydı yoktur.



Resim 1

3.2. Halep Ahmediye Kütüphanesi Nüshası

Bugün Suriye sınırları içinde bulunan Halep'in Ahmediye Kütüphanesinde 312 numarada bir mecmua içinde onyedinci sırada vr. 260-266 arasında kayıtlıdır. Risalenin başında Furûku'l-usûl li-İbn Kemal Paşa kaydı yer almaktadır. Nüsha okunabilir güzel bir hatla 1130/1717 yazılmıştır. Müstensihi Ahmed b. Muhammed olup toplam yedi varaktır. Her bir varak 29 satır, her bir satır ise 18-20 kelime arasındadır. Aynı nüshanın Kral Suûd Üniversitesi Kütüphanesine bağlı yazma eserler bölümü MS 873'de bir mikrofilmi nüshası vardır.

3.3. Kral Suûd Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Kral Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'nde mikrofilm olarak 6490

⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1257; İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl li-İbn Kemal Paşa*, thk. Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek (Riyad: y.y., y.t.), 33-34.

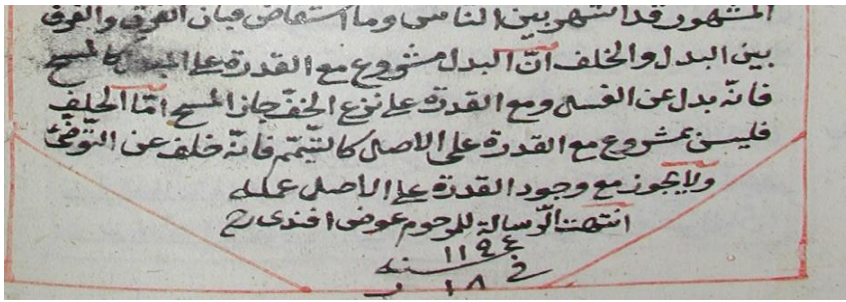
numarada bulunmaktadır. Risalenin başında Furûku'l-usûl ismi yer almaktadır. Yan kısımlarında ise bazı faydalı açıklama ve ta'likler vardır. Risalenin yazım tarihi ve müstensih kaydı yoktur. Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek bu kaydın hicri 1200'lere ait olduğunu iddia etmektedir.⁴¹ Toplam on varak olup her bir varak 17 satır her bir satır ise 8-10 kelime arasındadır.

3.4. Tunus Vataniye Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Tunus Vataniye Kütüphanesi'nde (Dârü'l-kütübi'l-vataniyye bi-Tûnis) 7329 numarada 215a-220b varakları arasında bulunmaktadır.⁴² Toplam yedi varak olup her bir varak 23 satır, her bir satır ise 10-14 kelime arasındadır. Risalenin başında isim kaydı yer almamaktadır. Risalenin 1234/1818'de istinsah edildiği belirtilmekle birlikte müstensih kaydı yoktur. Risalenin sonunda İvaz Efendi'ye ait olduğu belirtilmektedir. Aynı nüshanın Kral Faysal merkezine bağlı yazma eserler bölümü F 3265'de bir mikrofilmi bulunmaktadır.

3.5. Ezher Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Ezher Üniversitesi Kütüphanesi 98 numarada⁴³ yer almaktadır.⁴⁴ Varaklar üzerindeki numaralar gözükmediğinden hangi varaklar arasında olduğu tespit edilememektedir. Risalenin başında eser ismi yer almamaktadır. Okunabilir güzel bir hatla nüshanın 18 Recep 1194/20 Temmuz 1780'de istinsah edildiği belirtilmekle birlikte müstensih isim kaydı yoktur. Risalenin sonunda eserin İvaz Efendi'ye ait olduğu açıkça belirtilmektedir. Toplam sekiz varak olup her bir varak 21 satırdır. Her bir satırda ise 9-12 arasında kelime vardır.



Resim 2

⁴¹ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, 29.

⁴² Şükrü Özen, "Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/226; Mustafa Bakır, "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/206.

⁴³ <https://ia601302.us.archive.org/zipview.php?zip=/5/items/M-0007/17234-98.zip> 22.02.2018.

⁴⁴ <http://wqf.me/?p=16703> 22.02.2018.

3.6. Konya Bölge yazma Eserler Kütüphanesi Nüshası

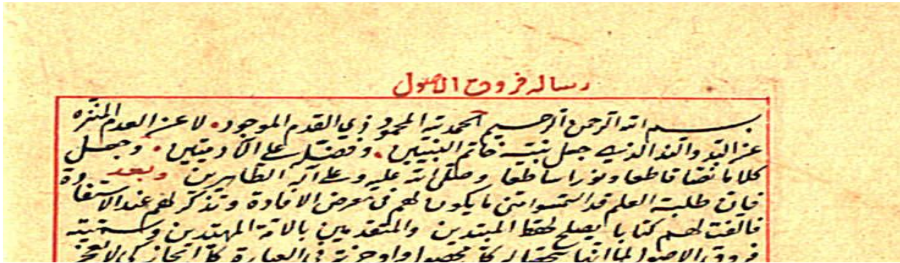
Bu nüsha Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 07 El 92/3 numarada 100b-104b arasında kayıtlıdır. Toplam beş varak olup her bir varakta 21 satır bulunmakta, her bir satırda ise 12-15 arasında kelime yer almaktadır. Risalenin başında eser ve müellif isim kaydı yer almamaktadır. Risalenin istinsah tarihi müstensih isim kaydı yoktur.

3.7. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Kastamonu İl Halk Kütüphanesi yazma eserler bölümünde 37 Hk 1877/5 numarada kayıtlıdır. Toplam dokuz varak olup her bir varakta 15 satır bulunmakta, her bir satırda ise 9-13 arasında kelime yer almaktadır. Risale talik bir hatla yazılmış olup müellif, müstensih ve istinsah tarihiyle ilgili bir bilgi yoktur.⁴⁵

3.2.8. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi yazma eserler Pertev Paşa bölümü 621 numara 38b-42a'da kayıtlıdır. Toplam dört varak olup her bir varakta 30 satır bulunmakta, her bir satırda ise 10-14 arasında kelime yer almaktadır. Risale talik bir hatla yazılmış, başta "Risâle Furûki'l-usûl" kaydı vardır. Müellif, müstensih ve istinsah tarihiyle ilgili bir bilgi tespit edilememiştir.⁴⁶



Resim 3

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İvaz Efendi, döneminde meşhur bir âlimdir. İlk atanmasından vefatına kadar görev esnasında verdiği hüküm ve kararlarla ilgi odağı olmuş, bürokrasideki atama ve azil süreciyle dillere pelesenk olmuştur. Yazdığı bazı eserlerin kaynaklarda adı geçse de günümüze ulaşmadığı, bir kısmının ise yazma eser halinde yazma eser

⁴⁵ Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 1877/5, vr. 81b-90a.

⁴⁶ Kızılkaya, bu nüshayı İbn Kemal'e isnad ederek atıfta bulunmaktadır. bk. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar*, 203. Ancak İbn Kemal'e ait olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır.

kütüphanelerinde bulunduğu görülmüş ve çalışmada bazıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yaptırdığı hayrâtтан biri olan İvaz Efendi Camii ise hala ayaktadır.

Furûki'l-usûl'de talebelerin birbirine en çok karıştırma ihtimalleri bulunan şekil bakımından benzer, hüküm bakımından farklı fıkıh usulü kavramlarını kırkbeş başlıkta özetle tanımlamakta ve aralarındaki farkları da kısa örneklerle açıklamaktadır. Müellif risalede herhangi bir kaynağa atıf yapmamakla birlikte⁴⁷ bazı örneklerin Osmanlı medreselerinde okutulan usul ile ilgili metin, şerh ve haşiyedekilerle örtüştüğü söylenebilir.⁴⁸

Yukarıda yer verilen sekiz nüshanın dördünde müellif ismi yer almazken, diğer dört nüshanın ise ikisi İbn Kemal'e, ikisi de İvaz Efendi'ye nispet edilmektedir. Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek, İbn Kemal'e isnad edilen iki nüshadan hareketle risaleyi İbn Kemal'e nispet ederek tahkik etmiştir. Tarafımızdan tespit edilen dört nüshanın birinde Kazasker Manav İvaz Efendi'ye ait olduğu kaydı vardır. Böylece yazma eser kütüphanelerinde İvaz Efendi'ye de isnad edilen nüsha sayısı ikiye çıkmaktadır. Bu durum risalenin İbn Kemal'e âidiyetiyle ilgili soru işaretleri oluşturmaktadır. "Furûku'l-usûl Adlı Risalenin Âidiyet Sorunu Üzerine Bir İnceleme" adlı bir çalışmada âidiyet sorunu daha detaylı bir şekilde inceleneceğinden burada ayrıntıya girilmeyecektir.⁴⁹ Ayrıca tespit edilen diğer nüshalar diğerleriyle neredeyse birebir aynı olduğundan yeniden tahkike gerek olmadığı düşünülmektedir. Şimdi burada risalenin Türkçe tercümesine yer verilecektir.

[Furûku'l-Usûl'ün Tercümesi]

Hamd; dengi olmayan ve her türlü noksanlıktan münezzeh, yokluğu düşünülemeyecek kadar varlığı zorunlu, kıdem sıfatıyla övülmüş, nebisi peygamberlerin sonuncusu ve âdemoğullarının en üstünü olan, elçisinin sözünü de kat'î bir nas ve parlayan bir nur kılan Allah'adır. Allah'ın selamı ona ve tertemiz ailesinin üzerine olsun.

Öğrenciler benden kendileri için (usul kitaplarından) istifade ederken hatırlatıcı ve anlatırken de yardımcı olacak bir eser yazmamı rica ettiler. Bunun üzerine ben de kendilerine hidayete ulaşmış ümmetin fıkıh usulü ilmine yeni

⁴⁷ Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 1877/5, vr. 81b.

⁴⁸ Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, 37-43; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 30.

⁴⁹ Söz konusu makale hakem sürecinde olup konu birlikteliği sebebiyle her iki makalede ortak ifade ve tespitler bulunmaktadır.

başlamış olanlar ile ileri bir seviyeye ulaşmış olanların kolayca ezberleyebileceği bir kitap telif ettim. Kitabın adını da hedeflenen amaca hizmet edeceği düşüncesiyle “Furûku’l-usûl” koydum. Başarılı olmaya yardımcı olan (Allah’ın) inâyetiyle ezberleyecek olanları aciz bırakmayacak şekilde konuyu mümkün olduğu kadar özetledim. Onun Rasûlü Hz. Muhammed’e (sav) ve bütün ehl-i beytine salât-u selam olsun.

1. Fark: Lâzım ve Gayr-i Lâzım (Lâzım olmayan) Şart Arasındadır

Lazım şart; varlığı kendisine dayalı olan ve yokluğunda hükümden bahsedilemeyen unsurdur. Namaz için abdestin şart olması gibi. Namazın sahih olması abdestin varlığına bağlıdır. Abdestin bulunması da namazın sahih olması için şarttır. Abdest, namaz dışındaki ibadetlerde şart koşulmadığı için bu hususta özel bir şart sayılır.

Gayr-ı lâzım şarta gelince o, nisap miktarında olmak şartıyla zekat verilecek malın üzerinden tam bir kamerî yıl geçmesi (havl-i havelân) kişinin zekâtını eda etme zorunluğu doğurabilmesi için şarttır. Kişi eğer zekâtını tam bir kamerî yıl tamamlanmadan öderse bu da caizdir. Yine efendinin (mevlâ) izni, kölenin nikâhının meşru olması için kuruluş (inikad) şartıyken kölenin efendisinin izni olmadan bir kadınla evlenmesi durumu da böyledir. Efendi eğer mevcut nikâha onay verirse yeniden nikâh yapmasına gerek yoktur.

2. Fark: Şart ve Sebep Arasındadır

Tek başına şartın hiçbir etkisi olmaz. Zira şart, kocanın eşine “Eğer o eve girersen boşsun.” demesi gibi hükmün sabit olmasına sırf bir alâmettir. Kocanın “sen boşsun” sözüne bağlı olarak kadının o eve girmesi durumunda talak gerçekleşir. Burada şartın varlığı talakın gerçekleşmesine bir sebeptir. Şarta ta’lik edilmeyen eve girmenin ise talakın oluşmasında hiçbir rolü yoktur. Fakat sebep, şarta ta’lik edildiğinden dolayı varlığı sonuç doğurmuştur. Sebep ve şart arasındaki fark böylece ortaya çıkmıştır.

3. Fark: Mana Olmaksızın Sadece Sebep ile Hem Mana Hem de İsimle (Aynı Anda) İlişkili Olma Bakımından Sebep Arasındadır

Mana bakımından değil de isim yönünden sebebe yemin örnek verilebilir. Zira yemin mana bakımından değil ama isim yönünden yemin kefaretinin vücûbuna bir sebeptir. Çünkü kişi “Vallahi şöyle yapmayacağım!” dediğinde, kişinin Allah-u Teâla’yı ta’zim etmesi gerektiğinden dolayı kişinin dürüst davranıp yeminine vefâ göstermesi gerekir. İyilik kişinin üzerinde yapması gereken bir vazife olduğu

durumlarda ise her ikisi bir araya gelemeyecek kadar birbirine zıt iki vasıf olduğundan kefâret gerektiğini söylemek mümkün değildir. Allah, ta'zim edilmediği takdirde (yemin bozulduğunda) kefâret gerekir. Kişi bu durumda yeminini bozmuş (cânî) duruma düşer. Yeminini bozması sebebiyle kişinin kefâret ödemesi gerekir. Burada kefâretin yemine izafe edilmesi ise (hakiki sebep değil) mecazî sebeptir (sebepe, hükme hemen değil sonuç itibarıyla götürüyorsa mecazî sebep olarak isimlendirilir).

İsim ve mana bakımından sebebe gelince; nimetin varlığı, şükürün vâcip olmasında etkilidir. Zekât, nimete şükür olması bakımından daha münasiptir. Bu manada eğer kişi sebep oluşmadan yani zekât verilecek malın üzerinden tam bir kamerî yıl geçmeden önce öderse bu da caiz olur. Şayet kişi daha henüz yemini bozmadan önce kefâret ödemesi durumunda ise henüz sebep oluşmadığından dolayı caiz değildir.

4. Fark: Sebep ve illet arasındadır

Sebep, vasıta yapılan şeydir. Hastalık örneğinde olduğu gibi. Çünkü hastadaki elem ve ıstırapların çoğalması neticede ölüme götüren bir sebeptir.

İllet ise mutlak satım akdi örneğinde olduğu gibi mülkiyet hükmü (zaten bu amaç için konulmuş oldu) mutlak satıma izafe edilmiştir. Çünkü mutlak satım akdi yapıldığında doğrudan mülkiyet sabit olur. Hayatta da kırma kırığın illeti olduğu gibi. Bu yüzden (şöyle) denilir: "Hükmün sübutuna sebep olması bakımından her illet bir sebeptir. Fakat her sebep bir illet değildir. Çünkü illette, hükmün sübutu doğrudan kendisine izafe edilmektedir. Her ikisi arasındaki fark böylece ortaya çıkmıştır.

5. Fark: İllet ile Delil Arasındadır

Her illet bir delildir. Çünkü o, hükmün sübutuna delalet eder. Fakat her delil ise illet değildir. Meselâ duman ateşin varlığının bir delilidir, fakat ateşin varlığının bir illeti değildir.

6. Fark: İlletle Hüccet Arasındadır

Her illet bir hüccettir. Çünkü her iddiacı (muallil) tartışırken (cedel) hasmına illetle hükmünü ispat etmek için hüccet ortaya koyar.

Hüccete gelince, her hüccet bir illet değildir. Mesela nass bir hüccettir, ama illet değildir.

7. Fark: Hissi İletlerle Şer'î İletler Arasındadır

Hissi illetler, kırılma ile kırmanın, yaralanma ile yaralanmanın birbiriyle bağlantısında olduğu gibi sonuçlarından ayrı düşünülemez.

Şer'î illetlerde ise muhayyerlik şartıyla satım akdi örneğinde olduğu gibi illet ma'lûlden ayrıdır. Mutlak satım akdi mülkiyetin sabit olması için bir illettir. Muhayyerlik şartı sebebiyle mülkiyet hemen sabit olmaz. İstisna' akdiyle satım akdi de aynı şekildedir.

8. Fark: İletin Tardının Varlığı ve Yokluğu Arasındadır

İletin tardını (طرده العلة) benimsemek (iletin kapsamına giren bütün fertlere aynı hükmün verilmesine elverişli olması) şart ve sebep arasını eşitlemeye sebep olur. Bu ise öteden beri oluşmuş icmaya terstir. Zira icmaya göre şart ve sebep arasında fark vardır.

İletin tard edilmemesi ise illetin tahsis edilebileceği anlamına gelir. İletin tahsisi ise, illeti ma'lule takdim etmek demektir. (Çoğunluğa göre illet zaman bakımından ma'lulden sonraya kalmaz yani ma'lulle birlikte bulunur.) Bu durum da her müctehidin isabet ettiği görüşüne götürür ki bu da nassın hilafıdır. Bu konuda Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurur: "Müctehid bazen hata bazen de isabet eder. Müctehid, içtihadında isabet ederse iki, yanılırsa bir sevap alır." Müctehitler bu illeti delil olarak kabul ettiklerinden delillendirilen şeyden sonra gelmesine de cevaz verirler.

9. Fark: Nassın Tahsisiyle İletin Tahsisi Arasındadır

Nassın tahsis edilmesi ittifakla caizdir. Fakat bazı âlimler illetin tahsisi konusunda ma'lulün zaman bakımından illetten sonraya kalma durumu bulunduğu gerekçesiyle caiz olmadığı görüşündedir. İletin zaman bakımından ma'lulden sonra gelmesi ise asla düşünülemez. Bu durum fukahânın ıstılahıyla şöyle açıklanabilir: İlet ma'lule bitişik (mukarin) olmalıdır. Bu açıklamaya göre ma'lul yoksa illette olmaz. Usulcülere göre ise durum şöyledir: Vücudun bir yerindeki ağrı ve sızının bütün bedende hissedilmesi gibi illet de sadece nassın özel olarak düzenlediği hüküm için olsa bile benzeri başka olaylar için de geçerli olmalıdır.

Bazı usulcüler, her ne kadar hissî illetlerle müşterek bazı yönleri olsa da şer'î illetlerin tahsisinin caiz olmadığı görüşündedir. Çünkü şer'î illet, şeriâtın kendisini tamamlayıcı kıldığı illettir. Şeriâtın, murisin çocuğunu, ölenin mirasından erkek kardeşinin pay almasına engel bir illet kılması gibi. Şeriât onu da kulların ihtiyacı

sebebiyle bir illet kılmıştır. Bazen kullar bir konuda mülkiyetin sabit olmasına ihtiyaç duyar, bazen de illetin varlığını gerektirdiği bir konuda mülkiyetin sabit olmamasına da ihtiyaç duyabilir. Dolayısıyla selem akdi konusunda ifade ettiğimiz gibi kulun ihtiyacının olmaması, hükmün sabit olmasına bir engeldir. Zira delil, yasaklanmış olan ma'dûmun satışını içermesi nedeniyle selem akdinin caiz olmamasını gerektirir. Ama Şâri' insanların ihtiyacı sebebiyle selem akdine cevaz vermiştir. İstisna' satışı da böyledir. Çünkü onda da (selem gibi) ma'dumun satışı vardır. Şer' insanların ihtiyacı sebebiyle bu akdi de caiz kılmıştır. Netice itibariyle bu yönüyle nassın tahsisiyle illetin tahsisi arasındaki fark tesbit edilmiştir.

10. Fark: Bir Şeyin Mutlak Tahsisiyle Bir Şeyin Bizzat Belirtilerek (Mukayyed) Tahsisi Arasındadır

Bir şeyin tahsis edilmesi, tahsis edilen şeylerin hâricindekileri nefyettiğine delalet eder. Meselâ Hz. Huzeyme'nin (r.a.) tek başına şahitliğinin iki kişinin şahitliği yerine geçeceğine dair özel nass bulunduğundan onun tek başına şahitliğinin iki kişinin şahitliği olarak kabul edileceğini söylememiz gibi. Neticede onun dışındakilerin tek başına şahitliğinin iki kişinin şahitliği yerine geçmeyeceği anlamına gelir.

Bir şeyi özellikle belirterek tahsise gelince; o, kendisi dışındakileri nefyetmez. Çünkü o, sadece söz konusu hususla ilgili özel nass olmuştur. Hz. Huzeyme'nin (r.a.) şahitliği konusunda söylediğimiz gibi buradaki tahsis, lafız olmaksızın sadece mana kapsamındadır.

"Zeyd âlimdir" sözünüzdeki gibi bir şeyin manası kastedilmeden özellikle lafızla belirterek tahsis yapıldığında ise bu ifade, Amr'ın cahil olduğuna delalet etmez. Fakat Zeyd'i ilim ile nitelenmek, ilmin Zeyd için sabit olduğuna hükmetmeyi gerektirir. Şer'î illetlerde de durum böyledir. Şöyle ki bir konuda hükmü tespit etmek için gelen nass, şayet kendisi dışındaki hususlarda hükmü nefyedici ise kıyas işlemi fasit olur. Hâlbuki kıyasın meşruluğu icma ile sabittir.

11. Fark: Tahsis ile İstisna arasındadır

Tahsis ifade eden delilin zaman bakımından âmm lafza bitişik(mukterin) veya ondan sonra gelmesi caizdir. Çünkü kendisi (âmm lafızdan) müstakil tek başına bir delildir.

İstisna ise cümlede müstakil bir unsur olmayıp kelamı tamamlayıcı bir özellik taşır. Meselâ bir kişi "falan kişiye bir dirhem hariç on dirhem borcum vardır" dese bu kişinin o kişiye borcu dokuz dirhemdir. Fakat "o kişiye on dirhem borcum var" der, bir müddet bekler ve sonra da "bir dirhem hariç" derse on dirhem ödemesi gerekir.

12. Fark: Tahsis ile Nesih Arasındadır

Tahsis, bir yönüyle nesih bir yönüyle beyandır. Beyan olması ise, tahsisin âmm lafza bitişik olmasına bağlıdır. Tahsis, âmm lafza bitişik olduğunda tahsis edilen kısım âmm lafzın kapsamına dâhil değildir. Meselâ bir kişi “falan kişiye bir dirhem hariç on dirhem borcum vardır” dese bu kişinin o kişiye borcu dokuz dirhemdir. Çünkü istisna ile bu miktarın lafzın kapsamına dâhil olmadığı ortaya çıkmıştır. Durum yukarıda açıkladığımız şekildedir.

Nesih, başlangıçta (yani hüküm ilk defa konulurken) mensûh olması amaçlanmadığından dolayı hükmün kapsamı ve süresini beyan eder. İşte bu da tahsis ile nesih arasındaki farktır.

13. Fark: Hâs ve Âmm arasındadır.

Âmm, hayvan kelimesinde olduğu gibi kapsamına giren her şeyi (müsemma) içine alan lafızdır. Âmm, şümûl anlamındaki umûm kelimesinin ism-i failidir. Yağmur kelimesi düştüğü bütün yerleri kapladığından dolayı âmmdır. Bir şeyin âmm olması, kendine uygun düşen her şeyi içine alması sebebiyledir.

Has ise sözlükte bir tek şeyi (infirad) ifade etmek için konulmuş lafızdır. Bir kişi hakkında o özellikte tek bir kimsedeyseniz “O falanın özelliğidir” denir. Hâssın hükmü ise, ifade ettiği bilgi kesin olup gereğiyle amel etmek vâciptir.

14. Fark: Âm ve Mutlak Arasındadır

Âmm lafzı yukarıda açıkladığımız gibidir. Mutlak ise cinsi içerisinde şümûlsüz ve tayinsiz bir şekilde şâyi olan lafızdır. Meselâ Allah u Teâlâ'nın “bir köle azâd et” (el-Mücâdele 59/3) sözü mutlak bir ifadedir.

15. Fark: Mutlak ve Mukayyed Arasındadır

Mutlak yukarıda açıkladığımız gibidir. Mukayyed ise zat ve sıfatı içine alan lafızdır. Allah Teâlâ'nın “Mümin bir köle azâd et!” (en-Nisâ 4/92) âyetinde, köle iman sıfatıyla kayıtlanmıştır.

16. Fark: Tahsis ve Takyid Arasındadır

Tahsis, âmm lafızdan yapılıdır. Meselâ “Üzerine Allah'ın ismi zikredilmeyenlerden yemeyin” (el-En'am 7/121) âyeti böyledir. Bu âmm lafızdan unutan ve dilsizin kestiği şey tahsis edilmiştir.

Takyid ise mutlak kavramıyla ilgilidir. Allah Teâlâ'nın “Mümin bir köle azâd et!” âyetinde köle iman sıfatıyla takyid edilmiştir.

17. Fark: Kıyas ve İstidlal arasındadır:

Kıyas; sırf dil yoluyla anlaşılamayan yani nassın biçimsel olarak şer'î hükmü içermesi yoluyla değil reyle nassdan illeti tespit edilen asıldaki şer'î hükmü,

hakkında nass olmayan konuda(fer'e) ta'diye etmektir. Hz. Peygamber'in (sav) "Buğday buğday karşılığında aynı miktarda, fazlalık ise ribadır" sözü hakkında söylediğimiz gibi illet doğrudan ne buğdayın kendisinden ne de dilden anlaşılmadığı için sözü edilen buğdayda ribânın cereyan etmesindeki illetin keyl ve vezn olduğu reyle istinbat edilmiştir.

Her kıyas bir istidlaldir hükmü ise şu şekilde açıklanabilir. Siz illetinin misliyle asıldaki hükmün mislini fer'e de verileceği sonucuna varırsınız (istidlal edersiniz). Fakat her istidlal kıyas değildir. Çünkü bir kimsenin kusursuz yaratıcının (c.c.) varlığı hakkında mahlûkât ve masnûâtı delil getirmesi kıyas değildir. Dumanın çıkmasını ateşin varlığını delil getirmek de böyledir bu durumda kıyas yapılmış olmaz. Bu açıklamalardan aralarındaki fark da ortaya çıkmıştır.

18. Fark: Taklid ve İctihad Arasındadır

Sözlükte taklid, gerdanlık vb. insan veya hayvanın boynuna takmak anlamındadır. Fıkıh usulü terimi olarak bir âlimin içtihadî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemeyi ifade eder. Burada sorumluluk, boyna takılan gerdanlık gibi kendisinin isabetli icthad yaptığına inanılan kimseye yüklenmektedir. Taklidin hükmü ise icthad ehliyetine sahip kimse için(taklid gereksiz olduğundan) vebal içermesidir.

İctihad kelimesi ise cehd kökünden türemiş olup bütün gücünü kullanmak anlamındadır. İctihad fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün çaba ve gayretiyle delilleri incelemesidir. İctihad yapan kimse sevap alır.

19. Fark: İctihadın Hükmü ve İctihadın Aslı Arasındadır

Müctehid icthad sonucu ulaştığı hükümde isabet ettiği net bir şekilde belli değildir. Zira Nebi'nin (sav) "Bir müctehid icthadında bazen isabet ve bazen de hata eder. İsbet ederse iki sevap; hata ederse bir sevap kazanır."

İctihadın aslında ise müctehid katî olarak hükmünde isabet eder. Allah Teâlâ'nın şu buyruğu bu durumu ifade eder: "(Savaş gereği,) hurma ağaçlarından her neyi kestiniz yahut (kesmeyip) kökleri üzerinde dikili bıraktınızsa hep Allah'ın izniyledir..." (el-Haşr 59/5)

20. Fark: Hükmün Ta'diyesi (Asıldaki Hükmü, Fer'e Vermek) ile Ta'diye Edilememesi Arasındadır

Hüküm, vaz' olunduğu şeyde sıfat ismiyle sabit olduğunda -ki o müştak

isimdir- kendisi dışındaki diğer yerlere de geçer. Zira hüküm daima vaz' olunduğu şeylerde umum ifade eder. Hakkında nass olan husus has bile olsa icab ettiği (mucebi) hususta yani kendine uygun düşen her şeyi içine alması konusunda âmm'dir. Onun umum ifade etmesi hükmünün de hakkında nass olmayan konularda âmm olduğuna delalet eder. Bu durumun örneği Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: "O ikisine (anne-baba) öf bile deme!" (el-İsrâ 17/23) Bu âyete göre öf denilmesi nass ile haramdır. Darb, sövme ve katilde aynı yasak kapsamında ve hatta öften daha ileri düzeyde şiddeti içerdiğinden "öf" ifadesine göre bunların hayli hayli haram olması gerekir.

Hükmün hakkında nass olmayan başka bir şeye geçirilmemesi ise şöyledir: Hüküm ne zaman malum bir şey hakkında isimlendirilen bir isimle sabit olursa bu durumda hüküm sadece nassın vârid olduğu hususla sınırlı olup başkasına aynı hüküm verilmez. Bu durumun örneği Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: "Size leş ve kan haram kılınmıştır." (el-Mâide 5/3) "Kan" kelimesi âmm bir isim olduğundan hüküm sadece kan kapsamına giren şeyleri kapsar, kan dışındaki şeylere kanla ilgili hüküm verilemez.

21. Fark: Delalet ve Kıyas Arasındadır

Delalet; hükmün nassın manasıyla (rey ile istinbat yoluyla değil) dil bakımından sabit olan her şeye denir. Yani Arapça bilen herkes işittiğinde konuşanın ne demek istediğini anlar. Allah Teâlâ'nın şu ayeti buna örnektir: "O ikisine (anne-baba) öf bile deme!" (el-İsrâ 17/23) Öf demenin ne anlama geldiğini bilen herkes katl, darp ve sövmenin öf demeye göre daha öncelikli haram olduğunu bilir.

Bazı usulcüler bu celî kıyastır (delâlet) görüşündedir. Bu durumda onu (celi kıyası) inkâr eden kâfir olur.

Kıyas ise nasstan yani sırf dilden anlaşılmaz fakat fer' hakkında hükmün sabit olması onu asla bağlayan mana (illet) münasebetiyledir. Farenin artığı (salyası) konusunda biz Hanefiler şu görüşteyiz: "Fare artığı kedinin artığına kıyasla temiz/tahirdir. Çünkü o (kedi) "etrafta dolaşan" olmasıyla gerekçelendirilmiştir." Hz. Peygamber (sav) "Kedi necis (pis) değildir, o sizin çevrenizde dolaşanlardandır"⁵⁰ buyurdu. Nebi (sav) zaruret sebebiyle yani kedi ve benzerlerinin etrafta dolaşmasından sakınmanın mümkün olmamasını illet yaptı. Farenin durumu da bu kapsamdadır. Dolayısıyla farenin artığının da kedi gibi

⁵⁰ Nesâî, Tahara, 54; İbn Mâce, Tahara, 32.

temiz olması hükmü sabit olmaktadır. Böylece ikisi arasındaki fark ortaya çıkmaktadır.

22. Fark: Celi Kıyas ve Hafi Kıyas Arasındadır.

Kıyas-ı celi; anne-babaya öf demenin nassla haram olduğunu açıkladığımız bölümde görüleceği üzere kıyas-ı celîyi inkâr eden kimse kâfir olur. Fakat öf demenin ne anlama geldiğini bilen darp, sövme ve katlin öf demeye göre daha öncelikli haram olduğunu bilir. Öf demenin ne anlama geldiğini bilen kimse için bu kıyas-ı celîdir. Hafi kıyas ise onun aksinedir. Zira hafi kıyas zan ifade etmesi ve içinde şüphe ve ihtimal barındırması yüzünden onu inkâr eden kâfir olmaz.

23. Fark: Fer' ve Asıl Arasındadır

Asıl, bizatihi müstakil ve unsurlarını da kendine tâbi kılarak tek başına daha önce var olan şeydir. Bu durumda o, sıfatlarla zatın var olması şeklindedir. Zat tek başına müstakildir. Sıfat ise zâtle birlikte bulunur, ondan müstakil bir varlığı yoktur.

Fer' ise kendisinin hükmü olmayan yalnız aslın hükmünü alabilen şeye denir.

24. Fark: Delalet ve İşaret Arasındadır

Delalet yukarıda açıkladığımız gibidir. İşaret konusunda ise görüşümüz şu şekildedir:

Çıkarılan hükümlerin hepsi sözün kendisinden tespit edilmiştir. Fakat sözün sevk ediliş gayesi değildir. Bunun benzeri beş duyuyla gözlenebilen olaylarda kişinin bir insana baktığında onun sağında ve solundakileri göz ucuyla görmesi gibidir. Fıkıh usulünde ise Allah Teâlâ'nın "Allah'ın verdiği bu ganimet malları bilhassa; yurtlarından ve mallarından edilmiş muhacir fakirlerindir" (el-Haşr 59/8) âyeti ganimetlerdeki hak sahiplerini beyan etmek amacıyla indirilmiştir. Ancak muhacir fakirler ifadesiyle kâfirlerin ele geçirmesiyle onların mülkleri üzerindeki mülkiyetlerinin kalktığı anlaşılmaktadır. Zira kâfirler muhacirlerin mallarına el koyarak sahip oldular. İşte bu hüküm sözün işâretiyle anlaşılmaktadır.

25. Fark: Kinâye ve Sarih Arasındadır

Sarih; sübut bakımından açık, mana bakımından aşikâr olduğundan, ifadeden ne kastedildiği belli olan her lafızdır. "صرح رأي" ifadesi görüşünü beyan etti, belirtti manasına gelmektedir. Şairin sözü şöyledir:

"فلما صرح الشر - فأمسى وهو عريان"

"Ne zaman şer açıkça yapılırdı oldu-o da bu yüzden çıplak bir şekilde geceledi". Yani şerri açığa çıkardı, zâhir oldu. Ayrıca ihtişamıyla apaçık görünür olması

nedeniyle saraya sarh da denilir. (en-Neml 27/44)

Sarihin hükmü: kinâyeli sözün aksine başka bir delile gerek kalmadan (dil açısından delalet ettiği anlam sebebiyle) zâhiriyle amel edilebilmesidir.

Kinâye ise mananın örtülü olduğu, kastın gizlendiği her lafızdır. (كنوت الشيء كنيته) “Şeyin üstünü örttüm, künyeledim” denilir. Kinâyenin hükmü ise başka bir delile ihtiyaç duyulmadan (sırf dil açısından delalet ettiği anlam sebebiyle) zâhir manasıyla amel edilememesidir. Mesela talak konusundaki kinâyeler böyledir. Zira bir kimse karısına “sen bâyinsin” dese ve bunu söylerken talakı kastetmediği takdirde talak gerçekleşmez. Çünkü beynûnet hakiki anlamında tarafların birbirinden ayrılması ve uzaklaşması demektir. Ancak boşanma konusunda ise ihtimallidir. Kast edilen mananın belirlenmesi için niyete itibar edilir.

26. Fark: Hissi Usul ile Şer’î Usul Arasındadır

Hissi usul daha önce açıkladığımız şekildedir. Şer’î usûlde; bir şeyin hem aslen hem de tâbi olarak -delilin hükümle birlikte olması gibi- bulunması caizdir. Delil; kuruluş ve vücûd bakımından asıldır, hüküm, delilin varlığıyla sabit olduğundan delile tâbidir. Aslında hüküm, amaç ve gaye yönünden ise asıldır. Bu durumda delil ona tâbidir. Delilin konuluş amacı hükmü tespit etmektir. Bu durum alışverişte tam olarak böyledir. Satım akdi mülkiyetin kendisiyle sabit olması bakımından asıldır. Mülkiyetin sabit olması hükmü ise satım akdine tâbidir. Satın alış tamamlandığında ise mülkiyetin nakli hükmü asıl olur ve bu durumda satım akdi ona tâbi olur. Çünkü satım akdinin amacı tarafların zimmetinde mülkiyeti sabit kılmaktır. Bunlardan her biri birbirleri için hem asıl hem de tâbi olurlar.

27. Fark: İzmâr(اضمار) ve İktizâ Arasındadır

İzmâr, hazfin bir çeşididir. İktizâ ise sözün anlamlı olabilmesi için söze ekleme yapmaktır. “Köye sor” (el-Yusuf 12/82) âyeti bunun örneğidir. Yani “köy halkına sor” demektir. Burada “halk” dil açısından sözün anlamlı olabilmesi için söze eklenmektedir. Zira soru yalnız köy halkına sorulursa anlamlı olur.

İktizâyaya gelirse o, söze ziyade kabilinden olup, şer’an sözün anlamlı olabilmesi için söze ekleme yapmaktır. Bir kişinin “köleni azâd et benden bin dirhem” demesi de böyledir. Efendi bu söz üzerine kölesini azâd etse “bin dirhem benim borcumdur” dememesine rağmen azâd gerçekleşir ve bin dirhemi söz konusu kişi borçlanmış olur. Satım akdi, şer’an sözün anlamlı olabilmesi için sözün muktezasının önceki bir satım akdi olduğu için eklenmiştir. Bazıları her ikisi de aynı şeydir görüşündedir.

28. Fark: Hakikat ve Mecazın Tanımı Arasındadır

Hakikatin tanımı; hakikatte de insana ıtlak edilen âdemoğlu ismi gibi hiçbir

şekilde hakiki anlamının dışında kullanılmayan, kendisinden hakikat hiçbir zaman nefyedilemeyen, nefyedene de yalancı denilen her halükârda müsemâmâya ıtlak olunan lafızdır.

Mecaz ise duvara nakşedilmiş insan resmine de âdemoğlu ismi verilmesi gibi lafzın dilde konulduğu ismin hakiki anlamı dışındaki bir manada kullanılabilen, kullananın da yalancı olarak adlandırılmadığı her halükârda mutlakı üzere (mecaза hamli mümkün olan ifade biçimi) ıtlak edilen lafızdır. Böylece her ikisi arasındaki fark ortaya çıktı.

29. Fark: Örfî ve Lügavî Hakikat Arasındadır

Lügavî hakikat; dilde konulduğu anlamda kullanılan her lafza denir. Örfî hakikat ise "adl" kelimesinin "âdil" kimse için kullanılması gibidir. Adl kelimesi mastarken örfî kullanımda fâile sıfat olmuştur. "فلان عدل" "adaletli filan kişi" denildiğinde, o kimse âdildir demektir. "عُور" dibe gitmek, çekilme, az olmak, yani "عائرا" ise oyuk, çukur, derin vb. anlamına gelmektedir. "عُور" kelimesi (غار المار يغور) "ziyaretçi çekildi, azaldı." sözünden mastardır. Sonra sıfat olmuştur. Şu ayet buna örnektir: (إِنْ أَصْبَحَ مَأْوُكُمْ عُورًا) (el-Mülk 67/30) "Suyunuz çekilirse" âyetteki dibe çekilmek anlamındaki "عُورًا" mastarı, dibe çekilip giden "عائرا" ism-i fâili anlamında kullanılmaktadır. Şöyle söylendiğinde yine benzer kullanım olur: "هذا درهم ضرب" "Bu dirhem devlet başkanının bastırıldığı dirhemdir" cümlesindeki "ضرب" kelimesi "مضروب" (darp edilmiş/bastırılmış) manasındadır. Burada master, mef'ulü anlamında kullanılmıştır.

30. Fark: Şer'î ve Lügavî Hakikat Arasındadır

Lügavî hakikat açıkladığımız gibidir. Şer'î hakikat ise "الصلاة" salât kelimesi gibi dilde konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanılan her lafızdır. Onun dilde konulduğu hakiki anlamı yalnız duadır. Nitekim Allah Teâlâ'nın "Onların Kâbe'nin yanındaki "salatları" yalnızca ıslık çalmak ve alkışlamaktır" (el-Enfal 8/35) şeklindeki âyetinde geçen "الصلاة" salat kelimesi duaları demektir. Yine Allah Teâlâ'nın "Senin salatın onlar için sekinettir" (et-Tevbe 9/153) âyetindeki "الصلاة" salâtın ifadesi yaptığın dua anlamındadır. A'sâ Meymun b. Kays şiirinde salat kelimesini (dua anlamında) şöyle söylemiştir: "وصلى وارتسم" "Dudağında izi kalacak şekilde dua etti." Daha sonra salât kelimesi şer'an bilinen fiiller (namaz ibadeti) anlamında kullanıldı. Böylece o, şer'î hakikate dönüştü. Şâriî bu kelimeyi zikrettiğinde duyan kişi bu anlamı anlar. Bu yüzden hakiki olarak sanki bu anlam için vaz edilmiş gibi oldu.

Savm kelimesi de böyledir. Çünkü o dilde konulduğu anlam bakımından bir şeyi tutmak, sınımsıkı sarılmak, alıkoymak; bir şeyden el çekmek ve kendini tutmak anlamında imsâk demektir. Allah Teâlâ Meryem’i anlatırken (إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا) “Şüphesiz ben Rahmân’a savmı (susmayı) adadım.” (el-Meryem 19/26) Yani konuşmaktan el çektim Meryem’in sözünü tefsir ediyor. İmriulkays şöyle söylemiştir:

فدعها وسلِّ الهمَّ عنك بجزرة دُمُولٍ إِذَا صَامَ النَّهَارُ وَهَجَرَ

“Onu bırak ve güçlü Cesra devesine binerek kendinden hüznü atıp sabret

- Gün ışığı ortalığı kapladığında (savm) çek git.”

Şeriat, savm kelimesini belli bir zaman içinde kendini belli şeylerden alıkoymak manasında kullandı ve bu anlam dilde konulduğu anlam gibi şer’î hakikî anlam kazandı.

31. Fark: İstisna-i Hakiki ve Mecâzi Arasındadır

İstisna-i hakiki meselâ “Zeyd hariç kavm bana geldi” diyen kimsenin şu sözündeki gibi cins istisnalarıdır:

Mecâzi istisna ise Allah Teâlâ’nın “Orada boş söz (lağv) işitmezler sadece (meleklerin) “selâm!” (deyişini) işitirler” (el-Meryem 19/62) Burada selam kelimesi lağv kelimesi kapsamında değildir. Bu sözcük bir şey gizlenerek hakiki anlamda kullanılmaktadır denildi. Yani burada selamlaşma sözü lağv sözden istisna edilmektedir.

32. Fark: İzafet-i Hakiki ve İzafet-i Mecâzi Arasındadır

İzafet-i hakiki; Örneğin kalkmak, oturmak, gitmek vb. fiillerin belli fâile izafe edilmesidir. İzafet-i Mecâzi ise fiilin belli olmayan bir fâile izafe edilmesidir. Ağacın boyu uzadı, meyve verdi, duvarı yıktı denilmesi vb.

33. Fark: Hakiki Ruhsat ve Mecâzi Ruhsat Arasındadır

Hakiki ruhsat; fiil haram ve yasak olsa da fâili sorumlu tutulmayan ruhsattır. Meselâ küfrü gerektirecek sözü ikrâh altında söylemekle ölümcül açlık ve ikrâh sebebiyle başkasının malını telef etmek böyledir. Yaratıcının inkârı aklen ve şer’an haramdır. Başkasının malını itlaf etmek de böyledir. Şeriat, diliyle küfrü gerektirecek sözü ikrâh altında söylemeye ruhsat verdiği için hakiki ruhsat meydana gelir. Ölümcül açlık ve ikrâh altında başkasının malını itlaf etmede aynı şekilde hakiki ruhsat oluşur.

Mecâzi ruhsat ise açlık anında leşin yenmesi, zaruret durumunda şarabın içilmesi gibi ki; bunların haramlığı nas ile sabittir. Nass bunları her durum ve zaman için haram kılmış, ancak bazı istisnalar getirmiştir. “Kim şiddetli açlık

durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse..." (el-Maide 5/3) "Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur." (el-Bakara 2/173) Leşin kendisi haram olmaya devam etmekle birlikte müstesnanın hükmü kendisinden istisna edilen hükmün aksinedir. Bu durum mecaz yoluyla ruhsat diye isimlendirilir.

34. Fark: Haber-i Vâhîde Dayalı İcma ile Olanla, Müfesser Nassa Dayalı İcmayla Sabit Olan Hüküm Arasındadır

Haber-i vâhîde dayalı icmayla sabit olan hüküm, habere değil icmaya izafe edilmiştir. İkincisi ise icmaya değil nassa izafe edilmiştir.

35. Fark: Neshin Mümkün Olduğu İcmayla Mümkün Olmadığı İcma Arasındadır

İcma sem'i (Kur'an ve Sünnet) bir delile bağlı ise nesih kabul etmez. Burada nesih icmayı delmeye yol açar. İcma akli bir delile dayalı olduğu takdirde ise nesih mümkündür. Hz. Ali önce "ümmü veled satılmaz" demiş sonra da "satıldığını gördüm" diye rivayet etmiştir. Ebu Hanife bu rivayeti delil olarak almış, hâkim onun satışına hükmettiği takdirde, kararını bir maslahata göre verdiği anlaşılırsa Ebu Hanife'ye göre hâkimin hükmü infaz edilir.

36. Fark: Mücmel Nassa Dayalı İcmayla Müfesser Nassa Dayalı İcma Arasındadır

Mücmel nass icmaya dayanak olduğunda hüküm icmaya izafe edilir. İcma eğer müfesser nassa dayalı olarak oluşmuşsa hüküm icmaya değil nassa izafe edilir.

37. Fark: Zâhir ve Müşkil Arasındadır

Zâhir; konuşan kişinin muradının sırf duymayla ortaya çıktığı lafza denir.

Müşkil ise, kendisiyle neyin kastedildiği, lafzın bizzat kendinden değil alametler üzerinde fikir, teemmül ve nazar ile idrak olunabilecek ölçüde manalardan biri kapalı lafızdır. Bu konudaki genel kurallarından biri de şudur: Her müşterek lafız aynı zamanda müşkil bir lafızdır.

38. Fark: Nass ve Müfesser Arasındadır

Nass; nesih ve tebdili kabul eden ve te'vile ihtimali olan lafızdır. Müfesser ise nassa göre sözdeki anlam daha belirgin ve daha fazla açıktır. Hükmü ise nesh ve tebdili kabul eder ama tevile muhtemeldir.

39. Fark: Müfesser ve Muhkem Arasındadır

Müfesser yukarıda açıkladığımız gibidir. Muhkem ise nesih, tebdil ve tevil kabul etmeyen lafızdır. Hükmü ise cümledeki manasıyla sözün gereğine göre (itikat ve amel) hükmetmeyi gerektirir. Allah Teâlâ "فسجد الملائكة" "Melekler secde etti." (el-Hicr 15/30) ayetindeki "الملائكة" kelimesi, (başında istiğrak ifade eden harfi tarif bulunan çoğul bir âmm lafızdır. Her âmm lafız gibi tahsise ihtimali vardır) meleklerin çoğunun secde ettiği anlamına da ihtimali vardır. Ancak devamında gelen كلهم sözü tahsisi ihtimalini ortadan kaldırmış ve bütün meleklerin secde ettiği anlamı kesinlik kazanmıştır. Ancak bu durumda meleklerin hep birden mi, yoksa ayrı ayrı mı secde ettikleri konusu hala teville açık bir ihtimal olarak kalmaktadır. Daha sonra gelen أجمعون (hep birden) sözü meleklerin hep birlikte secde ettiklerini belirtmiştir (ve böylece tevil ihtimali ortadan kalkmıştır).

40. Fark: Sarih ve Kinâye Arasındadır

Sarih, kastedilen anlam belli ve açık olan lafza denir. "Hak ortaya çıktı" ifadesi "hakın batıldan farkı belli oldu" demektir. Hükmü ise başka bir delile ihtiyaç duyulmadan zâhiri ile amel etmektir.

Kinâye ise kastın gizli, anlamın örtülü olduğu her lafızdır. (كنوت الشيء كنيته) "Şeyin üstünü örttüm, künyeledim" denilir. Yani onu örttüm demektir. Kinâyenin hükmü ise başka bir delil olmadan sırf dil açısından delalet ettiği anlam sebebiyle zâhiri ile amel edilememesidir. Mesela talak konusundaki kinâyeler böyledir. Zira bir kimse karısına "sen bâyinsin" dese ve bunu söylerken talakı kastetmediği takdirde talak gerçekleşmez. Çünkü beynûnet hakiki anlamında tarafların birbirinden ayrılması ve uzaklaşması demektir. Ancak boşanma konusunda ise ihtimallidir. Kastedilen mananın belirlenmesi için niyete itibar edilir. Ancak lafız hakiki manada kullanılmaya devam eder.

41. Fark: Mücmel ve Müteşâbih Arasındadır

Mücmel, özetle kelamın kapsamına giren kendisiyle neyin kastedildiği ancak konuşanın yapacağı bir açıklamayla anlaşılabilen lafızdır. Allah Teâlâ "وحرّم الربا" "Ribayı haram kıldı." (el-Bakara, 2/255) âyeti mücmel örnektir.

Müteşâbih ise sözlük anlamı anlaşılabilir ama aklın bu anlamı kabul etmeden kaçındığı mananın yalnız muhkem lafızlar incelenerek anlaşıldığı lafızdır.

42. Fark: Farz ve Vâcip Arasındadır

Farz, sözlükte belirlenmiş takdir edilmiş anlamında (قطع) kesin olan şey demektir. Allah Teâlâ (سورة انزلناها وفرضاها) "Bu, bizim indirdiğimiz ve farz kıldığımız bir sûredir" (en-Nur 24/1) Farz kıldık ifadesi karar verdik anlamındadır. İstilah anlamı ise şek ve şüphelendir.

olmayan kesin bir delil ile sabit olan hükümdür. Hükümü ise; amel ve inkâr edenin tekfir edileceği derecede kesin inancı gerektirmesidir.

Vâcib ise sözlükte (سقوط) düşmek anlamına gelmektedir. Allah Teâla (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا) "Yanları üzerlerine düşünce..." (el-Hac 22/36) âyetteki "وَجَبَتْ" düştü anlamına gelmektedir. Zira o inceleme sonucunda bir şeyden şüpheye düşmek anlamındadır. Vâcib kelimesinden geldiği de söylenebilir. O da kalp çarpıntısı anlamındadır. Zira sıkıntılı ve şüpheli bir delil ile sabit olduğundan dolayı vâcib diye isimlendirilmiştir. Hükümü ise; İnkârcısını kâfir kılacak kadar ilmen kesinlik ifade etmese bile gereğiyle amel edilmesi gereklidir. Ancak namazda Fâtiha sûresini okumak gibi vâcibleri terk eden kimse günahkâr olur. Şâfiî'ye göre her ikisi de aynı şeydir.

43. Fark: Mütevatir Haber ile Meşhur Haber Arasındadır

Mütevatir haber; kat'î ve doğrudan ilim ifade eder, amel etmeyi gerektirir ve inkâr edeni tekfir olunur. Meşhur haber ise, kat'î ilim ifade eder ve amel etmeyi gerektirir. Fakat inkârcısı tekfir edilmez.

44. Fark: Meşhur Haber İle Haber-i Vahid Arasındadır

Meşhur haber; âlimlerin çoğunluğuna göre kat'î ilim ifade eder ve amel etmeyi gerektirir. Haber-i vâhid ise kat'î ilim ifade etmez ama amel etmeyi gerektirir. Aslında her ikisinde de râvi tektir ama meşhur haber insanlar arasında meşhur olmuş ve yaygınlaşmış, ümmet kendisini benimsemiştir. Haber-i vâhid ise insanlar arasında ne meşhur ne yaygındır. Böylece fark ortaya çıkmıştır.

45. Fark: Bedel ve Halef Arasındadır

Bedel, abdestte yıkamanın yerine bedel olan mesh gibi kendi yerine başka bir şey ikame edilebilen şeydir. Meselâ meshin ayaktan çıkarılması mümkün olduğu halde mesh etmek caizdir. Ancak halef, asıl yapılabiliyorsa diğerini yapmak meşru değildir. Meselâ teyemmüm gibi. Teyemmüm abdestin halefidir. Abdest almak mümkünken teyemmüm almak caiz değildir.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammet. "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri" -*Tebliğler ve Müzakereler-Tartışmalı İlmî Toplantı* (21-22 Ekim 2011): 167-194. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Arslantürk, Hacı Ahmet. *Bir Bürokrat ve Yatırımcı Olarak Kanuni Sultan Süleyman'ın*

- Veziriazamı Rüstem Paşa*. Doktora Tezi, İstanbul Marmara Üniversitesi, 2011.
- Atâî, Nevizâde. *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri: Hadaiku'l-Hakâik fi Tekmileti'ş-Şakâik*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Aycibin, Zeynep. *Katib Çelebi, Fezleke, Tahlil ve Metin*. Doktora Tezi, İstanbul Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2007.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Hadikatü'l-cevâmi'*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Baktır, Mustafa. "Kaide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 205-210. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1976.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Canatar, Mehmet. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 1009 (1600) Tarihli*. İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 2004.
- Cançelik, Ali. *Tarih Kaynağı Olarak 16. Yüzyıl Divan Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Donuk, Suat. *Ne'î-zâde Atâyî-Hadâiku'l-hakâik fi Tekmileti'ş-şakâik (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, 2015.
- Ece, Selami. "Şirvan Şah ve Şemâil Banu". *Erzurum Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (2003): 79-88.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: 'Müderrişin Vezâifi'", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999): 97-133.
- İbn Kemal Paşa. *Furûku'l-usûl li-İbn Kemal Paşa*. thk. Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek. Riyad: y.y., y.t.
- İpekten, Haluk vdğr, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: KTB Yayınları, 1988.
- İshakoğlu, Ömer. *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkılar*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.
- İvaz Efendi, *Furûku'l-usûl, Dârü'l-kütübi'l-vataniyye bi-Tûnis, 7329, vr. 215a-220b*.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1943.
- Kızılkaya, Necmettin. *İslam Hukukunda Farklar*. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Kızılkaya, Necmettin. *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Kutluk, İbrahim. *Beyanı Mustafa bin Carullah Tezkiretü 'ş-Şuara*. Ankara: TTK

Yayınları, 1997.

Kutluk, İbrahim. *Kınalızade Hasan Çelebi, Tezkiretü 'ş-Şuara*. Ankara: TTK Yayınları, 1989.

Özcan, Abdülkadir. "İvaz Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 490. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özen, Şükrü. "Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 223-227. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Peçevî, İbrahim. *Peçevî Tarihi*. haz. Bekir Sıtkı Baykal. İstanbul: Neşriyat Yurdu Yayınları, 1969.

Selânikî, Mustafa Efendi. *Târîh-i Selânikî*. Haz. Mehmet İpşirli. Ankara: TTK Yayınları, 1999.

Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.

Şaban, İbrahim. "Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası*. 17 (2010): 108-132.

Şaban, İbrahim. *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Yaptıkları Katkıları (XVII-XVIII. Asırlar)*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

İnternet Kaynakları

<https://ia601302.us.archive.org/zipview.php?zip=/5/items/M-0007/17234-98.zip>
22.02.2018.

<http://wqf.me/?p=16703> 22.02.2018.

<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-292405/h/filibeli-vecdi-divani.pdf>
30 Mart 2018.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Tâceddin el-Asğâr İbrahim b. Abdullah el- Hamîdî'nin "Hâşiyetün ale'l-İslâh ve'l-
Îzâh li İbn-i Kemalpaşa" Adlı Haşiyesinin Neşri, Tercümesi ve Değerlendirilmesi
(Kemalpaşazâde'nin "Îzâhu'l-İslâh" adlı Eserine Yazılan Bir Reddiye Örneği)

Publishing, Translation and Evaluation of *Hâşiyatun âla al-İslâh wa all-Îzâh* Written
by İbrahim b. Abdullâh al-Hamîdî Known as Tâceddin al-Asghâr (A Sample of Rebutal
Postscript of "Îzâhu'l-İslâh" by Kamal-pashazâde)

Kemal YILDIZ

Prof. Dr. Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Istanbul/Turkey

kemal.yildiz@marmara.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-4824-922X

Rüveyda YILDIZ

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law
Istanbul/Turkey

ruveyda_yildiz058@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-5867-1817

Atf: Yıldız Kemal - Yıldız Ruveyda. "Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı". *Recep
Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 75-121.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.624459>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep
Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

**Tâceddin el-Asğâr İbrahim b. Abdullah el- Hamîdî'nin "Hâşiyetün ale'l-İslâh ve'l-Îzâh li İbn-i Kemalpaşa" Adlı Haşiyesinin Neşri, Tercümesi ve Değerlendirilmesi
(Kemalpaşazâde'nin "Îzâhu'l-İslâh" adlı Eserine Yazılan Bir Reddiye Örneği)***

Öz: Kemalpaşazâde 16.yy'da yetişmiş önemli âlimlerden biridir. Felsefe, dil, edebiyat, tarih, fıkıh, hadis, tefsir gibi birçok alanda kendini yetiştirerek çok sayıda eser ve risale kaleme almıştır. Fürû-i fıkıh alanında kaleme aldığı eserlerden biri kendi ifadesiyle "Îzâhu'l-İslâh"dır. Kemalpaşazâde ilk önce, Hanefî mezhebinin muteber kaynakları arasında kabul edilen "Vikâye"yi ıslah etmek için "İslâhu'l-Vikâye" adıyla bir çalışma ortaya koymuştur. Akabinde ise bu çalışmasını "Îzâhu'l-İslâh" adıyla şerh etmiştir. Kemalpaşazâde'nin bu eserine, Molla Kasım Niğdevî (v.970/1562), Celalzâde Salih Çelebi (v.973/1565) ve Birgîvî (v.981/1573) gibi âlimler haşiyeye ve risale yazmışlardır. Bu çalışmalar arasında Kemalpaşazâde'yi sert bir üslupla eleştiren Tâceddin el-Asğâr lakabıyla tanınan İbrahim b. Abdullah el-Hamîdî'nin (v.973/1565) reddiyesi de bulunmaktadır. "Hâşiyetün âle'l-İslâh ve'l-Îzâh" isimli bu reddiye makalede tanıtılmaya çalışılarak metinle birlikte neşredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kemalpaşazâde, Îzâhu'l-İslâh, Tâceddin el-Asğâr, Hâşiyetün ale'l-İslâh ve'l-Îzâh.

**Publishing, Translation and Evaluation of Hâşiyatun âla al-İslâh wa all-Îzâh"
Written by İbrahim b. Abdullâh al-Hamîdî Known as Tâceddin al-Asghâr (A
Sample of Rebutal Postscript of "Îzâhu'l-İslâh" by Kamal-pashazâde)**

Abstract: Kamal-pashazâde is one of eminent scholars who lived in the sixteenth century. He has a great number of works and treatises in many fields, such as literature, history, Islamic law, *hadith* and *tafsir*. *Îzâhu al-İslâh* is one of his studies within the field of Islamic law. In the first instance, Kamal-pashazâde authored *İslâhu'l-Vikâye* to redress *Vikâye*, which has been accepted as one of the important sources within the *Hanafi madhab*. Then, he authored *Îzâhu'l-İslâh* to expound his *İslâhu'l-Vikâye*. *Îzâhu al-İslâh* was evaluated and expounded by some scholars like Molla Qaşım Nikdavî (d. 970/1562), Calalzâde Sâlih Chalabi (d. 973/1565) and Birgîvî (d. 981/1573), and these scholars wrote postscripts and treatises. Amongst these works is *Hâşhiya 'alâ al-İslâh wa al-Îzâh* by İbrahim b. 'Abdullah al-Hamîdî (d. 973/1565), who is known as Tacaddîn al-Asghâr. In this rebuttal postscript (*radiyya*), Tacaddîn al-Asghâr rigorously criticised Kamal-pashazâde's views. The article presents *Hâşhiya 'alâ al-İslâh wa al-Îzâh* and its text with the intent of introducing it to academia within the field of Islamic law.

Keywords: Islamic Law, Kamal-pashazâde, *Îzâhu al-İslâh*, Tâceddin al-Asghâr, *Hâşhiya 'alâ al-İslâh wa al-Îzâh*.

نشر حاشية تاج الدين الأصغر إبراهيم بن عبد الله الحميدي المسمى بـ"حاشية على الإصلاح والإيضاح لابن كمال باشا" مع الترجمة والتحليل (نموذج للرد على "إيضاح الإصلاح" لكمال باشا)

الملخص: كمال باشا زاده من أبرز العلماء الناشئين في القرن السادس عشر، تتلمذ على كثير من العلوم مثل الفلسفة واللغة والآداب والتاريخ والفقه والحديث والتفسير وألف كتباً ورسائل عديدة. "إيضاح الإصلاح"، كما أسماه هو، أحد مؤلفاته في فروع الفقه. فهو قام أولاً بتأليف "إصلاح الوقاية" لتصحيح "الوقاية" الذي يعتبر من أهم المصادر عند الحنفيين ثم قام بشرحه في "إيضاح الإصلاح". ولأهمية هذا الكتاب علق عليه وكتب له حواشي علماء مثل الملا قاسم النكدوي (970/1562) وجمال زاده صالح جلبي (973/1565) والإمام البركوي (981/1573). ومن بين تلك المصنفات، تعليق إبراهيم بن عبد الله الحميدي المعروف بلقب تاج الدين الأصغر. وما نحن نقوم في هذه الدراسة بنشر وتقديم ذلك التعليق المسمى بحاشية على الإصلاح والإيضاح مع نضها الأصلي. الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، كمال باشا زاده، إيضاح الإصلاح، تاج الدين الأصغر، حاشية على الإصلاح والإيضاح.

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Kemal Yıldız danışmanlığında yapılmakta olan "Osmanlı Şeyhülislamı Kemalpaşazâde'nin 'Îzâhu'l-İslâh' Adlı Eseri Çerçevesinde Fıkıhtaki Yeri ve Önemi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Osmanlı şeyhülislâmı Kemalpaşazâde, sahip olduğu entelektüel düşünce yapısıyla 16.yy ilim ve kültür hayatında önemli bir yer edinen ve fıkıh, tefsir, hadis, kelâm gibi dinî ilimlerin yanı sıra felsefe, mantık, tarih, edebiyat gibi beşeri ilimlerde de eserler kaleme alarak eleştirel ancak seviyeli bir metotla kendi fikir dünyasını ortaya koymaya çalışan bir âlimdir. Kemalpaşazâde'nin eleştirici bir yapıya sahip olması onun, bazı eserleri, kendi ifadesiyle "ıslâh" etmesine neden olmuştur. Burhanüşşeriâ'nın (VII.yy) "*Vikâyetü'r-rivâye fi mesâil'l-Hidâye*" adlı eseri ekseninde kaleme alınan *Îzâhul-İslâh* başlıktan da anlaşılacağı üzere bir nevi ıslâh çalışmasıdır. Kemalpaşazâde'nin, Hanefî mezhebinin muteber eserleri arasında zikredilen "*Vikâye*"yi "tashih, tekmil ve ta'lil" ederek *Îzâhu'l-İslâh*'ı kaleme alması, bazı âlimler tarafından hoş karşılanmamış ve çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur. Bu tenkitler arasında Tâceddin el-Asğâr'ın (v.973/1565) yazmış olduğu haşiye dikkat çekicidir. Çünkü Tâceddin el-Asğâr, tenkit ettiği bazı meselelerin tartışılarak haklı olan tarafın belirlenmesini talep etmiştir. Akabinde de yazmış olduğu bu reddiyeden dolayı tepkiyle karşılanmıştır.

Tâceddin el-Asğâr'ın "*Îzâhu'l-İslâh*"ın bazı meselelerini ele alarak eleştirdiği bu reddiyesi, veziriazam olan Rüstem Paşa'nın (v.968/1561) tepkisine sebep olmuştur.¹ Dönemin önemli bir siyasi otoritesini rahatsız eden bu reddiyenin neşredilmesi bu açıdan önemli hale gelmektedir. Tâceddin el-Asğâr'ın h.955/1548 yılında kaleme aldığı bu eserin neşrine, tercümesine ve değerlendirilmesine çalışılacaktır.

1. *Îzâhu'l-İslâh* Hakkında Genel Bilgiler

Kemalpaşazâde, Burhânüşşeriâ'nın (v.VII-VIII/XIII-XIV) "*Vikâye*" adlı eserini ıslâh ettikten sonra "*Îzâhu'l-İslâh*" ismiyle bu eseri şerh etmiştir. Sadrüşşeriâ'nın (v.747/1346) "*Şerhü'l-Vikâye*"sine yönelttiği eleştirilere de bu eserde değinmiştir. *Îzâhu'l-İslâh* üzerine, Molla Kâsım en-Niğdevî², Celalzâde Salih Çelebi³, Tâceddin el-Asğâr⁴ ve Birgivî⁵ gibi âlimler haşiye veya reddiye yazmışlardır. Tâceddin el-

¹ İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Şekâ'iku'n-Nu'maniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beirut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975), 371-372.

² Molla Kasım en-Niğdevî, *et-Tatbîk* (İstanbul: Milli Kütüphane, 7513), 2/449+449; (Çorum: Çorum Hasan Paşa, 1472), 261; (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 002057), 2/449+449.

³ Celalzâde Salih Çelebi, *Haşiye ale'l-İslâh ve'l-Îzâh*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Koleksiyonu, 000512), 484; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 000070), 505; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 001274), 184.

⁴ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiyetün ale'l-İslâh ve'l-Îzâh* (Konya: Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 001453-02), 7b-15b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 000446), 21-33.

Asğâr'ın yönelttiği eleştirilerin daha sert olması ve dönemin veziriazamına sunularak tepki ile karşılanması sebebiyle *Îzâhu'l-İslâh*'ın oluşturduğu tepkiye örnek olarak Tâceddin el-Asğâr'ın haşiyesi seçilmiştir. Bu haşiyeye hakkında açıklamalara geçmeden önce Kemalpaşazâde ve eseri hakkında kısaca bilgi verilerek tanıtılmaya çalışılacaktır.

1.1. Yazarı-Yazma Nüshası-Tahkikli Neşri

1.1.1. Yazarı: Kemalpaşazâde'nin Hayatı

Kemalpaşazâde'nin hayatıyla ilgili çok fazla çalışma olduğu için burada sadece konu bütünlüğünü sağlamak adına kısaca bilgi verilecektir.

Osmanlı şeyhülislâmı Kemalpaşazâde (v.940-1534) bir süre askerlik görevinde bulunduktan sonra Molla Lütfî (ö. 900/1495)⁶ ile yolları kesişir ve artık bundan sonra ilmiye sınıfına intisap ederek o yolda ilerlemeye başlar.⁷ Edirne'de Molla Lutfi'den ders alan Kemalpaşazâde ardından Kestellî Muslihuddin Mustafa (v.901/1496), Hatibzâde Muhyiddin Efendi (v.901/1496), Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (v.922/1516) gibi âlimlerden ders alarak tahsilini tamamlar.⁸ Müderrislik, kadılık ve şeyhülislâmlık gibi devletin farklı kademelerinde görevlerde bulunur. İlmi münazaradaki kuvveti ve fetva vermedeki kabiliyetinden ötürü "müftî's-sakeleyn" lakabıyla da anılır.⁹

⁵ Birgivî, *Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabî Koleksiyonu, 00583), 21b-45a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 00446), 1b-20b. Birgivî'nin yazma eserleri hakkında geniş bilgi için bkz: Muhammed Atif Yıldırım, *Birgivî'nin Şeyhain (Burhânü'sşeria ve Sadru'sşeria) Savunması (Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 5-6.

⁶ Bilgi için bkz: Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, (İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279), 2:547-548; Orhan Şaik Gökyay & Şükrü Özen. "Molla Lutfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30:255-258.

⁷ Taşköprüzade, *Şekâ'iku'n-Nu'maniyye*, 226; Mecdi Mehmed Efendi, *Şekâ'iku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadâiku's-Şekâik*, haz. Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 381-382; Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temimî el-Gazzî, *Tabakatu's-seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye* (Riyad: Darü'r-Rifaî, 1983), 1/410-411; Ebü'l-Mekârim Necmeddin Muhammed b. Muhammed Âmirî Dımaşki Necmeddin Gazzî, *Kevâkibü's-saire bi-menâkibi ayâni'l-mi'eti'l-âşire* (Beyrut: Darü'l-Afâki'l-Cedide, 1979), 2/108; Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbari men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993/1414), 10:335; *İlmiye Salnamesi: Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar* (İstanbul: Meşihât-ı Celile-i İslâmiyye, 1916/1334), 346; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl-Paşazâde", *İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1979), 6:562; İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Tevârih-Âl-i Osmân: VII. Defter*, haz. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1954), XII.

⁸ Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25:238.

⁹ Mecdi Efendi, *Şekâ'iku'n-Nu'maniyye*, 382. Ayrıca Kemalpaşazâde hakkında geniş bilgi için bkz: Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 27-37; Musa

1.1.2. *Îzâhu'l-İslâh*'ın Yazma Nüshaları ve Eserin Tahkikli Neşri

Türkiye yazma eserler kütüphanesinde *Îzâhu'l-İslâh*'ın birçok yazma nüshası mevcuttur. Nihal Atsız Kemalpaşazâde'nin bibliyografyasında "*Îzâh-İslâh*" ismiyle metin ve şerh karışık olmak üzere 97 tane yazma nüsha zikretmekte ve bunların yerlerini de tek tek zikretmektedir.¹⁰

Kemalpaşazâde'nin bu eseri, yazma nüshaları incelendiğinde genellikle "*Îzâhu'l-İslâh*"¹¹ veya "*İslah-Îzâh*"¹² şeklinde isimlendirildiği görülmektedir. Kemalpaşazâde'nin "*Îzâhu'l-İslâh*" adlı eserinin ilk yarısı yani kitabın başından "Kitabu'l-Eymân" bölümünün sonuna kadar Dr. Mahmûd Şemseddin Emîr el-Huzâî tarafından tahkik edilmiştir. Diğer yarısı yani "Kitabu'l-Hudud"dan kitabın sonuna kadar olan kısım ise Abdullah Davud Halef el-Muhammedî tarafından tahkik edilmiştir. Ayrıca muhakkikler "*Îzâhu'l-İslâh*"ı yedi farklı yazma nüshadan istifade ederek "*el-Îzâh fi Şerhi'l-İslâh fi'l-fıkhı'l-Hanefî*" ismiyle Lübnan'da 2007 yılında tahkik ederek iki cilt halinde yayınlamışlardır.¹³

Muhakkikler, mukaddime bölümünde Kemalpaşazâde'nin bu eseri kaleme alırken Sadrüşşerîa el-Mahbûbî'nin "*Şerhü'l-Vikâye*" adlı eserine benzer bir eser telif ettiğini ifade etmişlerdir. "*Şerhü'l-Vikâye'nin muhtasar kısmı olan 'Vikâye'yi Kemalpaşazâde'nin 'el-İslâh' adıyla yeniden gözden geçirdiğini, 'Şerhü'l-Vikâye'nin de aynı şekilde gözden geçirilerek 'el-Îzâh' ismiyle yeni halini almış olduğunu*" ifade etmişlerdir.¹⁴

Abdullah Davud Halef el-Muhammedî ve Mahmud Şemseddin Emîr el-Huzâî, metin ve şerhteki meselenin daha iyi anlaşılabilmesi veya konuda ele alınması gereken önemli ihtilaflara dikkat çekmek için gerekli gördükleri yerlerde dipnotta açıklamalarda bulunmuşlardır. Ayrıca bazı müşkil meselelerde müracaat edilmesi gereken kaynakların yerlerini dipnotlarda belirterek hem eserin hacimce artmasının

Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 102-154.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Dört Bibliyografya* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 376-378.

¹¹ Bkz. İbn Kemal, *Îzâhu'l-İslâh* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 27); İbn Kemal, *Îzâhu'l-İslâh* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8463); İbn Kemal, *Îzâhu'l-İslâh* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 673).

¹² Bkz. İbn Kemal, *Îzâh-İslâh* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 457); İbn Kemal, *Îzâh-İslâh* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 722); (Ankara: Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 663).

¹³ Bkz. Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemalpaşa el-Hanefî, *el-Îzâhu fi şerhi'l-İslâh fi'l-fıkhı'l-Hanefî*, thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî & Mahmud Şemseddin Emîr el-Huzâî. 2 Cilt (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007).

¹⁴ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:4.

önüne geçmişler hem de okuyucuyu aydınlatmak için kaynaklara yönlendirmişlerdir.

1.2. Yazılış Amacı

Kemalpaşazâde *Îzâh*'ta *Vikâye*'den bahsederken şu şekilde bir açıklamada bulunmuştur: "*Basiret sahiplerinin de bildiği üzere muhtasar 'el-Vikâye', hacimce küçük olmasına rağmen nazım yönünden veciz, karmaşık olmayan sade bir üslup ile gerekli ve faydalı bütün seçilmiş meseleleri toplayan, hülâsa bir şekilde yararlı bilgilere câmi' ve hâvi çok kıymetli bir eserdir.*" Kemalpaşazâde'nin *Vikâye*'den övgülerle bahsetmesi bu eserin o dönemde de ne kadar değer atfedilen bir eser olduğunu göstermektedir. Hatta "*Hakikat incileriyle kuşatılmış bir deniz ki içine ince zarif madenlerin bırakıldığı hazine*" ifadeleriyle de Kemalpaşazâde *Vikâye*'ye verdiği önemi vurgulamaktadır.¹⁵

Kemalpaşazâde bu ifadelerden sonra "*Vikâye'de az da olsa küçük hata ve eksikliklerin olduğuna, bunda şaşılacak bir durumun da olmadığına, çünkü iyi cins bir yarış atının bazen tökezleyebileceğine, hatta keskin bir kılıcın bile bazen iyi kesmeyeceğine*" vurgu yapmaktadır.¹⁶ Kemalpaşazâde methiye ile başladığı cümlelerin ardından bu ifadelere yer vererek eserin eksik ve hatalardan tamamen uzak olmasının mümkün olamayacağına da dikkat çekmektedir.

Kemalpaşazâde, Burhanüşşerîa'nın *Vikâye*'sinde bazı değişiklikler yaparak tashih etmeyi, değiştirilmiş olan ifadelerin asılları üzerine düzeltmeyi ve terkipleri sıraya göre koymayı irade ettiğini ifade ederek eseri yazma amacını açıklamıştır. Yanlışları düzeltmek, eksiklikleri tekmil etmek ve bazı hafzedilen yerleri ta'lil etmek maksadıyla bu eserin kaleme alındığını ifade etmiştir. Kemalpaşazâde'nin eseri "*tashîh, tekmîl ve ta'lil*"¹⁷ üçlemesiyle ıslah ettiğini söylemek mümkündür. Sonra yine aynı şekilde Sadrüşşerîa'dan bahsederken fasit tasarrufların ve vârid olmayan itirazların olmasına rağmen insanların en faziletliilerinin yanında kabul gördüğüne ve birçok takipçisinin olduğuna da değinmiştir. Delillerin tayininde noksanlıktan ve meselelerin incelenmesinde hata ve kusurdan yoksun olmadığına vurgu yapmıştır.¹⁸ Tam da bu noktada hem *Vikâye*'de hem de *Şerhü'l-Vikâye*'de gördüğü eksiklikleri ve hataları izâh etmek, kapalı ifadeleri açarak doğru olanı açıklamak için gayret ettiğini söyleyerek "*Îzâhu'l-İslâh*"ın yazılma amacını ifade etmiştir. Bütün bu eksikliklere rağmen içinde bulunan kusurlar hariç müellifin izini

¹⁵ İbn Kemal, *el-Îzâhu fî Şerhi'l-İslâh*, 1:3.

¹⁶ İbn Kemal, *el-Îzâhu fî Şerhi'l-İslâh*, 1:3.

¹⁷ İbn Kemal, *el-Îzâhu fî Şerhi'l-İslâh*, 1:3.

¹⁸ İbn Kemal, *el-Îzâhu fî Şerhi'l-İslâh*, 1:4.

takip ettiğini, ancak yanlış olduğu noktalarda eleştirdiğini, kaleminde aşırı gittiği yerleri yok ettiğini belirtmiştir. Bu sebeple, metinde mevcut olan hataları ıslah etmeyi hedeflediği için kaleme aldığı metin kısmına “*el-İslâh*” ismini verdiğini ve bu mezkûr şerhte olan eksiklikleri açıklamayı amaçladığı için de eserin şerhine “*el-Îzâh*” ismini verdiğini ifade etmiştir.¹⁹

Kemalpaşazâde bu önemli işe yani “*Îzâhu'l-İslâh*”ı yazmaya hicri 928 yılında başladığından ve Şevval ayının sonunda ise bu eseri bitirdiğinden bahsetmiştir. Hatta yazmaya başlamadan önce böyle bir eseri üç seneden fazla bir zamanda tamamlayacağını düşündüğünü ancak tahmin ettiği gibi olmadığını, senenin üçte birinden daha az bir sürede tamamladığını da ifade etmiştir.²⁰

Kemalpaşazâde'nin ulema arasında kabul gören ve üzerine çok fazla çalışma yapılarak şerh, haşiye ve ta'likatlar yazılan *Vikâye*'yi²¹, itiraz ve eleştirilere aldırılmadan, kendi düşüncelerini ifade ederek cesaretle savunması, onun özgün bir müellif ve âlim olduğunun da açık bir göstergesidir.

1.3. *Îzâhu'l-İslâh*'ın “*İslâh ve Îzâh*” Ettiği Eserler Hakkında Bilgi

Kemalpaşazâde eserin mukaddimesinde bildirdiği üzere müstakil yeni bir eser kaleme almamıştır, tam aksine yıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulan bir eseri dikkate alarak o eserin ekseni doğrultusunda kendi fikirlerine yer vermiştir. *Îzâhu'l-İslâh*'ın *Vikâye* ve *Şerhi'l-Vikâye* eksenli bir eser olması dolayısıyla bu iki eserin tanıtılması gerekli hale gelmektedir.

1.3.1. *Burhanüşşerîa ve Vikâyetü'r-Rivâye fi Mesâilil-Hidâye*

Hicri VII. Yüzyılın âlimlerinden olan Burhanüşşerîa'nın günümüze ulaşan tek eseri *Vikâye*, Hanefî fıkıh literatüründe “*mütûn*” adı verilen temel eserler arasında yer almaktadır.²² Bu eseri öncelikli olarak torunu için kaleme aldığını Burhanüşşerîa şu ifadelerle açıklamaktadır: “*İzzetli evlat Ubeydullah –Allah (c.c), onun günlerini kendisinin razı ve hoşnut olduğu şeye yönlendirsin- edebî kitapların ezberlenmesini, fazilet letâiflerinin ve Arap nüktelerinin incelenmesini tamamladığında, ben onun ‘ahkâm ilminde’ fıkıh meselelerinin gözdesi olan, tertip ve nizamı kabul görmüş, hem âvoam hem de havâs tarafından sevilen muazzam bir kitabı ezberlemesini istedim. Bu sayılan şeyleri*

¹⁹ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:4.

²⁰ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, I:5.

²¹ *Vikâye* şerhleri için bkz. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-kütüb ve'l-Fünûn* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 2:2022-2024.

²² Mürteza Bedir, “*Vikâyetü'r-Rivâye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43:107.

muhtasarlarda bulamadım. Bu sebeple muazzam bir eser olan 'el-Hidâye'nin rivayetleri üzerine bir eser yazdım."²³ Burhanüşşerîa, *Hidâye'*deki meseleleri, delillerini zikretmeden muhtasar bir şekilde kaleme alarak *Vikâye'*yi telif etmiştir.

*Vikâye'*de yer alan hükümler fakihler, müftüler ve kadılar tarafından önemsenmiş ve uzun yıllar medreselerde okutularak temel ders kitabı formatına sahip olmuştur. Osmanlı hukuk düşüncesine tesir ederek bu hukuk sisteminin şekillenmesinde önemli rol oynayan *Vikâye* Osmanlı devletinin yarı resmi hukuk kodu olarak kabul edilmiş, ulema tarafından itibar edilerek saygın bir yere sahip olmuş ve medreselerde ders kitabı olarak yerini almıştır.²⁴

Vikâye üzerine kaleme alınan eserlerden biri olan "Îzâhul-İslâh"ta bu açıdan önemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü yazıldığı dönemden itibaren büyük kabul gören *Vikâye'*ye şerh ve haşiye yazılması hususunda talepte bulunan önemli bir kesimin var olmasına rağmen Kemalpaşazâde'nin, *Vikâye'*yi tenkit etmekten kendini uzak tutamadığı görülmektedir.

1.3.2. Sadrüşşerîa es-Sâni ve Şerhü'l-Vikâye

Sadrüşşerîa es-Sâni (ö. 747/1346), kardeş olan Burhanüşşerîa ile Tâcüşşerîa'nın torunu olup anne tarafından dedesi Burhanüşşerîa, baba tarafından dedesi ise Tâcüşşerîa'dır.²⁵

Sadrüşşerîa, *Şerhü'l-Vikâye'*nin mukaddimesinde dedesinin eseri telif ederken bir yandan eseri ezberlediğini, dedesi yazmayı bitirdiğinde ise onun da ezberlemeyi bitirdiğinden bahsetmiştir.²⁶ Kemalpaşazâde, Sadrüşşerîa tarafından *Vikâye'*ye yazılan şerhi de tenkit ederek *Îzâhu'l-İslâh'*ı yazmıştır. Müstakil bir eser olmaktan uzak olan bu eserlerin, silsile halinde kendinden önceki eserlerden muhteva ve kaynak olarak etkilendiklerini söylemek mümkündür.

2. Îzâhu'l-İslâh Üzerine Yazılan Hâşiye Örneği Hakkında Genel Bilgiler

Kemalpaşazâde *Îzâhu'l-İslâh* adlı eseri kaleme aldıktan sonra tenkit edilmekten uzak kalamamıştır. Çünkü yazıldığı dönemden itibaren büyük bir şöhrete sahip olan *Vikâye*, medreselerde ders kitabı olarak okutulan önemli bir fıkıh muhtasarı

²³ Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, *Şerhü'l-Vikâye Maâ Münthe'n-Nukâye alâ Şerhi'l-Vikâye* (Amman: Müessetül'ı Verrâk, 2006), 1:4.

²⁴ Ömer Faruk Atan, "Hicri VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Bürhanüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, (2016/2), 128.

²⁵ Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35:427.

²⁶ Salah Ebü'l-Hâc, *Şerhü'l-Vikâye*, I/ II: 4.

olarak kabul görmüştür. Kemalpaşazâde her ne kadar eserin mukaddimesinde *Vikâye'*den övgülerle bahsetmiş olsa da onun bu eseri tenkit etmesi gelenekçi kesim tarafından eleştirilmiştir. Bazen çok sert ifadeler kullanılarak Kemalpaşazâde'nin Hanefî mezhebinin muteber eserleri arasında yer alan bu eseri ıslâh edecek kadar donanımlı bir âlim olmadığı da ifade edilmiştir.²⁷ Tam bu noktada ağır eleştiri oklarını Kemalpaşazâde'ye çevirenlerden biri olan Tâceddin el-Asğâr lakabıyla tanınan İbrahim b. Abdullah el-Hamîdî, on yedi meseleyi tenkit ettiği bir haşiye kaleme almıştır. Bu bölümde bu haşiye hakkında genel bilgiler verilerek makalenin sonunda haşiyenin neşrine ve tercümesine yer verilecektir.

2.1. Hâşiyenin Yazma Nüshası

Türkiye yazma eserler kurumu üzerinden yapılan araştırmalar neticesinde, Kemalpaşazâde'nin *Îzâhu'l-İslâh* eserine yazılan birkaç haşiye ve talikât tespit edilmiştir.²⁸ Bunlardan biri, Tâceddin el-Asğâr adıyla meşhur olan İbrahim b. Abdullah el-Hamîdî'ye ait olan haşiyedir.

İki nüsha olarak tespit edilen bu haşiyelerden biri, Burdur İl Halk Kütüphanesine kayıtlı olup haşiyenin başında "*İslâh-Îzâh li Kemal Paşa. Hâzihi risâle şerhün aleyh*" ifadesi yer almaktadır. Bu risale yazma kataloglarda "*Tâceddin el-Asğâr*"a nispet edilmiştir.²⁹

Diğer nüsha ise Türkiye yazma eserler kataloğunda İbrahim el-Halebî'ye (v.956/1549) nispet edilmiştir. Haşiye'nin başında "إبراهيم الحلبي على الإصلاح والإيضاح لابن" ifadesi yer almaktadır.³⁰ Yazı farklılıkları dışında birbirinin aynısı olan bu iki haşiyenin farklı iki kişiye ait olması düşünülemez. Haşiye'nin son kısmında "*İşte bu Süleyman Paşa'nın medresesinden azlolunan hakîr, fakîr ... İbrahim'in yazdıklarıdır.*" ifadesi yer almaktadır. Bu bilgiden yola çıkarak bu haşiyenin Tâceddin el-Asğâr'a ait olduğu söylenebilir. Çünkü bu büyük âlim h.951 yılında

²⁷ Muhammed Atf Yıldırım, *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşeria ve Sadriüşşeria) Savunması (Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 19.

²⁸ Bkz: Molla Kasım en-Niğdevî, *et-Tatbîk* (İstanbul: Milli Kütüphane, 7513), ; (Çorum: Çorum Hasan Paşa, 1472); (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 002057). Celalzâde Salih Çelebi, *Haşiye ale'l-İslâh ve'l-Îzâh*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 000512); (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 000070); (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 001274). Birgivi, *Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabî Koleksiyonu, 00583); (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 00446).

²⁹ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiyetün ale'l-İslâh ve'l-Îzâh* (Konya: Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 001453-02), 7b-15b.

³⁰ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiyetün ale'l-İslâh ve'l-Îzâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 000446), 21-33.

İznik'teki Süleyman Paşa medresesinden azlolunmuştur. Bu haşiye ise h.955 yılında kaleme alınmıştır. Ayrıca *Şekâik*'te, hâşiyenin baş kısmı zikredilerek Tâceddin el-Asğâr'a ait olduğu da ifade edilmiştir.³¹ Dolayısıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan bu nüsha, yazma nüsha kataloğunda İbrahim el-Halebi'ye ait olduğu ifade edilerek yanlış kişiye nispet edilmiştir.

2.2. Hâşiye'nin Yazarı

Hâşiyenin aidiyeti tespit edildikten sonra Tâceddin el-Asğâr'ın nasıl bir âlim olduğu ve hayatı hakkında kısa bilgilere yer verilecektir.

Tâceddin el-Asğâr ismiyle meşhur olan Hanefî fıkıh âliminin asıl ismi İbrahim b. Abdullah'tır. Hamid'de doğduğu için Hamîdî olarak nispet edilmiştir. Tâceddin el-Asğâr lakabıyla tanınmaktadır. Günümüzde Yunanistan sınırlarında bulunan Serez'e gidip orada küçük yaşta ilim tahsiline başlamıştır. Sarıgörez Nûreddin Efendi'den (ö.928/1522) istifade ederek ders halkasına katılmıştır. h.928/1522 yılında Sarıgörez Efendi'nin vefatından sonra, önce İstanbul'da Başçı İbrahim Medresesi'ne, daha sonra Plevne'de Mihaloğlu Bey Medresesi'ne, ardından Tire'de Kara Kadı Medresesi'ne ve Atabey'de Ağras Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır. 951/1544 senesinde İznik'te Süleyman Paşa Medresesi'nde bir yıl müderrislik yaptıktan sonra azledilmiştir. h.955/1548 yılında Bursa'da Sultan Murat Han Medresesi'ne, 962/1554 yılında Sahn-ı Semân Medresesi'ne, 964/1556 Ayasofya Medresesi'ne, 966/1558'de Yavuz Sultan Selim Medresesi'ne, Amasya'da II. Beyâzîd Medresesi'ne müderris olarak görevlendirilmiştir. Yaşının epey bir ilerlemesi sebebiyle görevinden emekli olup 972/1564 yılında İstanbul'a tekrar dönmüştür. 973/1565 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.³² Cenaze namazını Ebussuûd Efendi (v.982/1574) kıldırıktan sonra Emîr Buhârî zaviyesine defnedilmiştir.³³ Birçok talebeyle ilim öğreten Tâceddîn el-Asğâr'a nispet edilen eserler arasında şunlar bulunmaktadır: Sadrüşşerîa'nın "*Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilil-Hidâye*" adlı şerhine ve "*Şerh-i miftâh*" adlı esere yazdığı hâşiyelerdir. Ayrıca Seyyid Şerîf Cürçânî'ye (v.816/1413) ait olan "*Şerh-i Mevâkıf*"a ait bazı açıklamalarda da bulunduğu kaynaklarda zikredilmiştir.³⁴

³¹ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye*, 371; Nev'izâde Ataullah Efendi, *Şekâiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmiletî's-Şekâik*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, Tıpkı Basımlar, 1989), 50.

³² Taşköprüzâde, *Şekâiku'n-Nu'maniyye*, 383.

³³ Nev'izâde Atâî, *Şekâiku'n-Nu'maniyye*, 50.

³⁴ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz: Taşköprüzâde, *Şekâiku'n-Nu'maniyye*, 371-372; Atâî, *Şekâik*, 49-51; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemi'l-Müellifin Terâcimi Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 1:55-56; Kâtip Çelebi Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakati'l-fihul*

2.3. Hâşiye'deki Üslup ve Muhteva

Tâceddin el-Asğâr'ın kaleme aldığı bu haşiye muhteva bakımından sadece on yedi meseleyi tenkit etmiştir. Bunun sebebi ise kendi ifadeleriyle şu şekilde açıklanmaktadır: *"Bu metne bakan (veya bu metni okuyan) kişiyi usanmaktan ve bıktırmaktan korumak adına bu bahsi kısa tuttuk ki böyle bir ihtisarla o yüce hazrete ve adaletin ve ihsanın türleriyle zamanın ehlini feyziyle kuşatan o şerefli eşiğe hizmet edelim."*³⁵ Burada Tâceddin el-Asğâr, Kemalpaşazâde'nin *Vikâye'*yi tenkit etmesinin isabetli olmadığını ortaya koymak için bu birkaç meselenin yeterli olduğuna dolaylı bir şekilde vurgu yapmıştır. Aksi durumda bundan fazlasının okuyanı usandıracığını ifade etmiştir. Bu haşiye birkaç meseleyle münhasır olsa da Tâceddin el-Asğâr'ın üslup ve yöntemi hakkında bize birçok bilgiyi sunmaktadır. Tâceddin el-Asğâr haşiyenin asıl kısmına giriş yaparken hitap cümlesiyle başlamış ve muhatabının dikkatini canlı tutmaya çalışmıştır. Etkileyici ve keskin ifadeler kullanarak ihtilaf ettiği meselelere eser içerisinde mevcut olan sıraya göre değinmiştir. Haşiyede önce Kemalpaşazâde'nin *Îzâhu'l-İslâh'*ta yer verdiği görüşlere, eserde geçtiği ifadeleri değiştirmeden aynı şekilde yer verdikten sonra "أقول" ifadesiyle kendi görüşlerine yer vermiştir.³⁶

Bu haşiye, Burdur kütüphanesindeki nüshaya göre dokuz varak, Süleymaniye yazma eserler kütüphanesindeki nüshaya göre ise on iki varaktan oluşmaktadır. Ancak birbirinin kopyası olan bu iki nüshanın yazı türünün farklı olmasından kaynaklı olarak varak sayısında farklılık söz konusu olmuştur. Tâceddin el-Asğâr haşiyeye başlarken geleneksel yazım yöntemini kullanarak besmele ile başlamış sonrasında hamdele ve salvele ile devam etmiştir. Dönemin padişahu Kanuni Sultan Süleyman'dan (v.974/1566) ve dönemin veziri Rüstem Paşa'dan (v.968/1561) övgü ile bahsetmiştir. Ayrıca sunduğu bu haşiyede haklı olmaması durumunda cezalandırılmasını ve te'dip edilmesini de haşiyenin dibacesinde ifade etmiştir.³⁷

Kemalpaşazâde'nin *Îzâhu'l-İslâh'*ını eleştirirken Tâceddin el-Asğâr şu ifadelere yer vermiştir: *"Hakikatin peşinde olanlar sizlere selam olsun, bizim cahillerle işimiz yok - Kassas/55- biliniz ki, bu muhtasarı kıymetli âlim, ilmi kâmil, meşhur İbn Kemâl Paşa-Allah*

(İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010), 1/33; *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, "Küçük Tâceddin Efendi (İbrahim Hamîdî)", (İstanbul: Türkiye Gazetesi, t.y.), 14:177.

³⁵ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, (Burdur İl Halk Kütüphanesi), 8b. Tâceddin el-Asğâr, burada Kanunî Sultan Süleyman döneminde 1544-1553 ve 1555-1561 tarihleri arasında sadrazamlık görevinde bulunan Rüstem Paşa'yı kastetmektedir.

³⁶ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 8a; 9b, 10a...

³⁷ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 8a.

(c) kabrinde onu ilmîne ve dilediğine göre nimetlendirsün- kaleme almış ve bu eseri, salah ve felahın işaretlerinden uzak olmasına rağmen (bunu) el-İslâh ve'l-Îzâh olarak isimlendirmiştir. Öyle ki söz konusu eserin içerisinde, eksik, hata, noksanlık ve bocalamalardan oluşan gayri sahih tasarruflar ve delile dayanmayan itirazlar bulunmaktadır. Gerekli olmayan hususlara değinmiş ve gerekli olan konulara ise değinmeden geçmiştir. Eser şeriata muhalif, birçok meseleyi barındırmaktadır ki bu asl ve fer' açıklandıktan sonra onun bu hususlara muhalefeti açıktır. Genişletilmiş ve muhtasar kitaplardan muteber olana açık bir şekilde muhalefeti mevcut olduğu için yeni başlayan bir kimsenin onun hakikatine inanması gerekmez ve bitiren kimsenin de bununla amel etmesi gerekmez. Zikredilecekleri bizzat inceledikten sonra söylenenlerden şüphe edenler, günün aydınlığından ve sabahın güneşi doğduğu zaman sabahın var olmasından bile şüphe eder."³⁸ Burada yer alan ifadeler Tâceddin el-Asğâr'ın Kemalpaşazâde'nin bu eseri hakkındaki görüşlerini açıkça ortaya koymaktadır.

Tâceddin el-Asğâr 955/1548 yılında iki nüsha halinde yazdığı bu risalelerden birini, intisap ettiği hocası es-Sûfî Muhammed'e bırakmış diğerini ise büyük vezir Rüstem Paşa'ya göndermiştir. Rüstem Paşa, Kemalpaşazâde'yi kötilediğini/kara çaldığını görünce hiddetlenmiş ve dönemin müftüsü olan Ebussuud Efendi'nin heyetle birlikte meseleleri tartışmasını emretmiştir. Tâceddin el-Asğâr, "mescit bulunan evin üzerinde bevl etmeyi" mekruhlar arasında sayan Kemalpaşazade'nin hata ettiğini, çünkü bu ifadesiyle muteber kitaplarda açıkça yazılanlara muhalefet ettiğini ve bu görüşünü de nakille desteklemediğini ifade etmiştir. Rüstem Paşa ise bu meselede Tâceddin el-Asğâr'ın mescit üzerinde bevlle cevaz verdiğini ifade ederek onu edepsizlikle itham etmiştir. Bu münazaranın akabinde öfkelenen Rüstem Paşa, Tâceddin el-Asğâr'ı haksız görerek bir daha devlet makamında görevlendirilmemesi emrini vermiştir. Tâceddin el-Asğâr bu olaydan sonra uzun bir süre hakir bir şekilde yaşamıştır. Rüstem Paşa daha sonra bu yaptığından pişman olarak Tâceddin el-Asğâr'ın müderrislik hayatına dönmesine müsaade etmiştir.³⁹

SONUÇ

Kemalpaşazâde *Vikâye* ve *Şerhü'l-Vikâye*'de tenkit ettiği meseleleri "tashih, tekmil ve ta'li'l" ederek *Îzâhu'l-İslâh*'ı yazmıştır. Muteber kaynaklar arasında zikredilen *Vikâye*'nin böyle bir ıslah çalışmasına konu edilmesi bazı âlimler

³⁸ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 8a; Taşköprüzade, *Şekâiku'n-Nu'maniyye*, 371-372.

³⁹ Taşköprüzade, *Şekâiku'n-Nu'maniyye*, 371-372.

tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu yapılan tepkilerden biri Tâceddin el-Asğâr'ın yazmış olduğu "*Hâşiyetün ale'l-İslâh vel-Îzâh*" adlı haşiye ile karşımıza çıkmaktadır. Tâceddin el-Asğâr dönemin veziri olan Rüstem Paşa'ya 955/1548 yılında yazdığı risaleyi göndererek Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştirileri birkaç meselede izah etmiştir. Ancak Tâceddin el-Asğâr'ın bir heyet önünde alenen Kemalpaşazâde'nin yapmış olduğu bu değişikliklerin tartışılarak haklı olanın tespit edilmesi talebi, Rüstem Paşa'nın büyük tepkisiyle karşılanmıştır. Her ne kadar *Vikâye* muteber Hanefi metinleri arasında zikredilse de Rüstem Paşa'nın vermiş olduğu bu tepki, Kemalpaşazâde'nin bu ıslah çalışmasının siyasi otorite tarafından kabul gördüğünün bir göstergesi sayılabilir. Neticede Kemalpaşazâde, Kanuni Sultan Süleyman zamanında birçok önemli meselede görüşlerine müracaat edilen önemli bir şahsiyettir. Bütün bunların yanı sıra Tâceddin el-Asğâr'ın böyle bir reddiye kaleme alması *Îzâhu'l-İslâh*'ın önemli bir eser olarak kabul gördüğünü, ancak bununla birlikte eleştiren bir kısmın da var olduğunu göstermektedir. *Vikâye*'yi ıslah etmek amacıyla kaleme alınan *Îzâhu'l-İslâh*'ın öneminin ve etkisinin ortaya konulması için Tâceddin el-Asğâr'ın kaleme aldığı bu reddiyenin gün yüzüne çıkması önem arz etmektedir. Araştırmanın sonraki aşamasında söz konusu bu haşiyenin neşrine ve tercümesine yer verilmektedir.

KAYNAKÇA

- Alak, Musa. *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ataî, Nev'izâde Ataullah Efendi. *Şekâiku'n-nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadâîku'l-Hakâik fi Tekmileti'-ş-Şekâik*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Atan, Ömer Faruk. "Hicri VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Bürhanüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2016/2), 125-153.
- Atsız, Hüseyin Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Dört Bibliyografya*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Bedir, Mürteza. "Vikâyetü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Birgivî, Mehmed İbn Pir. *Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî, 00583, 21b-45a.
- Birgivî, Mehmed İbn Pir. *Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 00446, 1b-20b.
- Çelebi, Celalzâde Salih. *Haşiye ale'l-İslâh ve'l-Îzâh*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 000512, 484.
- Çelebi, Celalzâde Salih. *Haşiye ale'l-İslâh ve'l-Îzâh*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 000070, 505.
- Çelebi, Celalzâde Salih. *Haşiye ale'l-İslâh ve'l-Îzâh*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 001274, 184.
- Ebu'l-Hac, Salah Muhammed Ebu'l-Hâc. *Münteha'n-Nukâye alâ Şerhi'l-Vikâye*. 2 Cilt. Amman: Müessetül'l Verrâk, 2006.
- el-Asğâr, Taceddin İbrahim b. Abdullah el-Hamidî. *Haşiyetün alâ Îzâhi'l-İslâh*. Burdur: Burdur İl Halk Kütüphanesi, 001453-02, 7b-15b.
- el-Asğâr, Taceddin İbrahim b. Abdullah el-Hamidî. *Haşiyetün alâ Îzâhi'l-İslâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 000446, 21-33.
- en-Niğdevî, Molla Kasım. *et-Tatbîk*, Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Koleksiyonu, 7513, 2/449+449
- en-Niğdevî, Molla Kasım. *et-Tatbîk*. Çorum: Çorum Hasan Paşa, 1472, 261.

- en-Niğdevî, Molla Kasım. *et-Tatbîk*. İstanbul: Beyazıd, Beyazıd Devlet, 002057, 2/449+449.
- et-Temimî, Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temimî el-Gazzi. *Tabakatu's-seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. 4 Cilt. Riyad: Darü'r-Rifaî,1983.
- Gökyay, Orhan Şaik & Özen, Şükrü. "Molla Lutfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/255-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin b. Süleyman b. Kemalpaşa. *Tevârih-Âl-i Osmân: VII. Defter*. haz: Şerafettin Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1957.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin b. Süleyman b. Kemalpaşa. *el-Îzâhu fi şerhi'l-Islâh fi'l-fıkhı'l-Hanefi*. thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî&Mahmud Şemseddin Emîr el-Huzâî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin b. Süleyman b. Kemalpaşa. *Îzâh-İslah*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 27, 255.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin b. Süleyman b. Kemalpaşa. *Îzâh-İslah*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8463, 282.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin b. Süleyman b. Kemalpaşa. *Îzâhu'l-Islâh*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 722, 218.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin b. Süleyman b. Kemalpaşa. *Îzâh-İslâh*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 673,162.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin b. Süleyman b. Kemalpaşa. *Îzâh-İslâh*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 457, 246.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbari men Zeheb*. thk. Mahmut Arnaut & Abdulkadir Arnaut. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993/1414.
- İlmiyye Salnamesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar*. İstanbul, Meşihât-ı Celile-i İslâmiyye, 1916/1334.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- İslam Âlimleri Ansiklopedisi*. "Küçük Tâceddin Efendi (İbrahim Hamîdî)". haz. İlhan Apak. 14/177. İstanbul: Türkiye Gazetesi, t.y.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmî'l-kütüb ve'l-*

fünûn. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemu'l-vusûl ilâ Tabakati'l-l fuhul*. thk. Mahmut Abdülkadir Arnaut. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010.

Kaya, Eyyüp Said. "el-Mebsût" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/214-216. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemi'l-Müellifin Terâcimi Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957.

Koca, Ferhat. "el-Manzûmetü'n-Nesefî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/34-35. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Mecdi, Mehmed Efendi. *Şekâiku'n Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'ş-Şekâik*. haz. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Necmeddîn Gazzî, Ebü'l-Mekârim Necmeddîn Muhammed b. Muhammed Âmirî Dîmaşki. *Kevâkibü's-saire bi-menâkı biayâni'l-mi'eti'l-âşire*. Beyrut: Daru'l-Afâki'l Cedide, 1979.

Özen, Şükrü. "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Öztürk, Mustafa & Mertoğlu, M.Suat. "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/236. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Parmaksızoğlu, İsmet. "Kemâl-Paşazâde", *İslam Ansiklopedisi*. 6/562. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1979.

Sadeddin Efendi, Hoca. *Tâcüt'Tevârih*. 2 Cilt. İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279.

Taşköprüzade, İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi. *Şekâiku'n-Nu'maniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975/1395.

Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.

Yıldırım, Muhammed Atif. *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) Savunması (Risâle fi Reddi'l-İslâh Ve'l-Îzâh)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Yıldız, Kemal. *Mir'at-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Kaynakları*. İstanbul: Hâcegan Akademi Kitaplığı, 2013.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حاشية إبراهيم بن عبد الله [تاج الدين الأصغر]¹ على الإصلاح والإيضاح

لابن كمال باشا

الحمد لمن يجيب سؤال من انتمى إلى بابه، ولا يجيب رجاء من التحي إلى جنبه، والصلاة والسلام على الأمر بالتخلق بأخلاق خالقه الكريم، والمقول في شأنه: {وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ} [القلم، 4/68]. وعلى آله المعترفين بالحق الصريح، وصحبه التابعين للقول الصحيح، وعلى من بعدهم ممن حصن حصن الدين عن أن يحوم حول حماته العتاة، وقطع عن أموال المؤمنين وأعراضهم أيدي الظلمة الطغاة.

أما بعد:

فاعلموا معاشر طلاب اليقين، {سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين} [القصص، 55/28]

إن المختصر الذي سؤده الخبر الفاضل، والبحر الكامل، الشهير: **باب كمال باشا** - نَعَمَ اللهُ تَعَالَى فِي رَوْضَتِهِ بِمَا يَعْلَمُهُ وَمَا يَشَاءُ -، وسماه: **بالإصلاح والإيضاح**، مع خروجه عن سمة الإصلاح والفلاح، باشماله على تصرفات فاسدة، واعتراضات غير واردة، من السهو والزلل، والحبط والخلل، لإتيانه بما لا ينبغي، وتحززه عما ينبغي، مشتمل على كثير من المسائل المخالفة للشرع، بحيث لا يخفى مخالفتها بعد التنبيه للأصل والفرع، ولا ينبغي الاعتقاد بحقيقتها للمبتدئ، ولا العمل بما للمنتهي، لوجود خلافها صريحاً في الكتب المعتربات، من المطولات والمختصرات، ومن شك فيما ذكر، بعد النظر فيما سيذكر، أوشك أن يشك في ضوء الصباح، ووجود الصباح عند طلوع الأصباح.

فلما وقفت في تلك المسائل على حقيقة الحال، وجلية المقال، بعون الله الملك المتعال، نادى بلسان الحال المنون قائلاً: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [الأنبياء، 7/21]. فوجب علينا الإشارة بالأعلام والأفهام على سائل الحق واليقين في استخراج المرام، بذكر شيء قليل من تلك المسائل الكثيرة في هذا المقام، كيلا يأثم بترك الفرض والواجب كل الأنام، وتذكرة وذكرى لأولي الألباب، من أهل الصواب والثواب، ولئلا يحكم المفتي والقاضي بما على خلاف الصدق واليقين، {وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ} [الروم، 47/30]. ولقول نبينا صلى الله عليه وسلم: "من سئل عن علم فكتمه، ألجمه [8a] الله بلجام من نار يوم القيامة".²

¹ تاج الدين الأصغر: هو إبراهيم بن عبد الله الحميدي، توفي سنة 973 هـ ينظر: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية: 371-373

² سنن أبي داود، العلم، 7: مقدمة ابن ماجه 24 .

واختصرنا بذكر بعض منها؛ صوتاً لطبع الناظر عن الملالة والسامة. وخدمة به الحضرة العلية، والسدة السنية، سدها من يعم أهل الزمان، بإفاضته أنواع العدل وأصناف الإحسان.

ويختص من بينهم بفواضل متوالية، وفضائل غير متناهية، تتصاعد بتصاعد رتبة مراتب الدنيا والدين، ويتطأطأ دون سرادقات دولته رقاب الملوك والفضلاء من أهل اليقين، الذي يصاحبه المجد والإقبال في كل الأزمان، وهو يصاحب سلطان سلاطين الزمان، السلطان العاشر من آل عثمان³، أدام الله الباقيين دوام الزمان وصب على الماضين سجل الرحمة والرضوان، ألا وهو الوزير الثاني، مرجع الأهالي والأعالي، سمي رسول الله الملك المنان - عليه وعلى آله صلوات الرحمن - المستغني عن التعريف والبيان، المجاهد في سبيل الله الملك المستعان، ظلُّ ظلَّ الله تعالى على العالمين، نظام الملك والدولة والدين، وهو الذي ضمَّ إلى القدرة الريانية العلوم السبحانية، فتفرد قدرأً، وبه فاق ملوك العصر وأمراء الدهر طراً، يلتجئ العدل إلى ظل جنابه، إذا صار مغلوباً عن الظلم وأحزابه، والذي يضيق عن إحاطة مراتبه نطاق الحصر، بل لا يليق لمدحه ألسنة أهل هذا العصر، من تمسك بذيل حمايته فقد نال المنى، واستمسك بالعروة الوثقى، ومن اكتحل بكحل غباره يرى السُّهى في نصف نهاره.

لا زال أعلام العدل في أيام دولته عالية، وقيمة العلم من آثار ترتيبه غالية، وأيديه على أهل الحق فائضة، وأعداياه بين الخلق غائضة، اللهم كما أبدته لإعلاء كلماتك فأبدته، وكما نورت خلدَه لنظم مصالح خلقك فأخلده، وثبت آثار معدلته على صفحات الأيام، واربط أطناب دولته بأوتاد الخلود والدوام، من سمع ما أقول فقال: آمين، جعله الله تعالى في الدارين من الأمنين. [8b]

مدرجاً في هذه الرسالة الدعاء له، بما هو مستحق وأهل له؛ لأني لم أقدر من الخدمات إلا على الدعوات، ولم أُطق من الصناعات غير رفع اليد للحاجات، مترجياً بعروة خدمته الاستمسك، وفي سلك ذوي الإختصاص به الانسلاك، لعلي أظفر من فاتحة الطاقة بفتح وينفري ليلي البهيم عن صبح، لا غرو من المسك أن يفوح، ومن البدر أن يلوح، ومتمنياً متربحاً أن يشفي العليل من دوائه، ويكفي الغليل بمائه، بأن يأمر الفضلاء المتصفين بالإنصاف، والمجتنبين عن الاعتساف، بأن يعملوا بأحد الأمرين، بعد أن يرجعوا النظر والبصر كرتين.

أن حقاً صدقاً صواباً ما قلنا فالعطاء لنا وحسن القبول، وذلك غاية المأمول، ونهاية المسؤول، وإلا فالردّ والمنع بالجواب، أو التعزير والتأديب بالعقاب والعتاب، لسد أمثال هذا الباب على أهل الدعاوي الكاذبة، والأقويل الباطلة، وكلاً منا مع من أنصف واتصف بالعلم والعرفان من الأقران لا مع جملة أبناء الزمان، الذين كل بضاعتهم اللجاج والعتاد، وجل صناعتهم الإنحراف عن نهج الرشاد، شاع فيه اللدّ والفساد، وانطمس⁴ فيه طريق السداد، والعلم حال هشيماً تذروه الرياح، والجهل حال جسيماً يدور به النجاح، صار الجهل فيه مشهوراً، والعلم فيه كأن لم يكن شيئاً مذكوراً، العالم فيه مطروح على الطرق، والجاهل محمول على الخدق، ومن الله نستوهب الإعتصام، والأمن من شر ألدّ الخصام، حتى لا نقف موقف الندم، ولا نضطر باعتذار السهو من القلم.

³السلطان سليمان: هو السلطان سليمان خان الأول المعروف بسليمان القانوني، ولد سنة 900هـ، تولى السلطانية سنة 926هـ.

⁴ينظر في ب: " اطمس" ورق: 22

قال الفاضل الشهير: بابين كمال باشا - نور الله تربته وأعلى في الجنان رتبته -: وكُره سدل الثوب إلى قوله: والوطئ والتخلي فوق المسجد، والبول فوقه، وفوق بيت فيه مسجد، أي مكان أُعدَّ للصلاة، وجعل له محراب.⁵ وأشار إلى هذا بتعريف الأول وتنكير الثاني.⁶

أقول:⁷ عُدَّ البول فوق بيت فيه مسجد من جملة المكروهات، يخالف مخالفةً بينةً [9a] ما هو المصرح به في الكتب المعتبرات⁸، والحال أنه لم يؤيد كلامه بنقل من الكتب المعتبرة⁹، ولا بتعليل يتمسك بمثله كما هو دأبه في مثله، وما هذا إلا سهو قلم منه - رحمه الله تعالى وتقدس - فتأمل واستقم، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيلك.

قال:¹⁰ ويجب تكبير التشريق.. إلى قوله: على المقيم بالمصر، ومقتدية برجل ومسافر شارك مقيماً فيه أي في الفرض. إنما لم يقل: "مُقتدٍ لمُقيم"؛ لأن المعتبر وجود مقيم معه في الصلاة، وأما كون ذلك المقيم إماماً فليس بشرط على ما فهم من قول صاحب الهداية، ولا جماعة المسافرين إذا لم يكن معهم مقيم.¹¹

أقول: لا شك ولا شبهة على قول أبي حنيفة، وكلامنا فيه أن التكبير لا يجب على المسافر إلا عند اقتدائه بالمقيم¹²، فثبت شرط كون ذلك المقيم إماماً؛ لأنهم صرحوا به قاطبةً في الكتب المعتبرة، وعللوا بأنه يجب عليه بطريق التبعية، وأما فهم عدم الشرطية كما ذكره، فمبني وموقوف على وجود ذلك القول¹³ في الهداية، والحال أنه غير موجود أصلاً في نسخها التي رأيناها¹⁴، وإن سلم أنه موجود فيها فالمفهوم لا يعتبر في مقابلة المنطوق، وأيضاً لتعليلهم وجوب التكبير على المسافر بما ذكر يدل على شرط كون إمامه مقيماً؛ لأن ذلك التعليل لا يوجد ولا يتمشى إلا في المسافر المقتدي بالمقيم ربنا اهدنا الصراط المستقيم.

قال:¹⁵ وإن صلى غير الولي والسلطان يعيد الولي إن شاء.¹⁶

أقول: قد غير قول تاج الشريعة، فإن صلى غيرهم¹⁷ يعيد الولي إن شاء إلى قوله المذكور، ولكن لم يصب؛ لأن كل من كان مقدماً على الولي في ترتيب الإمامة في صلاة الجنائز لو صلاها لم يعد الولي؛ لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن ما

⁵ في باب ما يفسد الصلاة، وما يكون فيها.

⁶ ينظر: الإيضاح في شرح الإصلاح في الحنفي لكمال باشا، 130/1،

⁷ في أ، ب، سهو فاحش في المسألة الشرعية.

⁸ في الكنز: لما فوق بيت فيه مسجد فيه. في الهداية: ولا بأس بالبول فوق بيت فيه مسجد.

⁹ فإنه بسبب تغير قول تاج الشريعة إلى ما ذكر قد وقع فيما وقع من حيث لا يدري.

¹⁰ في باب العيدين؛ ب- في باب العدين؛ ينظر: الإيضاح، 168/1.

¹¹ غلط فاحش في المسألة الشرعية.

¹² إذا لم يكن معهم مقيم.

¹³ أي ولا جماعة المسافرين.

¹⁴ وإنما الواقع في الهداية وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية.

¹⁵ في باب الجنائز.

¹⁶ سهو. ينظر: الإيضاح، 173/1.

¹⁷ أي غير السلطان والقاضي وإمام الحي والولي.

فرضناه مقدماً، وأيضاً المسألة على التفصيل المذكورة في العناية شرح الهداية وغيرها من المعترات على ما يوافق الوقاية،¹⁸ ولعله غره قول صاحب الهداية: فإن صلى غير الولي والسلطان أعاد الولي. قال في العناية: ثم هو أي عدم الإعادة ليس بمنحصر على السلطان. [9b] بل كل من كان مقدماً على الولي في ترتيب الإمامة في صلاة الجنائز على ما ذكرناه.

قال¹⁹: في غسل أرض عشرية، أو جبل، أو ثمرة، وما خرج من الأرض إلا الخضروات²⁰. إنما استثناهما؛ لأنها لا تعشر عنده، بل يؤمر مالكتها بالأداء بنفسه، وعندهما يؤخذ منها ربع العشر ذكره في الحقائق، وإن لم يبلغ خمسة أوسق، الوسق ستون صاعاً، كل صاع ثمانية أرتال، ولم يبق سنة، وقالوا: لا يجب إلا فيما له ثمرة باقية، إذا بلغ خمسة أوسق، والمراد ثمرة تدخر وتبقى سنة من غير معالجة كالخنطة والشعير. من مبسوط شيخ الإسلام. وسقاه سيح أو مطر عشر.²¹

أقول: إن أردت الإطلاع على حقيقة الحال، في هذا الحال، فاستمع لما يتلى عليك من المقال، واعلم أن كل ما أخرجت الأرض وابتغى ثماؤه وسقاه سيح أو مطر، يجب فيه العشر عند أبي حنيفة، قليلاً كان أو كثيراً رطباً كان أو يابساً، يبقى سنة أو لا يبقى، وعندهما: لا يجب إلا عند وجود الشرطين.

الأول: النصاب. وهو أن يبلغ الخارج إلى خمسة أوسق.

والثاني: البقاء. وهو أن يبقى الخارج من سنة إلى سنة من غير معالجة كثيرة.

واعلم أيضاً إذا كان لرجل نصاب من الدراهم أو الدينارين ومضى عليها أحد عشر شهراً مثلاً، ثم اشترى خضروات ورطباً ومراً بما على العاشر، وأراد العاشر أن يأخذ الزكاة، وهي ربع العشر، فإن أعطى المالك زكاتها عن قيمتها جاز الأخذ للعاشر بالإتفاق، وإن أبي المالك عن دفع القيمة جاز الأخذ له من عينها للصرف إلى عمالته أيضاً بلا خلاف بين أئمتنا الثلاثة.

وأما الأخذ من عينها للصرف إلى الفقراء فيجوز عندهما، وعند أبي حنيفة لا يجوز، بل يأمر المالك أن يؤديها بنفسه إلى الفقراء؛ لأن الأخذ ثبت نظراً إلى الفقراء، ولا نظر ههنا؛ لأن العاشر في الأغلب يكون نائباً عن البلد ولا يجد فقيراً ثمه يصرفها إليه، فيحتاج إلى أن يبعث بها إلى البلد فرما يفسد قبل [10a] الوصول إلى الفقراء، فيؤدي إلى الضرر. هذا ملخص ما في الهداية، والعناية، والحقائق، وغيرها من الكتب المعتمدة، فإن لم تعتمد على ما قلنا فارجع إليها، فإذا تحققت ما ذكرناه عرفت أن القول المذكور ههنا للفاضل المشهور بآبن كمال باشا مما لا صحة له أصلاً، ولا وجه قطعاً؛ لأنه إن أراد بالخضروات المستثناة الخضروات الحاصلة من الأرض بالعمل، وكلامنا فيها، فلا وجه للاستثناء أصلاً، أما عنده: فلأنه يجب فيها العشر، أما عندهما: فلأن عقد الباب على قوله لا على قولهما، وإن سلم أنه على قولهما أيضاً فعندهما كما لم يجب العشر في الخضروات لم يجب فيما دون خمسة أوسق، وفيما لم يبق سنة الذي هو يتناول الخضروات، فلا وجه للحكم بعدم

¹⁸ رجل صلى صلاة الجنائز والولي خلفه ولم يرض به، إن تابعه وصلى خلفه جاز، ولا يعيد الولي. وإن لم يصل هو إن كان الذي صلى الإمام الأعظم أو السلطان أو القاضي أو امام الحي، ليس له أن يعيد؛ لأن هؤلاء أولى منه وإن كان غير هؤلاء له أن يعيد. خلاصة. ليس لأحد أن يصلي بعده في الصلاة على الميت ممن ذكرناه، لو صلى السلطان أو غيره ممن هو أولى من الولي.

¹⁹ في باب زكاة الخارج؛ ب- في باب زكات الخارج.

²⁰ هذه عبارة العناية بعينها.

²¹ سهو فاحش في المسألة الشرعية. ينظر: الإيضاح، 202/1.

وجوب العشر في الأول²² وبوجوبه في الأخيرين²³. وإن أراد بها الخضروات المشرية للتجارة الممرور بها على العاشر البالغة قيمتها نصاباً فكلامنا ليس فيها، كما لا يخفى على من نظر إلى السَّباق والسيِّاق، وأيضاً إذا كانت المستثناة هذه أي الخضروات المشرية للتجارة الممرور بها على العاشر لوجوب ربع العشر فيها لا العشر²⁴، فسائر المشريات مما خرج من الأرض كالخنطة المشرية للتجارة الممرور بها على العاشر كذلك في وجوب ربع العشر، وهو الزكاة فلا وجه لتخصيصها بالاستثناء²⁵، وأيضاً يجب فيها²⁶ الزكاة بالاتفاق وهي ربع العشر، لكن عندهما يأخذ العاشر، وعنده يأمر المالك أن يؤديها إلى الفقير بنفسه، وأما ما ذكره نقلاً عن الحقائق من بيان وجه الاستثناء فلا يخلو عن خلل ونقصان على زعمه لعدم موافقته لما في الحقائق، فإنه قال في مقالة النعمان عند شرح قول صاحب المنظومة: لا أخذ للعاشر من رطاب على تمام الحول والنصاب، إذا مرّ التاجر بالرمان والبطيخ والقثاء والسفرجل والعنب والتين وقد اشتراه للتجارة وهو يساوي نصاباً، لم يعشره، عند أبي حنيفة، أي لا يأخذ منه الزكاة. لكن يأمره بأداء الزكاة بنفسه، وعندهما يأخذ منه ربع العشر. [10b]

وتمام الحول على الرطاب بأن كان له نصاب من الدراهم أو الدينار ومضى عليها أحد عشر شهراً مثلاً، ثم اشترى بها رطاباً، فإن قلت: ما تقول في قول صدر الشريعة؟

اعلم أن عند أبي حنيفة يجب في الخضروات صدقة يؤديها مالؤها إلى الفقير لا أنه يأخذها السلطان.

قلت: أن قوله يحتمل المعنيين.

الأول: أنه يبيّن بعد بيان وجوب العشر عند أبي حنيفة على ما يوافق قول تاج الشريعة من يأخذ ذلك الواجب وذلك مسألة أخرى غير مذكورة في الوقاية.

الثاني: أنه نبه وبين بالمناسبة والتقريب بعد بيان الاختلاف بين الشيخ وبين تلميذه في الخضروات غير المشرية بوجوب العشر عنده وعدم الوجوب عندهما أن فيها أيضاً اختلافاً بينهما من جهة أخرى، إذا كانت مشرية للتجارة، ممروراً بها على العاشر، بالغة قيمتها نصاباً بعد الاتفاق على وجوب الزكاة فيها، وهي جواز أخذ العاشر من عينها عند المرور عليه عندهما، وعدم جوازه عنده بل يأمر المالك أن يؤديها بنفسه إلى الفقير.

قال²⁷: وأئمتنا الثلاثة فرقوا بين النذر والشروع في هذه الأيام، وقالوا: لا يلزم بالشروع؛ لأنه معصية، ويلزم بالنذر إذ لا معصية فيه.²⁸

²² أي الخضروات.

²³ أي فيما دون خمسة أوسق، وفيما لم يبق سنة.

²⁴ ثم الكلام ههنا في بيان الواجب وكميته لا في بيان ما يأخذ ذلك الواجب، ولا في بيان كيفية الأخذ كما لا يخفى.

²⁵ مع أن ما ذكره في وجه الاستثناء يدل على أن الواجب عنده غير الواجب عندهما.

²⁶ أي الخضروات المشرية.

²⁷ في قبيل باب الاعتكاف.

²⁸ سهو بين. ينظر: الإيضاح، 1/226.

أقول: لا فرق بين النذر والشروع إلى الصوم في هذه الأيام المنهية في وجوب القضاء على تقدير الإفساد عند أبي يوسف، والمسألة مذكورة على وجه التصريح والتنصيص في المنظومة والمجمع وغيرها من الكتب المعتمدة، فلا يصح قوله، وأئمتنا الثلاثة فرقوا بين النذر والشروع في هذه الأيام، ولعله غرّه قول صدر الشريعة: فرقوا بين النذر والشروع في هذه الأيام.

قال 29: وأول 30 وقته 31 بعد طلوع فجر النحر، وهو أولها، أي أول أيام النحر أفضل من قال وهو فيه، أي في يوم النحر أفضل فقد سهى 32؛ لأن ذلك واجب حتى يجب الدم بالتأخير عنه على ما يأتي في باب الجنابة. 33 [11a]

أقول: طواف الزيارة فرض. ووقته: ثلاثة أيام وهي أيام النحر، وأول وقته بعد طلوع فجر يوم النحر، أي يوم العيد، ويجب الدم بتأخير ذلك الطواف عن الأيام الثلاثة لا عن يوم واحد فقط، وهو يوم النحر، ويوم العيد، وقد وقع في بعض الكتب المعتمدة كالوقاية: أن طواف الزيارة في يوم النحر أي في يوم العيد أفضل، ووقع في بعضها كالهداية: أن أفضل الأيام الثلاثة أولها، أي يوم العيد، فإنه ذكر فيها: وأفضل هذه الأيام أولها كما في التضحية، وفي الحديث أفضلها أولها، 34 فلا تنافي ولا مخالفة بين ما وقع في الوقاية وما وقع في الهداية؛ لأن اليوم الأول إذا كان أفضل الأيام فالظاهر كان الطواف فيه أفضل من اليومين الآخرين، فإذا فهمت توضيح كلامهم وتبين مرامهم فاعلم أن القول المذكور للفاضل المشهور بآين كمال باشا رحمه الله لا يخلو عن نوع سهو ونقصان من جهة اللفظ والمعنى. 35

أما الأول: فلأن المكنى عنه أعني ما رجع إليه المبتدأ، وهو لفظة "هو"، إما يوم النحر أو الطواف، أو أمر ثالث غيرهما، وكل منها غير سديد، وغير خال عن فساد.

أما الأول والثاني: إن جعلت لفظه

"أولها" مبتدأً ثانياً، وخبّره لفظ "أفضل"، بأن كان مجموع المبتدأ والخبر خبراً للمبتدأ الأول، فيلزم مع ركاكته واختلاله جداً خلو الجملة الواقعة خبراً عن المبتدأ من العائد إليه، وإن جعلت ظرفاً فلا معنى له يعتد به على التقدير الأول، فعلى التقدير الثاني يلزمه مهروبه على ما فهمه، وهو ما قاله تاج الشريعة.

وأما الثالث: وهو كون ما رجع إليه لفظة "هو" أمراً غير يوم العيد والطواف؛ فلأنه لا يوجد ههنا شيء يرجع إليه لفظة "هو" ويوجد للكلام معنى يعتد به.

وأما الثاني: وهو عدم خلو قوله المذكور عن نوع سهو ونقصان من جهة المعنى، فلما مرّ من أن ذلك الطواف فرض ووقته الأيام الثلاثة، وهي أيام النحر فيجب فيها حتى لو أحر عن هذه الأيام الثلاثة يجب الدم، وأفضل هذه الأيام اليوم الأول منها، فيكون الطواف فيه أفضل. [11b]

29 في كتاب الحج.

30 وأول وقته بعد طلوع فجر يوم النحر وهو فيه أفضل، أي يوم النحر، الوقاية.

31 أي أول وقت طواف الزيارة.

32 سهو فاحش، و عبارته هكذا في نسخته التي رأيناها.

33 ينظر: الإيضاح، 249/1.

34 انتهى كلامه.

35 السهو والنقصان من جهة اللفظ.

ولا يجب الدم بتأخير الطواف عن اليوم الأول فقط، بل إنما يجب بالتأخير عن الأيام الثلاثة كما ذكره هو³⁶، وغيره في باب الجنابة، فقله³⁷ من قال وهو فيه أي في يوم النحر أفضل، فقد سُهي سهو بين لا يمكن إصلاحه، ولا توجيهه بوجه من الوجوه الصحيحة، فتأمل واستقم ولا تتبع الأهواء المزلّة، والأوهام المضلّة، والله سبحانه ولي الرشاد، ومنه العصمة والسداد.

قال³⁸: وكذلك الحلق والتقصير بعد الفراغ منها ليس بحتم بل له الخيار، إن شاء تحلل وإن شاء بقي محرماً حتى يحرم بالحج، إذا لم يكن ساق الهدى، وإن ساق لا يتحلل.³⁹

أقول: المذكور في الكتب المعتمدة عندنا، كالجمع والوقاية، والهداية، والعناية، أن لا خيار للمتمتع الذي لم يسق الهدى بين التحلل وبين البقاء محرماً حتى يحرم بالحج، بل التحلل بالحلق أو التقصير بعد الفراغ من أفعال العمرة واجب. فقله المذكور في محل المنع والدفع لا في محل التسليم والقبول، فلا بد من التفحص والتفتيش حتى ينكشف حقيقة الحال، وحلية المقال، بعون الملك المتعال.

قال⁴⁰: أو أخره أي أخر طواف الصّدْر إلى آخر أيام التشريق،⁴¹ إلى قوله فعليه دم.⁴²

أقول: الحكم بوجود الدم على من أخر طواف الصّدْر إلى آخر أيام التشريق إنما هو سهو قلم؛ لأن طواف الصدر فيه أولى واحب من الطواف الذي وجد قبل هذا في أيام النحر، فضلاً عن أنه يجب الدم بتأخيره إليه كما هو المذكور والمصرح به في جميع الكتب المعتمدة، المطولة والمختصرة، على التفصيل والإجمال، ثم إنه لا يجب شيء بتأخير طواف الصدر فضلاً عن أن يجب الدم بتأخيره إلى آخر أيام التشريق. قال الإمام قاضيخان: ولا شيء عليه؛ لتأخير طواف الصدر؛ لأنه غير مؤقت، هذا كلامه.

وأظن أن هذا نشأ من التباس طواف الصدر بطواف الزيارة، فإنه لو أخر طواف الزيارة إلى آخر أيام التشريق يجب الدم عليه، كما لا يخفى على متابعيه ومبتغيه.

قال⁴³: اعلم أن قوله زوجني يحتمل التوكيل وحينئذ يكون القول المذكور شرطاً للعقد لا شرطاً له، ويكون انعقاد النكاح بقول الآخر "تزوجت" وحده؛ وهو المراد بما ذكره [12a] سابقاً بقوله: "كتزوجت" ويحتمل الإيجاب وحينئذ يكون

³⁶ أي الفاضل الشهير بان كمال باشا.

³⁷ أي قول ذلك الفاضل.

³⁸ في باب القران.

³⁹ سهو. ينظر: الإيضاح، 262/1.

⁴⁰ في باب الجنابة.

⁴¹ وما دام يؤمر بالإعادة إقامة الواجب في وقته أي في مطلق الزمان وهو وقت طواف الصدر؛ لأنه ليس المؤقت بأيام النحر، ولهذا لا يجب شيء بالتأخير عنها بالإتفاق. من غاية البيان. ما ذكره وإن وجد في غاية البيان لا يفيد بل يرد عليه كلامه ما ذكرناه أيضاً.

⁴² خبط فاحش في المسألة الشرعية. ينظر: الإيضاح، 268/1.

⁴³ في كتاب النكاح.

المذكور شطر العقد و يكون الإنعقاد به وبقول الآخر "تزوجت" جميعاً، وهو المراد ههنا، وهذا من المواضع التي وفقت بتحصيلها وتفصيلها.⁴⁴

أقول: في احتمال رُوِّجني إيجاباً نظر؛ لأنه لم يؤيد دعواه بنقل من الكتب المعتمدة، ولا بدليل يجوز ذلك الاحتمال، والمصرح به في الكتب المعتمدة: أن "رُوِّجني" ليس إيجاباً، بل هو توكيل، وأيضاً لو احتتمل "رُوِّجني" إيجاباً لزم احتمال "بعمي" إيجاباً، والملازمة بينة لمن اهدى إلى سبيل التحقيق، بنور التوفيق، واللازم فاسد غير صحيح؛ لأنهم ذكروا في باب نكاح الرقيق: لو قال رجل لآخر: بعمك مني بألف، وقال الآخر: بعت، لا ينعقد البيع؛ لأن الواحد لا يتولى طرفي البيع، انتهى كلامهم.

فلو احتتمل "بعمي" إيجاباً انعقد البيع بدون لزوم تولى الواحد طرفي البيع، فتأمل راجياً من القادر الجليل أن يبسر كل عسير وعويل، إذ هو نعم المولى ونعم المنيل.

قال⁴⁵: وللمفوضة ما تراضيا عليه، أو فرض لها إن وطئت، أو خلت به، أو مات، والمتعة إن طلقت قبل وطئ وخلوة، ولا خلاف فيه للشافعي ذكره في الحقائق.⁴⁶

أقول: إذا طلقت المفوضة المذكورة⁴⁷ قبل وطئ أو خلوة فلها المتعة عندهما، وعند أبي يوسف أيضاً في قول الثاني، وفي قوله الأول، وهو قول الشافعي لها نصف المفروض، فلا يصح قوله، ولا خلاف⁴⁸ فيه للشافعي؛ لأن المصرح في الكتب التي عندنا كالهداية، والعناية، وشرح صدر الشريعة، والحقائق، والجمع، وشرحه، وغيرها: وجوب نصف المفروض لها عنده إلا المتعة إذا طلقت قبل وطئ وخلوة، وأما قوله: ذكره في الحقائق فخلافه مذكور في الحقائق، فإنه قال في مقالة الشافعي عند شرح قول صاحب المنظومة، والفرض بعد العقد مثل الذكر، في العقد في انتصاف المهر:

"تزوجها ولم يسم لها مهراً، ثم قدر لها مهراً، ثم طلقها قبل الدخول بما يجب عنده نصف المقدر لها، وعندنا يجب المتعة"، انتهى كلامه⁴⁹. ثم إن وجوب المتعة بلا خلاف بيننا وبين الشافعي للمفوضة [12b] إذا طلقت قبل وطئ أو خلوة إنما يكون للمفوضة التي لا يقدر لها المهر ولا يفرض بعد العقد، ولعل منشأ سهو عدم التفرقة بين المفوضة التي قدر لها المهر أو فرض بعد العقد وبين المفوضة التي لم يقدر لها المهر ولم يفرض بعد العقد، فافهم وتمتع بما هو لك المفروض المقدر، فالله الهادي إلى سواء السبيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

قال⁵⁰: في حاشية كتابه الذي سماه بالإيضاح فلا صحة لما قيل، أما إذا كان زائداً فلا تأخذ بحصة ما زاد.⁵¹

⁴⁴ ينظر: الإيضاح، 286/1.

⁴⁵ في باب المهر.

⁴⁶ سهو في المسألة الشرعية. ينظر: الإيضاح، 315/1.

⁴⁷ أي المفوضة التي قدر لها المهر، أو فوض بعد العقد.

⁴⁸ في شرح صدر الشريعة: وعند أبي يوسف وهو قول الشافعي لها نصف المفروض.

⁴⁹ كما يفهم من الحقائق والهداية.

⁵⁰ في باب نكاح الرقيق والكافر.

⁵¹ ينظر: الإيضاح، 326/1.

أقول: الكلام فيما لا يفني ثمن العبد المبيع لأحد الدين، دين مهر المثل، ودين غيره من الديون التي تتقدم على ما زاد على مهر المثل، فحكمه: لا تأخذ شيئاً بحصة ما زاد على مهر المثل؛ لأن سائر الديون مقدّم على ما زاد على مهر المثل كتقدم دين الصّحة على دين المرض، أما أخذها ما بقي من ثمنه بحصة ما زاد من مهر المثل، بعد استيفاء حقوقهم، ففيما بقي شيء من ثمنه بعد ما بقي ديونه المتقدمة على ما زاد على مهر المثل، فلا صحة لقوله فلا صحة لما قيل. أما إذا كان زائداً فلا تأخذ بحصة ما زاد.⁵²

قال⁵³: وبإضافة الطلاق إلى ما يعتبر به عن الكل، كالرأس، والرقبة، والعنق، والروح، والبدن، والجسد، الفرق بينهما: أن الرأس والأطراف داخله في الجسد دون البدن، ثم قال صاحب الكشاف في الفائق: البدن من الجسد ما سوى الرأس والشوى. والجوهري غافل عن هذا الفرق، حيث قال البدن الجسد.⁵⁴

أقول: ما ذكره في هذا الباب وفي باب شروط الصلاة صريح في أن الأطراف خارجة عن البدن، وما ذكره في باب الطهارة من قول: فرض الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل البدن. وقوله عند بيان سنن الغسل ثم يفيض الماء على كل بدنه ثلاثاً، يقتضي دخول الأطراف في البدن كدخولها في الجسد، والأثرم وجود كمال فرض الغسل بدون غسل الأطراف، ووجود سننه بدون غسلها ثلاثاً، ولم يقل به أحد، فثبتت مخالفة ظاهرة بيّنة بين ما ذكر في باب إيقاع الطلاق وفي باب شروط الصلاة، وبين ما ذكر في باب الطهارة، وثبت أيضاً مع قطع النظر من المخالفة [13a] أن لا يصح قوله في باب الطهارة⁵⁵ على مقتضى ما ذكره في باب شروط الصلاة، وفي باب إيقاع الطلاق؛ لأنه حكم حكماً قطعياً في هذين البابين⁵⁶، أن الأطراف خارجة عن البدن، فلزمه تحقق فرض الغسل وسننه بدون غسل الأطراف، وهذا مع فساده في نفسه غير مراده، فلا يمكن إصلاح كلامه، فإن قلت: هل يصح ما وقع في عامة الكتب⁵⁷ من عبارة لفظ البدن، حيث قيل: بدن الحرة عورة إلا كذا، وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق، وغسل البدن، وعند تعدادهم سننه، ثم يفيض الماء على كل بدنه ثلاثاً؟ قلت: أنه صحيح؛ لأنه يطلق على المعنيين⁵⁸،

الأول: الداخلة فيه الأطراف كالجسد، يدل عليه قول الجوهري: الجسد البدن، وقوله بدن الإنسان جسده.

الثاني: الخارجة عنه الأطراف يدل عليه ما وقع في القاموس البدن محرّكة من الجسد⁵⁹ ما سوى الرأس والشوى، وكذا ما نقله عن الفائق فإن منع إطلاقه على المعنى الأول بطريق الحقيقة، فلا يمكن منع ذلك الإطلاق بطريق المجاز بذكر اسم الجزء وإرادة الكل.

⁵² وتفصيله في الهداية وشرحها.

⁵³ في باب إيقاع الطلاق.

⁵⁴ سهو. أي من قوله: وللحرة جسدها، لم يقل بدنها؛ لن الأطراف خارجة عن البدن داخلة في الجسد، نص عليه في الفائق. ينظر: الإيضاح، 342/1.

⁵⁵ وهو قوله: فرض الغسل: المضمضة والاستنشاق، وغسل البدن. وقوله عند بيان سننه: ثم يفيض الماء على كل بدنه ثلاثاً.

⁵⁶ باب إيقاع الطلاق وباب شروط الصلاة.

⁵⁷ كالوقاية والكنز والهداية وغيرها من المعبريات.

⁵⁸ ويد عليه نوع دلالاته عدّهم البدن من جملة ما يعتبر به عن الكل.

⁵⁹ الذي دخل فيه الأطراف كالجسد.

قال⁶⁰: ومات بذلك السبب أو بغيره ترث خلافاً للشافعي، اعلم أن محل الخلاف غير منحصر في الثلاث كما توهم، فإن البائن أيضاً محل خلاف نصّ عليه في الكافي.⁶¹

أقول: اعلم أن للطلاق ثلاثة أقسام⁶²، ولكل منها أحكاماً على جِداً.

القسم الأول: ثلاثة.

والثاني: ما دون ثلاثة.

وهو على قسمين:

أحدهما: بائن.

والآخر: رجعي.

والبائن: ما يكون بالكناية غالباً، وإنما قلنا غالباً؛ لأن الطلاق قبل الدخول بها ولو بعد الخلوة مطلقاً، أي سواء كان صريحاً أو كنايةً بائن.

والرجعي: هو صريح الطلاق بعد الدخول، غير مقرون بالثلاثة، ولا بالعوض، عربياً كان أو فارسياً.

ذكره في الحقائق هذا بحسب الغالب؛ لأن الرجعي قد يوجد ويقع بالكناية، مثل أنت واحدة، واعتدي واستبرئي رحمك هذا عندنا وعند الشافعي ما دون الثلاثة، بعد الدخول كله رجعي سواء كان صريحاً أو كناية، إلا إذا اقترن بالعوض. [13b]

قال في الحقائق: الكنايات كلها راجع عنده، وعندنا بوائن إلا الثلاث، أنت واحدة، واعتدي، واستبرئي رحمك، فإنها راجع، ثم قال فيها: إن عنده إزالة الملك بعد الدخول غير مملوكة للزوج إلا باشتراط البدل أو استيفاء العدة، وعندنا مملوكة حتى لو قال لها أنت طالق بائن، يقع بائن، وعند رجعي، فثبت أن محل الخلاف بيننا وبين الشافعي منحصر في الثلاث؛ لأن ما دون الثلاث لا يخلو إما أن يكون بعد الدخول أو قبله فإن كان بعد الدخول وكان رجعياً بالاتفاق ترث بالاتفاق، كما لا يخفى على من له خبرة في هذا الفن.

وإن كان بائناً عندنا ورجعياً عنده ترث اتفاقاً أيضاً⁶³، أما عندنا فلأن امرأة الفار ترث، أما عنده فلأن المطلقة الرجعية ترث عنده، وإن كان بالعكس، أي وإن كان بائناً عنده ورجعياً عندنا فهذا لا يتصور، ولا يوجد كما يعلم من الكتب المعتمدة، ومما نقلناه من الحقائق، هذا إذا لم يكن الطلاق بسؤالها ولا برضاها ولا باختيارها نفسها، أما إذا كان تطليقها

⁶⁰ في باب طلاق المريض.

⁶¹ في المسألة الشرعية. ينظر، الإيضاح، 370/1.

⁶² واعلم أن الخلاف فيما إذا طلقها ثلاثاً؛ لأنه أن يطلقها صريحاً ترث اتفاقاً، وكذا إن طلقها بالكنايات، أما عندنا فلأن امرأة الفار ترث، وأما عنده فلأن الكنايات راجع، وإن خالعه لا ترث اتفاقاً؛ لأنها رضيت بالفرقة، بقي الثلاث فهو محل النزاع، صدر الشريعة.

⁶³ وأما التي تكون بائناً بالاتفاق كالمطلقة قبل الدخول والمختلفة وغيرها فهي غير وارثة بالإجماع.

بسؤالها أو برضاها، أو باختيارها نفسها فالمرأة غير وارثة إجماعاً، ذكره في الحقائق، وإن كان قبل الدخول فالطلاق قبل الدخول بائن بالاتفاق⁶⁴ كما بين في موضعه وهي غير وارثة بالإجماع.

أما عنده؛ فلأن البائن لا ترث، أما عندنا؛ فلأن المراد من العدة في قولنا امرأة الفار وارثة في العدة، عدة تجب بالدخول بما خاصة لا التي تعتمها، والواجبة بالخلوة كما ذكره الفاضل في آخر هذا الباب نقلاً عن الذخيرة، فلم توجد مطلقة بطلقة واحدة أو اثنتين صارت محل الخلاف بيننا وبين الشافعي، فلم يصح قوله رداً لصدر الشريعة، إن محل الخلاف غير منحصر في الثلاث كما توهم، فإن البائن أيضاً محل خلاف، ونص عليه في الكافي⁶⁵.

ثم إن المراد من الصريح في قول صدر الشريعة⁶⁶: إن طلقها صريحاً ترث اتفاقاً⁶⁷، الطلاق الرجعي لا الصريح المنقسم إلى الرجعي [14a] والبائن الواقع باللفظ الصريح كالواقع قبل الدخول، والمراد من الكنايات في قوله⁶⁸: وكذا إن طلقها بالكنايات البائن لا الكنايات المنقسم إلى البائن والرجعي الواقع بالكنايات كالواقع بائن واحدة، واعتدي، واستبرئي رحمك؛ لأن الصريح يطلق على الرجعي مطلقاً لوقوعه في الغالب باللفظ الصريح والكنايات يطلق على البائن مطلقاً لوقوعه أيضاً في الغالب باللفظ الكناياتي؛ ولأن البائن للثلاث الرجعي والبائن الذي دون الثلاث ولو أريد أيضاً بالصريح ما يكون باللفظ الصريح، وبالكنايات ما يكون باللفظ الكناياتي مطلقاً المنقسم كل منهما إلى الرجعي والبائن لزم اشتراك الرجعي والبائن الصريحين في الحكم، والاشتراك الرجعي والبائن الكناياتيين في الحكم أيضاً، وليس الأمر كذلك.

ولو أريد بالصريح: الصريح الرجعي فقط، وبالكنايات: الكنايات البائن فقط، لزم إهمال حكم الطلاق الصريح البائن وحكم الطلاق الكناياتي الرجعي كالذي وقع بالألفاظ الثلاثة المذكورة، وذكر في موضع البيان بعيد جداً، ثبت أن لا وجه ولا صحة لقوله في حاشيته، وكون الكنايات راجع عنده لا ينافي ذلك؛ لأن الصريح قبل الدخول بائن، فمن قال: إن طلقها صريحاً ترث اتفاقاً فقد أخطأ.

قال⁶⁹: وأما النفقة الماضية فتسقط بالفرقة بأي وجه كانت، ولا يتأثر فيه الخلع والمبارأة، ثم قال في حاشيته هذه من جملة ما أخطأ فيه صدر الشريعة حيث ظن أن النفقة الماضية سقوطها بالخلع والمبارأة.⁷⁰

أقول: فيه بحث من وجهين.

الأول: إن لسقوط النفقة الماضية أسباباً متعددة، ومن جملتها: الخلع والمبارأة فيكون فيه تأثير لهما وإن سُلّم عدم اختصاص سقوطها بهما.

⁶⁴ والمراد من الإتفاق المذكور في هذه المقالة: اتفاقنا مع الشافعي؛ لأن امرأة الفار ترث بعد العدة أيضاً عندنا.

⁶⁵ لكن باب التاويل مفتوح على ما ذكره في الكافي.

⁶⁶ ثم إن ما ذكرناه عناً لصدر الشريعة، كما يرد على قول ذلك الفاضل يرد على قول صاحب الكافي، ومن حذا حذوه من الأفاضل.

⁶⁷ فالحق والتحقيق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: ما ذكره صدر الشريعة.

⁶⁸ في قول صدر الشريعة. - ب

⁶⁹ في باب الخلع.

⁷⁰ حبط في المسألة الشرعية. ينظر: الإيضاح، 389/1.

الثاني: إن ما ذكره ذلك الفاضل في باب النفقة موافقاً لما وقع في الكتب المعتبرة تخصيص بعدم سقوط النفقة الماضية بالفرقة، بأي وجه كانت حيث قال: فإن مات أحدهما أو طلق قبل قبض سقط المفروض، إلا إذا استدان بعد فرض قاضي، والذي ذكره في باب الخلع تصريح [14b] بسقوط النفقة الماضية مطلقاً بالخلع والمبارأة فثبت سقوط النفقة الماضية بالخلع والمبارأة، إذا استدان بعد فرض قاضي وعدم سقوطها، حكمه بدون غيرها من أسباب الفرقة، فيلزم أن لا وجه ولا صحة أصلاً لقوله، وأما النفقة الماضية فتسقط بالفرقة بأي وجه كانت، ولا تأثير فيه للخلع والمبارأة، ولا لقوله هذه من جملة ما أخطأ فيه صدر الشريعة، حيث ظن أن النفقة الماضية سقطتها بالخلع والمبارأة.

قال⁷¹: فيه مساهلة؛ لأن التأجيل لا يكون إلا ما بعد ما ثبت بشهادة النساء أنها بكر أو ثيب بما أنها ثيب، إلا أنه نكل عن الحلف، فبعد ذلك لا مجال لإيراد التقسيم المار ذكره بتمامه، نعم يرد بعض أقسامه.⁷²

أقول: إذا اختلف الزوجان في الوصول وعدمه، فلا شك أن الزوج يدعي كونها ثيباً، فإن علم كونها ثيباً سواء كان بإقرار الزوجة أو بعلم القاضي بأن كانت موطوءة ومطلقة، أو بكونها ذات أولاد كثيرة من زوج آخر مثلاً، فحكمه لا يثبت أن كونها بكرًا أو ثيباً بشهادة النساء أصلاً لا في الابتداء، ولا بعد التأجيل؛ لعدم الحاجة إليها بانعدام الضرورة المبيحة للنظر، وإن لم يعلم كونها ثيباً وادعت كونها بكرًا، احتاج ثبوت كونها بكرًا أو ثيباً إلى شهادتهن، فتعين أن ثبوت كونها بكرًا أو ثيباً بشهادتهن إنما يكون في الصورة الثانية فقط، لوجود الضرورة والحاجة إليها بسبب وجود الاختلاف بينهما في كونها بكرًا أو ثيباً وانتفاء علم القاضي.

وهذه الضرورة توجد عند الاختلاف المذكور في تلك الصورة الثانية بلا فرق بين ابتداء التأجيل وبعد التأجيل، هكذا لا بد أن يفهم معنى قول تاج الشريعة وإن اختلفا وكانت ثيباً أو بكرًا إلى آخره، فإذا ثبت عندك ما ذكرناه حق ثبوت، فاعلم أنه لا وجه ولا صحة لقول ذلك الفاضل فيه مساهلة؛ لأن التأجيل لا يكون إلا بعدما ثبت بشهادة النساء أنها بكر أو ثيب بما أنها ثيب؛ لأن التأجيل [15a] في الصورة الأولى يوجد بدون الشهادة، كما لا يخفى ولا لقوله فبعد ذلك لا مجال لإيراد التقسيم المار ذكره بتمامه؛ لأنه لا فرق في إيراد التقسيم المار ذكره بتمامه في الابتداء وبعد التأجيل؛ لأن اللازم في الصورة الأولى في الابتداء وكذا بعد التأجيل التحليف على التفصيل الذي ذكر في الوقاية وفي كتابه الذي سماه بالإصلاح أيضاً.

وفي الصورة الثانية بلا فرق بين الابتداء وبعد التأجيل أيضاً، النظر ثم الشهادة على التفصيل الذي ذكر ولا لقوله في حاشيته رداً على صدر الشريعة فلم يصب من قال أي لا يخلو، أما إن كانت ثيباً أو بكرًا فنظرت النساء إلى آخر ما قاله في شرحه.

قال⁷³: لكن الأبوين يجوز لهما بيع عروض الولد الغائب عند أبي حنيفة استحساناً، ولا يتعرض لهما القاضي، ويصرفان في نفقتهما بالمعروف، ذكره في التحفة.⁷⁴

⁷¹ في باب العنين. ب-

⁷² سهو. ينظر: الإيضاح، 405/1.

⁷³ في باب النفقة.

⁷⁴ ينظر: الإيضاح، 427/1.

أقول: قوله هذا يدل على جواز بيع الأم عرض ولدها الغائب، وما ذكره في آخر هذا الباب من قوله دل هذا على أن الأم أيضاً تملك مال الإبن عند الحاجة إذا لم يحتج إلى البيع، بأن يكون من جنس حقها يدل على عدم جواز بيعها عرض ولدها مطلقاً، فلا بدّ من التوفيق بينهما، فله العون والمنة في إدارك الحقائق والاهتداء إلى الدقائق.

قال: ونفقة عرس القنّ عليه يُباع فيها إن لم يقد الولي؛ لأن حقها في النفقة لا في عين الرقبة مرة بعد أخرى، أي لو اجتمع عليه نفقة أخرى بعدما بيع مرة في النفقة بيع ثانياً وكذا ثالثاً ورابعاً، وفي دين غيره يباع مرّة، والفرق أن النفقة تتجدد في كل زمان، فيكون ديناً آخر حادثاً بعد البيع، ولا كذلك سائر الديون.⁷⁵

ثم قال في حاشيته: هذا من المواضع التي أخطأ فيها صدر الشريعة خطأً فاحشاً، حيث زعم أنه يباع في نفقة مجتمعة مرة بعد أخرى.⁷⁶

أقول: أنهم بينوا وصّروا⁷⁷ قاطبةً متفقةً أقلامهم⁷⁸ بأن العبد يباع [15b] في دين النفقة مرة بعد أخرى، وفي دين غيرها⁷⁹ يباع مرة واحدة، فإن لم يفِ ثمنه دينه طولب به بعد العتق، وعللوا بتعليل حاصله: أن النفقة لتجددها بمضي الزمان كان في حكم دين حادث، ولا كذلك سائر الديون، ورفقوا بين دين النفقة وبين سائر الديون⁸⁰ بما ذكر، وبعض من المصرحين المذكورين، صوروا كما صورّه صدر الشريعة، فلو لم يكن الأمر كما ذكره صدر الشريعة لم يكن لقولهم يباع في دين النفقة مرة بعد أخرى، وفي دين غيرها يباع مرة واحدة، معنى صحيح أصلاً؛ لأنه كما يباع في دين النفقة المجتمع بعد البيع بسبب دين النفقة، فالظاهر أنه يباع في سائر الديون الحاصل بعد البيع بسبب سائر الديون، كدين المهر، ودين التجارة مثلاً.

وأيضاً لم يصح تعليلهم ولا فرقههم؛ لأن دين النفقة حينئذ كان ديناً حادثاً بعد البيع في الحقيقة لا في حكم دين حادث، ثم إن ذلك الفاضل لم يؤيد دعواه بنقل من الكتب ولا بدليل يدل على خلاف ما ذكره صدر الشريعة وغيره من الأفاضل، فعليكم الاختبار أيها الفضلاء، ثم الاختيار.

هذا ما كتبه إبراهيم الفقير الحقيير، المعترف بالزلل والتقصير،

المعزول عن مدرسة بناها سليمان باشا - غفر له الله ورضي عنه -،

ولا يحرمه عن لطفه لله حاشا، حامداً لربه الكريم رب العالمين،

⁷⁵ خطأ في المسألة الشرعية. ينظر: الإيضاح، 426/1.

⁷⁶ صورته عبد تزوج امرأة بأمر المولى، ففرض القاضي النفقة عليه فاجتمع عليه ألف درهم، فبيع بخمسمائة وهي قيمته، والمشتري عالم أن عليه دين النفقة يباع مرة أخرى، بخلاف ما إذا كان الألف عليه بسبب آخر فبيع بخمسمائة لا يباع مرة أخرى، صدر الشريعة. ينظر: الإيضاح، 426/1.

⁷⁷ بعض ذلك التصريح في كتاب المأذون، وبعضه في باب نكاح الرقيق، وبعضه في باب النفقة.

⁷⁸ كما وقع في الهداية والعناية، والتارخانية، والخلاصة، والجمع وشرحه والزيلي، وصدر الشريعة، وحاوشيه، وغيرها من الكتب التي وقع عليها نظرنا.

⁷⁹ أي في غير دين النفقة.

⁸⁰ حتى لو اجتمع عليه نفقة أخرى بعد أداء الألف بالبيع مرتين بيع ثالثاً ثم رابعاً وخامساً إلى ما لا يتناهى، حاشية أخي حلي.

ومصلياً على نبيه محمد وآله أجمعين،
وقائلاً أيها الناظر فيه احكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط.
وعائذاً به من الحور بعد الكور، ومن إساءة الأدب على البساط فيرد إلى الباب،
أو اصطبل الدواب، أو يستحق العقاب والعتاب، عند أولي الألباب،
وسائلاً أن يرزقنا خير العاقبة ومحض العافية،
برحمته السابغة ورأفته الشائعة، وبه العون ومنه الصون،
فهو الهادي إلى سواء السبيل،
حسبنا ونعم الوكيل.

تم

955هـ

في أوئل صفر

[16a]

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla
Tâceddin el-Asğâr İbrahim b. Abdullah el-Hamîdî'nin el-İslâh ve'l-Îzâh
Adlı Esere Haşiyesi¹

Kapısına gelip dua edenin dualarına cevap veren, katına ilticâ edenleri hayal kırıklığına uğratmayan Allah'a (c.c) hamd olsun. Kerîm olan yaratanın ahlakı ile ahlaklanmayı emredene ve -bu konuda ayet-i kerimede şöyle buyrulur: "Şüphesiz sen büyük bir ahlak üzeresin (Kalem/4)"- ve apaçık hakkı kabul eden ailesine, sahih kavle tabî olan ashabına ve ardından dinin kalesini, haddi aşanların onun sığınağı etrafında dönüp durmasından koruyana ve zâlimlerin ellerini Müslümanların mallarından ve ırzlarından engelleyenlere salât ve selam olsun.

Mevzuya gelince:

Hakikatin peşinde olanlar "Sizlere selam olsun bizim cahillerle işimiz yok. (Kasas/55)" Biliniz ki, bu muhtasarı kıymetli âlim, ilmi kâmil, meşhur İbn Kemâl Paşa-Allah (c.c) kabrinde onu ilmine ve dilediğine göre nimetlendirdi- kaleme almış ve bu eseri, salah ve felahın işaretlerinden uzak olmasına rağmen (bunu) **el-İslâh ve'l-Îzâh** olarak isimlendirmiştir. Öyle ki söz konusu eserin içerisinde, eksik, hata, bocalamalar ve noksanlıklardan oluşan fasid tasarruflar ve delile dayanmayan itirazlar bulunmaktadır. Gerekli olmayan hususlara değinmiş ve gerekli olan konulardan ise kaçınarak değinmemiştir. Eser şeriata muhalif birçok meseleyi barındırmaktadır ki bu asl ve fer' açıklandıktan sonra onun bu hususlara muhalefeti açıktır. Genişletilmiş eserler (şerhler) ve muhtasar kitaplardan müteşekkil olan muteber eserlerdekine, açık bir şekilde muhalefeti mevcut olduğu için yeni başlayan bir kimsenin onun hakikatine inanması gerekmez ve bitiren kimsenin de bununla amel etmesi gerekmez. Zikredilecekleri bizzat inceledikten sonra söylenenlerden şüphe edenler, günün aydınlığından ve sabahın güneşi doğduğu zaman sabahın var olmasından bile şüphe eder.

el-Melik ve el-Müteâl olan Allah'ın (c.) yardımıyla bu meselelerde açık bir sözle hakikatin hali üzerine vâkıf olunca -Yüce Allah şu şekilde çağrıda bulundu: "Eğer bilmiyorsanız ehli zikre (âlimlere) sorun" (Enbiya/7)- bu sebepten ötürü kastedilen manayı çıkarma hususunda hakikati ve yakîni öğrenmek isteyenlere, bu makamda birçok meseleden çok azını zikrederek, işaretleri göstermek ve anlatmak üzerimize vacip oldu. Bütün insanların farzı ve vacibi terk ederek günaha girmemesi için ve isabet edenlerden ve sevap işleyenlerden akıl sahiplerine hatırlatma ve öğüt olması için, müftü ve kâdının bu kitaptan hareketle gerçeğe ve hakka aykırı fetva vermemesi için (söz konusu meseleleri ele alacağız). Yüce Allah (c.c.) şöyle buyurdu: "Çünkü mü'minlere yardım etmek üstümüze bir haktır. (Rûm/47)" Resûlullah (s.a.v) ise bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Her kime öğrendiği ilim sorulursa o da çeşitli sebeplerden dolayı o bilgisini gizlerse, [8a]

¹ Dipnotta verilen haşiyeye, Burdur İl Halk Kütüphanesi'nde "*Haşiyetün alâ İzâhi'l-İslâh*" adıyla ve 001453-02 arşiv numarasıyla kayıtlı olan yazma nüshasıdır. Varak sayfaları bu nüshaya göre verilmiştir.

Allah (c.c) kıyamet günü o kimseye ateşten bir gem vuracaktır." (Ebû Davud, Sünen, İlim/7; İbn Mâce, Mukaddime, 27)

Bu metne bakan (veya bu metni okuyan) kişiyi usanmaktan ve bıktırmaktan korumak adına bu bahsi kısa tuttuk ki böyle bir ihtisarla o yüce hazrete ve adaletin ve ihsanın türleriyle zamanın ehlini feyziyle kuşatan o şerefli eşiğe hizmet edelim.²

Onların arasından art arda gelen, bitmek tükenmek bilmeyen faziletleri ona has kıldık ki din ve dünya rütbelerindeki mertebesi yükseldikçe yükselsin, yakîn ehlinde olan faziletlielerin ve meliklerin boyunları onun devletinin makamları (hükümdarlığı) altında boyun eğsin. Öyle ki şeref ve ikbal her zaman onunla birlikte olsun. Bu (bahsettiğimiz) kişi, zamanın sultanlarının sultanı olan Âl-i Osman'ın onuncu sultanına (Kanuni Sultan Süleyman) eşlik etmektedir. Allah (c.c) onu (Osmanlı devletini) ilelebet bâki kılsın ve gelmiş geçmiş bütün Osmanlı sultanlarına rahmet etsin ve hoşnut olsun. Dikkat edilmesi gereken husus o, ikinci vezirdir ki o hem ahâli hem de Osmanlı'ya sığınan herkes için başvurulacak bir mercidir. el-Melik ve el-Menân olan Allah'ın (c.c) ve Rasûlü'nün (S.a.v) ismiyle isimlendirilmiştir, onu tarife ve beyana gerek yoktur. O, el-Melik ve el-Müstağni olan Allah'ın (c.c) yolunda savaşıyor bir mücahit ve o Allah'ın gölgesinin gölgesidir. Hem hükümdarlığın hem devletin hem de dinin düzenidir. O, sübhanî ilimleri rabbani kudrete eklemiştir, bu sebeple bu konuda eşi benzeri bulunmamış ve kendi asrındaki meliklerini ve zamanın emirlerini geçmiştir. Adalet, zulüm ve onun taraftarlarına mağlup olduğunda, onun cenâbındaki gölgeye iltica etti. O, sayılamayacak derecede makam ve rütbe sahibidir. -onu çevreleyen kemer onun mertebelerini kapsama hususunda dar kalır.- O dönemdeki insanların dili onu övmeye layık değildir. Her kim onun himâyesinin zeylini (eteğini) tutarsa onun bütün istekleri (hayalleri) gerçek olur ve hiç kopmayacak sapasağlam bir bağa tutunmuş olur. Her kim onun ayağının tozu ile gözlerine sürme çekerse gündüzün ortasında gökyüzünde Süheyl yıldızını (en küçük yıldız) görür.

Onun devletinin zamanında adalet bayrakları yüksekte durmaya devam etti, onun tertibinin izlerinden ilmin kıymeti çok değerli olarak görülmeye devam etti, bütün hak ehlinin yanında onun destekleri fezayan etti, halk arasında düşmanları çok azdı. Allah'ım! Kelimetullahı yüceltmek için onu desteklediğin gibi onun hizmetini de ebedî kıl. Senin yarattıklarının maslahatının nizamı için onun ruhunu nurlandırdığın gibi ruhunu da ölümsüz kıl. Tarih boyunca onun adaletinin tesirlerini sağlamlaştırdı. Devletin iplerini ebediyet ve sonsuzluk direklerine bağla. Benim bu söylediklerimi okuyan, duyan ve bu dualarıma âmin diyeni Allah (c.c), iki cihanda korktuklarından emin eylesin. [8b]

Ben bu risaleye, onun müstahak ve ehil olması hasebiyle duaları ilave ettim çünkü onun hizmetlerini ancak dua ederek takdir edebilirim. Zira benim

² Kanunî Sultan Süleyman döneminde 1544-1553 ve 1555-1561 tarihleri arasında sadrazamlık görevinde bulunan Rüstem Paşa'yı kastetmektedir. İbrahim b. Abdullah el-Hamidî (Tâceddin el-Asğâr) iki nüsha olarak yazdığı bu risalenin birini Rüstem Paşa'ya sunmuştur. bkz: Taşköprüzâde, *Şekâiku'n-Nu'maniyye*, 371.

ihiyaçlılar için elimi kaldırmaktan başka bir şey yapmaya tâkâtım yok. Onun hizmetinin ipine tutunmayı ve onun has dairesinde bulunan kimselerin yoluna sülûk etmeyi ümit ediyorum. Böylece belki onun lütuflarının açılmasıyla bir nefes elde ederim ve işte o zaman benim karanlık gecelerim sabaha çıkar. Bir misk kokusunu yayar, dolunay ise parlar, bunda şaşılacak bir durum yoktur. Hastaya onun ilaçlarından bir şifa olmasını ve şiddetli susuzluğa onun suyunun yetmesini temenni ediyor ve umuyorum. İnsaflı olan ve yoldan sapmaktan sakınan âlimlerin, iki defa gözden geçirip inceledikten sonra iki şeyden birini yapmalarını temenni ediyorum.

(Bu iki yoldan biri) Şayet benim söylediklerim hak, doğru ve isabetli ise, ödül ve hüsnü kabul bizim içindir. Temel gaye ve nihâi istenilen de budur. Ancak söylediklerim yanlış ise (diğer yol), yalan iddia edenlere ve batıl söz söyleyenlere bu kapının kapanması için cevapla reddedilip men' edilsin, i'kâp ve ceza ile ta'zir ve te'dip edilsin. (Bunu yapacak kişiler de) Akranlarımızdan irfan ve ilim ile muttasıf olup insaflı olan bizlerden birileri olsun, fakat bunu zamanın bütün insanlarıyla birlikte yapmasın. Çünkü onların tek yaptıkları şey tartışma, inat ve doğru yoldan saptırmaktır. Fesat ve tartışma yayıldı ve mantık yolları yok oldu. İlim, rüzgârın onu savurduğu bir çöp haline dönüştü. Cehalet ise onda başarının dönüp durduğu büyük bir şey olarak dolaştı. Cehalet o zamanda meşhur oldu, ilim ise sanki onda zikredilen bir şey değilmiş gibi oldu. Âlimler yollara atılmış, cahiller ise bahçelere taşınmıştır. Allah'tan (c.c) bize kitap ve sünnete yapışmayı lütfetmesini, azılı düşmanların şerrinden emin kılmasını istiyoruz, ta ki pişmanlık konumunda olmayalım ve kalemin hatasından dolayı özür dileme mecburiyetinde kalmayalım.

İbn Kemal -Allah (c.c) onun türbesini nurlandırısın ve kendi katındaki derecesini âli eylesin- ismiyle meşhur olan **el-Fâzıl şöyle dedi:**³ "elbisenin sarkıtılması mekruhtur." ifadesi şu söze izafe edildi: "Mescid üzerinde cima' etmek ve büyük abdest bozmak ve bevl etmek mekruhtur. İçinde mescid bulunan bir evin üzerinde, yani namaz kılmak için hazırlanan ve mihrabı olan herhangi bir yerin üzerinde bunları yapmak mekruhtur. Mescit kelimesine, ilk geçtiği yerde marife ikincisinde ise nekra olarak işaret etti."⁴

Ben diyorum ki: İçinde mescidin olduğu bir evin üzerinde bevlın tamamen mekruhlr grubunda sayılması, mu'teber kitaplarda açıklanan beyyineler ters düşmektedir. [9a] Zaten o burada, mu'teber kitaplardan nakilde bulunarak kelamını da desteklemedi ve onun benzerlerinde âdeti olduğu üzere benzerine tutunarak ta'lile de gitmedi. Rahmetlinin -Noksanlıktan münezzehe olan Allah ona merhamet etsin- kalemi ancak yazmayı unuttu. Sen burada iyi düşün ve doğrusunu bul, hevâna tabi olma çünkü o seni doğru yolundan dalalete saptırır.⁵

³ Namazı İfsad Edenler Babı.

⁴ İbn Kemal, *el-İzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:130.

⁵ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiyeye*, 9a-9b.

İbn Kemal dedi:⁶ "Teşrik tekbirleri vaciptir." sözü şu söze atfedildi: Şehirde oturan mukîme, bir erkeğe uyan kadına ve farz namazı mukimle ortak kılan yolcuya teşrik tekbirleri vaciptir. Ancak burada "mukime uyan denilmedi." Çünkü burada muteber olan namazda onunla birlikte olan mukîmin olmasıdır. Mükimin imam olması durumuna gelince *Hidâye* sahibinin sözünden de anlaşıldığı üzere şart değildir. Aralarında mükim olmadığı zaman yolculardan oluşan cemaate teşrik tekbirleri vacip değildir.⁷

Ben diyorum ki: Ebû Hanîfe'nin sözünde hiçbir şek ve şüphe yoktur. Bizim görüşümüze göre yolcu olan kişi mukîm birine iktidâ ederse ancak o zaman teşrik tekbirleri vacip olur. Bundan dolayı mukîmin imam olması şartı sabittir. Çünkü muteber kitaplarda hepsi bu şekilde açıkladı. Tebe'yyet tarikiyle (yolcunun mukîme tabi olması tarikiyle) teşrik tekbirlerinin vacip olduğu sonucuna vardılar. Onun zikrettiği gibi *Hidâye*'de belirtilen bu görüşün mevcudiyetine dayandırılarak böyle bir şartın olmadığına anlaşılmasına gelince, bu hal gördüğümüz nüshalarda aslen mevcut değildir. Şayet el-*Hidâye*'de böyle bir görüşün mevcudiyeti kabul edilse de mantukun mukabilinde mefhuma itibar edilmez. Aynı şekilde onların ta'lilleri, imamın mukim olması şartına delaletin zikredilmemesiyle yolcuya teşrik tekbirleri vacip olur. Oysa böyle bir ta'lil yolcunun mukim imama uymasıyla ancak uygunluk gösterir. Rabbim bizlere hidayet etsin.⁸

İbn Kemal dedi:⁹ Velinin veya sultanın dışında bir kimse cenaze namazını kıldırırsa veli dilerse namazı iade edebilir.¹⁰

Ben diyorum ki: Tâcüşşerîa'nın¹¹ "cenaze namazını onların dışında birisinin kıldırması durumunda veli isterse cenaze namazını yeniden kıldırabilir." Mezkûr sözünü değiştirdi. Ancak isabet edemedi. Çünkü cenaze namazını, imamet tertip açısından velinin önüne geçmeye ehil olan bir kimse kıldırırsa, veli bu namazı tekrar kıldırılmaz. Şayet böyle bir şart (velinin önüne geçecek kimselerin olması şartı) olmasaydı biz öne geçilmesini ifade edemezdik. *Înâye fi şerhi'l-Hidâye* ve diğer muteber kaynaklarda da bu meselede zikredilen tafsilat *Vikâye*'deki açıklamaya uygundur. Anlaşılan o ki *Hidâye* sahibinin 'cenaze namazını veli ve sultan dışında birisi kıldırırsa cenaze sahibi namazı dilerse iade eder.' sözünü yanlış anladı. *Înâye*'de¹² ise 'cenaze namazında velinin namazı iade edememesi sadece sultana münhasır değildir. Bilakis zikrettiğimiz üzere cenaze namazında imamet tertibine

⁶ Bayramlar Babı

⁷ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:168.

⁸ Tâceddin el-Asğâr, *Haşîye*, 9b.

⁹ Cenaze Babı.

¹⁰ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:173.

¹¹ Tâceddin el-Asğâr risalede Burhânüşşerîa ismi yerine Tâcüşşerîa'nın ismini zikretmiştir. Metine bağlı kalınarak düzeltme yapılmadan aynen tercüme edilmiştir.

¹² Ekmeleddin Bâbertî (v.786/1384) tarafından Burhâneddin el-Mergînânî'nin *Hidâye* adlı eserine yazılan şerhtir. Geniş bilgi bkz: Kemal Yıldız, *Mir'at-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Kaynakları* (İstanbul: Hâcegan Akademi Kitaplığı, 2013), 146-149.

göre velinin önüne geçen herkes (sultan, kadı, mahalle imamı) cenaze namazını kıldırabilir (velinin iade hakkı yoktur).” [9b]¹³

İbn Kemal dedi:¹⁴ Öşür gerektiren arazi, dağlık arazilerdeki balda ve meyve arazilerinde ve sebzeler (yeşillikler) hariç topraktan çıkan her şeyde öşür vardır. Burada sebze veren arazi, istisna edildi. Çünkü Ebu Hanife’ye göre sebzelerde öşür verilmez. Ona göre, malik olanın bizzat kendisinin vermesi emredilmiştir. İmameyn’e göre ise sebzelerde öşrün dörtte biri alınır. *Hakâik*’te¹⁵ böyle zikretti. Eğer beş veske ulaşmazsa -Bir vesk, altmış sa’ ve her sa’ 8 ritlidir.- ve bir sene dayanmazsa öşür verilmez. Ancak İmameyn’e göre; geride kalanlar beş veske ulaşırsa onlara da öşür gerekir. Semereden maksat arpa, buğday gibi depolanan ve çabucak bozulmayıp bir sene kalabilen ürünlerdir. Şeyhülislam’ın *Mebûsût*¹⁶ eserinden: “Yağmur suyu ve zahmetsiz bir şekilde yetiştiyse öşür vardır.”¹⁷

Ben diyorum ki: Şayet bu hususta işin hakikatine muttalî olmak istiyorsan sana söyleyeceklerimi iyi dinle. Bil ki: Ebu Hanife’ye göre topraktan çıkarılan ve nemalanan ve yağmur suyu ile veya zahmetsiz sulanan her şeyde öşür gerekir. İster az ister çok olsun, ister kuru olsun ister yaş olsun, ister bir yıl dayansın ister dayanmasın. Ancak İmameyn’e göre, iki şart oluştuğu zaman öşür gerekli olur:

Birincisi: Nisab. Çıkarılan ürünün beş veske ulaşması.

İkincisi: Dayanıklı olması (bekletilebilmesi). Çıkarılan ürünün çok kolay bir şekilde bir seneden diğer seneye bekletilebilmesidir.

Bil ki mesela, bir adamın nisap miktarında dirhem veya dinarları olduğu halde bu dinarların veya dirhemlerin üzerinden on bir ay geçtiğini farz et. Adam bu para ile taze yeşillik satın aldı. Daha sonra âşirin (zekât memurunun) yanına uğradı ve âşir bu sebzelerin zekâtını almak istedi, bu miktar ise öşrün dörtte biridir (%2,5’dir). Şayet malın sahibi bu ürünlerin zekâtını değeri üzerinden verirse âşirin onu alması ittifakla caizdir. Şayet mâlik değerini ödemeyi istemezse, aynı şekilde âşirin, ürünlerin zekâtını yerlerine (kendi mıntikasına) ulaştırmak için ürünün aynını alması üç imamımızın ittifakıyla caizdir.

Âşirin bu ürünleri fakirlere dağıtmak için aynını alması meselesine gelince İmameyn’e göre caizdir fakat Ebû Hanife’ye göre caiz değildir. Çünkü Ebû Hanife’ye göre, malik, malı bizzat kendisi fakirlere dağıtmakla emr olunmuştur. Çünkü fakirleri dikkate alarak almak sabit olmuştur. Burada herhangi bir tartışma yoktur. Çünkü âşir çoğu zaman ülke adına çalışır ve aynî malı dağıtmak için orada gönderecek fakir bulamayabilir. Aldığı bu malları şehre göndermeye ihtiyaç duyar

¹³ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 9b-10a.

¹⁴ Haracın Zekâtı Babı,

¹⁵ Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin (v.710/1310) *Kenzü'd-Dekâik* adlı eserine Osman b. Ali ez-Zeylâî (v.743/1342) tarafından yazılan şerhtir. Geniş bilgi için bkz. Kemal Yıldız, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Kaynakları*, 132-134.

¹⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'nin (v.483/1090?) eseridir. Geniş bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, “el-Mebûsût” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:214-216.

¹⁷ İbn Kemal, *el-İzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:202.

ve bu mallar belki de fakirlere ulaşmadan önce bozular. [10a] Ve bu şekilde zarara sebep olur. Bu zikredilenler, *Hidâye'*de, *Înâye'*de, *Hakâik'*te ve diğer muteber kitaplarda zikredilenlerin özetidir. Söylediklerimize itimât etmezsen bu kaynaklara müracaat edebilirsin. Söylediklerimizi araştırdığında aslında orada zikredilen meşhur kıymetli İbn Kemâl Paşa'nın ifadelerinin aslen doğru olmayanlardan olduğunu ve kat'i olmadığını anlarsın. Çünkü o, sebzeleri, topraktan emekle hâsıl olan sebzelerden istisna etmek istiyor ancak bizim bu konudaki kelimamız, kesinlikle aslen bir istisnanın olmadığıdır. Ebû Hânîfe'nin bu konudaki görüşüne gelince; ona göre de bu sebzelerde öşür gerekir. Ancak İmameyn'e göre ise -ki (İbn Kemâl) konuyu İmameyn'in kavline göre değil onun (Ebu Hanife'nin) kavline göre bağladı.- İmameyn'in kavlini kabul edersek onlara göre beş veskin altında olan sebzelere öşür gerekmediği gibi sebze olarak isimlendirilen ancak bir sene dayanamayan sebzelere de öşür gerekli değildir. Birincide öşrün vacip olmadığına ve diğerlerinde öşrün vacip olduğuna yönelik kesin bir hüküm yoktur. Eğer ki kıymeti nisap miktarına ulaşmakla birlikte ticaret için satın alınmış sebzelerle âşirin yanına uğraması kastedildiyse, siyak ve sibakı nazarı itibare alındığında açık olduğu gibi bizim kelimamız bu hususta değildir. Sebzelerin istisna edilmesine gelince yani ticaret için satın alınan sebzelerle âşire uğramasına gelince onda öşür gerekli değildir, öşrün %2.5'i gereklidir. Buğday gibi topraktan çıkarılarak satılan diğer şeylerde de âşirin yanından geçene böyle bir durumda %2.5'i (öşrün dörtte birini) vermesi gerekir. Bu ise zekâttır. Ayrıca istisnayla sebzeleri tahsis etmenin bir nedeni yoktur. Aynı şekilde burada zekat ittifakla vacip olur ki o da dörtte biridir. Lakin İmameyn'e göre âşir alır. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise mâlik onu bizzat kendisi fakirlere dağıtır. Onun istisnanın beyanı hususunda *Hâkâik'*ten nakil zikretmesine gelince, onun iddiası *Hakâik'*te olana uygun olmadığı için hata ve noksanlıktan yoksun değildir. *Manzume Sahibi'nin*¹⁸ kavli açıklandığında, en-Nu'mân'ın görüşü hakkında şöyle dedi: Âşirin nisap miktarına ulaşan ve bir sene üzerinden geçmiş olan yaş meyvelerden (öşür) alması yoktur. Tâcir, ticaret için satılan nar, karpuz, acur, ayva, üzüm ve incir gibi şeylerle âşirin önünden geçse, nisap miktarına denk olsa da Ebu Hanîfe'ye göre öşür gerekmez yani (âşir) ondan zekât almaz. Malın sahibi zekâtı bizzat kendisi verir. Fakat İmameyn'e göre ticaret gagesi ile alınan bu ürünlerden %2,5 olarak zekât alınır. [10b]

Örneğin, üzerinden on bir ay geçen dinar veya dirhemlerle bir senesini tamamlamış yaş meyveler satın alınsa bu konuda, Sadrüşşerîa'nın dediğine ne derdin?

(Sadrüşşerîa) Biliniz ki Ebû Hanîfe'ye göre, sebzeleri mal sahibinin bizzat kendisinin sadaka olarak dağıtması gerekir, ancak sultan onları (dağıtmak için) alamaz.

Dedim ki: Onun (Ebû Hanîfe'nin) söylediği söz iki anlama gelmektedir.

¹⁸ Necmeddin en-Neseffî'nin (v. 537/1142) hilaf ilmüne dair eseridir. Geniş bilgi için bkz. Ferhat Koca, "el-Manzûmetü'n-Neseffî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:34-35.

Birincisi: O (İbn Kemâl), Tâcüşşerîa'nın görüşüne uygun olarak Ebu Hanife'nin öşrün vacipliği meselesini beyan ettikten sonra vacip olanı kimin (âşir mi mal sahibi mi) alacağını açıkladı ve bu ise *Vikâye'*de zikredilenin dışında başka bir meseledir.

İkincisi: O (İbn Kemâl), uyarıda bulundu ve sebze konusunda Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi İmameyn arasındaki ihtilafların beyanından sonra açıklamalarda bulundu: Bu ihtilafın birincisi, ticaret için satın alınmayan sebzelerde Ebû Hanîfe'ye göre öşrün vacip olması, İmameyn'e göre ise vacip olmamasıdır. Aralarındaki bir diğer ihtilaf ise; şayet bu sebzeler ticari gaye için satın alınmışsa ve zekât memuruna bunlarla uğramışsa bunların zekâtının vacip olduğu hususunda ittifaka varılarak değerini tebliğ ettikten sonra İmameyn'e göre memura bu sebzelerin aynı ile zekâtın verilmesinin caiz olması, ancak Ebû Hanîfe'ye göre, böyle bir şeyin caiz olmamasıdır. Çünkü bilakis malın sahibinin bizzat kendisinin fakire dağıtması gerekir.¹⁹

İbn Kemal şöyle dedi:²⁰ Üç imam (Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre) bu günlerde (menhi günlerde/oruç tutulması yasak olan günlerde) neziri (adak orucunu) ve şurû'u (nafile oruca başlamayı) ayırdı. Dediler ki: Oruç tutulması yasak olan günlerde nafileye (bir oruca) başlamak bağlayıcı olmaz (şurû'). Çünkü o mâsiyettir. Fakat nezretmekle (oruca nezretmek) bağlayıcı hale gelir. Çünkü nezirde mâsiyet yoktur.²¹

Ben diyorum ki: Ebu Yusuf, oruç tutulması yasak olan günlerde orucun bozulması halinde kazasının vucûbiyeti hususunda neziri ve şurû'u ayırmadı. *Manzûme* ve *Mecma* ve bu ikisi dışındaki muteber kaynaklarda mezkûr meselenin iktibas ve açıklaması vardır. Onun söylediği "Üç imamın, oruç tutulması yasak olan günlerde neziri ve şurû'u birbirinden ayırdı." ifadesi doğru değildir. Muhtemelen Sadruşşerîa'nın "فرقوا بين النذر و الشروع في هذه الأيام" sözünü yanlış anladı.²²

İbn Kemal dedi ki:²³ Ziyaret tavafının ilk vakti, kurban günü fecr doğduktan sonradır ve onun ilk vakitleridir, yani kurban gününün ilk vakitleri daha efdaldır. Ziyaret tavafının kurban günlerinde daha efdal olduğunu söyleyenler hata yaptı. Çünkü cinâyet babında geleceği üzere ziyaret tavafını geciktirmek demi (ceza kurbanını) gerektirir. [11a]²⁴

Ben diyorum ki: Ziyaret tavafı farzdır ve ziyaret tavafının vakti; üç gündür yani bayram günleridir. Tavaf ziyaretinin ilk vakti, kurban günü fecir doğduktan sonradır. Yani bayramın ilk günüdür. Bu tavafa, sadece bir gün gecikme ile değil bu üç gün gecikmeyle dem (ceza kurbanı) gerekir. Bu kurban günüdür yani bayram

¹⁹ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 10b-11a.

²⁰ İtikâf Babı.

²¹ İbn Kemal, *el-İzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:226.

²² Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 11a.

²³ Hac Bölümü.

²⁴ İbn Kemal, *el-İzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:249.

günüdür. *Vikâye*²⁵ gibi bazı muteber kitaplarda şöyle geçmiştir: Ziyaret tavafı kurban gününde yani bayram gününde daha efdaldır. *Hidâye*'de ise şöyle geçti: Bu üç gün içerisinde en efdal olanı ilk gündür, yani bayram günüdür. O burada şöyle dedi: Kurban kesmek için en efdal vaktin kurban günlerinin evveli olması gibi.²⁶ *Vikâye* ve *Hidâye*'de zikredilenler arasında herhangi bir uyumsuzluk veya çelişki söz konusu değildir. Çünkü burada zahir olan, bu üç günden ilk günü en efdal olanı ise o zaman bu ilk günde yapılan tavafın diğer iki gün içerisinde yapılan tavaftan daha efdal olmasıdır. Şayet onların (*Vikâye* ve *Hidâye*'de zikredilenler) kelimalarının açıklamalarını ve maksatlarının izâhlarını anladıysan kıymetli İbn Kemâl Pâşâ'nın - Allah (c.c) rahmet eylesin- mezkûr ifadesinin lafız ve mana yönünden hata ve eksikliklerden uzak olmadığını anlarsın.

Birincisi: Çünkü burada mübtedaya raci olana kinayeye (imâ ile) işaret edilmiştir. O da "هو" lafzıdır. (Ancak tam olarak mübtedanın ne olduğu belirtilmemiştir.) Burada "هو" lafzı mübtedadır. Ancak "يوم النحر" lafzı mı yoksa "الطواف" lafzı mı ve yahut bunların dışında bir üçüncü durum mu kastedilmektedir? Bu üç durumu da destekleyici bir şey yoktur ve hatadan da uzak değildir.

"هو" lafzı "يوم النحر" ve "الطواف" kelimelerine râci ise, bu durumda "أولها" lafzı ikinci mübteda olarak kabul edilirse, bu mübtedânın haberi "أفضل" lafzı olur. O zaman mübteda ve haberin birleşmesi ile "أولها" ve "أفضل" lafzı ikisi birlikte yani şu şekilde "أولها أفضل" birinci mübtedanın yani "هو" lafzının haberi olur "هو أولها أفضل". Mübtedaya dönen haber konusunda ise cümlede sıkıntı ve anlam karışıklığı bulunmasına rağmen bu cümle bağlayıcı olur. Şayet birincisi zarf olarak kabul edilirse; birinci takdir üzere ona dayanan bir mana yoktur. İkinci takdirde ise anlaşılacak şey vacip olur ve Tâcüşşerîa'nın söylediği de budur. Üçüncü olarak şayet cümledeki mübteda olan "هو" lafzı ile "يوم النحر" veya "الطواف" dışında bir şeye raci' olur fakat burada "هو" lafzının râci olduğu başka bir lafız yoktur ve ona dayanan bir mana da bulunmamaktadır.

İkincisi: (İbn Kemal'in) zikrettiği ifade mana bakımından eksiklikten ve hatadan hâlî değildir. Daha önce geçtiği üzere tavaf farzdır ve tavafın vakti üç gündür. Bu üç gün bayram günleridir ve bu üç gün dışına bir gecikme olursa dem gerekir. Bu üç gün içerisinde en efdal olan gün ilk gündür ve bu ilk gün içerisinde tavaf yapmak daha faziletlidir. [11b]

Sadece ilk gün gecikmekle dem gerekmez. Bilakis o ve ondan başkalarının "bâbu'l-cinâye"de zikrettiği üzere, üç gün geç kalınması durumunda dem vaciptir. "Bayram günlerinde efdaldır." diyenler hataya düştü" sözü ile ıslahı mümkün olmayan bir hata yaptı ve doğru olan bir yöne yönelmedi. Düşün ve doğruya yönel,

²⁵ Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, *Şerhi'l-Vikâye Maâ Münthe'n-Nukâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, (Amman: Müessesetül' Verrâk,2006), I/II: 264.

²⁶ Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye*, (İdâretü'l-Kurân ve Ulûmü'l-İslamiyye), I:353.

yanlışa düşüren hevâna ve dalalete düşüren evhama tabii olma. Sübhan olan Allah (c.c) bizlere doğru yolu gösteren ve bizleri günahlardan esirgeyen ve koruyandır.²⁷

İbn Kemal şöyle dedi:²⁸ (-Mütemetti için- umre) bittikten sonra tıraş olma ve kısaltma zorunlu değildir, bilakis muhayyerdir. Yanında hedy kurbanı getirmediğinde isterse ihramdan çıkabilir, isterse de hacca ihrama girinceye kadar ihramda kalabilir. Eğer yanında hedy kurbanı varsa ihramdan çıkamaz.²⁹

Ben diyorum ki: Bizim *Mecma'*³⁰, *Hidâye*, *Vikâye* ve *Înâye* gibi muteber kaynak kitaplarımızda zikredilenlere göre mütemettinin şayet yanında getirdiği hedy kurbanı yok ise hacca kadar ihramda kalma veya ihramdan çıkma arasında muhayyerliği söz konusu değildir. Bilakis umrenin vacip olan bütün fiillerini yerine getirdikten sonra tıraş olur veya saçlarını kısaltarak ihramdan çıkar. Fakat onun (İbn Kemâl'in) mezkûr sözü delillerle çürütme ve redd mahallindedir, teslim ve kabul mahallinde değildir. Hakikatin halî ve kesin kavil ortaya çıkıncaya kadar Melik ve Müteâl olan Allah'ın inâyetiyle araştırmak ve incelemek gerekir.³¹

İbn Kemal dedi:³² "Veya onu erteledi yani Tavâf-ı Sadr'ı, teşrik günlerinin sonuna erteledi. Onun kavline göre dem gerekmektedir."³³

Ben diyorum ki: Tavâf-ı Sadr'ın, teşrik günlerinin sonuna ertelenmesi konusundaki demin gerekliliği hükmü, ancak kalemin yanılısıdır. Çünkü o günlerde yapılan sadr tavafı, bayram günlerinden önce bulunan tavaftan daha evla ve müstehaptır. Üstelik bunun yanı sıra, bütün kaynak kitaplarda, muhtasarlarda ve geniş hacimli kitaplarda ayrıntılı ve icmâli bir şekilde açıklandığı ve zikredildiği gibi, tavafın kurban günlerinin sonlarına geciktirildiğinde dem gerekir ifadesini bir tarafa bırak, sadr tavafı geciktirildiğinde dahi bir şey gerekmez. İmam Kâdîhân'ın görüşü şu şekildedir: "Tavâf-ı sadrı geciktirmenin hiçbir (cezâî) hükmü bulanmamaktadır çünkü bu tavafın belirli bir vakti bulunmadığı görüşündedir."

Ve ben zannediyorum ki: Bu durum sadr tavafının ziyaret tavafından ayırt edilememesinden kaynaklanmaktadır. Sadr tavafı, ziyaret tavafının akabinde ona tabi olması açık olduğu gibi, ziyaret tavafı teşrik günlerinin sonuna kadar geciktirilirse ancak o zaman dem gerekir.³⁴

İbn Kemal dedi:³⁵ Bil ki "zevvicnî" sözünün nikah akdinde vekil kılma (tevkîl) anlamına ihtimali vardır ve böyle olduğunda mezkûr söz akdin şartı olur, akdin bir parçası olmaz. Başkasının tek başına "tezevvectü" kavliyle nikah akdi gerçekleşir. Buradaki maksad [12a] "tezevvectü" gibi daha önce söylenen sözdür. Eğer

²⁷ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 11b-12a.

²⁸ Kırân ve Temettü Babı.

²⁹ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:262.

³⁰ Hânefi fakihî İbnü's-Sââtî'nin (v.694/1295) mezhep literatüründe "mütün-i erbaa" olarak kabul edilen eseridir. Geniş bilgi için bkz. Kemal Yıldız, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Kaynakları*, 121-124.

³¹ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 12a.

³² Cinâyât Babı.

³³ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:268.

³⁴ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 12a.

³⁵ Nikah Bölümü.

"zevvicni" sözünün icaba ihtimali olursa ve o zaman mezkûr söz diğerinin "tezevvectü" sözü ile birleşerek akdi gerçekleştiren akdin bir parçası olur. Burada ki murad budur. Bu, ayrıntılarla ve tafsilatla üzerinde durduğum mevzulardandır.³⁶

Ben diyorum ki: "Zevvicni" sözünün icaba ihtimalinin olması durumu tartışmalıdır. Çünkü iddiasını (İbn Kemal Paşa) muteber kaynaklardan nakillerle desteklemedi ve bu ihtimalin caizliğine delil de getirmedi. Muteber kaynaklarda bu konuda şöyle açıklama yapıldı: "'Zevvicni' lafzı icap değildir, bilakis tevkildir." Aynı şekilde "zevvicni" kavlinin icaba ihtimali olsa "bana sat" sözünün icaba ihtimali bağlayıcı hale gelir. Tevfik nuruyla tahkik yolunda ilerleyenler için bağlayıcılık beyyinedir. Bağlayıcı olan ise burada, sahih olmayan fasit olandır. Çünkü onlar "nikâhu'r-rakîk" babında şöyle ifade ettiler: Bir adam başka birisine şöyle dese: "Köleni bana benim olan bin dirhem karşılığında sat." Diğer adam da sattım dese, satım akdi gerçekleşmiş olmaz. Çünkü tek kişi satım akdinin iki tarafını da temsil edemez. Onların sözü böyle bitti.

Şayet "bana sat" sözünün icaba ihtimali olsaydı bağlayıcı olmaksızın akit gerçekleşirdi. Bey' akdinde bir kişi iki tarafın yetkisini üstlenirdi. Celil ve Kâdir olana sığınarak, her zorluğun ve sıkıntının kolaylaşmasını temenni ederek düşün. Çünkü Allah (c.c) ne güzel Mevlâ ve ne güzel doğruya ulaştırandır.

İbn Kemal dedi:³⁷ Birleşme ve halvet gerçekleştikten sonra kocası ölen mufavvide için, karşılıklı anlaşılana ya da belirlenen mehir vardır. Birleşme ve halvet gerçekleşmeden boşama durumunda ise müt'a vardır. Bu konuda İmam Şafiî'nin ihtilafı yoktur. *Hakâik*'te de böyle zikretti.³⁸

Ben diyorum ki: Mezkûr mufavvide birleşmeden ya da halvetten önce boşanırsa İmam Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un ikinci kavline göre müt'a vardır. Ebu Yusuf'un ilk kavli ise İmam Şafiî'nin görüşüyle aynıdır. Yani kadına belirlenen miktarın yarısı vardır. Onun sözü olan "İmam Şafiî ile aramızda ihtilaf yoktur" sözü doğru değildir. Çünkü *Hidâye*, *Înâye* ve Sadrüşşerîa'nın şerhi, *Hakâik*, *Mecma'* ve şerhi ve bunların dışındaki bizim muteber kaynaklara göre doğrusu budur: Birleşme ve halvet öncesinde mufavvide boşanırsa, İmam Şafiî'ye göre müt'anın dışında belirlenmiş olanın yarısı mufavvide için vardır. Kemalpaşazâde'nin '*Hakâik*'te böyle dediği" sözüne gelince, *Hakâik*'te söylenen tam tersidir. *Manzume* sahibinin görüşü açıklandığında, İmam Şafiî'nin bu konudaki görüşü hakkında şöyle dedi: Akit sonrasında belirlenen miktar, akit anında söylenmiş gibidir. Dolayısıyla (böyle bir meselede) akitte söylenen mehrin yarısını gerektirir.

Mehir konuşulmadan evlenen kadının mehri sonradan belirlense ve duhûl öncesinde boşansa ona göre, o belirlenen miktarın yarısı verilir. Bize göre müt'a gerekir. Kelamı sona erdi. Bizim ve İmam Şafiî'nin arasında ihtilaf olmaksızın

³⁶ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:286.

³⁷ Mehr Babı.

³⁸ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:315.

müt'anın vacip olması ise, mehri akit esnasında ve akit sonrasında belirlenmeyen mufavvidenin [12b] birleşme ve halvet öncesi boşanma durumunda söz konusudur. Buradaki hata muhtemelen "akit sonrasında mehir takdir edilen ya da belli bir miktar tahsis edilen mufavvide ile akit sonrasında herhangi bir mehir miktarı takdir edilmeyen mufavvideyi" ayıramamaktan kaynaklanmaktadır. Senin için farz kılınan miktarı anla ve faydalan. Allah (c.c) yolun doğrusuna iletendir. O bize yeter ve ne güzel vekildir.³⁹

İbn Kemal dedi: el-Îzâh diye isimlendirdiği kitabın dipnotunda (haşiyesinde) "(Mehri misilden) fazla olması durumuna gelince onun semeninden fazla olan hisseyi almıyoruz" görüşünde olanların sıhhati yoktur.

Ben diyorum ki: Bu kelim, mebî kölenin semeninin, borçlarından birini, mehri misil borcunu ve mehri misile ziyade yapılan fazlalıktan önce ödenmesi gereken bunun dışındaki borçları ödeyememesi hakkındadır. Bunun hükmü ise; mehri misile ziyade yapılan hisseyi almayızdır. Çünkü sıhhatli kişinin borcunun hasta olan kişinin borcunun önüne geçmesinde olduğu gibi, diğer borçlar da mehri misile yapılan fazlalıktan önceliklidir. Ancak onların hakkından istifade ettikten sonra, mebii kölenin semeninden kalan olursa ondan mehri misilden fazla olan hisse de alınır. Ancak mehri misile yapılan ziyadeden öncelikli borçlar kalmadığında onun semeninden kalanla ödenmesi mümkün olur. Dolayısıyla (İbn Kemâl'in) mehri misile yapılan fazlalığı, mebii kölenin semeninden almıyoruz, diyenlerin görüşlerinin sıhhatli olmadığını söylemesi budur.

İbn Kemal dedi:⁴⁰ Bir kimse talakı; kafa, boyun, boğaz, ruh, beden, vücut gibi kadının bütününe itibar edilen uzva, izafe etmesiyle talak vakî olur. Beden ile vücut arasındaki fark ise şudur: Baş ve uzuv bedene değil vücuda (ceset) dâhildir. *Keşşâf*'ın sahibi (Zemahşerî) *Fâik*⁴¹ adlı eserinde şöyle dedi: Kafa ve boyun (الشوى) dışında, beden vücuttan (cesetten) bir cüzdür. *Cevherî*'de, "beden vücuttur." denilerek bu farktan gâfil olunmuştur.⁴²

Ben diyorum ki: Bu babda ve namazın şartları babındaki zikrettikleri, uzuvların bedeninin dışında olduğu hakkında sarih ifadelerdir. Tahâret babında zikredilen ise şu sözdür: Guslün farzı mazmaza, istinşak ve bedeni yıkamaktır. Guslün sünneti beyan edilirkenki söz ise "sonra bütün bedene üç kere su akıtmaktır." Bu sebeple uzuvlar (kol-bacak) vücuda dâhil olduğu gibi bedene de dâhil olmayı gerektirir. Yoksa uzuvlar yıkanmadan guslün farzının tam bir şekilde gerçekleşmesi ve bu uzuvları üçer kez yıkamadan da sünnetin gerçekleşmesi gerekir. Bunu ise hiç kimse söylemedi. Burada talâkın gerçekleşmesi babında söyledikleriyle, namazın şartları babı ile taharet babındaki zikrettikleri arasında,

³⁹ Tâceddin el-Asğâr, *Hâşiye*, 12b.

⁴⁰ Talakın Gerçekleşmesi Babı.

⁴¹ el-Fâik fî Gâribi'l-Hadis adlı eser Keşşâf adlı tefsirin sahibi Zemahşerî'ye (v.538/1144) ait bir eserdir. bkz. Mustafa Öztürk & M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44:236.

⁴² İbn Kemal, *el-Îzâhu fî Şerhi'l-İslâh*, 1:342.

beyyineye açık bir muhalefet vardır. Aynı şekilde, taharet babındaki söyledikleri, namazın şartları babında zikrettiklerinin muktezasına örtüşmeyerek katî bir muhalefet sabit olmuştur. [13a] Çünkü o, bu iki bâbda uzvun bedeninin dışında olduğuna dair çok kati hükümler ortaya koymuştur ve dolayısıyla guslün farzının ve sünnetlerinin gerçekleşmesi; uzuvları yıkamadan da gerçekleşir olmaktadır. Kendi kendini yanlışlamakla birlikte onun maksadı da bu değildir, ancak onun ifadesinin ıslah edilmesi de mümkün değildir. Şayet desen ki: Kitapların genelinde "beden" lafzının ibaresi vakiada doğru mu? Denildi ki: "Hür bir kadının bedeni, şu şu yerler hariç avrettir." Guslün farzı mazmaza, istinşak ve bedeninin yıkanmasıdır ve onun sünnetleri sayıldığında da bedeninin tamamına üç defa su akıtmaktır?

Ben derim ki; aslında doğru çünkü iki manaya da itlâk olunmuştur.

Birincisi: Burada uzuvlar vücut gibi bedene dâhildir ki *Cevherî*'nin şu ifadesi bunu desteklemektedir: Vücut, bedendir yani ikisi aynıdır. İnsanın bedeni ifadesi, insanın vücudu anlamına gelmektedir.

İkincisi: Uzuvlar bedene dâhil değildir. Sözlükte vaki olan da buna delalet etmektedir: Beden; baş ve boyun haricinde olan vücuttan oluşmaktadır. *el-Fâik*'ten nakledilen böyledir. Hakiki tarikle ilk manaya itlâka mani varsa, cüzî zikredip küllî kastederek, mecaz tarikle mananın itlak edilmesinin men edilmesi mümkün değildir.⁴³

İbn Kemal dedi:⁴⁴ (Hastalık veya bir başka sebepten dolayı ölüm hali galebe gelirse) Bu veya bundan başka bir nedenle koca öldüğünde kadın varis olur. İmam Şâfiî ise bu konuda farklı görüştedir. Sizin zannettiğiniz gibi ihtilaf mahallinin üç konuya münhasır olmadığını biliniz. Aynı şekilde bain talak da ihtilaf mahallidir. *Kâfi*'de⁴⁵ onu açıkladı.⁴⁶

Ben diyorum ki: Biliniz ki talak üç bölüme ayrılır ve talak türlerinin her birinin ayrı ayrı hükümleri bulunmaktadır.

Birinci Kısım: Üç (defa boşama)

İkinci Kısım: Üçten az (olan boşama): Kendi içerisinde iki kısma ayrılır:

Birincisi: Bâin (Talak) Diğeri: Ric'î (Talak)

Bâin (Talâk): Genellikle kinaye yolu ile olur. "Genellikle" dedik. Çünkü duhûlden önce olan talak mutlak halvet gerçekleştikten sonra bile olsa ister sarîh ister kinaye yoluyla olsun bâindir.

Ric'î (Talâk): Duhûlden sonra sarîh bir şekilde meydana gelen talaktır ki bu talak üç talakın birbirine bitişmediği talaktır. Bu talak bedel karşılığında da olmamıştır. Ancak Arapça veya Farsça kelimelerle olabilir.

Hakâik'te "genel olarak" şeklinde ifade edilmiştir: Çünkü ric'î talakta, kinayeli talak bulunabilir. Örneğin: "sen artık yalnızsın, iddetini hesapla veya rahmini

⁴³ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 13a-13b

⁴⁴ Hastanın Talakı Babı

⁴⁵ Hâkim eş-Şehîd'in (v.334/945) Muhammed Hasan eş-Şeybânî'ye ait "zahirü'r-rivâyeleri" toplayarak bir araya getirdiği eserdir. Bkz. Kemal Yıldız, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Kaynakları*, 57.

⁴⁶ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:370.

temize çıkar.” gibi ifadeler bize göre ric’î talaktır. İmam Şafîî’ye göre ise duhûlden sonra üçten az olan talakların hepsi ister sarîh ister kinaye yoluyla olsun ric’î talaktır. Ancak bedel karşılığında boşanma durumu hariçtir.

Hakâik’te şöyle zikredilmiştir: İmam Şafîî’ye göre bütün kinayeli talak, ric’î talaktır. Bize göre ise üç lafız dışındaki kinayeli lafızlarla yapılan talak bâindir. Bu lafızlar “Sen birsin, iddetini say ve rahmini boşalt”. Çünkü bunlar ancak ric’î talaktır. Sonra bu konuda şöyle dedi: Bize göre memlûke birine “sen boşsun” derse bâin olur, İmam Şafîî’ye göre ise ric’î talak olur. Bizim ve İmam Şafîî arasındaki ihtilaf mahalli sadece üç talaka münhasır olarak sabit olmuştur. Üçten az boşama ise ister duhûlden önce ister duhûlden sonra olsun açıktır. Duhûlden sonra ise ittifakla ric’î talak olur ve kadın vâris olur. Bu konuda herkesin bilgi sahibi olduğu açıktır.

Bize göre ise bâin, İmam Şafîî’ye göre ise ric’î talakta ittifakla kadın miras alır. Çünkü bize göre ölüm döşeginde (الغار) olan adam, karısını (bâin talakla boşarsa) kadın kocasına vâris olur. İmam Şafîî’ye gelince ric’î talakla boşanan kadın (iddeti süresinde eşi vefat ederse) kocasına vâris olur. Aksi olduğunda ise yani bize göre ric’î ve İmam Şafîî’ye göre bâin talak olduğunda -ki bu durum, muteber kitaplarda bilindiği üzere tasavvur edilemez- böyle bir durum söz konusu değildir. *Hakâik*’te naklettiğimiz şeydir. Ancak talak hususunda kadının isteği, rızası ve bizzat kendi tercihinin bulunmaması gerekir. Boşanmayı kendi isterse, ona razı olursa ya da bizzat kendisi tercih ederse kadın icmâen mirasa vâris olamaz. *Hakâik*’te bu şekilde zikredildi. Duhûlden önce boşamaya gelince ise ittifakla bâin talak olur. Yeri geldiğinde açıklandığı gibi kadın icmâen mirasa vâris olamaz.

Ancak İmam Şafîî’ye gelince bâin talakla boşamada kadın vâris olamaz, bize göre ise buradaki iddetten maksat, ölüm döşeginde hasta olan kocanın boşaması durumundaki kadının iddetidir. Burada kadına, duhûlle iddet gerekli olur, yoksa (bütün kadınlar için) genel bir durum değildir. *Zehîra*’dan⁴⁷ nakille bu babın sonunda el-Fâzıl’ın (İbn Kemal’in) zikrettiği gibi sahih halvet durumunda da (vâris) gereklidir. İmam Şafîî ile bizim aramızda bir ve iki boşamayla boşanan kadında ihtilaf bulunmadı. Sadruşşerîa’ya cevap olarak (İbn Kemal’in) söylediği söz doğru olmadı. “Zannedildiği gibi hilaf mahalli üçe münhasır değildir. Bâin talak da aynı şekilde hilaf konusudur. *Kâfi*’de açıklama yapıldı.”

Sonra Sadruşşerîa’nın sözündeki sarîhten kasıt şudur: Şayet kadın sarîh olarak boşandıysa ittifakla mirasa varistir. Ric’î talak, sarîh lafızlara münhasır değildir. Sarîh lafızla da bain talak gerçekleşir, duhûlden önce boşamada olduğu gibi. Onun sözündeki kinayeden maksat, bâin olan kinayeye kadını boşaması durumundadır. Yoksa her kinayeli boşama bâin talak değildir. “Sen teksin, iddeti say, rahmini temizle.” gibi kinayeli lafızlarla da ric’î talak gerçekleşir. Çünkü genellikle sarîh lafızla ric’î talak gerçekleştiği için sarîh, mutlak olarak ric’î talaka itlâk edilir ve aynı

⁴⁷ *Zahîratü’l-Fetâvâ*, Burhânüddîn (Burhânüşşerîa) Mahmud b. Ahmed el-Buhârî el-Merğînânî (v.616/1219) tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. Kemal Yıldız, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin Kaynakları*, 108.

şekilde genellikle kinayeli lafızlar ile bâin talak gerçekleştiği için kinayeler mutlak olarak bâin talaka itlâk olunur. Üç kere ric'î talak bâin talak ve üçten az boşama da bâin talak olabilir. Eğer mutlak olarak sarîh lafızlarla olan talak sarîhle, kinayeli lafızlarla olan talak kinayeli talak olarak ric'î ve bâin olarak taksim etmek kastedilirse, o zaman sarîh lafızla gerçekleşen ric'î ve bain talakın hükümde ortak olması gerekir ve aynı şekilde kinayeli lafızla olan ric'î ve bâin talakta da hükmün ortak olması gerekir ki durum böyle değildir.

Şayet sarîh lafızla sadece sarîh ric'î talak, kinayeli lafızla sadece kinayeli bâin talak kastedilirse sarîh bâinin boşama hükmünü ve mezkûr üç lafızla (sen yalnızsın, iddetini say ve rahmini temize çıkar gibi lafızlarla) meydana gelen kinayeli lafızla ric'î talak hükmünü ihmal etmek zorunlu olur.

Onun bu konudaki beyanı gerçeklerden çok uzaktır. Onun haşiyesindeki söylediklerinin hiçbir anlamı ve doğruluğu olmadığı ortadadır. Ona göre (İmam Şafîî) kinayeli lafızlarla yapılan talak ric'î talaktır. Duhûlden önceki sarîh lafızlarla boşama da bâin talaktır. Her kim "sarîh olarak boşanan bir kadın ittifaken mirasa varistir" derse o kimse hata yapmış olur.⁴⁸

İbn Kemal dedi: Her nasıl olursa olsun, geçmiş nafaka ayrılıkla düşer ve hul' ve mübâre'enin (kişinin karısına seni şu kadar meblağ karşılığında nikahtan beri ettim demesi ve kadının da bunu kabul etmesi) bu hususta tesiri yoktur. Sonra o Sadrüşşerîa, haşiyesinde şu cümlesiyle bu konu hakkında hata yaptı. Şöyle ki "hul' ve mübâre'e" ile geçmiş nafakanın düşeceği yanlışına kapıldı.⁴⁹

Ben diyorum ki: Bunun iki farklı vechi bulunmaktadır.

Birincisi: Geçmiş nafakayı düşüren birçok sebep bulunmaktadır. Bu cümleden, geçmiş nafakanın sukûtu, hul' ve mübâre'eye has olmasa bile geçmiş nafakaya tesiri söz konusudur.

İkincisi: Eşlerden birisinin ölmesi ya da kadı tarafından belirlendikten sonra nafakanın borç haline gelmesi durumu haricinde, kabzdan önce boşama durumunda belirlenen miktarın düşmesi gibi durumlarda olduğu gibi sadece ayrılık ile geçmiş nafakanın düşmediği hususunda İbn Kemal'in nafaka babında zikrettikleri, muteber kitaplarda zikredilenlere uygundur. Hul' babında zikredilen de mübâre'e ve hul' ile geçmiş nafakanın mutlak olarak sukutunu doğrulamaktadır.[14b] Bu sebeple hul' ve mübâre'e ile geçmiş nafakanın düşmesi sabit olur. Kadı tarafından belirlenip borç haline geldikten sonra nafakanın düşmesi söz konusu değildir. Onun bu söylediklerinin hiçbir doğruluğu ve sıhhati olmadığı bilinmesi gerekir. Geçmiş nafakaya gelince her ne şekilde olursa olsun ayrılıkla düşer. Hul' ve mübâre'ede durumu etkilemez. Ayrıca onun "Sadrüşşerîa hul' ve mübare'e ile geçmiş nafakanın düşeceğini zannederek hata etti." sözü de doğruluğu olmayan bir ifadedir.⁵⁰

⁴⁸ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiyeye*, 14a-14b.

⁴⁹ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:389.

⁵⁰ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiyeye*, 15a.

İbn Kemal dedi: Burada kolaylık vardır. Çünkü te'cil etme (bir yıl erteleme) sadece kadınların onun bakire mi yoksa kadın mı olduğu ile ilgili şahitliklerinden sonra olur. Ancak yeminden nükûl etmesi durumu hariçtir. Burada tamamını zikretmeye anlatmaya imkân olmadığı için özetle veriyoruz. Yani sadece bazı kısımlar aktarıldı.⁵¹

Ben diyorum ki: Şayet iki eş arasında kadının bekâretinin bozulup bozulmadığı hususunda ihtilaf olursa ki şüphesiz koca, eşinin dul olduğunu iddia ediyordur. Kadının bekâretinin bozuk olduğu ya bizzat kadının ikrarı ile hâkimin kadının cinsel ilişkiye girdiğini ve boşandığını bilmesi ile yahut kadının başka bir kocasından birkaç çocuk sahibi olmasından anlaşılır. Onun hükmü, kadının bakire mi dul mu olduğu aslen başlangıçta tespit edilemez ve te'cil yapıldıktan sonra da sabit olmaz. Çünkü bakan kişiye mübah bir zaruret olmadığı için buna gerek yoktur. Onun dul olduğu bilinemez ve kadında bakire olduğunu iddia ederse onun bakire ya da dul olduğunun sübûtu için kadınların şahitliğine ihtiyaç vardır. Kadının bakire olup olmadığı kadınların tespiti ile belirlenir ve bu da sadece ikinci surette gerçekleşir. Çünkü kadın ve erkek arasında kadının bakire olup olmadığı konusunda ihtilafın var olması sebebiyle ona ihtiyaç ve zaruret hâsıl olmuştur ve hâkimin bu konuda bilgisi bulunmamaktadır.

Bu zaruret mezkûr ihtilafta bulunur. İkinci surette te'cilin başı veya sonu arasında hiçbir fark yoktur. Bu sebeple Tacüşşerî'nin, "te'cil sonunda kadının bakire mi kadın mı olduğu konusunda eşler arasında ihtilaf olması" sözünün manasının anlaşılması gerekir. Sana göre, zikrettiğimiz şeylerin sübûtunun hak olduğu sabit olunca, el-Fâzıl'ın (İbn Kemâl'in) "o burada kolaylık vardır" sözünün hiçbir sıhhati ve doğruluk değeri olmadığını bilmiş ol. Çünkü te'cil etme (bir yıl erteleme) sadece kadınların onun bakire mi yoksa kadın mı olduğu ile ilgili olarak kadının dul olduğuna dair şahitliklerinden sonra olur; çünkü birinci durumdaki te'cil etme, [15a] şahitlik olmadan gerçekleşir. Burada te'cilin öncesi ve sonrası ile ilgili zikredilenlerin tamamını anlatmaya imkân yoktur. Başında ve te'cilden sonra olması hususunda taksimin tamamını ve özetini zikretme hususunda bir fark yoktur. Çünkü başlangıçta birinci sûret bağlayıcıdır. *Vikâye* ve (İbn Kemâl'in) *Islâh* diye isimlendirdiği kitabında zikredilen ayrıntılara göre yeminle birlikte te'cilden sonra da böyledir.

İkinci surette de aynı şekilde başlangıçta ve te'cil sonrasında hiçbir fark yoktur. Buradaki ihtilaf şehadetin zikredilen tafsilatı üzerinedir. Hâşiyede de Sadrüşşerî'nin kavline cevabı yoktur. Söylediğini isabet ettiremedi. Bakire mi dul mu olma meselesine gelince kadınlar, şerhinde de söylediği üzere te'cilin sonunda bakar.⁵²

İbn Kemal dedi: Fakat Ebû Hanife'ye göre istihsânen ebeveynlerin her ikisine de gâip evladının malını satmak caizdir. Kadı ebeveyne karşı gelemez. Anne ve

⁵¹ İbn Kemal, *el-İzâhu fi Şerhi'l-Islâh*, 1:405.

⁵² Tâceddîn el-Asğâr, *Haşiyeye*, 15a-15b.

baba nafakaları hususunda, münasip bir şekilde harcama yaparlar. *Tuhfe'* de⁵³ böyle zikredildi.⁵⁴

Ben diyorum ki: Onun bu sözü, gaip bir evladın mallarının annenin de satabileceğinin caiz olduğuna delalet etmektedir. Onun bu bâbın sonunda zikrettiği söz, oğlunun satışa ihtiyacı olmadığı halde bir malı annenin ihtiyaç anında mülk edinebileceğine delalet etmesidir. Kadının hakkı cinsinden olması, mutlak olarak oğlun malını annenin satmasının caiz olmadığına delalet eder. Allah (c) hakikati idrak etmede yardım etsin ve bizlere meselelerin hassas noktalarını anlamada güç versin.⁵⁵

İbn Kemal dedi: Şayet velî ödemiorsa köle düğün nafakası için satılır. Çünkü nafaka konusunda kölenin bir kez daha satılma hakkı vardır. Şayet kölenin başka borçları birikirse bir kez satıldıktan sonra nafaka için ikinci defa, üçüncü defa ve dördüncü defa satılabilir. Fakat nafaka dışında başka bir borç için bir kez satılabilir. Buradaki fark, nafakanın zamanın çoğunda yenilenmesidir. Bu sebeple satıştan sonra yeniden bir borç meydana gelir. Ancak diğer borçlarda durum böyle değildir.⁵⁶

Sonra eserin haşiyesinde dedi ki: Bu, Sadrüşşerîa'nın çok fahiş hata yaptığı konulardan biridir. Çünkü orada biriken borçlar konusunda kölenin tekrar tekrar satılabileceği iddia edildi.⁵⁷

Ben diyorum ki: "Nafaka borcu hususunda köle tekrar tekrar satılabilir ancak diğer borçlar ile ilgili olarak köle sadece bir kez satılabilir" ifadesiyle bu konuda kalemleri hep birden ittifak ederek açıklamada ve beyanda bulundular. Şayet (köle nafaka borçlarının ödenmesi için satılır) satıldığı meblağ borcuna kâfi gelmezse bu borç hürriyetine kavuştuktan sonra ondan talep edilir. Onlar hasıl olan ta'lili şu şekilde açıkladılar: Nafaka zaman geçtikçe tekrarlandığı için yeniden ortaya çıkan bir borç hükmündedir yani diğer borçlar ile aynı değildir. Mezkûr açıklamalardan bazısının zikrettiği üzere onlar kölenin nafaka borçları ile diğer borçları arasında ayrıma gittiler ve tasavvur ettiği gibi tasavvurda bulundular. Şayet durum Sadrüşşerîa'nın zikrettiği gibi olmasaydı onların söyledikleri yani köle nafaka için birden fazla ve diğer borçlar için sadece bir kez satılabilir şeklinde bir görüşleri olmazdı. Mana aslen sahihtir; çünkü nafaka borcu sebebiyle köle satıldıktan sonra birikmiş nafaka borcu sebebiyle de satılabildiği gibi zahirde diğer borçlar sebebiyle köle satıldıktan sonra ortaya çıkan mesela mihr ve ticaret borcu gibi diğer borçlar için de satılabilir.

Buna ilaveten onların ta'lilleri ve yaptığı ayrımlar doğru değildir. Çünkü nafaka borcu, o zaman hakikî satıştan sonra ortaya çıkan yeni bir borçtur. Ancak

⁵³ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (v.539/1144) tarafından kaleme alınan bir eserdir. Bkz. Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36:470.

⁵⁴ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:427.

⁵⁵ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 15b.

⁵⁶ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:425.

⁵⁷ İbn Kemal, *el-Îzâhu fi Şerhi'l-İslâh*, 1:426.

yeni ortaya çıkan borcun hükmünde değildir. Sonra el-Fâzıl (İbn Kemâl) ortaya koyduğu iddiaları muteber kitaplardan nakillerle desteklemedi ve Sadrüşşerîa'nın ve diğer kıymetli şahsiyetlerin söyledikleri hususlarda ihtilafı üzerine delil de getirmedir. Siz kıymetli şahsiyetler, ortaya konulan görüşleri değerlendirmek ve sonra doğru olanı seçmek sizin sorumluluğunuzdadır.⁵⁸

İşte bu, hakîr, fakîr, hatalarını ve kusurlarını bilen, Süleyman Pâşa'nın -Allah (c.c) onun günahlarını affetsin ve Allah (c.c) ondan razı olsun, Allah korusun lütfundan onu mahrum etmesin-

bina ettiği medreseden azledilen İbrâhim'in yazdıklarıdır.

Âlemlerin Rabbi Yüce Allah'a (c.c) hamd,

Peygamber (s) ve âline salat ve selam olsun.

Ey bu konuya bakan (araştıran), "Aramızda adaletle hükmet, haksızlık etme; bizi doğru yola ilet."

(Sâd 22) ve fazlalıktan sonra azaltmaktan, makamda gayr-i ahlakî olup kapı dışına veya hayvanların ahırına kovulmaktan, ilim ehlinin yanında azarlanmayı ve kınanmayı hakketmekten O'na sığınırım.

Allah'ın bizleri, kuşatan rahmeti ve geniş şefkatiyle akıbetin hayırlısıyla ve tam bir afiyetle rızıklandırmasını diliyorum. Yardım O'ndan ve muhafaza O'ndan.

Doğru yolu gösteren O'dur.

O bize yeter ve O ne güzel vekildir.

Bitti.

Safer ayının başları

h.955.

⁵⁸ Tâceddin el-Asğâr, *Haşiye*, 16a.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı

The Scope of Murakkab Sentence in Arabic

Yakup KIZILKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üni. İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Asst. Prof., Atatürk Uni. Fac. of Theology, Dep. of Arabic Language and Rhetoric
Erzurum/Turkey

yakup.kizilkaya@atauni.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-7930-3300

Atıf: Kızilkaya, Yakup. "Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 122-146.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.631921>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı

Öz: Arapçada cümlelerin basit ve birleşik cümleler olarak sınıflandırılması son dönem gramer çalışmalarında görülen bir olgudur. Bu tür bir sınıflandırma kadim eserlerde bulunmamaktadır. Dolayısıyla kadim dönemde birleşik cümle, modern dönemde ele alındığı biçimiyle incelenmemiştir. Ancak kadim dönemdeki cümle ile ilgili olan kübra-sugra terimleri ve cümlelerin irab açısından sınıflandırılması birleşik cümleyle ilişkilidir. Cümlelerin kübrâ-suğrâ olarak ele alınması, mürekkep cümleyle bir giriş olarak değerlendirilebilse de konunun içeriği mürekkep cümleyi tam olarak karşılamamaktadır. Öte yandan cümlelerin irab açısından sınıflandırılması birleşik cümlelerin bazı türlerinin dolaylı olarak incelendiğini göstermektedir. Bununla birlikte birleşik cümle türleri kadim dönemde bütüncül ve sistematik biçimde ele alınmamıştır. Mürekkep cümle terimi modern dönemde üretilmiş ve çeşitleri incelenmiş olmakla birlikte detaylarına ilişkin bazı görüş farklılıkları vardır. Dolayısıyla modern dönemde de birleşik cümlelerin kapsamı hususunda görüş birliğine varıldığı söylenememektedir. Bu çalışma kadim dönem ve modern dönemin birleşik cümle yapısına yaklaşımlarını değerlendirerek Arapçada birleşik cümlelerin kapsamını incelemekte, Arapçadaki mürekkep cümle yapılarını Türkçedeki benzer yapılarla karşılaştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagati, birleşik cümle, mürekkep cümle, ana cümle, yan cümle, irap, söz dizimi.

The Scope of Murakkab Sentence in Arabic

Abstract: The classification of sentences in Arabic as simple and murakkab (compound) sentences is a phenomenon seen in recent grammar studies. This type of classification is not found in old works. As a result, the compound sentence in the past period was not examined as it was handled in the modern period. However, the terms of kubra-sugra related to the sentence in the past period and the classification of sentences in terms of 'irab are related to the compound sentence. Although the existence of sentences in qubrâ-suğrâ forms can be considered as an introduction to the murakkab sentence, the content of the subject does not fully correspond to the murakkab sentence. However, the classification of sentences in terms of 'irab evidences that some types of compound sentences are in directly examined. Nonetheless, the compound sentence types were not considered in an integrated and systematic manner in the past period. The term "murakkab cumla" and its varieties have been studied, but there are some differences in opinion regarding its details. Therefore, it cannot be said that the consensus of linguists exists on the scope of murakkab cumla in the modern period. This study evaluates the past and modern approaches to murakkab cumla and examines its structure in Arabic and then compares the compound murakkab cumla in Arabic with similar structures in Turkish.

Key words: Arabic language and rhetoric, compound sentence, murakkab cumla, main sentence, dependent clause, 'irab, syntax.

نطاق الجملة المركبة في اللغة العربية

ملخص: تصنيف الجمل في اللغة العربية على أنها جمل بسيطة ومركبة، ظاهرة تظهر في الدراسات الحديثة، في حين لم يكن هذا التصنيف متداولاً في كتب الأقدمين؛ لذلك لم نر شرحاً لمعنى هذه الجملة في كتب أسلافنا كما نراه في كتب أهل هذا الفن اليوم. وعلى الرغم من أن مصطلح الجملة الكبرى والصغرى والجمل التي لها محل من الإعراب والجمل التي ليس لها محل من الإعراب مصطلحات متعلقة بالجملة المركبة، كما أن مصطلح الجملة الكبرى والصغرى يعدّ مدخلاً لها إلا أن محتواها لا يتوافق مع محتوى الجملة المركبة، ومن ناحية أخرى فإنّ تصنيف الجمل من حيث الإعراب يظهر أنّ بعض أنواع الجمل المركبة سُرحت قديماً بطريق غير مباشر ولكنها لم تُدرَس دراسة شمولية ومنهجية، مصطلح الجملة المركبة أُستخدمت حديثاً، فقد تناول الباحثون أقسام هذا المصطلح على الرغم من اختلافهم في بعض تفاصيله، لذلك، لا يمكن القول أنّ هناك إجماعاً على نطاق الجملة المركبة في الفترة الحديثة، تبحث هذه الدراسة في مقاربات بنية الجملة المركبة في العصور القديمة والحديثة وتفحص نطاق الجملة المركبة باللغة العربية، كما يتضمن مقارنة الجملة المركبة في العربية مع مماثلتها في التركية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الجملة المركبة، الجملة الرئيسية، الجملة الفرعية، الإعراب، النحو.

GİRİŞ

Cümlelerin yapısal özelliklerinin ve söz dizimdeki konumlarının tespiti, dil öğreniminin önemli bir parçasıdır. Temel düzeyde basit cümlelerle başlayan dil öğretiminin hedeflerinden biri de karmaşık cümle yapılarını çözme yetisi kazandırmaktır. Zira dilde cümleler sadece basit yapıda değil çoğu zaman birbiri içine geçmiş birleşik yapılar şeklinde tezahür etmektedir. Diğer taraftan cümlelerin birbiriyle ilişkilerinin belirlenmesi, dolayısıyla metindeki rolünün iyi tespit edilmesi, nitelikli bir tercüme faaliyetinin de ön koşuludur. Bu yüzden ana dil ile hedef dildeki birleşik cümle yapılarının karşılaştırmalı tahlili önem arz etmektedir.

Arap gramerinde cümlenin irab ve isnad ağırlıklı ele alınışı, basit cümle yapılarını iyi tanıtırken cümleler arası ilişkilerin söz konusu olduğu birleşik cümlenin kapsamının bir nebze kapalı kalmasına sebep olmuştur. Gramerde yapısına göre cümleler doğrudan ele alınmadığından birleşik cümleye gramerin sistematik konu akışı içerisinde birçok konuda dolaylı olarak yer verilmiştir. Örneğin haberi, cümle şeklinde olan birleşik isim cümlesi, haber çeşitleri başlığında; sıfat cümleleri, sıfat çeşitleri başlığında, hal cümleleri ise aynı şekilde hal başlığı altında yer almıştır.

Klasik kaynaklarda cümlelerin *kübrâ-suğrâ cümleleri* olarak tasnif edilmesi birleşik cümleye bir giriş sayılmaktadır. Ancak kübrâ-suğrâ cümleleri daha çok isim cümlesindeki tezahürleriyle ele alındığından birleşik cümle tarzındaki birçok cümle yapısı bu başlıkta kendilerine yer bulamamıştır. Birleşik cümleye dair bazı yapılar cümlelerin irabı bakımından ele alındığı *iraptan mahalli olan cümleler* başlığında da bulunabilmekle birlikte bu başlık altında cümleler müfred ismin yerine geçip geçmeme yönünden incelenmiş, burada da cümlelerin ana ve yan cümle şeklindeki ayırımına girilmemiştir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntısıyla ele alınacağı üzere son dönemlerde cümle yapılarının ayrıca ele alınmasının bir ihtiyaç olduğu görülmüştür. Bu bağlamda Arap âleminde cümleyi konu alan birçok çalışma yapılmış, konuya yeni yaklaşımlar getirilmiştir.¹ Örneğin modern dönem dilcilerinden Fahrettin Kabâve yukarıda bahsi geçen kübrâ-suğrâ cümlelerinin kapsamını daha geniş tutmuştur. Ona göre kübrâ cümlesi;

¹ Bu konudaki bazı yeni yaklaşımlar için bk. Adil b. Ahmed b. Sâlim Bâna'me, *Binâu'l-cumle 'inde Mustafa Sâdik er-Râfi'î min hilâli kitâbihi Evrâki'l-vurd* (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu ummi'l-kurâ, 2000), 63-69; Huseyn Mansûr eş-Şeyh, *el-Cumletu'l-Arabiyye dirâse fi mefthûmihâ ve taksîmâtihâ'n-nahviyye* (Lübnan: Muessesetu'l-Arabiyye, 2009), 83-106; Abdullah Ahmed Hamza en-Nehârî, "el-Cumletu'l-Arabiyye fi'd-dersi'n-nahvî" *Mecelletu'l-Endelus li'l-'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 15/14 (Haziran 2017): 11-14.

cümlelerinden birinin mübteda, fâil, haber veya nasih fiillerin ikinci mefulü olduğu iki veya daha çok cümleden oluşan cümle, suğrâ cümlesi de kübrâ cümlesinin tamamlayıcı parçasıdır. Muhammed İbrahim Abâde ise cümleleri البسيط basit, الممتدة uzun, المزوجة المركبة birleşik, المتخلطة girişik المتشابكة karmaşık cümle gibi kısımlara ayırarak incelemektedir.² Fâdıl Salih es-Sâmerrâî kübrâ-suğrâ, iraptan mahalli olan-iraptan mahalli olmayan cümlelerden başka bir de الجملة غير مستقلة müstakil olmayan cümleler olarak isimlendirdiği aslında yan cümle sayılabilecek bazı yapıları zikretmektedir.³ Öte yandan Mustafa el-Galayini de cümleyi; isim, fiil, iraptan mahalli olan ve olmayan olarak dört kısımda incelemektedir.⁴ Bunun dışında basit ve birleşik cümlelerin kapsamıyla ilgili daha farklı fikir ileri sürenler de bulunmaktadır.⁵ Görüldüğü üzere Arap gramerinde cümleler, farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasnifler dilcinin bakış açısına göre birbirinden az ya da çok farklılıklar göstermekte, bazı dilciler konuyu daha genel başlıklarla değerlendirirken, diğer bir kısmı mevcut başlıklara yenilerini eklemektedir.

Ülkemizde hazırlanan Arapça dilbilgisi kitaplarında da cümlelerin ele alınışındaki eksiklik fark edilmiş, konu müstakil olarak incelenmeye başlanmıştır. Örneğin ana dili Türkçe olanlara yönelik hazırlanan Mehmet Maksutoğlu'nun *Arapça Dilbilgisi*'nde bu konuda ilk adımların atıldığı söylenebilir. Eserde cümleler; الجملة الواقعة عنصراً من عناصر "basit cümle", الجملة المركبة "mürekkep cümle", الجملة الشرطية "şart cümlesi", الجملة الاعتراضية "ara cümle" ve الجملة التفسيرية "açıklama cümlesi" başlıkları altında ele alınmıştır.⁶ Konuyla ilgili diğer eserlerde de cümlelerin yapı bakımından çeşitlerine yer verilmiş olup⁷ bu konuda belirli bir standarda ulaşılmadığı anlaşılmaktadır. Bu eserlerde cümlelerin, Türkçe ve Arapça dilbilgisi verilerinin senteziyle ele alındığı görülmekte olup bu tür çalışmalar sayesinde bu alanın daha da netleşip

² Muhammed İbrahim Abâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye mukevvenâtuhâ envâuhâ tahlîlühâ* (Kahire: Mektebetu'l-edeb, 2001), 136-148.

³ Fâdıl Salih es-Sâmerrâî, *el-Cümletu'l-Arabiyye te'lifuhâ ve aksâmuhâ* (Ürdün: Dâru'l-fikr, 2007), 110, 146, 187, 195.

⁴ Mustafa Galâyînî, *Cami'ü'd-durûsi'l-Arabiyye* (Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 2017), 714.

⁵ Hüseyin Ali Ferhân, *el-Cümletu'l-Arabiyye fi dirâsâti'l-muhdesîn* (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1971), 92; Abdulvahab Bekîr v.dğr. *en-Nahvu'l-Arabî min hilâli'n-nusûs* (Tunus: eş-Şirketu't-Tûnusiyye li't-tevzî', 1973), 17-204.

⁶ Mehmet Maksutoğlu, *Arapça Dilbilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 215-221.

⁷ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Cümle Kuruluşu ve Tercüme Tekniği*, 5. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 63-107; Hasan Çakır, *İşlev İtibarıyla Arapçada Cümle Yapısı* (Konya: Esra Yayınları, 2009), 283-543; R. Resul Sevinç, *Arapçada Cümle Yapısı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 209-248.

olgunlaşacağı anlaşılmaktadır. Türkçede birleşik cümleler yapısı bakımından basit, birleşik, sıralı ve bağlı gibi kısımlara ayrılan taksimat içerisinde incelenmektedir. Farklı değerlendirmeler olmakla birlikte birleşik cümleler de girişik birleşik, şartlı birleşik, ki'li birleşik ve iç içe birleşik cümleler olarak sınıflandırılmaktadır.⁸

Bu çalışmada Arapçadaki birleşik cümlelerin kapsamı, klasik ve son dönem Arapça kaynaklarda yer alış şekilleriyle incelenmiştir. Ayrıca birleşik cümle yapıları Türkçedeki şekilleriyle de karşılaştırılarak cümlelerin içerik ayrıntısına çok girmeden bu konuda genel bir çerçeve belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada ele alınan yapılardan başka birleşik cümle oluşturduğu değerlendirilen yapılar konuyu ele alan çalışmalarda farklı değerlendirmelerle yer almaktadır.⁹

1. Klasik ve Modern Dönem Eserlerde Mürekkep Cümlelerin Ele Alınışı

Klasik kaynaklarda cümlelerin الجملة البسيطة "basit cümle" ve الجملة المركبة "birleşik cümle" şeklindeki ayırımına rastlanmamaktadır. Ancak bu konuyu andıracak biçimde الجملة الكبرى "cümle-i kübrâ / büyük cümle" الجملة الصغرى "cümle-i suğrâ / küçük cümle" terimleri görülmektedir. Cümle-i kübrâ, modern dönemde dilcilerin cümleleri sınıflandırmada kullandıkları birleşik cümle teriminin kapsamına giren cümlelerin bazı türlerini karşılamaktadır. Cümle-i suğrâ ise birleşik cümle içerisindeki yan cümlelerin bazı biçimlerini göstermektedir. Buna göre suğrâ cümlesi isim cümlesi, fiil cümlesi veya şibih cümle olabilir. زيدٌ في الدار. زيدٌ قام أبوه. زيدٌ أبوه قائمٌ. gibi. Örneklerde görüldüğü üzere kübrâ cümlesi mübtedayla başlamakta, suğrâ cümlesi de onun haberi olmaktadır. Kübrâ cümlesinin başına mukarebe, reca, şuru'fiilleri ve nakıs fiiller gelebilir. Bu cümlelerin türü hususunda tartışma olsa da genel kabule göre bunlar fiil cümlesi kabul edilmektedirler.¹⁰ Buna göre nevâsıh adı verilen bu fiillerle başlayan cümleler de haberleri cümle şeklinde olması kaydıyla kübrâ cümlesi olmaktadır.¹¹ Ancak tam fiille başlayan çoğu cümle yapısı yukardaki çerçevenin dışında kalmıştır. Bu durum cümle-i kübrâ kavramının, isim cümlesiyle ve nevâsıh adı verilen fiillerle başlayan yapılarla sınırlı olduğunu göstermektedir. Nitekim klasik kaynaklarda fiil cümlesi içerisinde yan cümle olarak yer alan sıfat ve hal cümleleri suğrâ cümlesi kapsamında değerlendirilmemiştir.¹² İbn Hişâm ظننتُ

⁸ M. Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 2. Baskı (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2014), 72-92.

⁹ Maksutoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, 215-221; Çörtü, *Arapça Cümle Kuruluşu ve Tercüme Tekniği*, 63-107; Çakır, *İşlev İtibarıyla Arapçada Cümle Yapısı*, 283-543; Sevinç, *Arapçada Cümle Yapısı*, 209-248.

¹⁰ Sevinç, *Arapçada Cümle Yapısı*, 143.

¹¹ Sâmerî, *el-Cumletu'l-Arabîyye*, 168.

¹² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 424; Celaluddin es-Suyûtî, Abdurrahman Ebû Bekr, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, Thk. Ahmed Şemsuddin (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 1: 47, 49.

. زييداً يُقوم أبوه. veya زييداً أبوه قائمٌ. örneklerindeki gibi efâl-i kulûbün (iki meful alan fiillerin) ikinci mefullerinin de suğrâ yapısında olduğunu belirterek cümle-i kübrâ kavramının içeriğine efâl-i kulûbu de dahil etse de efâl-i kulûb dışındaki tam fiillerle kurulan birleşik cümleler kübrâ cümlesi olarak değinilmemiştir. Zira bu kaynaklarda kübrâ cümlesinin kapsamı isim cümlesiyle sınırlı görünmektedir.¹³

Klasik kaynaklarda kübrâ cümlesi; *haberi (yüklemi) cümle şeklindeki isim cümlesi*, suğrâ cümlesi de *mübtodaya bağlı olan cümle* olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ Bu tanımdan hareketle kübrâ-suğrâ terimlerinin isim cümlesiyle ilişkili olduğu belirtilmiştir.¹⁵ Buna göre kübrâ-suğrâ cümlelerinin isim cümlesi bağlamında ele alınmasındaki bir gerekçenin cümle kuruluşunda şart olan isnad özelliği olduğu anlaşılmaktadır. Zira basit cümle kurulumunda gerekli görülen olan isnad, kübrâ cümlelerinde de aranmıştır. Bunlarda da yüklem (müsned), özneye (müsnedün ileh) yüklenmesi (isnadı) gerekli görülmüştür. Bu sebeple iki cümleden oluşan birleşik yapılarda da bulunması ön görülen isnad, isim cümlesinde tezahür edebilmiştir. Nitekim suğrâ cümlelerinin yüklem olabildiği tek yapı isim cümleleridir. Dolayısıyla ana cümle içerisinde cümlecik pozisyonundaki sıfat ve hal gibi diğer cümleler ise müsned olamadıklarından suğrâ cümlesi olarak değerlendirilmemişlerdir. Bu bağlamda tartışmaların vuku bulduğu en bariz konu, şart-cevap cümlelerinin yapısı olmuştur. Bazı dilciler şart ve cevap cümlelerini iki ayrı isnad içeren bağımsız cümleli yapı olarak değerlendirmektedir. Bazı dilciler ise şart üslubunda biri olmadan diğerinin anlamsız kalacağı iki cümle bulunduğu görüşünden hareketle bu cümlelerin yapısını isnad terkibine benzetmiştir.¹⁶

Kadim dilcilerin; içerisinde en az iki cümle olan kübrâ cümlelerini, mürekkep cümle olarak değerlendirmemelerinin sebebi, onların terkip lafzına yükledikleri anlam ile ilgili olduğu da anlaşılmaktadır. Buna göre herhangi iki müfred lafzın birlikteliği terkip olarak adlandırılmakta ve terkibi meydana getiren tarafların bu oluşuma birbirine denk katkı sunduğu kabul edilmektedir. Örneğin isnad terkiбинde terkibi oluşturan müsned ve müsnedün ileyhten herhangi biri terkipten çıkarıldığında terkiбин anlamı kaybolmaktadır. Modern dönemde mürekkep cümle

¹³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 424; Muhammed Semîr Necîb el-Lebedî, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfîyye* (Beyrut: Dâru'l-Furkân, 1985), 53.

¹⁴ Cemaleddin İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, Thk. Mazin Mubarek – Muhammed Ali Hamdullah (Şam: Dâru'l-fikr, 1964), 2: 424.

¹⁵ Sâmerî, *el-Cumletu'l-Arabiyye*, 168.

¹⁶ Muvaffakuddin Ebu'l-bekâ Ya'îş b. Ali b. Ya'îş el-Mevsilî, *Şerhu'l-Mufassal*, Thk. Emîl Bedî' Yakub (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2001), 1: 229.

olarak kabul edilen bazı cümle türlerinde ise terkinin taraflarından biri olan yan cümle terkipten çıkarıldığında geriye kalan taraf, bir anlam ifade etmektedir. Nihayetinde terkinin klasik dönemdeki bu yorumu kadim dilcilerin içerisinde cümle barındıran yapıları, mürekkep cümle değil; kübrâ ve suğrâ cümleleri olarak isimlendirmelerine sebep olmuştur.

Konuya bu şekilde yaklaşmanın diğer bir izahı da cümle öğelerinin *umde* ve *fazla* olarak tanımlanmasında aranabilir. Buna göre cümlelerin oluşumu için şart olan öğeler (özne ve yüklem) umdedir. Diğer unsurlar ise bu umdeleri sınırlandıran ve cümleye farklı anlamlar katmak için cümleye dahil olan öğelerdir. Bunlar da fazla olarak isimlendirilmektedir. *Fazladan* kasıt, cümleden atılabilecek nitelikteki unsur anlamına gelmeyip umde dışında cümleye katkı sağlayan veya onu sınırlayan her türlü unsurdur.¹⁷ Cümle öğeleri umde ve fazla olarak değerlendirildiğinde cümleler ancak umde görevinde olduklarında suğrâ cümlesi kabul edilmiş, fazla görevinde olduklarında bunlar için bir isimlendirmeye gidilmemiştir. Neticede klasik kaynaklarımızdaki kübrâ-suğrâ cümlelerinin, çağdaş dilbilgisi kitaplarındaki *mürekkep cümleyi* tam manasıyla karşılamadığı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple modern dönem dilcileri, cümleyi yapısı bakımından yeniden ele almanın bir gereklilik olduğunu vurgulamışlardır. Örneğin Muhammed İbrahim Abâde, cümle içerisinde cümlecik şeklinde yer alan sıfat, meful, hal, sıla, nâib-i fâil ve mutarîza cümlelerinin küçük cümle olarak, bu cümleleri içerisinde barındıran cümlelerin de büyük cümle olarak kabul edilmesini önermiş, İbn Hişâm'ın yukarıda bahsettiğimiz görüşünün bu konuya bir giriş olarak değerlendirilebileceğine ve konunun geliştirilebileceğine işaret etmiştir.¹⁸ Nitekim İbn Hişâm'ın cümle-i kübrâ kavramının kapsamını genişleterek bu konuda yaptığı açılım modern dönemde mürekkep cümle kavramının birleşik cümlelerin diğer türlerini de içine alacak biçimde gelişmesinde ön ayak olmuştur.

¹⁷ Fâdıl Hasan Abbâs, *el-Belağa funûnuhâ ve efnânuha 'İlmu'l-me 'ânî*, 4. Baskı (Ürdün: Dâru'l-furkân, 1997), 337; Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *Küllîyyât*, Thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1998), 1633; Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam-* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 259.

¹⁸ Abâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye*, 135.

2. Mürekkep Cümle Oluşturan Yapılar

Mürekkep (birleşik) cümleye geçmeden önce basit cümle ile ilgili bir hatırlatma yapmak yerinde olacaktır. Basit cümle الجملة البسيطة, tek bir isnad içeren dolayısıyla tek bir yargı bildiren cümledir. Bu cümleler; العلم مفيد. gibi isimle, حضر محمد. gibi fiille veya أقائم أخواك؟ gibi fiilden türemiş ve fiil özelliği taşıyan müştak bir kelimeyle başlayabilir.¹⁹ İsim cümlesi ve fiil cümlesi olarak iki çeşidi vardır. Konumuz birleşik cümleler olduğundan basit cümleyle ilgili olarak bu kadar bilgiyle yetinilmiştir.

Birleşik (mürekkep) cümle الجملة المركبة, içerisinde birden çok cümle bulunan cümleler için kullanılan bir terimdir. Cümle oluşumunda kelimeler arasında isnad gerektiğinden birleşik cümlelerin tanımı, içerisinde birden çok isnad bulunan cümle şeklinde de yapılmıştır.²⁰ Arap Gramerinde cümleler basit ve mürekkep cümle olarak tasnif edildiği gibi²¹ asli ve fer'i olarak da sınıflandırılmıştır. Buna göre asli cümleler, söz dizimi gereği fer'i cümlelere dönüşebilmektedir. Bu fer'i cümleler *sıla, sıfat, haber, hal, muzafun ileyh ve makulü kavî* cümleleri şeklinde tezahür edebilmektedir.²² Fer'i cümle diye isimlendirilen bu dizimler Türkçedeki *yan cümle*ye denk düşmektedir. Fer'i cümle içeren cümleler ise mürekkep cümle olmaktadır. Modern dönem dilbilgisi çalışmalarında mürekkep cümle içerisindeki yan cümleler için الجملة الفرعية "fer'i cümle" terimi kullanıldığı gibi الجملة الصغرى "suğrâ cümlesi" terimi de kullanılmaktadır.²³ Bu cümleler yukarıda sayılan fer'i cümle çeşitlerinden başka *zarf cümlesi, şart cümlesi, fâil ve nâib-i fâil* de olabilmektedir.²⁴ Ana cümle ise الجملة الرئيسية, الجملة المحورية, الجملة الأساسية veya الجملة الأم olarak adlandırılmaktadır.²⁵

Mürekkep cümledeki ana cümle asıl fikri taşımakta, yan cümle ise yardımcı fikir olarak ana fikri desteklemektedir. Dolayısıyla yan cümle, anlamca ana cümleye bağımlı cümledir.²⁶ Meseleye kelam-cümle ilişkisi zaviyesinden bakıldığında şu neticeye

¹⁹ Abâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye*, 135.

²⁰ Mustafa Humeyde, *Nizâmu'l-irtibât ve'r-rabt fi terkîbi'l-cumleti'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetu Lübnan, 1997), 149.

²¹ Şerîf Meyhûbî, "er-Rabtul-isnâdî fi'l-cumleti'l-Arabiyyeti'l-basîta" *Mecelletu'l-edeb ve'l-luga* 6 (Mayıs 2007), 182.

²² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye manâhâ ve mebnâhâ* (Mağrib: Dârü's-sekâfe, 1994), 371.

²³ Reşâd Ahmed Abdulgani, *Nizâmu'l-cumleti'l-ismiyye fi şî'ri Abdîllah el-Berdûnî* (Doktora Tezi, Câmî'atu Mentûrî, 2019), 29.

²⁴ Bekîr, *en-Nahvu'l-Arabî min hilâli'n-nusûs*, 20; Abdulgani, *Nizâmu'l-cumleti'l-ismiyye*, 29.

²⁵ Şeyh, *el-Cumletu'l-Arabiyye*, 86; Meylûd Harkâtî, *et-Terkîbi'l-lugavî fi şî'ri'l-Hansâ fi dav'i 'ilmi'l-lugati'l-hadîs* (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Bâtna, 2007), 154.

²⁶ Abâde, *el-Cumletü'l-Arabiyye*, 139.

varılabilir: Kelimeler müstakil bir mana ifade eden sözdür. Cümle ise genellikle yargı bildiren söz olarak tarif edilmektedir. Dolayısıyla ana cümle içerisindeki yan cümleler, bir yargı içermeleri sebebiyle cümle olarak tanımlansalar da kelam kapsamına girmemektedir. Zira ana cümleye bağlı olduklarından müstakil bir anlam ifade etmemektedir.

Yukarıda modern dönem dilcilerinin mürekkep cümle olarak değerlendirdikleri bazı yapılara kadim dönemde suğrâ-kübrâ cümleleri ile iraptan mahalli olan-olmayan cümlelerde dair konularda yer verildiği belirtilmişti. Bu çalışmada incelenen cümlelerin çoğu, son sınıflandırmadaki iraptan mahalli olduğu değerlendirilen cümlelerdendir. Cümlelerin iraptan mahalli olup olmamasına göre değerlendirilmesinde esas kabul edilen ölçüt, cümlelerin müfredle tevil edilip edilememesidir. Müfredle tevil edilebilen cümlelerin iraptan mahalli olduğu tevil edilemeyenlerin ise iraptan mahalli olmadığı kabul edilmektedir.²⁷ Ancak bu genel kuralın istisnaları vardır. Nitekim iraptan mahalli olan bazı cümleler müfredle tevil edilememektedir. Örneğin iraptan mahalli olduğu kabul edilen makûlu'l-kavl şeklindeki meful cümlesi ve başında ف veya لا edatı olan şartın cevabı olarak gelen cümleler iraptan mahalli olsalar da müfredde dönüştürülemez. Bu yüzden olsa gerek Radî, bazı cümlelerin bu kuralın kapsamı dışında kaldığından hareketle bu genel kuralı kabul etmemiştir.²⁸ Belki de bu yüzden İbn Hişâm iraptan mahalli olan ve olmayan cümlelerin belirlenmesinde müfredle tevil edilebilme şartını doğrudan ifade etmemiş, müfred yerine geçebilen cümlelerin iraptan mahalli olduğunu, geçmeyenlerin ise iraptan mahalli olmadığını belirtmiştir. Bu konuda Kabâve de müfred yerini alan ve onun yerine kullanılan cümlelerin iraptan mahalli olduğunu zikretmektedir. Ancak konunun izahında müfred yerine geçmekten kastın, müfredle tevil edilebilme olduğu anlaşılmaktadır.²⁹ Neticede sebeplerinden birini de bu hususun teşkil ettiği bazı gerekçelerden ötürü iraptan mahalli olan cümlelerin sayısında dilciler arasında birlik görülmemektedir. Çoğunluğa göre bu tür cümlelerin sayısı yedidir. İbn Hişâm ise bunları dokuz olarak vermektedir. Öte yandan Ebû Hayyân bu cümlelerin sayısını otuz üçe kadar çıkarmıştır.³⁰ Kabâve de

²⁷ Galâyînî, *Cami' u' d-durûsi'l-Arabiyye*, 715.

²⁸ Radî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, Thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hifzî (Suudi Arabistan: İdâretu's-sekâfeti ve'n-neşr bi'l-câmi'a, 1993), 2: 1109.

²⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 427; Suyûtî, *Hem' u'l-hevâmi'*, 2: 257; Fahreddin Kabâve, *İ'râbu'l-cümel ve eşbâhu'l-cümel* (Halep: Dâru'l-kalem, 1989), 33, 34.

³⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 427; Fethî Abdulfettah ed-Decnî, *el-Cumletu'n-nahviyye neşeten ve tataavuran ve i'râben* (Kuveyt: Mektebetu'l-felâh, 1987), 129.

bu cümleleri on başlıkta incelemektedir.³¹ Bu çalışmanın amacı cümleleri irabı bakımından incelemek olmadığından bunlar içerisinden sadece birleşik cümle içerisinde yan cümle olarak değerlendirilen cümleler ele alınacaktır.

Arapçadaki mürekkep cümlelerin birçok türü Türkçedeki *girişik birleşik cümle*ye karşılık gelmektedir. Girişik birleşik cümle Arapçada *الجملة المتداخلة* terimiyle karşılanabilir. Bu yapı içindeki cümleler eşit derecede olmayıp çoğunlukla biri diğerinin yan cümlesi şeklindedir. Abâde, cümleleri çeşitli yönlerden ele aldığı eserinde *الجملة المركبة* adını verdiği bölümde bu cümleleri aralarındaki alakalara göre sıralamaktadır. Bu cümleler de birleşik cümleler içerisinde değerlendirilir. Buna göre mürekkep cümleler aralarında; yemin, şart, zaman veya mekân, sebep-sonuç, istidrak, istisna, beraberlik veya eşdeğerlik ve teşbih alakası kurulmaktadır.³² Dolayısıyla bu cümleler içerisindeki yargılar, birbiriyle türlü ilişkiler kurarak ana yargıyı meydana getirmektedir. Bu ilişkiler çoğu zaman cümlelerin birbiriyle ilişkisini kuran bir edat olmadan bağlamdan anlaşılma ile birlikte bazı durumlarda cümleler arası ilişkinin kurulması için edat yardımı gerekmektedir. Bu edat hal vav'ı gibi anlamı cümle içerisinde ortaya çıkan bir edat olabileceği gibi *الذي* gibi sıla cümlesinin yan cümle olmasını sağlayan isim de olabilir. Edatın bu anlamda ele alınışında Temmân Hassân'ın tanımlamasından yararlanılmıştır. Zira O'na göre edat, sadece harfi cer, atf harfi ve nevasih harfleri değil; isim veya fiil de olsa kelimeler veya cümleler arasında ilişkileri sağlayan her türlü gramatik unsurdur.³³ Nitekim edatın buna benzer yorumu başka dilcilerde de görülmektedir.³⁴ Neticede birleşik cümleler arasında ilişki, edat yardımıyla ve edatsız olmak üzere iki türlü olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1. Edatsız Birleşik Cümleler

Burada ele alınacak cümleler genellikle gramer kitaplarındaki *iraptan mahalli olan cümleler* kapsamındadır. Bu cümlelerin müfred (tek kelime) mesabesinde olması şartı vardır. Bu şartın gerekçesi şudur: Cümlede bir ögenin hangi vazifeyi gördüğü, sonundaki değişikliklerle belirlenmektedir. İrap adı verilen bu değişiklik ise ancak müfred lafızda görülebilmektedir.³⁵ Dolayısıyla irapta asli unsur, kelimedir. Ancak söz konusu unsur cümle olduğunda müfred ismin sonundaki değişiklik

³¹ Kabâve, *İ'râbu'l-cümel ve eşbâhu'l-cümel*, 8, 38.

³² Abâde, *el-Cumletu'l-Arabîyye*, 139-144.

³³ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabîyye manâhâ ve mebnâhâ*, 123.

³⁴ Mahzûmî, *fi'n-Nahvi'l-Arabî nakd ve tevcih*, 320.

³⁵ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *et-Tuhfetu's-seniyye bi şerhi'l-mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* (Katar: Y.y., 2007), 19.

cümlede görülememektedir. Zira cümle birçok müfreden oluşan bir birliktir. Bu yüzden cümlelerin konumu, ancak müfredle tevil edilerek belirlenmektedir. Yani ana cümlede bir öge olması dolayısıyla iraptan mahalli olan cümleler, tek kelime hükmünde kabul edilmektedir.³⁶ Aşağıdaki cümleler bu kapsamda değerlendirilebilir:

Haber Cümlesi: Haberleri cümle şeklinde olan isim cümleleri, Arapçada en çok kullanılan birleşik cümlelerdendir. Bunlar الجملة الإسمية المركبة “mürekkep isim cümlesi” olarak adlandırılmaktadır.³⁷ Haber cümleleri الطالب أبو يذهب. cümlesindeki gibi isim cümlesi veya الطالب يذهب أبو. gibi fiil cümlesi olabilmektedir. Haber cümleleri bu örneklerde görüldüğü üzere mübtedanın haberi olabildikleri gibi كان الطالب أبو يذهب. cümlesindeki gibi إِنَّ ve benzerlerinin haberi, كان الطالب أبو يذهب. ve Kad الطالب يذهب أبو. gibi genel kanaate göre fiil cümlesi olarak kabul edilen كان ve benzerlerinin haberi de olabilmektedir. Haber cümlelerinde bu cümlelerin mübtedayla irtibatını sağlayacak bir الرابطة “râbit” olması şartı vardır. Bu râbit, yukarıdaki örneklerde أبو kelimesindeki zamir olarak tezahür etmiştir. الطالب. cümlesindeki gibi bazen gizli de olabilir.³⁸

Sıfat Cümlesi: Sıfat cümleleri genellikle nekre bir ismin akabinde gelerek birleşik cümle oluşturan yan cümlelerdir. Bu cümleler رأيت عالما علمه كثيرٌ. cümlesindeki gibi isim cümlesi veya قابلت رجلا يمشي. gibi fiil cümlesi olabilir. Sıfat cümleleri müfred isme çevrilebilir. Örneğin جاء رجلٌ لا أعرفه. “Tanımadığım bir adam geldi” birleşik cümlesinde لا أعرفه. “Onu tanımıyorum” cümlesi ana cümlelerin bir ögesi olması sebebiyle sıfat cümlesidir. Bu cümle جاء رجلٌ لا أعرفه. şeklinde müfred sıfata dönüştürülebilmektedir. Dolayısıyla لا أعرفه cümlesi son cümledeki غيرٌ kelimesi konumundadır. Nitekim رجلٌ kelimesi sıfatını tek kelime olarak alabildiği gibi cümle olarak da alabilmiştir. Bu yüzden bu cümledeki sıfat cümlesi tek kelime hükmünde kabul edilerek ana cümlelerin bir ögesi olmaktadır.³⁹

Hal Cümlesi: Arap dilinde yaygın kullanılan yan cümlelerden birisi de hal cümlesidir. Bu cümleler genellikle marife bir ismi takip eden cümlelerdir. جاء أحمدٌ. “Ahmet koşarak geldi” cümlesinde يركضٌ “koşuyor” cümlesi böyledir. Bu

³⁶ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, Thk. Yasin el-Eyyûbî (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2008), 223.

³⁷ G. Bergsträsser, *et-Tatavvuru'n-nahvî li'l-lugati'l-Arabiyye*, Thk. Ramazan Abduttevvab (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994), 138.

³⁸ Radî, *Şerhu'r-Radî*, 1: 268; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1: 230.

³⁹ Bergsträsser, *et-Tatavvuru'n-nahvî*, 176.

cümle *جاء أحمدُ رَاكِضًا*. Hal cümleleri durum bildirdiklerinden örnekte görüldüğü gibi çoğunlukla fiil cümleleri şeklindedir. Bununla birlikte hal cümleleri, isim cümlesi olarak da gelmektedir. Arapçadaki hal, Türkçede durum zarfına karşılık gelip özne veya nesnenin durumunu açıklayabilmektedir. Bu cümlelerde de kendisini açıkladığı isme bağlayan bir *râbit* bulunması şartı vardır. Bu *râbit*; zamir, hal vav'ı veya her ikisi birlikte olabilir. Hal cümleleri genellikle edatsız kullanılmakla birlikte bazı durumlarda hal cümlesi, ana cümleye aslında bir atıf harfi olan *و* edatıyla da birleşmektedir. Bu cümleler genellikle isim cümlesi şeklindedir. Cürcânî hal cümlelerindeki *و* edatını, atıf harfi olan *و* edatı ile denk tutmaktadır. Gerekçesi ise hal vav'ı ile müstakil cümleleri birbirine bağlayan *و* edatının bir cümleyi diğerine bağlama hususunda benzer özellik göstermeleridir. Ona göre hal cümlelerinin başındaki *و* edatı hal vav'ı olarak isimlendirilmekle birlikte, bu isimlendirme onun cümleleri bağlama işlevini değiştirmemektedir. Nitecede *رَأَيْتُ زَيْدًا وَسَيْفُهُ عَلَى كَتْفِهِ*. “Zeyd’i kılıcı omuzundayken gördüm” cümlesindeki hal vav'ı *وَالجَهْلُ قَبِيحٌ*. “İlim iyi, cehalet kötüdür” cümlesindeki atıf vav'ına denk işlev görmektedir.⁴⁰ Ona göre her ne kadar ilki yan cümle, ikincisi de müstakil cümlelerin başında bulunsun da nihayetinde her biri yeni bir cümle başladığını göstermektedir. Bununla birlikte Cürcânî’nin de benimsediği görüşe göre hal cümlelerinin başındaki bu *و* atıf harfi olan *و*’dan ayırmak için buna hal vav'ı denilmiştir. Nitekim başında hal vav'ı olan cümleyle öncesindeki cümle, eşit derecede olmayıp cümleler arasında ana cümle-yan cümle ilişkisi vardır. Atıf harfleri ise eşit derecedeki cümleleri birbirine bağlamaktadır. Hal cümlelerinin başında *و* kullanılması birtakım incelikler sebebiyledir. Bunlardan birisi, bazı hal cümlelerinin müfredde dönüştürülebilmesidir. Bu konuda verilen ilk örnekte görüldüğü gibi edatsız ana cümleye birleşen fiil cümlesi müfred isme dönüştürülebilmiştir. Ancak *و* ile ana cümleye birleşen hal cümlelerinde bu durum geçerli değildir. Öte yandan hal vav'ı kullanmanın başka gerekçeleri de vardır. Örneğin doğrudan ana cümleye birleşebilecek fiil cümlesinin öncesinde hal vav'ının kullanılması bu cümlelerdeki eylemi vurgulamak içindir. Dolayısıyla “Zeyd hızlıca bana geldi” cümlesini *جَاءَنِي زَيْدٌ يُسْرَعٌ* şeklinde değil de *جَاءَنِي زَيْدٌ وَهُوَ مُسْرَعٌ* şeklinde ifade etmedeki gerekçe, gelme olayından ziyade *Zeyd’in hızlılığına* dikkat çekmektir. Nitekim ilk cümledeki hızlılık, ikinciye göre daha sönük kalmaktadır.⁴¹ Zira ilk cümlede *gelmek*, ikinci cümlede ise *hızlılık* ön plana çıkmaktadır. Ayrıca

⁴⁰ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 214.

⁴¹ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 215.

tercihe göre getirilebilen *و*'ın bu kullanımı, hal cümleleriyle ana cümlenin öznelerinin değiştiği durumlarda zorunluluk arz etmektedir. Çünkü iki cümle bu edat yardımıyla birbiriyle ilişkilendirilmediğinde hal cümlesinden bahsetmek mümkün olmamakta, ortaya birbirinden bağımsız iki cümleli bir yapı çıkmaktadır. Nitekim *جاءني خالدٌ والشمسُ طالعةٌ*. “Halit bana Güneş doğarken geldi” şeklinde hal anlamı verilebilmesi için cümlede kullanılan hal *vav*'ı gereklidir.⁴²

Gramerde hal ve sıfat cümlelerinin belirlenmesinde, genel kaide olarak nekre isimleri takip eden cümlelerin sıfat, marife isimleri takip edenlerin de hal oldukları şeklinde bir tanımlama yapılmaktadır. Bu husus, *الجمَل بعد النكرات صفات وبعد المعارف أحوال*. “Nekre isimlerden sonra gelen cümleler sıfat, marifelerden sonrakiler haldir” şeklinde kurallaştırılmıştır. Ancak dildeki kurallar, genelleme ifade etmekte olup bu tür kurallar daha çok eğitimseldir. Bununla birlikte kuralların çoğu zaman istisnaları vardır. Hal ve sıfat cümleleriyle ilgili olan bu kuralda da durum aynıdır. Zira her marifeden sonra gelen cümle hal, her nekreden sonra gelen cümle sıfat anlamı ifade etmeyebilir. Nitekim cins anlam ifade eden marifelerden sonra gelen cümleler sıfat olarak da değerlendirilmektedir. Aynı şekilde muzafun ileyh veya sıfat alarak tahsislik kazanan ve böylece marifeye yaklaşan nekre isimlerden sonraki cümleler de hal cümlesi olarak değerlendirilebilmektedir.⁴³ Hal cümleleri, Türkçedeki durum ya da tarz bildiren yan cümleciklere denk düşmektedir.⁴⁴

Mefulun Bih Cümlesi: Kavlin makulü *مقول القول* olarak isimlendirilen cümleler, mefulun bih olarak ana cümle içerisinde yan cümle olmaktadır. *(قَالَ إِيَّيْ عِبْدُ اللَّهِ)* “O, şöyle dedi: Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum.” (Meryem 19/30) ayet-i kerimesindeki *إِيَّيْ عِبْدُ اللَّهِ* bölümü böyledir. Tercümede görüldüğü gibi makulu'l-kavl kısmının öncesinde iki nokta kullanılmıştır. Arapçada *قَالَ* babının mefulleri dışında *قال* anlamı taşıyan fiillerin mefulleri ile *ظننتك تجهُدُ* “Çalıştığını sandım” cümlesindeki gibi efal-i kulübün mefulleri de yan cümle şeklinde gelebilmektedir.⁴⁵ Türkçede bu cümleler, iç içe birleşik cümleler içerisinde değerlendirilmektedir.⁴⁶ *Bunu duyunca arkadaşları kabahat senindir dediler* gibi. Bu cümlede *kabahat senindir* cümlesi iç cümle olmaktadır. Bu cümlelerde ana yargıyı teşkil eden fiiller, Arapçada olduğu gibi *demek* ve *bilmek*,

⁴² Abbâs, *el-Belağa funûnuhâ ve efnânuha*, 431.

⁴³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 2: 478.

⁴⁴ Tahir Neşat Gencan, *Dilbilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1979), 384.

⁴⁵ Galâyînî, *Cami' u' d-durûsi'l-Arabîyye*, 486.

⁴⁶ Türkçede iç içe geçmiş cümleler ile ilgili olarak bk. Feyza Hepçilingirler. *Türkçe Dilbilgisi*. 10. Baskı (İstanbul: Pasifik Ofset, 2018), 370; Günay Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, 3. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 514.

saymak, zannetmek, addetmek gibi efal-i kulûb diye isimlendirilen duygu fiilleridir.⁴⁷

Mübteda Cümlesi: Cümle ile müfred arasında bir konumda bulunan müevvel mastar tarzındaki dizilimi bir kenara bıraktığımızda mübtedanın cümle şeklinde geldiği yan cümleler nadir kullanımı olan yapılardır. Nitekim *سواء علي أي شيء فعلت*. “Ne yaparsan yap benim için birdir” örneğindeki gibi haberi tekaddum etmiş isim cümlelerinde mübteda, yan cümle olarak birleşik cümle içerisinde yer alabilmektedir.⁴⁸

Fâil ve Nâib-i Fâil Cümlesi: Çoğu dilci cümle olan fâil veya nâib-i fâil türünü kabul etmemektedir.⁴⁹ Ancak cümlelerin, fâil olabileceğini kabul edenler de bulunmaktadır. Örneğin bazı dilcilere göre *(ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّتُهُ...)* “Sonra onlar, Yûsuf’un suçsuzluğunu ortaya koyan delilleri gördükten sonra yine de mutlaka onu zindana atmayı uygun buldular.” (Yûsuf 12/35) ayet-i kerimesindeki *لَيْسَ جُنَّتُهُ* cümlesi, *بَدَأَ* fiilinin fâilidir.⁵⁰ Nitekim Kur’ân-ı Kerimde fâilin cümle olduğu başka ayet-i kerimeler de vardır. Kufe dil mektebi mensupları fâilin cümle olabileceği görüşündedirler. Örneğin, *تَبَيَّنَ لِي كَمْ صَبَرْتُمْ* “Ne kadar sabrettiğinizi anladım”, cümlesinde *كَمْ صَبَرْتُمْ* cümlesi, *بَدَأَ لَنَا أَيْكَمَ صَادِقٍ* cümlesinde *أَيْكَمَ صَادِقٍ* cümlesi, *أَقَامَ زَيْدٌ* cümlesinde *أَقَامَ زَيْدٌ* cümlesi fâildir. *هَلْ قَعِدَ عَمْرُو؟* “Amr’ın oturduğu bilindi mi?” cümlesinde de *هَلْ قَعِدَ عَمْرُو؟* cümlesi nâib-i fâildir.⁵¹ Dolayısıyla çoğu dilde olduğu gibi Arapçada da sıkça kullanılan bu tür cümlelerin fâil olarak kabul edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁵²

Bedel ve Atf-ı Beyân Cümlesi: Ana cümledeki bir kelimenin açıklayıcısı konumundaki bedel cümleleri de yan cümle olarak değerlendirilmektedir.⁵³ Arapçada bedel kullanılarak vurgu ikinci sıradaki ifadeye çekilmektedir. Bu üslupta önce *mübdel minh* denilen genel anlamlı bir kelime zikredilmekte, akabinde ona bedelle açıklık getirilmektedir. *مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ وَدُوٌّ* (Fussilet 41/43) ayet-i kerimesindeki *مَا يُقَالُ لَكَ* cümlesi, *مَا*

⁴⁷ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 2009), 406.

⁴⁸ Kabâve, *Îrâbu'l-cümel ve eşbâhu'l-cümel*, 26, 145.

⁴⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 449; Ahmed Abdulazim Abdulgani, *el-Mustalahu'n-nahvî drâse nakdiyye tahlîliyye* (Kahire: Dâru's-sekâfe, 1990), 49.

⁵⁰ Muhyiddin Derviş, *Îrâbu'l-Kur'ân ve beyânuh*, (Beirut: Dâru'l-irşâd, 1992), 4: 492; Kabâve, *Îrâbu'l-cümel ve eşbâhu'l-cümel*, 26.

⁵¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 448-449.

⁵² Râcihi, *et-Tatbîku'n-nahvî*, 201.

⁵³ Sâmerî, *el-Cumletu'l-Arabîyye*, 148.

ism-i mevsûlunun bedeli olduğu ifade edilmektedir.⁵⁴ Aynı şekilde (...وَأَسْرُوا النَّجْوَىٰ هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ...) (el-Enbiyâ 21/3) ayet-i kerimesindeki هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ kısmı النَّجْوَىٰ kelimesini açıklayan bedel cümlesidir. Ancak İbn Hişâm bu görüşü Zemahşerî'ye atfederek bu cümlenin tefsiriyye olarak adlandırılabilceğini de ilave eder. Zira İbn Hişâm'ın cumhura dayandırdığı görüşe göre bedel veya atf-ı beyân, cümle şeklinde gelmemektedir.⁵⁵ Örneklerden de anlaşıldığına göre bu cümleler kendinden önceki bir cümleden bedel olmayıp müfred bir ismin bedeli olduklarında yan cümle olarak değerlendirilebilmektedir. Bazı dilcilere göre bu tür yan cümleler atf-ı beyân olarak da kabul edilebilmektedir. Bedelle atf-ı beyân arasında neredeyse fark yoktur. İki arasında fark, anlamsaldır. Örneğin قام زيدٌ cümlesinde أخوك kelimesi bedel veya atf-ı beyân olarak kabul edilebilmektedir. Cümlede kastedilen أخوك kelimesi olduğunda bu kelime bedel, زيد olduğunda ise أخوك kelimesi atf-ı beyân kabul edilmektedir.⁵⁶ Bedel veya atf-ı beyân olan cümlelerdeki durum da örnekteki müfrede benzerdir. Bu sebeple Sîbeveyh'e dayandırılan bir görüşten hareketle bedelle atf-ı beyânın birleştirilebileceği belirtilmiştir.⁵⁷ Nitekim atf-ı beyânı bütünüyle kaldırıp bunları da bedel kabul etmek gerektiği yönünde teklifler de getirilmiştir.⁵⁸

2.2. Edatlı Birleşik Cümleler

Bu tür cümleler edat yardımıyla birleşik cümleyi meydana getirirler. Bu türden bazı cümleler edatsız kullanıldıklarında müstakil cümleler iken edatla başkasına ihtiyaç duyar hale gelirler. Şart edatı yardımıyla birleşen şart ve cevap cümleleri, ana cümleye ism-i mevsûlla birleşen sıla cümleleri bunlardandır. Aşağıdaki cümleler bu kapsamda değerlendirilebilir:

Kasem Cümlesi: Yemin (kasem) cümleleri ile bunların cevapları, ana-yan cümle şeklinde kabul edilebilecek birleşik cümle yapıları oluşturabilir. Cümlenin baş tarafında adına yemin edilen unsur yer almakta, ardından yemini açıklayan cümle gelmektedir. İkinci cümle yeminin cevabı olarak adlandırılmakta ve asıl yargı burada yer almaktadır. Başında çoğunlukla başında لا edatı bulunur. Bu edat kasemle cevap cümlelerini birleştirme işlevi görmektedir. Kasem cümlesi çoğu zaman ... أقسم بالله... fiiliyle kurulmaktadır. "Allah'a yemin ederim ki,

⁵⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 475.

⁵⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 446-450.

⁵⁶ Abbâs, *el-Belağa funûnuhâ ve efnânuha*, 413.

⁵⁷ Sevinç, *Arapçada Cümle Yapısı*, 201.

⁵⁸ Râcîhî, *et-Tatbîku'n-nahvî*, 443.

çalışacağım” gibi. → harfi cerri konumunda و veya ت edatının kullanıldığı kase m cümlelerinde ise fiil hafzedilmektedir. و الله لأجتهدن ve تالله لأجتهدن gibi. Bununla birlikte .الله لأجتهدن gibi kase m tarafının kullanılmadığı, sadece cevap cümlesinin zikredildiği kullanımlar da yaygındır.⁵⁹

Şart Cümlesi: Şart cümleleri edatla cevap cümlesiyle birleşen cümlelerdendir. Bu yapı, şart cümlesi ile *cevap veya ceza cümlesi* denilen iki bağımsız cümle nin bir edatla birleştirilmesinden meydana gelmektedir. Şart cümleleri edatsız kullanıldığında bağımsız yargı ifade etmekte şart edatıyla kullanıldıklarında ise bağımsız cümle olmaktan çıkıp bazı dilcilere göre *fer'i cümle* olarak isimlendirilmektedirler.⁶⁰ Bu cümleleri birleşik cümle dışında isim ve fiil cümlesinin yanında müstakil bir cümle türü olarak kabul edenler de olmakla birlikte⁶¹ şart-cevap cümlelerinin başındaki şart edatlarının iki cümleyi birleştirdiğinden hareketle bu cümleler çoğunlukla birleşik cümle kapsamında değerlendirilmektedir.⁶² Özellikle إذا şart edatıyla başlayan cümleler cevap cümlesinin zarfı konumunda olduklarından şart cümleleri de birleşik cümleler başlığı altında incelenmektedir. إذا dan başka çoğu şart edatı da cümlede zaman veya mekan zarfı olarak görev yapmaktadır. Bu durum, şart cümlelerinin, şart üslubunu türlü bakımlardan sınırlayan yan cümle görüntüsü vermesine sebep olmaktadır. Şart ve cevap cümleleri çoğu zaman fiil cümleleri şeklindedir. إن تجتهدن .“Çalışırsan başarırısın” gibi. Bununla birlikte cevabın isim cümlesi şeklinde geldiği de vakidir. إن تجتهدن فأنت ناجح. Ancak şart cümlesi, şartın bir gereği olarak daima fiil cümlesi şeklindedir. Bazı cümlelerde şart edatından sonra isimle başlayan bir cümle görüntüsü ortaya çıksa da bu isimlerden önce mahzuf bir fiilin varlığı kabul edilerek bu cümleler yine fiil cümlesi kategorisinde değerlendirilmektedir. Cevap cümlelerinin başında bazı durumlarda ف veya إذا edatı yer almaktadır. Cevap cümlelerinin başındaki ف *cevap / ceza fa'sı* إذا edatı da *izâ-i fücâiyye* diye isimlendirilmektedir. Bu edatların görevi anlamca cevap cümlesi olmaya elverişli olmayan cümlelerin, şart üslubu içerisinde yer aldığını göstermektedir. Örneğin. إن عصَى فَوَيْلٌ له. “İsyan ederse ona yazıklar olsun” cümlesindeki cevap cümlesi, şartın doğrudan sonucu değildir. Belki ikinci derecede

⁵⁹ Abâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye*, 51,52.

⁶⁰ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye manâhâ ve mebnâhâ*, 220.

⁶¹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi 'ilmi'l-Arabiyye*, Thk. Fahr Salih Kudâre (Amman: Daru Ammar, 2004), 49; Celaleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, Nşr. Komisyon (Dimeşk: Mecma'u lugatî'l-Arabiyye, 1987), 2: 392, 393.

⁶² Abâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye*, 159.

bir sonuç cümlesidir. Ancak bu cümle şarttan bağımsız da değildir. Bu yüzden şartın cevabı olduğunu göstermek için cümle başında ف kullanılmaktadır. Buradaki ف nin atıf harfi olan ف edatından farklı olduğunun göstergesi, iki cümle arasındaki mahiyet farklılığıdır. Zira ilk cümle fiil cümlesidir ve şart edatı fiilde etki etmiştir. İkinci cümle ise isim cümlesi olup şarttan etkilenmemiştir.⁶³

Sıla Cümlesi: Sila cümleleri جاء الذي قام أبوه. cümlesindeki gibi *ism-in silası* ve أعجبنى أن قمت. cümlesindeki gibi *harf-in silası* olarak ikiye ayrılmaktadır.⁶⁴ İsimle başlayan sila cümleleri gramerde iraptan mahalli olmayan cümleler içerisinde değerlendirilmektedir. İsm-i mevsûller kendinden sonraki cümleyle birlikte değerlendirilmediğinden öge olarak sadece sila cümlesinin başındaki ism-i mevsûl kabul edilmektedir. Harfin silası olan cümleler ise başındaki harfle birlikte cümlede birçok öge olabilmektedir.⁶⁵ Müevvel mastar olarak adlandırılan bu yapı isme tevîl edilebilmektedir. Bu kullanım Arap dilinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu özellikleri sebebiyle harfle gelen sila cümleleri mastara çevrilebilen cümleler olarak çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıca ele alınmıştır. İsm-in silası olan cümleler ise ana cümlenin ögesi olan marife bir ismin açıklayıcısı olan cümlelerdir. Bu isim, çoğu kullanımında kendinden sonraki yan cümle ile ana cümleyi birleştiren bir işlev görmektedir. Nitekim sila cümleleri fer'i cümlelerden kabul edilmektedir.⁶⁶ Örneğin “Zeyd'in hazırladığı kahveyi sevmem” cümlesindeki لا أحب القهوة التي يُعدها زيدٌ. “Onu Zeyd hazırlıyor” cümlesi fer'i cümledir. Birbirinden bağımsız olan her iki cümle التي ism-i mevsûlunun kullanımıyla ana ve yan cümle denilebilecek yapıyı meydana getirmiştir.⁶⁷

Nekre isimleri niteleyen cümleler ana cümleye doğrudan birleşmekteyken marife isimleri niteleyen cümleler ism-i mevsûl aracılığıyla birleşmektedir. Nekre ve marife isimlerin cümle ile nitelenmesindeki bu farklılık, yani marife ismin doğrudan değil edat yardımıyla nitelenmesi, cümle adı verilen yapının özelliğine bağlanmaktadır. Buna göre cümleler nekredir. Nekre kabul edildikleri için de nekre bir ismi doğrudan niteleyebilmektedir. Ancak söz konusu marife isim olduğunda sıfatla mevsuf arasında bulunması gereken marifelik-nekrelik uyumu gereğince nekre kabul edilen cümlenin, marife bir ismi nitelemesi mümkün olmamaktadır. Bu yüzden cümle, marife bir ismi niteleyebilmek için yine marife bir isim olan ism-i

⁶³ Bergsträsser, *et-Tatavvuru'n-nahvî*, 179, 180.

⁶⁴ Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2: 258.

⁶⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 457, 458.

⁶⁶ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye manâhâ ve mebnâhâ*, 371.

⁶⁷ Humejde, *Nizâmu'l-irtibât ve'r-rabt*, 147.

mevsûlun yardımına başvurmaktadır.⁶⁸

Sıla cümlesi şeklindeki yapılar Türkçede *ilgi cümlesi* de denilen *ki'li birleşik cümle*nin bazı şekillerine denk düşmektedir. *Amcasını kaybetti ki o tek dayanağıydı* gibi.⁶⁹ Nitekim bu cümle Arapçaya çevrildiğinde ism-i mevsûl kullanımı gerekmektedir: *فقد عمه الذي كان سنده الوحيد.* gibi. Birleşik cümlelerin Türkçedeki bu türü Arapça ve diğer yabancı dillerden tercüme vasıtasıyla dilimize girmiş olup, Türkçenin söz dizim yapısına uygun düşmemektedir.⁷⁰ Çünkü Türkçe söz diziminde ana unsurlar, yardımcı unsurlardan sonra gelmektedir. *Ahmet gitti* gibi. Bu cümlede asıl unsur olan *gitti* fiili cümle sonunda yer almıştır. Arapçada ise asıl unsurlar öndedir. *ذهب أحمد.* gibi. Basit cümle örneğindeki bu durum birleşik cümlelerde de geçerlidir. Ancak yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere ilgi cümlelerinde ana cümle yardımcı cümleden önce gelmiştir. Nitekim Arapça birleşik cümlelerde genellikle ana yargının bulunduğu taraf önce, tali yargının bulunduğu taraf sonra gelmektedir. Türkçede ise genellikle durum bunun tersidir. Ancak *ki'li birleşik cümle*lerde normal dizilimden farklı olarak asıl unsurun önce, yardımcı unsurun ise daha sonra geldiği görülmektedir.

Zarf Cümlesi: Klasik kaynaklarımızda muzafun ileyh olarak zikredilen cümleler, zarflar vasıtasıyla yan cümle olan cümlelerdir. Bunlar zaman veya mekân zarfı olabilir.⁷¹ *جلس محمد حيث أخوه جالس.* “Muhammed kardeşinin oturduğu yerde oturdu” cümlesinde *حيث* edatı sonraki cümleye muzaf olarak yan cümle yapısı oluşturmuştur. *جئت إذ حضر أخوك.* “Kardeşin geldiği zaman geldim” cümlesinde de aynı görevi zarf olan *إذ* yapmaktadır.⁷² Aynı zamanda şart edatı da olan *إذا* ile birlikte bu üç zarf, daima cümleye muzaf olarak kullanılmaktadır.⁷³ Şart edatlarından olan *كما* ve *لما* da cümleye muzaf olmaktadır. Bunlar dışında, *بينما*, *بينما*, *بعدها* gibi zarflar da cümleye muzaf olarak yan cümle yapıları oluşturmaktadır. *بينما هبطت طائرة أقلعت طائرة أخرى.* “Bir uçak inerken diğeri kalktı” gibi.⁷⁴ Bunlardan başka bir de *استقبلت محمدا يوم وصل أرضروم.* “Muhammed’i Erzurum’a vardığı gün karşıladım” örneğindeki *يوم* gibi aslında isim olmakla birlikte cümledeki konumu gereği zarf olarak muzaf olan kelimeler de vardır. *ساعة*, *عام*, *زمان*, *حين*, *ساعة* gibi zaman anlamlı

⁶⁸ Abdulkâhir el-Cürânî, *Delâilu'l-i'câz*, 200.

⁶⁹ Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1974), 553.

⁷⁰ Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, 514.

⁷¹ Radî, *Şerhu'r-Radî*, 2: 405.

⁷² Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye*, 148.

⁷³ Radî, *Şerhu'r-Radî*, 2: 405.

⁷⁴ Abâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye*, 142.

kelimeler bu şekilde kullanılmaktadır. Zarflarla birleşen cümleler Türkçede zaman bildiren yan cümlelerle karşılanabilir.⁷⁵

İrabı mahkî olarak yapılan cümleler de muzafun ileyh konumunda gelebilmektedir. "أنا أذكر دائما قول "لا إله إلا الله" "Daima 'Lailaheillellah' sözünü zikrederim" örneğindeki "لا إله إلا الله" cümlesi gibi. Ancak mahkî irap alan cümleler tırnak içerisindeki ifadeler gibi müfred isim mesabesinde kabul edilebileceğinden bu cümleler zarflara muzafun ileyh olan cümlelerin zarflarıyla birlikte oluşturduğu gibi yan cümle yapıları oluşturmamaktadır. Bu sebeple bu kapsamda değerlendirilmemiştir.

2.3. Müevvel Masterlı Birleşik Cümleler

Arapçada harfle masterlaştırılan cümle türü المصدر المؤول müevvel master diye isimlendirilmektedir. Müevvel master terimi المصدر الصريح sarîh master teriminin karşısında kullanılmaktadır. Sarîh masterlar fiilin tek kelime şeklindeki asıl masterıdır. Müevvel masterlar ise master harfleri yardımıyla master manası kazanan cümlelerdir. Gramerde müevvel masterlar, müfred ile cümle arasında bir yerde olarak değerlendirilip müfrede daha yakın görülmüştür. Bu yüzden bunlar "müfred benzeri" olarak da isimlendirilmektedir.⁷⁶ Bu görüşten hareketle bu çalışmada da müevvel masterlar, diğer yan cümlelerden ayrı değerlendirilmiştir.

Başına geldikleri isim veya fiil cümlelerini masterlaştıran edatlar: أن، أن، ما، كي، أن، أن، همزة التسوية ve لو edatlarıdır.⁷⁷ Master harfi olarak isimlendirilen bu edatlarla başlayan cümleler de ana cümle içerisinde ayrı bir cümle sayılabilecek yapılarıdır.⁷⁸ Ancak bu cümleler yalnız değil, başlarındaki master harfiyle birlikte değerlendirilmektedir. Bunlar, ismin kullanıldığı çoğu konumda kullanılabilmeleri sebebiyle cümlede birçok öge olabilmektedir. Nitekim müevvel master (وَأَنْ تَصُومُوا) (إِنَّكَ أَلَا نَكَلَمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا) (el-Bakara 2/184) ayet-i kerimesinde mübtada, (أَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا) (en-Nisa 4/19) ayet-i kerimesinde haber, (أَيُّودُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ) (el-Bakara 2/266) ayet-i kerimesinde meful konumundadır.⁷⁹

Master edatları kendinden sonraki cümleyi ana cümleye bağladıklarından

⁷⁵ Gencan, *Dilbilgisi*, 384.

⁷⁶ Abdulgani, *el-Mustalahu'n-nahvî*, 47.

⁷⁷ Galâyînî, *Cami'u'd-durûsi'l-Arabiyye*, 696.

⁷⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 458; Semerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye te'lifuhâ ve aksâmuhâ*, 149.

⁷⁹ İsmail, "el-Masdaru'l-muevvel", 917, 918.

الحروف الموصولة *hurûf-u mevsûle* diye de adlandırılmıştır.⁸⁰ Bunlar içerisinde en yaygın kullanılanları *أَنَّ* ve *أَنْ* harfleridir. *أَنَّ* fiil cümlelerinin, *أَنْ* ise isim cümlelerinin başında yer almaktadır. Nitekim “Zeyd’in gelmesi beni sevindirdi” cümlesinde “Zeyd’in gelmesi” bölümü ana cümleye *سَرَّنِي أَنْ زَيْدًا قَدْ جَاءَ*, *أَنَّ* ile, *سَرَّنِي أَنْ زَيْدًا قَدْ جَاءَ* şeklinde *أَنَّ* ile bağlanabilir.⁸¹ Hurûf-u mevsûleden olan *كِي* edatı *(لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَيْكُمْ)* “Elinizden çıkana üzülmesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şırmamayasınız diye (böyle yaptık.)” (el-Hadîd 57/23) ayet-i kerimesindeki gibi *لـ* ile birlikte mastar manası vermektedir. Bazen *لـ* mahzûf olabilmektedir. Kullanımı *أَنَّ* harfi gibi fiilin başındadır. *أَنَّ* edatından farkı, bu edatın yalnızca muzari fiille kullanılmasıdır. *أَنَّ* edatı ise hem mazi, hem de muzari fiille kullanılabilir. Mastar olan *مَا* harfinin *(وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا)* “Bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti.” (Meryem 19/31) ayet-i kerimesindeki gibi zarf anlamı içeren ve *(لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْأَسْبَابِ)* “Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.” (Sâd 38/26) ayet-i kerimesinde olduğu gibi zarf anlamı içermeyen kullanımları vardır.⁸² Ayrıca bir görüşe göre mastar olan *مَا* edatının mürekkep bir görüntü arz ettiği *مَا طَالَمَا سَطَّلَ+* ve aynı şekilde birleşmiş olan *فَلَمَّا* fiillerinden sonra fâil pozisyonunda olduğu cümleler de yan cümle oluşturabilmektedir. *قَالَ مَا وَجَدَ مِثْلَ ذَلِكَ*.⁸³ Çoğu kullanımında şart edatı olan *لَوْ* edatı ise *أَنَّ* konumunda mastar anlamı kazanmaktadır. Bu anlamda *وَدَّ - وَدَّ* *(يَوْمَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ)* “Onlardan her biri ömrünün bin yıl olmasını ister.” (el-Bakara 2/96) ayet-i kerimesindeki gibi. Aslında soru edatı olan hemze de bazı kullanımlarda mastar anlamı vermektedir. *(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ)* “Küfre saplananlara gelince, onları uyarasan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.” (el-Bakara 2/6) ayet-i kerimesindeki gibi.

Nadir de olsa cümleler, mastar edatı kullanılmadan da ana cümleye mastarlaştırılarak bağlanabilmektedir. Arap diline ait birtakım gerekçelerle hazfedilen mastar edatı ise takdir edilmektedir. Nitekim *(قُلْ أَفَعَيِّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ)* “De ki: Ey cahiller! Siz bana Allah'tan başkasına ibadet etmemi mi emrediyorsunuz?” (ez-Zümer 39/64) ayet-i kerimesindeki *أَعْبُدُ* fiili öncesinde kendisini mastarlaştıran bir *أَنَّ* varmış gibi kabul edildiği için mastar anlamı kazanmıştır.⁸⁴ Sarih mastar yerine müevvel mastar tercih edilmesinin birçok sebebi

⁸⁰ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1: 642, 645.

⁸¹ Bergsträsser, *et-Tatavvuru'n-nahvî*, 188.

⁸² Hacı Mehmed Zihni, *el-Muntahab ve'l-muktadab* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2014), 2: 362.

⁸³ Bergsträsser, *et-Tatavvuru'n-nahvî*, 190.

⁸⁴ Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânüh*, 8: 444.

vardır. Bunlar arasında *أعطيني أن فمت*. ve *يعجبني أن تقوم*. örneklerinde görüldüğü gibi mazi ve muzari fiili seçimine fırsat tanınmasından dolayı zamansal bir farklılığa işaret edilebilmesi, isimdeki donukluk özelliğine rağmen fiildeki teceddüt anlamının tercih edilebilmesi, özellikle *أَنَّ* ile oluşturulan mastar-ı müevvelerde cümleye pekiştirme anlamının katılabilmesi zikredilebilir.⁸⁵

SONUÇ

Arap gramerinin oluşumundaki ana faktörlerden birisi de iraptır. Kısaca *kelimenin sonundaki değişiklik* olarak tanımlanabilen irab ile kelimenin söz dizimdeki görevi belirlenmektedir. Kelime sonlarındaki bu değişiklik, harf değişikliği şeklinde de olabildiği gibi çoğu zaman hareke değişimi şeklindedir. Harf ve hareke değişimi ise doğal olarak müfred yapılar olan kelimelerin sonunda görülmektedir. Bu sebeple gramerde cümlenin ögesi olarak kelime esas kabul edilip irap mevzusu kelime üzerinden izah edilmiştir. Nitekim nahiv kuralları daha çok müfred yapılar üzerinden anlatıldığından öğelerin cümle olarak geldiği yapılar da müfredle tevیل edilerek değerlendirilmektedir. Bu yüzden kadim eserlerde modern dönemin mürekkep cümle olarak adlandırdığı iraba konu olmayan bazı yapılarla rastlanmamaktadır.

Klasik kaynaklarda cümleler; *isim-fiil cümlesi*, *kübrâ-suğrâ cümlesi* ve *iraptan mahalli olan-olmayan cümleler* şeklinde üç yönden tasnife tabi tutulmuştur. İlk ayırım cümlenin başlangıç kelimesini itibara alan tanımlayıcı bir yaklaşımdır. Dolayısıyla ister kübrâ-suğrâ cümlesi olsun ister iraptan mahalli olsun veya olmasın her cümle isim veya fiil cümlesinden birisi kapsamına girmektedir. İkinci ayırım ise her ne kadar basit ve birleşik cümleyi andıran bir girişim olsa da cümleler arası isnadı esas aldığından bu ayırım, isim cümlesinin sınırlarını aşamamıştır. Son ayırımı ise cümleler müfred yerinde kullanılıp kullanılmama özelliğine göre sınıflandırılmıştır. Öğretimde bu tasnifatın her biri kullanılmamaktadır. Zira cümlelerin kübrâ-suğrâ şeklindeki ayırımı öğretimde işlevsel bulunmamaktadır. Cümleler daha çok ilk ve son tasnife göre ele alınmaktadır. Son tasnife göre ele alınan cümlelerin çoğu, birleşik cümle içerisinde yan cümle sayılabilecek yapılar olsa da bunların öğretimde iraptan mahalli olup olmamasına göre ele alınması yan cümle şeklindeki görünümünü ikinci plana itebilmektedir. Cümlelerin *basit-mürekkep* şeklindeki ayırımına ise modern dönemde rastlanmaktadır. Son dönem

⁸⁵ Fethî Ahmed Abdul'âl İsmail, "el-Masdaru'l-muevvel ve ahkâmuhu'n-nahviyye", *Mecelletu'l-'ilmiyye li külliyyeti lugati'l-'Arabiyye bi Asyûd* 30/2 (Ekim 2011), 881, 882.

çalışmalarda kübrâ-suğrâ cümlelerinin kapsamının genişletilerek birçok cümle türünün mürekkep adı altında incelendiği görülmektedir. Nitekim mürekkep cümle kavramı kübrâ-suğrâ cümle şekillerini kapsadığı gibi bunun dışındaki ana-yan cümle yapılarını da içermektedir.

Arapçada birleşik cümle içerisinde yer alan bazı yan cümleler, ana cümlelerin asli unsurlarını oluşturmakta ve bunlar olmadan cümle tamamlanamamaktadır. Haber, fâil, nâib-i fâil, mübteda cümleleri böyledir. Bazıları ise cümlede asli unsuru oluşturmadığından cümleden çıkarıldıklarında dahi cümle yapıca tam sayılmaktadır. Sıfat, hal, meful va bedel cümleleri böyledir. Zira birinciler müsned (yüklem) veya müsnedün ileyh (özne) taraflarından birinin yerine geçtiklerinden bunlar olmadan cümle oluşturulamamaktadır. Diğerleri ise fazla adı verilen cümleyi sınırlandırıcı, destekleyici unsurlardır. Cümleden çıkarılsalar da cümlelerin asıl unsurlarında bir eksilme olmamaktadır. İhtilafı olmakla birlikte kasem, şart ve şart cümlesine yakın olan zarf cümleleri ikinci kısma dahil edilebilir. Sıla cümleleri ise edatıyla birlikte cümlede umde veya fazla olarak kullanılmaya elverişlidir. Bu yüzden bunların konumunu, cümlede temsil ettikleri ögenin niteliği belirlemektedir. Öte yandan cümle kuruluşunda yan cümlelerinin konumu Arapçada ana unsurların önde, yardımcı unsurların ise sonda gelmesi prensibine uygun düşmektedir. Zira şart, kasem ve bazı zarf cümleleri dışındaki bütün birleşik cümlelerin yan cümle sayılacak unsurları, söz diziminde ana cümleden sonra gelmektedir.

Bu çalışmada özellikle ders kitabı tarzında telif edilen bazı eserlerin birleşik cümle yapısını ele alırken birçok öge yerinde kullanılmaya elverişli olması sebebiyle sıkça başvurduğu müevvel mastar şeklindeki dizilim ayrı başlık altında incelenmiştir. Zira müevvel mastar cümle ile müfred arasında bir konumda olup müfrede daha yakın görülmektedir. Ayrıca birleşik cümle yapılarını inceleyen birçok eserde kullanılan yan cümle şeklindeki örneklerin müevvel mastar dışındaki isim veya fiil cümlesi yapısındaki cümleler olduğu görülmüştür. Öte yandan kaynaklarda birçok yönüyle incelenen mürekkep cümlelerin bir kısmının edatlı, diğer bir kısmının da edatsız birleştiği görüldüğünden bu çalışmada mürekkep cümleler edatlı ve edatsız olarak tasnif edilerek bu konuda farklı bir sınıflandırmaya gidilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abâde, Muhammed İbrahim. *el-Cumletu'l-Arabiyye mukevvenâtuhâ envâuuhâ tahlîlühâ*. Kahire: Mektebetu'l-edeb, 2001.
- Abbâs, Fâdıl Hasan. *el-Belağa funûnuhâ ve efnânuha 'ilmu'l-me 'ânî*. 4. Baskı. Ürdün: Dâru'l-furkân, 1997.
- Abdulgani, Ahmed Abdulazim. *el-Mustalahu'n-nahvî drâse nakdiyye tahlîliyye*. Kahire: Dâru's-sekâfe, 1990.
- Abdulgani, Reşâd Ahmed. *Nizâmu'l-cumleti'l-ismiyye fi şî'ri Abdillâh el-Berdûnî*. Doktora Tezi, Câmi'atu Mentûrî, 2019.
- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin. *et-Tuhfetu's-seniyye bi şerhi'l-mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*. Katar: Y.y., 2007.
- Abdulkâhîr el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, Thk. Yasin el-Eyyûbî. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2008.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam-*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Bâna'me, Adil b. Ahmed b. Sâlim. *Binâu'l-cumle 'inde Mustafa Sâdık er-Râfi'î min hilâli kitâbihi Evrâki'l-vurd*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu ummi'l-kurâ, 2000.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1974.
- Bekîr, Abdulvâhab. v.dğr. *en-Nahvu'l-Arabî min hilâli'n-nusûs*. Tunus: eş-Şirketu't-Tûnusiyye li't-tevzî', 1973.
- Bergsträsser G., *et-Tatavuru'n-nahvî li'l-lugati'l-Arabiyye*. Thk. Ramazan Abdu'ttevvab. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994.
- Bilgegil, M. Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. 2. Baskı. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2014.
- Çakır, Hasan. *İşlev İtibarıyla Arapçada Cümle Yapısı*. Konya: Esra Yayınları, 2009.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Cümle Kuruluşu ve Tercüme Tekniği*. 5. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Decnî, Fethî Abdulfettah. *el-Cumletu'n-nahviyye neşeten ve tatavouran ve i'râben*. Kuveyt: Mektebetu'l-felâh, 1987.

- Derviş, Muhyiddin. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuh*. 10 Cilt, Beyrut: Dâru'l-irşâd, 1992.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Huseynî. *Külliyât*, Thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Misrî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1998.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2009.
- Ferhân, Hüseyin Ali. *el-Cumletu'l-Arabiyye fi dirâsâti'l-muhdesîn*. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1971.
- Galâyînî, Mustafa. *Cami'u'd-durûsi'l-Arabiyye*. Lübnan: Müessesetu'r-risâle, 2017.
- Gencan, Tahir Neşat. *Dilbilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1979.
- Harkâtî, Meylûd. *et-Terkîbi'l-lugavî fi şî'ri'l-Hansâ fi dav'i 'ilmi'l-lugati'l-hadîs*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Bâtna, 2007.
- Hasan, Temmâm. *el-Lugatu'l-Arabiyye manâhâ ve mebnâhâ*. Mağrib: Dâru's-sekâfe, 1994.
- Hepçilingirler, Feyza. *Türkçe Dilbilgisi*. 10. Baskı. İstanbul: Pasifik Ofset, 2018.
- İbn Hişâm, Cemaleddin el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*. Thk. Mazin Mübarek – Muhammed Ali Hamdullah. Şam: Dâru'l-fikr, 1964.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddin Ebu'l-bekâ Ya'îş b. Ali el-Mevsilî. *Şerhu'l-Mufassal*. Thk. Emîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- İsmail, Fethî Ahmed Abdul'âl. "el-Masdaru'l-muevvel ve ahkâmuhu'n-nahviyye". *Mecelletu'l-ilmîyye li külliyyeti lugati'l-'Arabiyye bi Asyûd* 30/2 (Ekim 2011): 878-973.
- Kabâve, Fahreddin. *İ'râbu'l-cümel ve eşbâhu'l-cümel*. Halep: Dâru'l-kalem, 1989.
- Karaağaç, Günay. *Türkçenin Dil Bilgisi*. 3. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Lebedî, Muhammed Semîr Necîb. *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfîyye*. Beyrut: Dâru'l-Furkân, 1985.
- Mahzûmî, Mehdî. *fi'n-Nahvi'l-Arabî nakd ve tevcih*. 3. Baskı. Lübnan: Dâru'r-râidi'l-Arabî, 1986.
- Maksutoğlu, Mehmet. *Arapça Dilbilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Meyhûbî, Şerîf. "er-Rabtu'l-ismâdî fi'l-cumleti'l-Arabiyyeti'l-basîta". *Mecelletu'l-edeb*

ve'l-luga 6 (Mayıs 2007): 181-192.

Humeyde, Mustafa. *Nizâmu'l-irtibât ve'r-rabt fî terkîbi'l-cumleti'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetu Lübnan, 1997.

Nehârî, Abdullah Ahmed Hamza. "el-Cumletu'l-Arabiyye fî'd-dersi'n-nahvî". *Mecelletu'l-Endelus li'l-'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 15/14 (Haziran 2017): 7-45.

Râcihî, Abduh. *et-Tatbîku'n-nahvî*. Lübnan: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 2010.

Radî. *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. 2 Cilt. Thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hifzî. Suudi Arabistan: İdâretu's-sekâfeti ve'n-neşr bi'l-câmî'a, 1993.

Sâmerrâî, Fâdıl Salih. *el-Cumletü'l-Arabiyye te'lîfuhâ ve aksâmuhâ*. Ürdün: Dâru'l-fikr, 2007.

Sevinç, R. Resul. *Arapçada Cümle Yapısı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Suyûtî, Celaleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*. 4 Cilt. Nşr. Komisyon. Dimeşk: Mecma'u lugati'l-Arabiyye, 1987.

Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman Ebû Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. Thk. Ahmed Şemsuddin. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.

Şeyh, Huseyn Mansûr. *el-Cumletu'l-Arabiyye dirâse fî mefhûmihâ ve taksîmâtihâ'n-nahviyye*. Lübnan: Muessesetu'l-Arabiyye, 2009.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufaşşal fî 'ilmi'l-Arabiyye*. Thk. Fahr Salih Kudâre. Amman: Daru Ammar, 2004.

Zihni, Hacı Mehmed. *el-Muntahab ve'l-Muktadab*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2014.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Müfessir Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Eserinin Tefsir Literatürüne Etkisi

The Influence of *Mufasssir Sa'labî* and his work named *al-Kashf wal-Bayân* on *Tafsir* Literature

Abdullah AYGÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of Tafsir
Rize/Turkey

abdullah.aygun@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-99520414

Atf: Aygün, Abdullah. "Müfessir Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Eserinin Tefsir Literatürüne Etkisi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 147-192.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.586078>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Kasım / October 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Müfessir Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Eserinin Tefsir Literatürüne Etkisi

Öz: Bu çalışmanın hedefi, müfessir Sa'lebî ve tefsiri el-Keşf ve'l-Beyân'ın önemini vurgulamak ve onlara dair farkındalık oluşturmaktır. Tefsir edebiyatının gelişim ve özelliklerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Tefsir literatürünün gelişimi, önceki birikimden faydalanıp birtakım eklemelerle gelişmektedir. Bu nedenle, her eserde az ya da çok önceki tefsirlerin etkisi bulunmaktadır. İşte bu çalışmada, müfessir Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân adlı eserinin sonraki tefsirlere etkisi araştırılmaktadır. Bazı tefsirlerde el-Keşf'in cümlelerinin birebir, bazılarında ise özetlenerek alındığı görülmektedir. el-Keşf'in cümlelerinin aynen alındığı eserler, "hem şekil hem de muhteva açısından etki", diğerleri ise "muhteva yönünden etki" başlıkları altında incelenmektedir. Vâhidî, Sem'ânî, Beğavî, Tabersî, İbnü'l-Cevzî, Necmeddin Dâye, Kurtubî, Hâzin ve Şirbînî'nin tefsirleri, el-Keşf'ten hem şekil hem de muhteva olarak etkilenmiştir. İbn Atıyye, Ebû Hayyân, Sa'âlibî, Bikâî, Suyûtî, Âlûsî, Şevkânî, İbn Âşûr'un tefsirlerinde ise muhteva yönünden etki görülmektedir. Özellikle Beğavî'nin tefsiri, büyük ölçüde el-Keşf'in iktibasından oluşmaktadır. Tefsir tarihinde iz sürme ve eserlerin karşılaştırılmasına dayalı bu tarz çalışmaların, tefsir literatürünün gelişimin ve özelliklerinin daha iyi anlaşılmasında önemli faydaları olacaktır. Ayrıca matbu eserlerdeki istinsah, tahkik, baskı hatalarının ortaya çıkarılmasına ve bunların en doğru şekilde düzeltilmesine de katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, Tefsir Literatürü.

The Influence of *Mufasssir Sa'labî* and his work named *al-Kashf wal-Bayân* on *Tafsir* Literature

Abstract: The aim of this study is to emphasize and create awareness the magnitude of *mufasssir Sa'labî* and his *tafsir, al-Kashf wal-Bayan*. This helps to contribute to the understanding of the development of *tafsir* literature and its some features. The development of *tafsir* literature has a cumulative character, in that, the later *tafsir* literature builds upon the former *tafsir* literature and adds them new exegetical implications and interpretation. Therefore, it is possible to observe the traces and influences of former studies influence over later ones. In this study, the influence of Sa'labî's *al-Kashf wal-Bayan* upon the later works within the area of *tafsir* is sought to examine in an analytical way. The study indicates that some *tafsir* works directly quoted from *al-Kashf* while others referenced to *al-Kashf* by summarising it. The study examines the *tafsir* works that cited directly from *al-Kashf* under the title of "the Effect of the Aspect both Form and Contents," while evaluating the others under the title of "the Effect of the Aspect of Contents". The *tafsirs* of Wahidî, Sem'ânî, Baghawî, İbn al-Cawzî, Tabersî, Nacmaaddin Dâye, Kurtubî, Hâzin and Shirbînî are influenced from *al-Kashf* in terms of form and contents. As to the *tafsirs* of Ibn Atıyya, Ebû Hayyân, Sa'âlibî, Bikâî, Suyûtî, Âlûsî, Shawkânî, İbn Ashûr, it is observable that they have the influences of *al-Kashf* from the point of contents. Particularly, the *tafsir* of Baghavî consist of the quotations from *al-Kashf*. Such studies that help to trace the works and to compare them provide substantial benefits to the understanding of the development of *tafsir* literature and its feature. Nonetheless, these studies contribute to the identification of some flaws (*istinsakh* (copying), *tahqiq* (verifying) and *corrigenda*) in published works and the correction of those flaws and defects.

Keywords: *Tafsir*, Sa'labî, *al-Kashf wal-Bayân*, *Tafsir* Literature.

المفسر الثعلبي وتأثير تأليفه الكشف والبيان في كتب التفسير

ملخص: يهدف هذا البحث إلى التأكيد على مكانة المفسر الثعلبي وتفسيره الكشف والبيان، وإزكاء الوعي بهما وزيادة الاطلاع على تطوّر مناهج كتب التفسير وخصائصها. لقد تطوّر هذا المجال عن طريق التفاعل مع تراكم نتاج الماضي والزيادة فيه. لذلك نعرّ غالباً عند كل خلف على أثر السلف. يحاول هذا البحث الكشف عن تأثير المفسر الثعلبي وتفسيره المسمى بالكشف والبيان في التفسير التي تلتها. ونجد أن تلك التفسير التي جاءت من بعده تتضمن اقتباسات كما هي في الكشف أحياناً وملخصة أو محرّفة في حين آخر. تناولنا التفسير التي تركزت فيها العبارات كما هي تحت عنوان "التأثير شكلاً ومضموناً" أما التفسير التي نقلت باختصار فتم إدراجها تحت عنوان "التأثير مضموناً". فيندرج الواحد والسمعي والبغوي والطبرسي وابن جوزي ونجم الدين دايه والقرطبي والخازن والشرييني تحت النوع الأول بينما يندرج ابن عطية وأبو حيان والثعلبي والبقائي والسيوطي والألوسي والشوكاني وابن عاشور تحت العنوان الثاني. وقد استفاد البغوي خاصة من تفسير الكشف بشكل ملحوظ. ويندرج بحثنا تحت تلك البحوث التي تعتمد على اقتفاء أثر أو مقارنة الكتابات، وهو ما سيثري تراجع التفسير وسيزيد فهم خصائصها. إضافة إلى ذلك سيفيد في كشف وتصحيح الأخطاء الواردة في استنساخ المطبوعات وتحقيقتها وطبعها.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الثعلبي، الكشف والبيان، كتب التفسير.

GİRİŞ

İlim, genellikle mevcudun üzerine eklemeler yapılmasıyla gelişmektedir. Tefsir literatürü de önceki birikimden faydalanıp bazı yeni şeyler ilave edilmesiyle gelişmiştir. Bu durum tefsirlerin yazım sürecinde belirgin şekilde görülmektedir. Örneğin, Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767), bazı surelerin başında Mekkî-Medenî bilgilerine ve ayet sayılarına yer vermektedir. Ondan sonra gelen Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö.373/983), bunu bütün surelerin başında yapmaya başlamış, Sa'lebî (ö.427/1035) de onun uygulamasını surelerin kelime ve harf sayısını ekleyerek geliştirmiştir. Ayetlerin tefsiri konusunda ise mesela, Taberî'nin (ö.310/923) tefsirinde, sahabe ve tâbiîn tarafından yapılan ilk yorumlar ile daha sonraki zaman diliminde bu yorumların aşama aşama gelişip genişlemesini görmek mümkündür.¹ Bu, Taberî'den sonra Fahrüddin Râzî (ö.606/1210) başta olmak üzere Âlûsî (ö.1270/1854) ve İbn Âşûr (ö.1973/1393) gibi müfessirlerin tefsirleri ile yoluna devam etmiştir.

Öte yandan tefsirlerin çoğunda aynı bilgilerin yer alması normal karşılanmalıdır. Çünkü lafızların sözlük anlamları belli olduğundan yapılan yorumlar da benzer olabilmektedir. Örneğin, "kalem" kelimesi için her müfessirin farklı bir mana türetmesi mümkün değildir. Bu nedenle, tefsirlerde aynı veya benzer izahlar sıkça görülmektedir. Ayrıca bir konuya dair Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve selef imamlarından gelen rivayetler malumdur. Eserlerin çoğunda bu rivayetler de aynen bulunmaktadır. Önceki birikimi toplama ve yansıtmaya çabası neredeyse bütün tefsirlerin ortak özelliğidir. Tefsirlerde, bu ve benzer nedenlerle birbirinin aynı veya benzer cümleler bolca görülmektedir. Onun için tekrarlar, tefsir eserlerinin önemli bir gerçeği olarak kabul edilmelidir.

Bu açıdan bakıldığında, Mukâtil b. Süleyman veya Taberî'nin tefsirlerinden etkilenmeyen bir tefsir neredeyse yoktur. Çünkü tefsir yazımında, doğal olarak önceki önceki eserlerden faydalanılmaktadır. Bu nedenle, her iki eserdeki bilgilerin çoğu, sonraki tefsirlerin neredeyse tamamında görülmektedir. Bilindiği gibi onlar sahabe ve tâbiînden gelen rivayet veya dirayet tefsir malzemesini derleyen ilk eserlerdendir. Sonrakilerin tamamında, isim verilsin veya verilmesin, az ya da çok toplanan bu malzemeye başvurulmaktadır.

¹ Örneğin, Fâtiha suresindeki "sırâtümüstakîm", sahabe ve tâbiîn tarafından, Kur'an, İslam, hidayet ve cennet yolu olarak dört farklı şekilde tefsir edilmiştir. Bu izahlar, bir veya iki kelimedenden oluşmaktadır. Arkadan gelenler ise bu kısa ifadeleri, gelişen ilmi birikim ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda gittikçe genişletmiştir.

Tekrarlar ve benzerlik, tefsirlerin bir gerçeği ise de müfessirlerin anlatım tarzları ve üslupları birbirinden farklıdır. Olması gereken de budur. Ancak bazı tefsirlerin, telif edilirken önceki bazı eserlerin çok fazla tesiri altında kaldıkları görülmektedir. Bu çalışmanın da konusu olan sözkonusu etkilenmeden maksat, aynen veya özet iktibasta bulunulmasıdır. İleride de geleceği üzere Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân adlı eserinin sonraki birçok tefsiri etkilediği görülmüştür. Bu etki, bazı eserlerde el-Keşf'in cümlelerini birebir aktarma, bazılarında özetleyerek alma, bir kısmında ise onu bilgi kaynağı olarak kullanma şeklindedir. Cümlelerin iktibas edildiği eserler, "hem şekil hem de muhteva açısından etki", diğerleri ise "muhteva yönünden etki" başlıkları altında incelenmiştir. Adı sıkça geçtiği için el-Keşf ve'l-Beyân, "el-Keşf" şeklinde kısaltılmıştır. İncelenen eserler, kronolojik sıraya göre sunulmuştur. Araştırmanın konusunu teşkil eden etkiler, örnek metinler ile gösterilmeye çalışılmıştır. Örneklerin sunumunda, standart bir sayı uygulaması yerine yeterlilik gözetilmiştir.² el-Keşf ile Beğavî'nin (ö.516/1122) Me'âlimu't-Tenzîl'i arasında, diğerlerine göre çok daha özel bir ilişki olduğu için bu konu üzerinde daha geniş durulmuştur. el-Keşf, Ebû Muhammed b. Âşûr tarafından on cilt (2002), Seyyid Kesrevî Hasan tarafından altı cilt (2004) halinde neşredilmiştir.³ Bu çalışmada, her iki baskıdan faydalanılmakla beraber Seyyid Kesrevî Hasan tahkikinde (b) önemli hatalar görüldüğü için Ebû Muhammed b. Âşûr'un çalışması (a) esas alınmıştır.

Çalışmanın amacı, el-Keşf ve'l-Beyân'ın önemini vurgulamak ve bu esere yönelik farkındalığı arttırmaktır. Tefsir ilmi ve literatürünün gelişiminin ve bazı özelliklerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Aynı zamanda tashih, tahkik veya baskı hatalarının görülüp düzeltilmesi için yol göstermektir. Örneğin, el-Bakara, 2/35. ayetinin tefsirinde, Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (ö.489/1096) tefsirinde, "وقال قتادة : شجرة العلم" ifadesi kullanılırken⁴, el-Keşf'te "قيل : إنها شجرة العليم" cümlesi yer almaktadır.⁵ Yine Bakara, 2/101. ayetinin tefsirinde, aynı söz, eserlerden

² Bu çalışmanın ortaya çıkan ilk şeklinde, örneklerin sayısı çok daha fazla idi. Fakat makale hacmini aştığı için bu örneklerin bir kısmına yer verilebilmiştir.

³ Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 29. Her iki baskı arasında farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin bk. Hadîd, 57/1-3 ayetlerinin tefsiri. Bu ayetlerin Ebû Muhammed b. Âşûr tahkikli baskıdaki tefsiri, Me'âlimu't-Tenzîl ile uyusmaktadır. Seyyid Kesrevî Hasan tahkikli baskıda ise Sa'lebî'nin üslubu ile de uyusmayan tamamen farklı cümleler yer almaktadır. Ayrıca bk. el-Bakara, 2/42., el-Kasas, 28/14. ve el-Gâşiye, 88/6. ayetlerinin tefsirleri.

⁴ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 1: 68.

⁵ Ebû İshâk es-Sa'lebî, (a) *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002), 1: 182.

birinde Süfyân b. Uyeyne'den⁶ diğerinde ise Süfyân es-Sevrî'den⁷ nakledilmektedir. İbn Atıyye (ö.541/1147), Sa'lebî'ye göre Mâûn suresinin medenî olduğunu söylemektedir.⁸ Oysa el-Keşf'te Mâûn suresinin mekkî olduğu ifade edilmektedir.⁹ Buna benzer farklılıkların, istinsah veya tahkik hatası olması ve metin karşılaştırmaları yoluyla düzeltilmesi mümkündür.

İbn Kesîr'in (ö.774/1373) üstad müfessir olarak andığı¹⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, hocası Sülemî (ö.412/1021) ve talebesi Vâhidî (ö.468/1076) gibi Nişâbur ekolünün önemli simalarındandır.¹¹ Mukrî,¹² müfessir, vaiz, edib, sika, hafız, büyük eserler sahibi biridir. İnsanların elinde yaygın olarak bulunan, benzersiz meânî ve işaret çeşitleri, hakikat erbabından sözler, irab ve kıraat vecihleri ihtiva eden meşhur tefsiri de bunlardandır.¹³ Yaşadığı dönemde tefsir ilminde bir benzeri olmayan bir tefsir yazmıştır.¹⁴

İbn Teymiyye'ye (ö.728/1328) göre Sa'lebî, dindar olmakla birlikte sanki geceleyn adeta odun toplayan birisi gibi zayıf veya uydurma bulunduğu bütün rivayetleri tefsirine dercetmiştir.¹⁵ el-Keşf'i rivayet tefsirleri arasında zikreden modern tefsir tarihi yazarlarından M. H. ez-Zehebî (ö.1977/1397), Sa'lebî'yi vaiz, dindar, Arap dili ve edebiyatında üst seviyede bir alim olarak tanıtmaktadır. el-Keşf'te, dilbilgisi, şiir ve ahkâm konularında gayet geniş bilgiler verildiğini söylemektedir.¹⁶ Rivayete göre Kuşeyrî (ö.465/1072), rüyasında Sa'lebî hakkında salih adam dendiğini görmüştür.¹⁷ İbn Teymiye ve Zehebî'nin dindarlık vurgusu, muhtemelen Kuşeyrî'nin bu rüyasına dayanmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin (ö.597/1201), el-Keşf'te, surelerin fazileti başta olmak üzere zayıf rivayetler dışında

⁶ Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 242.

⁷ Semânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1: 114.

⁸ Kadı Ebû Muhammed b. Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdusselam Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 5: 527.

⁹ Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 10: 304.

¹⁰ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim* (Kahire: Daru'l-İhyai Kütübü'l-Arabi, ts.), 4: 574. "وقال الأستاذ المعسر الثعلبي في تفسيره"

¹¹ Mertoğlu, "Sa'lebî", 36: 29.

¹² Mukrî: Kıraatleri sağlam ve kesintisiz bir isnadla almış bir üstattan müşâfehe yoluyla (ağızdan ağza) rivayet eden kıraat alimini ifade eder (Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 426.

¹³ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 2: 19-20.

¹⁴ Ebu'l-Abbâs Şemsüddin b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sadr, 1990), 1: 79.

¹⁵ Takıyyuddin Ahmed b. Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 31.

¹⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Hadise, 1976), 1: 227, 229-231.

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1: 80.

tenkit edilecek bir şey bulunmadığını ifade ettiği söylenmektedir.¹⁸ Zerkeşî ise (ö.794/1392) el-Keşf'te kıssaların ağır bastığını,¹⁹ Sa'lebî'nin surelerin faziletlerine dair senedleriyle uydurma rivayetler vermesinden daha çok, Zemaşerî (ö.538/1144) gibi bu rivayetleri senedsiz verenlerin kınanması gerektiğini²⁰ belirtmiş ve el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an'da bazı konuları el-Keşf'ten örnekler alarak izah etmiştir.²¹

Suyûtî (ö.911/1505) de Sa'lebî'yi, kıssalara ve seleften sahih veya batıl haber nakline düşkün biri olarak nitelemektedir.²² Fakat el-İtkân'da ondan yedi ayrı yerde bilgi nakletmekten de geri durmamaktadır.²³ Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971/1391), Sa'lebî'nin meşhur bir alim, Kur'an ilimlerinde zamanının birincisi, lügat, edebiyat ve tarihte imam olduğunu, bununla beraber tefsirinde bazı zayıf kaviller ve aslı esası olmayan kıssalar bulunduğunu ifade etmektedir.²⁴ Bergamalı Ahmed Cevdet (ö.1926/1344) ise onu ve tefsirini, "Bu zatın tefsirinde zayıf görüşler, yalan kıssalar pek çoktur" şeklindeki bir cümle ile tanıtmaktadır.²⁵ M. H. ez-Zehebî de yukarıda da geçtiği üzere, Sa'lebî'nin şahsından övgüyle söz etmekle birlikte oldukça abartılı ifadelerle, tefsirinin dinen ve aklen kabul edilemeyecek hurafe ve yalanlar ile dolu olduğunu, kıssacılığı sebebiyle meşhur eseri Arâisi'l-Mecâlis'teki gibi israiliyata çok yer verdiğini söylemektedir.²⁶

Zehebî'nin İbn Teymiye'den ve İsmail Cerrahoğlu'nun²⁷ da Zehebî'den alıntılarını sayesinde, el-Keşf ve'l-Beyân'dan israiliyat, uydurma ve zayıf rivayetler yönüyle söz edilmesi, yakın dönemde ona yeterince değer verilmemesine neden olmuştur. Oysa eserde, sözkonusu rivayetler dışında çok değerli bilgiler bulunmaktadır. Nitekim bunun farkında olan Hellmutter Ritter (ö.1971/1391) ve

¹⁸ Cemaleddin b. Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4: 285.

¹⁹ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1957), 1: 13.

²⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 432.

²¹ Örneğin bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 435, 2: 246, 367. Zerkeşî'nin, el-Keşf'te kıssalara çokça yer verilmesini vurgularken, ondaki dilbilgisi müktesebatından bahsetmemesi önemli bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir.

²² Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2006), 4: 174.

²³ Örneğin bk., Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 50, 153.

²⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakatü'l-Müfessirin-Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015) 1: 406-407. Bilmen, el-Keşf'in Fatih kütüphanesindeki bir nüshasından hareketle Sa'lebî'yi övmektedir. Fakat sözünü ettiği nüshadan aktardığı bilgileri matbu olan el-Keşf'te bulmak mümkün olmamıştır.

²⁵ Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 115.

²⁶ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 1: 231-233.

²⁷ İsmail Cerrahoğlu, "es-Sa'lebî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* sy. 4 (1980): 60.

Schwally (ö.1919/1337) gibi bazı müsteşrikler tarafından değerli bir eser olarak kabul edilmektedir.²⁸ Ayrıca benzer zayıf, uydurma rivayet ve israiliyat türü haberlerin, Taberî'nin tefsiri başta olmak üzere birçok eserdeki varlığı bilinmektedir. Fakat aynı tonda tenkidin onlara yapılmadığı görülmektedir. Kaldı ki, el-Keşf'teki nakillerin çoğu Taberî, Beğavî, İbnü'l-Cevzî, Kurtubî (ö.671/1273), İbn Kesîr, Suyûtî gibi çok sayıda müfessirin tefsirlerinde de bulunmaktadır. Bu durum, tefsir tarihinde müfessirler ve eserlerinin objektif değerlendirilmediğini ve biraz da algılar üzerinden kanaat oluşturulduğunu göstermektedir.

el-Keşf'in mukaddimesi, bir çok açıdan dikkat çekici önemli özelliklere sahiptir. Sa'lebî, burada tefsir tarihi ve literatürünün genel bir analizini yapmakta, müfessirleri ve eserlerini çeşitli gruplara ayırmaktadır. Bu açıdan, el-Keşf'in mukaddimesinin tefsir tarihinde -günümüze kadar ulaşabilen eserler arasında- ilklerden olduğu söylenebilir. Sa'lebî; Mücâhid (ö.103/721), Mukâtil, Süddî (ö.127/745) ve Kelbî (ö.146/763) gibi müfessirleri, tefsirden ahkâmı soyutlama, helal-haramı beyan etmeme, selef-i salihin ve tâbiînin büyük alimlerinin bidat ehline reddiye usulüne uymama ile tenkit etmektedir. Taberî ve kendi hocası Ebû Muhammed Abdullah b. Hâmid el-İsfehânî'nin (ö.?) tefsirlerini, rivayetlerin ve tariklerinin çokluğu nedeniyle uzun olmakla eleştirmekte, bu kadar kalabalığın anlamaya zarar verdiğini²⁹ ifade etmektedir.³⁰ Bu bölümde kurduğu cümleler, onun analitik bir zekâyâ sahip olduğunu göstermektedir. Zira o, kendi dönemine kadar tefsir yazım usullerini ve eksik yönlerini tahlil etmiş ve bundan hareketle daha iyi bir tefsir yazımını hedeflemiştir.

el-Keşf, müellifinin kullandığı kaynakları ve yazarlarını belirtme özelliği ile de tefsir edebiyatının ilk örneklerindedir. Sa'lebî, el-Keşf'i telif ederken yüz kitaptan ve üç yüze yakın şeyhten faydalandığını belirtmektedir. Önce tefsir imamlarının izahlarını aldığı rivayet tariklerini³¹ ayrıntılı bir şekilde vermektedir. Bu isnadların

²⁸ Bk. Hellmutt Ritter, "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Yazmalar", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası* sy. 7-8 (1945): 11; Carl Brockelmann, "Sa'lebî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 10: 125.

²⁹ "واز نحام العلوم مضلة للفهوم"

³⁰ Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 74. Daha fazla bilgi için bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2002), 46.

³¹ Rivayet tarikleri, "İbn Abbâs, İkrime, Kelbî, Mücâhid, Atâ el-Horasânî, Hasan el-Basrî, Ebu'l-Âliye ve Rebî', Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Mukâtil b. Hayyân, Mukâtil b. Süleyman, İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh, Hişâm b. Beşîr, Şibl b. Abbâd, Verkâ b. Ömer, Zeyd b. Eslem, Ravh b. Ubade, Muhammed b. Yusuf el-Furâtî, Kabîsa b. Ukbe, Said b. Mansûr, Musa b. Mesud el-Hindî, İbn Vehb el-Kureşî, Abdulhamid, Muhammed b. Eyyûb, İbn Keysân, Ebû Hamza es-Sumâlî, Müseyyeb

kahir ekseriyeti İbn Abbâs'a (ö.68/687) ulaşmaktadır. Bundan dolayı el-Keşf'te İbn Abbâs'a 1680 civarı atıfta bulunmaktadır. Sözü edilen isnadlar, çok sayıda tefsir kaynağına da işaret etmektedir. Mukâtil, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in (ö.327/938) tefsirleri, bunların en dikkat çekenleridir. Sa'lebî, tarikleri zikrederken, bazı tefsirleri hangi tarihte okuyup öğrendiğini belirtmektedir. Verilen tarihlere göre tefsirini 408'den³² sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Bu tarikler, ilk dört asırdaki tefsir faaliyetleri, tefsirin gelişimi, aktarımı ve tefsir edebiyatı hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Ayrıntılı analizler bu ipuçlarını görmeyi sağlayacaktır. Ayrıca bugüne ulaşamayan bazı tefsirlerin isimlerini tespit imkânı da verecektir.

Sa'lebî, yararlandığı tefsir kaynaklarından kendi dönemine ait olanları şöyle açıklamaktadır: Kitâbu Mâlik, Kitâb-u Urve, Hakâiku't-Tefsîr, Kitâbu İbn Mübârek, Tefsîru'n-Nebî, Tefsîru Cibrîl, Tefsîru Ebî'l-Kâsım b. Habîb, Tefsîru Ebî Bekr b. Fûrek, Tefsîru Ebî Amr el-Furâtî (el-Bustânî), Tefsîru Abdillâh b. Hâmid. Bu eserlerin müelliflerini de kaydetmektedir. Meâni'l-Kur'an kaynaklarını ise ayrıca zikretmektedir. Bunlar, Ğarîbu'l-Ahfeş, Kitâbu'l-Ğarâib, Kitâbu'n-Nazm, Meâni'z-Zeccâc, Meâni Ubeyd, Meâni Ferrâ.³³

Sa'lebî, adını zikrettiği kaynaklarından, örneğin Mücâhid'den 1000, Kelbî'den 600, Mukâtil b. Süleyman, İkrime ve Süddî'den 500, Ferrâ'dan 400, Kisâî'den 350, Ebû Ubeyde'den 200, Ahfeş'ten 160, Zeccâc ve Mukâtil b. Hayyân'dan 100 civarında nakilde bulunmaktadır. Taberî, Mücâhid, Mukâtil, Süddî ve Kelbî gibi müfessirleri mukaddimesinde tenkit ettikten sonra, onlardan çok sayıda nakilde bulunması tutarsızlık gibi görülebilir. Fakat o, adı geçen isimlerin tefsir metodundaki eksikliklere dikkat çekmekte ve buna meydan vermeyen bir eser telif etmeyi hedeflediği için onların aktardığı bilgilerden faydalanmada sakınca görmemektedir. Ayrıca bazı hususlarda eleştirilen bir kişinin, doğru bulunan başka görüşlerinin alınması da bilimsel bir tavır olarak kabul edilmelidir.

Nakle dayalı yöntem ile yazılan el-Keşf'te, Taberî'nin tefsirine 100, İbn Ebî Hâtim'in ise 80 civarında yerde atıfta bulunmaktadır. Kaynak göstermeden de onlardan yararlanılmaktadır. Fakat Sa'lebî'nin seçtiği ve naklettiği bilgilerde, dirayet ehlinin tevil içerikli izahları daha ağır basmaktadır. Bu nedenle el-Keşf'in,

b. Şerîk'in tefsirlerini" hangi kanallardan aldığını gösteren isnadlardan oluşmaktadır. (Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 75-83)

³² Bk. Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 76.

³³ Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 83-85.

şeklen rivayet ama muhteva olarak dirayet görünümüyle her iki yöntemi birleştiren bir eser gibidir.

Sa'lebî, tefsir kaynaklarını kaydettikten sonra Kur'an'ı anlamının önemini vurgulamaktadır. Ardından tefsir ve tevili ayrı ayrı tanımlamaktadır. Ona göre tefsirde "habere" dayanmadan söz söylemek yanlıştır. Ancak tevilde, ayet muhtemel manalarından birine sarf edileceği için iş kolaydır. Kur'an ve sünnet ışığında, alimlerin teville dayalı anlamlar çıkarıp (istinbat), söz söylemelerinde bir sakınca yoktur.³⁴ Bu değerlendirmeleri, onun tefsire yaslanmakla beraber tevilden de yana olduğunu göstermektedir. Nitekim o, dirayet ve değerlendirme olmaksızın, tefsirin sadece rivayete dayanmasını doğru bulmamaktadır. Diğer taraftan da isnadın ilmin rüknü ve direği olduğunu, isnadsız ilim olamayacağını, aksi halde isteyenin istediğini söyleyeceğini ifade etmektedir.³⁵ Bununla beraber muhteva bakımından fevkalade hatalı bazı rivayetleri de tenkit etmekten geri durmamaktadır.³⁶ Bu bilgiler de onun, rivayet ve dirayet usulünü birleştiren bir eser yazmayı hedeflediğini göstermektedir.

el-Keşf'in en belirgin özelliği, nakil, dil, şiir, kıraat ve tarih alanlarındaki birikimidir. Tefsir literatüründeki yeri incelendiğinde, Taberî'nin tefsir yazım yöntemini geliştiren bir eser hüviyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Rivayet ve dirayet malzemesini önemli ölçüde ihtiva etmekle beraber Taberî'nin tefsirinden farklı özelliklere sahiptir. Sa'lebî, Taberî'yi tefsir derlemede mahir ve başarılı bir önder olarak görmekte fakat eserinde, tekrarlara, tariklere, rivayetlere ve gereksiz bilgilere çokça yer vermesini ve ayrıca irşad olmak isteyen okuyucuları dikkate almamasını eleştirmektedir. Kendisinin ise insanların ihtiyaçlarına cevap verecek kapsamlı, öğretici, öz, anlaşılır, sistemli bir tefsir yazmak istediğini ifade etmektedir. Bu cümleler, onun tefsir yazımında Taberî'nin yöntemini geliştirmek istediğini ihsas etmektedir. Sa'lebî, bunu yaparken -kabaca ifade edilecek olursa- adeta Taberî ve Mukâtil b. Süleyman'ın temsil ettiği iki ana damara dayanmış, hem rivayet hem de dirayete dayalı tefsir yazım yönteminin yerleşmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca Taberî ve Sa'lebî'nin mukaddimelerine dikkatlice bakıldığında,

³⁴ Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 87. Sa'lebî, ayetleri tefsir ederken dikkat edilmesi gereken anlam boyutlarını da ortaya koymaktadır. Bunları, besâit, mukaddemât, aded, terfilât, kısas, rivâyât, vucûh, kırâât, ilel, ihticâcât, arabîyye, lüğât, i'râb, muvâzenât, tefsîr, te'vîlât, meânî, cihât, ğavâmiz, müşkilât, ahkâm, fıkhiyât, işârât, fezâil, kerâmât, ahbâr, müteallikât şeklinde saymaktadır. (Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 75) Bu taksimat, onun "anlam ve yorum" konusundaki bütüncül bakış ve analiz kabiliyetine işaret etmektedir.

³⁵ Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 74. "ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"

³⁶ Bk. Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 6: 126.

her ikisinin de öncekilerde bulunmayan özelliklere sahip oldukları görülmektedir. Bu özellik de Sa'lebî'nin, Taberî'yi baz aldığı iddiasını kuvvetlendirmektedir.

Sa'lebî, tefsir kaynaklarını ve rivayet tariklerini mukaddimede ayrı ayrı zikretmedeki amacın, isnadları tekrarlamaya ihtiyaç kalmaması olduğunu belirtmektedir.³⁷ Kendisine kadar uzanan bazı isnadlar hariç, eser içinde Taberî'nin tefsirindeki gibi sık sık sened ve rivayet tekrarları bulunmamaktadır. Bu özelliği ile Sa'lebî, eserleri günümüze ulaşan müfessirler arasında, senedleri hafzederek tefsiri daha okunur hale getirme usulünü yerleştiren müfessirdir. Onun tesiriyle, sonraki müfessirlerin tefsir yazımında aynı usulü uyguladığı görülmektedir.

Yaşadığı dönemin şartları itibariyle, mevcut malzemedeki seçilenlerin nakline dayalı ama yüzü tevile dönük tefsir yazımının daha doğru olacağını düşünen Sa'lebî, naklettiği görüşler arasında tercihler yapmaktadır. Hurûf-u mukattaa gibi zor bir konuda, ulaştığı bütün görüşleri aktardıktan sonra kendi tercihini belirtmektedir. Ona göre hurûf-u mukattaa, Kur'an'ın icazını ve Hz. Peygamberin doğruluğunu ortaya koymaktadır. Zira bunlar, Arap lisanını oluşturan yirmi sekiz harften biridir. Böylece müşriklere uyarı ve meydan okumada (tahaddî) bulunmaktadır. Bu harflerden oluşan Kur'an'ın, Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu iddia ediyorsalar, kendilerinin de benzerini getirmeleri gerekmektedir.³⁸

el-Keşf, tefsir alanında oldukça geniş bir malumat kaynağıdır. Başta tefsir nakilleri olmak üzere, dil, kıraat ve şiir alanlarında çok sayıda bilgiyi, izahı ve sözü kayıt altına almaktadır. Bu bilgilerin bir kısmı Taberî'nin tefsirinde bulunmamaktadır. Böylece o, kendinden önceki bilgilerin günümüze ulaşmasında önemli bir köprü vazifesi görmektedir.³⁹ Mükerrer nüzul örneğinde olduğu gibi⁴⁰ birçok konuda ilk bilgilere el-Keşf'te rastlanmaktadır.

el-Keşf'te, iman, gayb, takva, ihlas, din, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker, tevekkül, hac, kebâir, nikah, talak, gibi önemli konularda, "فصل في..." kalıbıyla müstakil başlıklar açılarak bilgiler verilmektedir. Sa'lebî, aynı zamanda konulu tefsir örneği sayılabilecek bu uygulamasıyla da öncülerdendir. el-Keşf'te,

³⁷ Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 75.

³⁸ Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 137-138.

³⁹ M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebî Hâtim Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 94.

⁴⁰ Abdullah Aygün, "Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* sy. 21, (2014): 43.

yaklaşık yüz yerde kullanılan “ قال أهل المعاني ” ibaresi ile dilcilerin açıklamalarının aktarılmasını tefsir literatürüne kazandıran da O’dur.

Bütün bu özellikleri ile Sa’lebî’nin el-Keşf’i, nakil ağırlıklıdan rey ağırlıklı tefsir yazımına geçişte çok önemli bir role sahiptir. Yaklaşık bir asır sonra Zemahşerî ile iyice yerleşen dirayet ağırlıklı yöntem giden yolda önemli bir köşe taşı konumundadır. Fakat bu eseri, tefsir tarihinde hak ettiği şöhrete sahip olamamıştır. Peygamberler tarihine dair Kitâbu’l-Arâisi’l-Mecâlis fî Kısâsi’l-Kur’ân adlı eseri ise el-Keşf’ten daha meşhur olmuş ve yayılmıştır.⁴¹ Oysa bugüne ulaşabilen literatür incelendiğinde, el-Keşf’in Mukâtil b. Süleyman ve Taberî’nin tefsirleri kadar olmasa da kendinden sonraki eserlerin çoğunu etkilediği ve onlara kaynaklık ettiği görülmektedir.

el-Keşf’i, İbn Ebî Rendeka et-Turtûşî (ö.520/1126)⁴² ve Ebû Muhammed Behzâd b. Ali (ö.?) Muhtasarı Tefsiri’s-Sa’lebî adlı eserleriyle özetlemiştir.⁴³ Mecdüddin İbnü’l-Esrî (ö.606/1210),⁴⁴ el-İnsâf fi’l-Cem Beyne’l-Keşf li’s-Sa’lebî ve’l-Keşşâf adlı tefsiri ile el-Keşf ve’l-Beyân ve Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ını cem etmiştir. Abdülkadir b. Ebu’l-Kasım b. Muhammed el-İrakî (ö.1288/1871?) de el-Keşf üzerine haşiye yazmıştır.⁴⁵ Sa’lebî ve el-Keşf, tefsir edebiyatı dışındaki bazı eserlere de kaynak olmuştur. İbn Kudâme (ö.620/1223), Ebû Şâme (ö.665/1267), Nevevî (ö.676/1277), İbn Teymiye, Zeylâ (ö.762/1360) ve İbn Hacer’in (ö.852/1449) çeşitli eserleri bunların bir kısmıdır.

Bu çalışma kapsamında tespit edilebildiği kadarıyla, Vâhidî, Sem’ânî, Beğavî, İbn Atıyye, Taberî (ö.548/1154), İbnü’l-Cevzî, Necmeddin Dâye (ö.654/1256), Kurtubî, Hâzin (ö.741/1341), Ebû Hayyân (ö.745/1344), Se’âlibî (ö.875/1471), Bikâî (ö.885/1480), Suyûtî, Şirbînî (ö.977/1570), Bursevî (ö.1137/1725), Şevkânî (ö.1250/1834), Âlûsî ve İbn Âşûr, el-Keşf’i kaynak olarak kullanmıştır. Adı geçen müfessirler, dil izahları, rivayetler, kıraat, şiir ve tarih gibi alanlarda ondan önemli ölçüde faydalanmıştır. Tefsir edebiyatının bu en önemli simalarının yazdığı eserlerin bir kısmı, hem şekil hem muhteva, bir kısmı ise sadece muhteva yönüyle el-Keşf’in tesirini taşımaktadır. Ayrıca büyük oranda el-Keşf ile aynı cümlelerden oluşan Me’âlimu’t-Tenzîl, daha makbul ve meşhur olması nedeniyle çok sayıda

⁴¹ Cerrahoğlu, “es-Sa’lebî ve Tefsiri”, 55.

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef b. Ebî Rendeka el-Fihri et-Turtûşî (İbn Ebî Rendeka).

⁴³ Mertoğlu, “Sa’lebî”, 36: 29; Cerrahoğlu, “es-Sa’lebî ve Tefsiri”, 56.

⁴⁴ Ebu’s-Saâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî.

⁴⁵ Mertoğlu, “Sa’lebî”, 36: 29.

tefsire kaynak olmuştur. Onun tesirlerinin çoğu da el-Keşf'in hesabına dahil edilmelidir.

el-Keşf'i birçok açıdan tenkit eden istidrâk⁴⁶ türü müstakil bir eser bulunmaktadır. İbnü'l-Muzaffer er-Râzî⁴⁷ (ö.631/1234) Mebâhisü't-Tefsîr adlı bu eserinde el-Keşf'teki rivayet, dil bilgisi, fıkıh, kıssa, kıraat ve yorum gibi farklı alanlarda kendince tespit ettiği hataları, 255 örnekte “قال-قلت” kalıbıyla göstermekte ve düzeltmektedir.⁴⁸ Ancak Râzî'nin el-Keşf'i seçmesi tesadüf değildir. Zira onun tenkitlerinin sadece Sa'lebî'yi ilgilendirmediği, önceki tefsir malzemesinin tamamında hatalı görülen hususları konu edindiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla el-Keşf'in seçilme nedeni bu malzemeyi derleyen bir eser olmasıdır. Mebâhisü't-Tefsîr'deki tenkitler de aslında Sa'lebî'ye değil, çeşitli izahların ve rivayetlerin ilk kaynağı olan şahıslara ve eserlere gitmektedir. Mesela, el-Keşf'ten alınarak hatalı olduğu ifade edilen bir cümlenin, İbn Abbâs, Mücâhid veya Katâde gibi sahabe ve tâbiînin sözü olarak kaydedildiği görülmektedir. Eleştiri konusu olan birçok rivayet, Taberî'nin tefsirinde veya hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bununla beraber, sadece el-Keşf'i ilgilendirmeyen ve aslında genel tefsir birikimine yöneltilen bu tenkitlerin bir kısmı polemik olsa da genelde dikkate değer olduğunu belirtmek gerekir.

Aynı zamanda Sülemî'nin öğrencisi olan Sa'lebî'nin el-Keşf'i, Necmeddin Dâye'nin Bahrû'l-Hakâik adlı tasavvufî tefsirine de (zahiri tefsir kısmına) kaynaklık etmektedir.⁴⁹ Fakat el-Keşf'in, işârî/tasavvufî tefsir olarak nitelenmesi⁵⁰ yerinde değildir. Süleyman Ateş, “İşârî Tefsir Okulu” adlı çalışmasında, el-Keşf'i “işârî tefsirin büyük inkişaf dönemi” eserleri arasında göstermektedir.⁵¹ Muhtemelen Sa'lebî ile hocası Sülemî arasındaki bağdan hareketle çıkarılan bu sonuç⁵² gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü el-Keşf'te, “قال أهل الإشارة” kalıbıyla yirmi civarında yorum nakledilir ki, bunlar oldukça kısa cümlelerdir. Ateş'in konuyla ilgili verdiği tek örnekte de görüleceği gibi Sa'lebî, önce ayetin genel tefsirini

⁴⁶ Yanlışları düzelterip, eksikleri tamamlayan.

⁴⁷ Ebu'l-Abbâs Bedreddin Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer b. Muhtâr er-Râzî.

⁴⁸ Bk. Ahmed b. Muzaffer b. Muhtâr er-Râzî, *Mebâhisü't-tefsîr*, thk. Hâtim b. Âbid b. Abdillâh el-Kureşî (Riyad: Künûzü'l-İşbilye, 2009).

⁴⁹ Mertoğlu, “Sa'lebî”, 36: 29; Hamid Algar, “Bahrû'l-Hakâik ve'l-Meânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 515.

⁵⁰ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 96; Algar, “Bahrû'l-Hakâik ve'l-Meânî”, 4: 515; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 427.

⁵¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 96.

⁵² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 97.

yapmaktadır. Sonra bir cümle ile “İşaret ehli şöyle dedi: Kalbini çoluk çocuğu düşünmekten boşalt” şeklinde bir yorum paylaşmaktadır.⁵³ “الله نور السموات والارض”⁵⁴, “يا ايها النفس المطمئنة”⁵⁷, “ولا اقسام بالنفس اللوامة”⁵⁶, “هو الاول والاخر والظاهر والباطن”⁵⁵ gibi ayetlere dair el-Keşf’te işârî yorum bulunmamaktadır. Oysa bu ayetler, işârî tefsir açısından oldukça önemlidir.

O halde Âlûsî’nin Rûhu’l-Me’ânî’si gibi el-Keşf’in de işari tefsirler kategorisinde zikredilmesi isabetli değildir. Zira Âlûsî, işârî yorumları savunmakta, tefsirinde dikkat çekecek oranda bunlara yer vermektedir.⁵⁸ Ancak işârî yorumları az⁵⁹ olduğu için el-Keşf’in bu kategoriye sokulması doğru gözükmemektedir.

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere el-Keşf, nakil açısından müfessirlerin çoğu tarafından Taberî’nin tefsirinden sonra kullanılan en önemli kaynaklardandır. Bütün bunlara rağmen onun yeterince şöhret bulamamasının muhtemel sebepleri; rivayet ağırlıklı tefsir yazımından dirayet ağırlıklı tefsir yazımına geçiş dönemi eseri olması, Sa’lebî’nin kıssacılığı, israiliyat, zayıf, uydurma, garip rivayet ve nakillere tenkitsiz yer vermesi, Şia kaynaklı bazı yorum ve rivayetler aktarması, haberî sıfatlar denilen manevî müteşabihlerin teviline dair selef akidesini benimsemekle beraber bazen bu çizgiden uzaklaşması olarak gösterilebilir.

Sözü edilen sebeplerden, rivayet ve nakiller konusundaki zafiyetin, Sa’lebî’nin kapsamlı bir eser yazma ve tefsir yazımında Taberî’nin yöntemini geliştirme ve geçme muhtemel hedefinden kaynaklandığı söylenebilir. Zira onun, zayıf ya da tutarlı olup olmamasına bakmaksızın meşhur alimlerin sözlerini, vakıf olduğu bilgileri kayıt altına alma çabası, Taberî ile benzerlik göstermektedir. Şia kaynaklı bilgilere yer vermesi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Sa’lebî, istiva, vech, yed gibi haberi sıfatlar konusunda ise selef akidesini benimseyerek, bu sıfatların

⁵³ Bk. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 97-98.

⁵⁴ en-Nûr, 24/35.

⁵⁵ el-Hadîd, 57/3.

⁵⁶ el-Kiyâme, 75/2.

⁵⁷ el-Fecr, 89/27.

⁵⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 252-257.

⁵⁹ Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler*, 47. el-Keşf’te, eş-Şuarâ, 26/79. ayetinin tefsiri, işârî yorumun en önemli örneğidir. Burada genel tefsir yanında, Süfyân es-Sevrî, İbrahim b. Edhem, Zünnûn el-Mısırî, Ebû Bekr Verrâk gibi meşhur mutasavvıflardan bazı sözler aktarılmaktadır. el-Keşf’te, adı geçenlerden mesela Ebû Bekr Verrâk’tan elli civarında yerde nakilde bulunmaktadır. Bunların çoğunluğu zahiri tefsirdir. Ayrıca Ebû Bekr Verrâk’ın sözlerine çok sayıda müfessir de atf yapmaktadır.

mahiyetlerinin bilinemeyeceğini ve tevil edilemeyeceğini söylemektedir.⁶⁰ Ancak el-Bakara, 2/29. ayetindeki "istiva" ile 115. ayetindeki "vech" sıfatlarını tefsir etmektedir.⁶¹ Aynı surenin 210. ayetindeki "ityân" sıfatına dair açıklamaları ve bazı değerlendirmeleri ile selef akidesinden uzaklaşarak tevil yolunu tutmaktadır.⁶²

Sa'lebî'nin bu tutumunun, 4. asrın sonu ve 5. asrın başı itibarıyla geniş kabul görmesi beklenmemelidir. Bu durum da yeterince şöhret bulamamasında etkili olmalıdır. Fakat onun haberi sıfatların teviline dair selef ile kelim yaklaşımını birleştiren bu tavrı kritik önemdedir. Zira Sa'lebî, bu usul ile haberi sıfatların tevilinin tamamen benimsenmesine giden yolu açan öncülerdendir. el-Keşf'ten sonra yazılmış birçok tefsirde, bu yöntemi yani selef akidesini benimsemekle beraber haberi sıfatların tevillerine yer verilmesini görmek mümkündür. Bunu sağlayan en önemli etken, el-Keşf'tir.

2. Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyân'ın Tefsir Literatürüne Şekil ve Muhteva Yönünden Etkisi

Burada şekil ve muhteva yönünden etki ile el-Keşf'in cümlelerinin aynen alınması kastedilmektedir. Zira başka bir tefsirdeki cümlelerin aynen alınması, sadece bilgi ve içerik olarak değil aynı cümleler nedeniyle şekil bakımından da etkilenmeyi göstermektedir. Sözü edilen alıntılamanın oranı, aşağıda da görüleceği üzere eserden esere değişmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla el-Keşf'in hem şekil hem de muhteva bakımından etkilediği eserler, kronolojik olarak Vâhidî, Sem'ânî, Beğavî, Tabersî, İbnü'l-Cevzî, Necmeddin Dâye, Kurtubî, Hâzin ve Şirbînî'nin tefsirleridir.

2.1. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, el-Vecîz ve el-Basît'e Etkisi

Nişabur'lu olan Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî'nin, tefsir ve kıraat ilmini tahsil ettiği hocalarının en önemlisi, Ebû İshâk es-Sa'lebî'dir. el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz ile el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'an adlı eserlerinin temel kaynaklarından biri, Sa'lebî'nin el-Keşf'idir.⁶³ el-Basît'in tahkikli baskısının dipnotlarında, el-Keşf'in adının sıkça geçtiği görülmektedir. Tefsirleri

⁶⁰ Salebî, (a) *el-Keşf*, 4: 239, 6: 126, 9: 231.

⁶¹ Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 173, 263.

⁶² Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 2: 128. Sa'lebî, on bir yerde Mutezilenin görüşlerinden söz etmekte ve bunları tenkit etmektedir. Ancak en-Nisâ, 4/131. ve 133. ayetlerinin tefsirinde, Mutezile ve Cübbâ'î'den görüşler aktarması da dikkat çekmektedir. Bk. Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 3: 398, 399.

⁶³ Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 438. Vâhidî'nin el-Vasît adlı tefsiri için ise el-Alak, el-Beyyine, ez-Zilzâl, el-Âdiyât surelerinin tefsirleri karşılaştırılabilir.

incelendiğinde, Vâhidî'nin yaygın bir şöhrete sahip olduğu esbâb-ı nüzul alanında⁶⁴ da rivayetlerinin önemli bir kısmını Sa'lebî'den aldığı anlaşılmaktadır. Vâhidî, Taberî'nin tefsiri başta olmak üzere diğer eserleri de kaynak olarak kullanmaktadır. el-Vecîz ve el-Basît üzerinde, el-Keşf'in hem şekil hem de muhteva bakımından etkisine şu örnekler verilebilir:

1. el-Bakara, 2/89. Ayetinin Tefsiri

{ولما جاءهم كتاب} يعني القرآن {مصدق} موافق {لما معهم} {وكانوا} يعني اليهود {من قبل} أي من قبل بعث محمد يستنصرون {على الذين كفروا} بمحمد عليه السلام وكتابه ويقولون: اللهم انصرنا بالنبي المبعوث في آخر الزمان.

(Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 117)

{ولما جاءهم كتاب من عند الله} يعني القرآن {مصدق} موافق... {وكانوا} يعني اليهود {من قبل} أي من قبل بعث محمد صلى الله عليه وسلم {يستفتون} يستنصرون.... {على الذين كفروا} مشركي العرب وذلك أنهم كانوا يقولون إذا حزم أمر ودهمهم عدو: اللهم انصرنا عليهم بالنبي المبعوث في آخر الزمان الذي نجد نفعه وصفته في التوراة.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 234, (b) *el-Keşf*, 2: 153)

2. el-Bakara, 2/98-99. Ayetlerinin Tefsiri

{من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين} أي من كان عدوا لأحد هؤلاء فإن الله عدو له لأن عدو الواحد عدو الجميع وعدو محمد عدو الله والواو هنا بمعنى (أو) كقوله {ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله الآية} لأن الكافر بالواحد كافر بالكل {ولقد أنزلنا إليك آيات بينات} دلالات واضحات وهذا جواب لابن صوريا حين قال: يا محمد ما أنزل عليك من آية بينة فنتبعك بها... قال مالك بن الصيف: والله ما عهد إلينا في محمد عهد ولا ميثاق فأنزل الله تعالى...

(Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 120-121)

ومعنى الآية من كان عدوا لأحد هؤلاء فإن الله عدو له والواو فيه بمعنى أو. كقوله تعالى {ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه الآية} لأن الكافر بالواحد كافر بالكل. فقال ابن صوريا: يا محمد ما جئتنا بشيء نعرفه وما أنزل الله عليك من آية بينة فنتبعك بها. فأنزل الله عز وجل {ولقد أنزلنا إليك آيات}... قال مالك بن الصيف: إن الله ما عهد إلينا في محمد عهد ولا ميثاق فأنزل الله تعالى هذه الآية.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 241, (b) *el-Keşf*, 1: 160)

3. Âl-i İmrân, 3/102. Ayetinin Tefsiri

{يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته} وهو أن يطاع فلا يعصى ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر فلما نزل هذا قال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: ومن يقوى على هذا؟ وشق عليهم فأنزل الله تعالى {فاتقوا الله ما استطعتم} فنسخت الأولى.

(Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 225)

عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم {حق تقاته} أن يطاع فلا يعصى وأن يذكر فلا ينسى وأن يشكر فلا يكفر... قال المفسرون: فلما نزلت هذه الآية قالوا: يا رسول الله ومن يقوى على هذا وشق عليهم فأنزل الله تعالى {فاتقوا الله ما استطعتم} فنسخت هذه الآية.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 3: 161; (b) *el-Keşf*, 2: 115-116)

4. el-Bakara, 2/286. Ayetinin Tefsiri

والوسع... وهو اسم لما يسع الإنسان ولا يضيق عليه.... معناه أنه كلف المؤمنين ما هم له مستطيعون، لأنه قال: {يريد الله بكم} وقال تعالى: {وما جعل عليكم في الدين من حرج} وقال: {فاتقوا الله ما استطعتم} وهذا أحسن ما قيل في تفسير هذه الآية، وذلك أن الوسع دون الطاقة.... ومعنى {لا تؤاخذنا}: لا تعاقبنا وإنما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد؛ لأن المسيء قد أمكن من نفسه، وطرق السبيل إليها بفعله، وكأنه أعان عليه من يعاقبه بذنبه، ويأخذه به، فشاركه في أخذه وقوله تعالى: {إن نسينا}... فيكون له تأويلان: أحدهما: ما قاله الكلبي، وهو أن بني إسرائيل كانوا إذا نسوا شيئاً عجلت لهم العقوبة بذلك، فأمر الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - والمؤمنين أن يسألوه ترك مواظبتهم بذلك.... وقوله تعالى: {أو أخطأنا} الصحيح في اللغة: أن يقال: خطى الرجل: إذا أتم، فهو خاطئ أتم. وأخطأ: إذا لم يصب الصواب.... وقوله تعالى: {ربنا ولا تحمل علينا إصراً}.... فقال ابن عباس في رواية الوالبي وعطاء عطية يعني: عهداً وميثاقاً ولا نطيقه ولا نستطيع القيام به فتعذبنا بنقضه وتركه كما حملته على اليهود فلم يقوموا به.... وقال كثير من أهل المعاني: الإصر: الثقل، أي لا تشق علينا، ولا تشدد ولا تغلظ الأمر علينا، كما شددت على من قبلنا من اليهود، وذلك أن الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة، وأمروهم بأداء ربع أموالهم في الزكاة، ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها، ونحو هذا من الأتقال التي

⁶⁴ Vâhidî'nin tefsirleri de hocası Sa'lebî'ninki gibi en azından modern dönemde yeterli ilgiyi görmemiştir. Esbâb-ı nüzul alanında şöhret bulmasının bunda etkisi olabilir. Oysa el-Vecîz, el-Vasît veya el-Basît, sonradan yazılan tefsirlerin neredeyse tamamına yakınında kaynak olarak kullanılmıştır.

كانت عليهم، يدل على هذا قوله في صفة هذه الأمة: {ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم} وهذا قول أبي عبيدة والمؤرج والقتبي والزجاج وابن الأنباري.

(Vâhidî, *Tefsîru'l-basît*, 4: 532-540)

والوسع : اسم لما يسع الإنسان وما يشق عليه ... ولم يكلفهم إلا ما هم له مستطيعون ، فقال {يريد الله بكم اليسر} وقال {ما جعل عليكم في الدين من حرج} وقال {فاتقوا الله ما استطعتم}... قال الثعلبي : وهذا قول حسن لأن الوسع ما دون الطاقة... {ربنا لا تؤاخذنا} لا تعاقبنا. قال أهل المعاني : وإنما خرج على لفظ المفاعلة وهو فعل واحد ؛ لأن المسميء قد أمكر وطرق السبيل إليها وكأنه أعان عليه من يعاقبه بذنبه وبأخذه به فشاركه في أخذه {إن نسبنا}... قال الكلبي : كانت نبي إسرائيل إذا نسوا شيئاً مما أمروا به وأخطأوا ، عجلت لهم العقوبة فيحرم عليهم شيء من مطعم أو مشرب على حسب ذلك الذنب ، فأمر الله تعالى نبيه والمؤمنين أن يسألوه ترك مؤاخذتهم بذلك... {أو أخطأنا} جعله بعضهم من القصد والعمد ، يقال : خطيء فلان إذا تعدى خطأ خطأ... {ربنا ولا تحمل علينا أصراً} قال بعضهم : يعني عهداً وعقداً وميثاقاً لا نطبق ذلك ولا نستطيع القيام به فتعذبنا بنقصه {كما حملته على الذين من قبلنا} يعني اليهود فلم يقوموا به... وقال بعضهم : الأصر : التقل ، أي لا تشفق علينا ولا تشدد ولا تغلظ الأصر علينا كما شددت على من كان قبلنا من اليهود ، وذلك أن الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة ، وأمرهم بأداء ربح أموالهم في الزكاة ، ومن أصاب ثوبه نجاسة قطعها ، ومن أصاب منهم دنبا أصبح وذنبه مكتوب على بابه ، ونحوها من الأثقال والأغلال التي كانت عليهم . وهذا معنى قول عثمان بن عطاء⁶⁵ ومالك بن أنس وأبي عبيدة والمؤرخ⁶⁶ والقتبي وابن الأنباري يدل عليه قوله {ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم}.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 2: 305-308, (b) *el-Keşf*, 1: 487-489)

Örneklerden, Vâhidî'nin, Sa'lebî ve Taberî'nin tefsirlerini birleştirdiği ve başka kaynaklardan da yararlandığı anlaşılmaktadır. Sa'lebî de önceki tefsirlerden alıntılar yapmaktadır. Ancak o, çoğunlukla kendi cümleleri ile bu bilgileri aktarmaktadır.

2.2. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, Tefsîru'l-Kur'an'a Etkisi

Tefsîru'l-Kur'an'ın müellifi Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr es-Sem'ânî, Merv'de doğmuştur. Burada bulunan Benî Temîm'in Sem'ânî kabilesinden olması dolayısıyla Sem'ânî nisbesiyle anılmaktadır. Sem'ânî, selef akidesine sahiptir ve haberi sıfatların teviline karşıdır. Fakat bunların tevili sadedindeki bütün görüşleri de aktarmaktadır.⁶⁷ Tefsîru'l-Kur'an veya Kitabu't-Tefsîr adıyla anılan eserin kaynaklarından biri de Sa'lebî kanalıyla gelen tefsirdir.

Sem'ânî, Sa'lebî gibi tefsirde şiir ile istişhada önem vermektedir. Sadece Bakara suresinin tefsirinde yüzden fazla şiir aktarmaktadır. Kendine kadar uzanan bazı senedler ile rivayetlerde bulunması, diğer rivayetlerin çoğunun senedlerini hazfetmesi de Sa'lebî'nin metodu ile aynıdır. Dil izahlarına, kıraat bilgisine, surelerin faziletlerine dair rivayetlere önem vermesi de benzer bir yöntem takip ettiğini göstermektedir. Ayrıca Sa'lebî gibi selef akidesi gereği manevi müteşabihlerin teviline karşı olmakla beraber bunların başkalarının yapılan tevillerine yer vermektedir.⁶⁸

⁶⁵ Bu cümle Me'âlimu't-Tenzîl'de, "عثمان و عطاء" kaydı ile yer almaktadır. Doğrusu el-Keşf'teki gibidir.

⁶⁶ el-Basît'teki "المؤرج" kaydı daha doğrudur. Müerric b. Amr es-Südüsi el-Basrî.

⁶⁷ Abdullah Aygün, "Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 463.

⁶⁸ Aygün, "Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer", 36: 463.

Tefsîru'l-Kur'an, el-Keşf'ten bir miktar daha küçük hacimlidir. Sem'ânî'nin el-Keşf'ten yararlanması, daha çok özetleme, kısa cümleler alma veya mana olarak faydalanma şeklindedir. Dolayısıyla el-Keşf'in bu esere etkisi kısmidir. Vâhidî'nin el-Basît'i ile Tefsîru'l-Kur'an dikkatli bir çalışma ile karşılaştırıldığında, Sem'ânî'nin, Sa'lebî'nin tefsirini Vâhidî kanalıyla aldığı anlaşılmaktadır. Tefsîru'l-Kur'an üzerinde el-Keşf'in hem şekil hem de muhteva bakımından etkisine şu örnekler verilebilir:

1. el-Bakara, 2/27-28. Ayetlerinin Tefsiri

{الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه} أي يخالفون أمر الله . والميثاق : مفعال من التوثقة وهو العهد المؤكد . وفي معناه قولان : أحدهما أنه أراد نقض الميثاق الأول الذي أخذ على آدم وذريته بقوله {ألت بربكم قالوا بلى}. وقيل : أراد به نقض الميثاق الذي أخذ على النبيين وسائر الأمم أن يؤمنوا بمحمد بقوله {وإذا أخذ الله ميثاق النبيين . . .} الآية {ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل} فيه ثلاثة أقوال ؛ أحدها أنهم يقطعون ما أمروا بوصله من الإيمان بمحمد وبسائر الرسل . وقيل : أراد به قطع الرحم . والأول أولى ؛ لأنه أعم ، وقيل : أراد به قطع العمل عن القبول ؛ فإنهم لم يعملوا بما قبلوا {ويفسدون في الأرض} بالمعاصي {وأولئك هم الخاسرون} المغبونون {كيف تكفرون بالله} قاله تعجبا...

(Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1: 62)

{الذين ينقضون} أي يتركون ويخالفون ، وأصل النقض : الكسر {عهد الله} أمره الذي عهد إليهم يوم الميثاق بقوله تعالى {ألت بربكم قالوا بلى} وما عهد إليهم في التوراة أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم وضمته نعتة وصفته {من بعد ميثاقه} توكيده وتشديده ، وهو مفعال من الوثيقة {ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل} يعني الأرحام ، وقيل : هو الإيمان بجميع الرسل والكتب ، وهو نوع من الصلة ؛ لأنهم قالوا {نؤمن ببعض ونكفر ببعض} فقطعوا ، وقال المؤمنون {لا نفرق بين أحد من رسله} فوصلوا. {ويفسدون في الأرض} بالمعاصي وتعويق الناس عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والقرآن. {وأولئك هم الخاسرون} أي المغبونون بالعقوبة وفوت المثوبة. ثم قال : لمشركي مكة على التعجب {كيف تكفرون بالله وكنتم}....

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 173, (b) *el-Keşf*, 1: 95)

2. el-Bakara, 2/46. Ayetinin Tefsiri

{الذين يظنون} يستيقنون . والظن يكون بمعنى الشك ، ويكون بمعنى اليقين ، قال الله تعالى {إني ظننت أني ملاق حسابيه} أي استيقنت ، وقال الشاعر : فقلت لهم ظنوا بالفي مقتع.... سراتهم في الفارسي المسرد.

(Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1: 75)

{الذين يظنون} يعلمون ويستيقنون ، كقوله تعالى {إني ظننت أني ملاق حسابيه} أي أيقنت به. وقال دريد بن الصمة : فقلت لهم ظنوا بالفي مدجج... سراتهم في الفارسي المسرد. يعني أيقنوا. والظن من الأضداد يكون شكاً ويقينا كالرجاء يكون أملاً وخوفاً .

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 189; (b) *el-Keşf*, 1: 111)

3. el-Müzzemmil, 73/7. Ayetinin Tefsiri

{إن لك في النهار سبحا طويلا} أي فراغا طويلا للاستراحة . وقال ابن قتيبة : سبحا طويلا ، أي تصرفا وإقبالا وإدبارا في أمورك . وقرأ يحيى بن يعمر : سبحا طويلا بالخاء المعجمة. قال ثعلب : السبح هو الاضطراب ، والسبح هو السكون. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها في السارق منها : لا تستبخي برأيك عليه ، أي : لا تخفي.

(Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 6: 79)

{إن لك في النهار سبحا طويلا} في حوائجك. وأصل السبح سرعة الذهاب وقرأ يحيى بن يعمر : سبحا بالخاء المعجمة ، أراد خفة وسعة واستراحة ، ومنه قول النبي لعائشة رضي الله عنها وقد دعت على سارق قد سرقها : لا تسبخي بدعائك عليه. أي لا تخفي . والتسبيح توسيع القطن والصوف وتنقيشهما ، يقال للمرأة سبخي قطنك ، ويقال لقطع القطن إذا ندف : سبانخ قال ثعلب : السبح التردد والاضطراب والسبح السكون.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 10: 62; (b) *el-Keşf*, 6: 304-305)

Son örnekteki hadis, kaynaklarda Sa'lebî'nin naklettiğinden farklı şekilde bulunmaktadır. Sem'ânî'nin lafızları ise tarafımızdan hiçbirinde bulunamamıştır. Ayrıca aşağıdaki el-Keşf ve'l-Beyân'ın, Me'âlimu't-Tenzîl'e etkisine dair örneklerde de el-Keşf'in Tefsîru'l-Kur'an'a etkisini görmek mümkündür.

2.3. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, Me'âlimü't-Tenzîl'e Etkisi

Me'âlimü't-Tenzîl, Horasan'da Merv ve Herat şehirleri arasında bulunan Bağşur (Bağ) beldesinde doğan Muhyissünne Hüseyin b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî'nin tefsiridir. Selef akidesini benimseyen Beğavî'nin Şerhu's-Sünne ve Mesâbihu's-Sünne adlı eserleri ise onun hadiste imam olduğunu göstermektedir. Uzmanlık alanı hadis olmakla beraber en meşhur eseri Me'âlimü't-Tenzîl adlı tefsiridir. Bu eserinde, ayetleri hadislerle, sahabe, tâbiîn ve daha sonraki alimlerin görüşleriyle açıklamaktadır.⁶⁹

Me'âlimü't-Tenzîl, yazıldığı dönemden itibaren çok rağbet görmüş, birçok esere kaynak olmuştur. Ali b. Muhammed el-Hâzin'in Lübâbu't-Te'vîl'inin temel kaynağı Me'âlimü't-Tenzîl'dir. İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm'de, Cemâleddin el-Kâsımî Mehâsinu't-Te'vîl'de, Zerkeşî el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân'da ve Suyûtî el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân'da ondan yararlanan müelliflerden bazılarıdır.⁷⁰ Bu listeye Hatip Şirbînî, Seyyid Kutub ve Hamdi Yazır da eklenebilir.⁷¹

Yüksek lisans tezleri ve makalelere de konu olan Me'âlimü't-Tenzîl'e dair ülkemizdeki çalışmaların çoğunda, eserin neredeyse tamamına yakının el-Keşf ile aynı cümlelerden oluştuğu yani etkinin boyutları tam olarak tespit edilememiştir. TDV İslam Ansiklopedisi "Me'âlimü't-Tenzîl" maddesinde, bu eserin temel kaynağının Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân'ı olduğu bir cümle ile ifade edilmekte başka bir açıklama yapılmamaktadır.⁷² Söz konusu maddenin yazarı da olan Saffet Bakırcı, doktora tezinin Me'âlimü't-Tenzîl'in etkilendiği tefsirler başlığı altında, zaman zaman el-Keşf'ten aynen nakiller yapıldığını, tertip düzen bakımından aralarında benzerlik olduğunu ve sanki temel kabul edilen el-Keşf ve'l-Beyân'a ekleme ve çıkarmalar ile yeni bir kimlik kazandırıldığını ifade etmektedir.⁷³ Bakırcı'nın tespitine göre Me'âlimü't-Tenzîl, el-Keşf'in özeti olmakla beraber imam Beğavî'nin çeşitli tefsirlere müracaat ederek topladığı, potasında eriterek kendi

⁶⁹ Mevlüt Güngör, "Beğavî, Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 340; Saffet Sancaklı, "Beğavî ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları", *Diyanet İlmî Dergi* sy. 3, (1998): 80 vd.

⁷⁰ Saffet Bakırcı, "Me'âlimü't-Tenzîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 204.

⁷¹ Bakırcı, *Me'âlimü't-Tenzîl'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1990), 185.

⁷² Bakırcı, "Me'âlimü't-Tenzîl", 28: 204. Me'âlimü't-Tenzîl üzerine Ali Eroğlu, "Müfessir Bağavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu" (1987) ve Saffet Bakırcı, "Me'âlimü't-Tenzîl'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri" (1990) adlı doktora tezleri hazırlamıştır. el-Keşf üzerine ise tamamlanmış bir doktora çalışması tarafımızdan tespit edilememiştir.

⁷³ Bakırcı, *Me'âlimü't-Tenzîl'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri*, 175.

damgasını vurduğu bilgilerin yeni bir şeklidir.⁷⁴ Adı geçen tez çalışması incelendiğinde, el-Keşf'in Me'âlimu't-Tenzîl üzerindeki tesirinin farkedildiği ancak bunun çapının ve boyutlarının tespit edilemediği anlaşılmaktadır. Ayrıca her iki eser karşılaştırılırken Me'âlimu't-Tenzîl'in farklı ve daha üstün yönleri öne çıkarılmaya gayret edilmektedir. Şayet etkinin boyutları tam olarak tespit edilmiş olsaydı, aynen alıntılar üzerinde genişçe durulurdu. Bu durum, Bakırcı'nın, el-Keşf'in yazma nüshaları üzerinde çalışmasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira el-Keşf ve'l-Beyân, ilk defa 2002 yılında basılmıştır.

Ali Eroğlu ise "Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu" başlıklı doktora çalışmasında, bu etkiyi daha iyi görmüştür. Bazı örnekler vererek her iki eseri karşılaştırmış, el-Keşf'in tesirini göstermeye çalışmıştır.⁷⁵ Fakat Eroğlu da yazma nüshalar üzerinde çalıştığı için, Me'âlimu't-Tenzîl'in el-Keşf'ten oldukça az farka sahip olduğunu yeterince tespit edememiştir.

Beğavî, mukaddimesinde, İbn Abbâs, Mücâhid, İkrime, Atâ b. Ebî Rebâh, Hasan el-Basrî, Katâde, Ebu'l-Âliye, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Zeyd b. Eslem, Kelbî, Dahhâk, Mukâtil b. Hayyân, Mukâtil b. Süleyman, Süddî gibi imamlardan tefsiri naklettiğini ifade etmektedir. Dikkat edilecek olursa bu isimler el-Keşf'in mukaddimesinde aynen zikredilmektedir. Yine mukaddimedede, adı geçen selef imamlarından gelen bilgilerin çoğunu da Ebû Said Ahmed b. İbrahim eş-Şüreyhî (ö.474/1081?) ve Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî'den aldığını belirtmektedir.⁷⁶ Fakat tefsirin içinde Sa'lebî'nin adı sadece yüzden fazla hadis veya sahabe kavli rivayetlerinin isnadlarında geçmektedir. Ayrıca Beğavî'nin, mukaddimedede değindiği hususlar, el-Keşf'te aynen bulunmaktadır. Kaynakları ve tarihleri zikretme usulü ve kaynakların adları hemen hemen aynıdır. Mukaddimedede farklı tarafları, Sa'lebî önceki tefsirler hakkında değerlendirmeler yaparken, Beğavî'nin buna gerek görmemesi ve rey ile tefsirin caizliği tartışmalarına kısaca değinmesidir.⁷⁷

Me'âlimu't-Tenzîl ile Beğavî'nin Ebû Said eş-Şüreyhî kanalıyla aldığı Sa'lebî'nin el-Keşf'i çoğunlukla aynı cümlelere sahiptir. Ya da Me'âlimu't-Tenzîl, el-

⁷⁴ Bakırcı, *Me'âlimü't-Tenzîl'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri*, 151.

⁷⁵ Ali Eroğlu, *Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1987), 90-103, 274-281.

⁷⁶ Ebû Muhammed Hüseyin el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Me'âlimu't-tenzîl)*, thk. Halid Abdurrahman Akk, Mervân Süvâr (Beyrut: Daru'l-Marife, 1992), 1: 28.

⁷⁷ Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 27-35.

Keşf'in cümlelerinin aynen veya özet iktibasından oluşmaktadır.⁷⁸ Her iki eserin rastgele açılacak sayfalarında bu durumu görmek mümkündür. Me'âlimu't-Tenzîl dışında da bir başka tefsirin az ya da çok iktibasından oluşan eserlerin varlığı bilinmektedir. Modern dönemde kabul edilmeyen bu uygulamanın, önceleri hangi saiklerle yapıldığı ve nasıl karşılandığı, farklı bir araştırma konusudur. Ayrıca Sa'lebî'nin tefsirinin Beğavî'ye yazılı bir nüsha olarak mı yoksa sadece hıfz yoluyla belli tariklerin kesişmesi sonucu mu ulaştığı sorularına sağlıklı cevap verme imkanı da ancak böyle araştırmalar ile olacaktır. Bu nedenle burada sadece durum tespiti yapılmakta, olumlu ya da olumsuz bir değerlendirmeye gidilmemektedir.

Sözü edilen ihtisar yapılırken, el-Keşf'te bol miktarda bulunan şiirlere çok az yer verilmiştir. el-Keşf'in en önemli özelliklerinden olan dil izahlarının bir kısmı alınmış, ayrıntılar ise alınmamıştır. Ayetlerin izahı sadedinde aktarılan geniş bilgilere gerek görülmemiştir. Haberi sıfatlar hususunda selef yolu tutulmuş fakat az da olsa bunların bazı tevilleri aktarılmıştır. Surelerin faziletine dair rivayetlerin, tarih ve kıssa anlatımlarının da çoğuna yer verilmemiştir. el-Keşf'teki zayıf, uydurma rivayetlerin, israiliyat türü haberlerin bir kısmı da alınmamıştır. Kısacası, Me'âlimu't-Tenzîl'de hadis, fıkıh ve kıraat alanlarında bir miktar farklılık mevcuttur. Ayrıca Beğavî, Zeccâc'dan ve Kisâî'den Sa'lebî'ye göre biraz daha fazla nakilde bulunmuştur.⁷⁹

Öte yandan Beğavî, el-Keşf'te yer almayan bazı hadislerle yer vererek hadis birikimini kullanmaktadır. el-Keşf'te bulunmayan bazı fikhî bilgileri okuyucuya aktarmaya önem vermektedir. Örneğin, el-Bakara, 2/229. ayetinin tefsirinde "talak"ın uygulanması ve el-Bakara, 2/275. ayetinin tefsirinde "riba" konusunda verilen bazı bilgiler el-Keşf'te bulunmamaktadır. el-Bakara, 2/29. ayetinin tefsiri sonunda verilen kıraat bilgisinde olduğu gibi kıraat konusunda da zaman zaman

⁷⁸ Öte yandan TDV İslam Ansiklopedisi "İsrailiyat" maddesinde, "Beğavî'nin tefsiri, kendisinin de mukaddimede belirttiği gibi Sa'lebî'nin eserinin bazı uydurma rivayetleri çıkarılmış özeti gibidir" denilmektedir. (Birişik, "İsrailiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 200) Oysa Beğavî'nin mukaddimede böyle bir ifadesi bulunmamaktadır. Muhtemelen iki eseri ilk defa karşılaştıran İbn Teymiye'nin, Me'âlimu't-Tenzîl'in Sa'lebî'nin tefsirinin muhtasarı olduğunu fakat Beğavî'nin mevzu rivayetler ve bidat görüşlerden eserini koruduğunu, Sa'lebî'nin ise önceki tefsirlerden sahil, zayıf veya mevzu ne bulursa naklettiğini belirten cümleleri (İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 31, 51) ile bir karışıklık olmuştur.

⁷⁹ Sa'lebî, Zeccâc'dan 100, Kisâî'den 350; Beğavî ise Zeccâc'dan 186, Kisâî'den 400 civarında nakilde bulunmaktadır. Öte yandan el-Keşf'te, Mücâhid'den 1000, İkrime'den 500, Ferrâ'dan 400, Ebû Ubeyde'den 200, Ahfeş'ten 160 civarında görüş aktarılırken, Me'âlimu't-Tenzîl'de ise bu oran Mücâhid'den 900, İkrime'den 400, Ferrâ'dan 200, Ebû Ubeyde'den 150 ve Ahfeş'ten 50 civarındadır. Aradaki fark, Me'âlimu't-Tenzîl'in muhtasar oluşundan kaynaklanmaktadır.

el-Keşf'ten ayrılmaktadır. Me'âlimu't-Tenzîl'de nadiren de olsa el-Keşf'ten tamamen farklı tefsir örnekleri de mevcuttur. Mesela, el-Mülk, 67/23. ve el-Müzzemmil, 73/20. ayetlerinin tefsirleri el-Keşf'ten farklıdır. Onun el-Keşf'ten ayrıştığı noktalar, az da olsa başka kaynaklardan faydalandığını göstermektedir ki, Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Tefsîru'l-Kur'an'ı bunlardan biridir. Bu tefsirin de Me'âlimu't-Tenzîl'de etkisi bulunduğu bilinmektedir.⁸⁰ Fakat onun etkisi el-Keşf'e göre çok sınırlıdır. Bunun yanında ders aldığı hocalarından olan Vâhidî'nin tefsirleri de Beğavî tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Fakat Sem'ânî de Vâhidî de tefsirde Sa'lebî'nin tesiri altındadır.

Hal böyleyken, Me'âlimu't-Tenzîl, el-Keşf'ten daha fazla tanınan ve meşhur olan bir eserdir. İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) veritabanında yapılan makale ve tez arama sonuçları bile bunu göstermektedir. Me'âlimu't-Tenzîl'i konu edinen çalışmalar çok daha fazladır. Oysa araştırmacıların Me'âlimu't-Tenzîl üzerine yaptıkları çalışmaların çoğu, aynı zamanda el-Keşf üzerine yapılmış demektir. Ya da Me'âlimu't-Tenzîl'in kaynak gösterildiği birçok bilginin asıl kaynağı el-Keşf'tir.⁸¹ Ancak Beğavî'nin tefsirini çeşitli açılardan ele alan tez veya makale çalışmalarının bir kısmında, Sa'lebî'nin ya da el-Keşf'in adının hiç geçmediği görülmektedir. Aşağıdaki örnekler de bu durumun klasik dönemde bile çoğu müellif tarafından farkedilmediğine işaret etmektedir.⁸² Ayrıca Beğavî'nin tefsirinin daha meşhur oluşu nedeniyle çok sayıda esere kaynaklık etmesi, el-Keşf'in onun aracılığıyla daha geniş bir etki alanına ulaşmasını sağlamaktadır. Me'âlimu't-Tenzîl üzerinde el-Keşf'in hem şekil hem de muhteva bakımından etkisine şu örnekler verilebilir:⁸³

a. Aynen Alıntılarının Etkisi

Me'âlimu't-Tenzîl'de el-Keşf'in etkisi genellikle aynen alıntılar şeklindedir. Bu alıntılar yapılırken gerek görülmeyen bazı cümleler veya kelimeler çıkarılmaktadır.

⁸⁰ Aygün, "Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer", 36: 463.

⁸¹ Örneğin, TDV İslam Ansiklopedisi "Zeyd b. Eslem" maddesinde, Zeyd'in tefsirinin Beğavî'nin tefsirinde bulunduğu belirtilmektedir. (Muhammed Fatih Kesler, "Zeyd b. Eslem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 319) Oysa Beğavî, Zeyd b. Eslem'in tefsirini el-Keşf'ten almaktadır.

⁸² Kurtubî'yi hariç tutmak gerekir. Çünkü o, Sa'lebî ve el-Keşf'i kaynak olarak kullanmakta fakat Beğavî ve Me'âlimu't-Tenzîl'den söz etmemektedir.

⁸³ Me'âlimu't-Tenzîl'in, bu çalışmada esas alınan Halid Abdurrahman Akk-Mervân Süvâr tahkikine dayalı baskısı ile Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cuma Damîriyye-Süleyman Müslim el-Harş tahkikli diğer baskısı arasında bazı farklar bulunmaktadır. Bk. el-Bakara, 2/29., 43., 48., 104., 138., 195., en-Nisâ, 4/1., el-Mâide, 5/1. ayetlerinin tefsirleri.

1. el-Bakara, 2/42. Ayetinin Tefsiri

{ولا تلبسوا الحق بالباطل} أي لا تخلطوا، يقال: لبس الثوب بلبس لبسا، وليس عليه الأمر بلبس لبسا أي خلط. يقال: لا تخلطوا الحق الذي أنزلت عليكم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم بالباطل الذي تكتبونه بأيديكم من تغيير صفة محمد صلى الله عليه وسلم. والأكثرون على أنه أراد لا تلبسوا الإسلام باليهودية والنصرانية. وقال مقاتل: إن اليهود أقرروا ببعض صفة محمد صلى الله عليه وسلم وكنتموا بعضا ليصدقوا في ذلك فقال: ولا تلبسوا الحق الذي تقررون به بالباطل يعني بما تكتبونه، فالحق ببيانهم، والباطل كتمانهم {وتكنتموا الحق} أي لا تكنتموه، يعني نعت محمد صلى الله عليه وسلم {وأنتم تعلمون} أنه نبي مرسل.

(Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 67)

{ولا تلبسوا الحق} ولا تخلطوا، يقال: لبست عليهم الأمر ألبسه لبسا إذا خلطته عليهم أي خلطت وشبهت الحق الذي أنزل اليكم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم {بالباطل} الذي تكنتمونه، وهو تجدونه في كتبكم من نعتة وصفته. وقال مقاتل: إن اليهود أقرروا ببعض صفة محمد صلى الله عليه وسلم وكنتموا بعضا واختلفوا في ذلك، فقال الله عز وجل {ولا تلبسوا الحق} الذي تقررون به وتبينونه بالباطل، يعني بما تكنتمونه، فالحق ببيانهم والباطل كتمانهم. وقيل: معناه ولا تلبسوا الحق.... من الباطل صفة أو حال {وتكنتموا الحق} يعني ولا تكنتموا الحق كقوله تعالى {ولا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم}. {وأنتم تعلمون} أنه نبي مرسل.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 187; (b) *el-Keşf*, 1: 109)

Bu örnekte Beğavî, az da olsa Vâhidî ve Sem'ânî'nin tefsirlerinden de yararlanmaktadır. Sa'lebî, Vâhidî, Sem'ânî'nin cümleleri de Taberî ve Mukâtil'in tefsirlerinde bulunmaktadır.

2. el-Bakara, 2/176. Ayetinin Tefsiri

{ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق} يعني ذلك العذاب بأن الله نزل الكتاب بالحق فأنكروه وكفروا به وحينئذ يكون {ذلك} في محل الرفع وقال بعضهم محله نصب معناه فعلنا ذلك بهم {بأن الله} أي لأن الله نزل الكتاب بالحق فاختلفوا فيه وقيل معناه ذلك أي فعلهم الذي يفعلون من الكفر والاختلاف والاجترار على الله من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق وهو قوله تعالى {إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم} {وإن الذين اختلفوا في الكتاب} فأمنوا ببعض وكفروا ببعض {لفي شقاق بعيد} أي في خلاف وضلال بعيد.

(Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 142)

{ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق} قال بعضهم معناه {ذلك} العذاب {بأن الله نزل الكتاب بالحق} واختلفوا فيه، وحينئذ تكون {ذلك} في محل الرفع، وقال بعضهم محله نصب. معناه فعلنا ذلك بهم بأن الله عز وجل، أو لأن الله نزل الكتاب بالحق، واختلفوا فيه، وكفروا به فزاع حرف الصفة. وقال الأخفش: خبر ذلك مضممر معناه: ذلك معلوم لهم بأن الله نزل الكتاب بالحق. وقال بعضهم معناه {ذلك} أي فعلهم الذين يفعلون من الكفر والاختلاف والاجترار على الله تعالى من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق، وتنزيله الكتاب بالحق هو اخباره عنهم {إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم}. {وإن الذين اختلفوا في الكتاب} فأمنوا ببعض وكفروا ببعض. {لفي شقاق بعيد}، وضلال طويل.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 2:48; (b) *el-Keşf*, 1: 243)

3. Âl-i İmrân, 3/28. Ayetinin Tefsiri

{لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين} قال ابن عباس رضي الله عنه: كان الحجاج بن عمرو بن أبي الحقيق وقيس بن زيد يبطنون بنفر من الأنصار ليفتنوهم عن دينهم، فقال رفاعة بن المنذر وعبد الله بن حبيب وسعيد بن خزيمة لأولئك النفر: اجتنبوا هؤلاء اليهود لا يفتنونكم عن دينكم، فأبى أولئك النفر إلا مبايعتهم فأنزل الله تعالى هذه الآية. وقال مقاتل: نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة. وقال الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه كانوا يتولون اليهود والمشركين ويأتونهم بالأخبار ويرجون أن يكون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله عز وجل هذه الآية، ونهى المؤمنين عن مثل فعلهم. قوله تعالى {ومن يفعل ذلك} أي موالاته الكفار في نقل الأخبار إليهم وإظهارهم على عورة المسلمين {فليس من الله في شيء} أي ليس من دين الله في شيء.

(Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 291)

{لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين} قال ابن عباس: كان الحجاج بن عمرو وابن أبي الحقيق وقيس بن زيد ظفروا بنفر من الأنصار ليفتنوهم عن دينهم، فقال رفاعة بن المنذر وعبد الله بن حبيب وسعد بن جهيمة لأولئك النفر: اجتنبوا هؤلاء اليهود، واحذروا لزومهم ومخاطبتهم وملازمتهم فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية. وقال مقاتلان: نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره، كانوا يظهرون المودة لكفار مكة فهامهم الله عز وجل عن ذلك. الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه، كانوا يتولون اليهود والمشركين ويأتونهم بالأخبار، ويرجون أن يكون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى هذه الآية، ونهى المؤمنين عن مثل فعلهم. وروى يوسف بن داود الضبي عن بعضهم، قال: {لا يتخذوا المؤمنين} بالرفع خبرا عنهم وفيه معنى النهي كقوله تعالى {لا ريب فيه}. جوبير عن الضحاک عن ابن عباس: نزلت في عبادة بن الصامت الأنصاري، وكان بدريا تقيا، وكان له حلفاء من اليهود، فلما خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب، قال عبادة: يا نبي الله إن معي خمسمائة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي فاستظفرتهم على العدو، فأنزل الله تعالى {لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء} الآية. {ومن يفعل ذلك} أي موالاته الكفار في نقل الأخبار إليهم، وإظهارهم على عورة المسلمين {فليس من الله في شيء} وفيه اختصار أي ليس من دين الله في شيء.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 3: 46-47; (b) *el-Keşf*, 2: 41)

4. en-Nisâ, 4/1. Ayetinin Tefsiri

{يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة} يعني آدم عليه السلام {وخلق منها زوجها} يعني حواء {وبث منهما} نشر وأظهر، {رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به} أي تتساءلون به، وقرأ أهل الكوفة بتخفيف السين على حذف إحدى التاءين، كقوله تعالى {ولا تعاونوا}.... {إن الله كان عليكم رقيبا} أي حافظا.

(Beğavî, Me'âlimu't-tenzîl, 1: 389)

{يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة} يعني آدم {وخلق منها زوجها} يعني حواء، ونظيرها في سورة الأعراف والزمر {وبث} نشر وأظهر {منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به} تتساءلون به، وخففه أهل الكوفة على حذف إحدى التائين تخفيفا كقوله {ولا تعاونوا} ونحوها.... {إن الله كان عليكم رقيبا} أي حافظا، قيل: بمعنى فاعل.

(Sa'lebî, (a) el-Keşf, 3: 241-242; (b) el-Keşf, 2: 222-223)

5. el-Hac, 22/52. Ayetinin Tefsiri

{وما أرسلنا من قبلك من رسول} وهو الذي يأتيه جبريل بالوحي عيانا {ولا نبي} وهو الذي يكون نبوته إلهاما أو مناما، وكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا {إلا إذا تمنى} قال بعضهم: أي أحب شيئا واشتهاه وحدث به نفسه مما لم يؤمر به ألقى الشيطان في أمنيته يعني مراده.

(Beğavî, Me'âlimu't-tenzîl, 3: 293)

{وما أرسلنا من قبلك من رسول} وهو الذي يأتيه جبرئيل بالوحي عيانا وشفاهها {ولا نبي} وهو الذي تكون نبوته إلهاما أو مناما {إلا إذا تمنى} أي أحب شيئا واشتهاه وحدث به نفسه ما لم يؤمر به {ألقى الشيطان في أمنيته} أي مراده ووجد إليه سبيلا.

(Sa'lebî, (a) el-Keşf, 7: 30; (b) el-Keşf, 4: 307)

Bu örnekteki "وكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا" cümlesi, Sem'ânî'nin Tefsîru'l-Kur'an'ından, diğerler ise tamamen el-Keşf'ten alınmıştır.

6. Kureş, 106/1. Ayetinin Tefsiri

وقريش هم ولد النضر بن كنانة، وكل من ولده النضر فهو قرشي، ومن لم يلد النضر فليس بقرشي. أخبرنا أبو الحسن علي بن يوسف الجويني، أنا أبو محمد محمد بن علي بن محمد بن شريك الشافعي، أنا عبد الله بن مسلم أبو بكر الجوربردي، ثنا يونس بن عبد الأعلى الصدفي، أنا بشر بن بكر عن الأوزاعي، حدثني شداد أبو عمار، ثنا وائلة بن الأسقع، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى من كنانة قريشا.... وقال أبو ریحانة: سأل معاوية عبد الله بن عباس: لم سميت قريش قريشا؟ قال: لدابة تكون في البحر من أعظم دوابه يقال لها القرش لا تمر بشيء من الغث والسمين إلا أكلته، وهي تأكل ولا تؤكل، وتعلو ولا تعلى، قال: وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ قال: نعم، فأنشده شعر الجمحي:

وقريش هي التي تسكن البحر ... سميت قريش قريشا
سلطت بالعلو في لجة البحر ... على سائر البحور جيوشا
تأكل الغث والسمين ولا تترك ... فيه لذي جناحين ريشا....

(Beğavî, Me'âlimu't-tenzîl, 4: 530)

وقريش هم ولد النضر بن كنانة، فمن ولده النضر فهو قرشي، ومن لم يلد النضر فليس بقرشي. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نحن بنو النضر بن كنانة لا نقفو أمنا، ولا ننتقي من أئبنا. أخبرنا أبو بكر الجوزي أخبرنا أبو العباس الدغولي أخبرنا محمد بن يحيى الذهلي أخبرنا أبو المغيرة أخبرنا الأوزاعي أخبرنا أبو عمار شداد عن وائلة بن الأسقع قال: قال رسول الله عليه السلام: إن الله اصطفى بني كنانة من بني إسماعيل، واصطفى من بني كنانة قريشا.... وسموا قريشا من القرش، وهو التكسب والتقلب والجمع والطلب، وكانوا قوما تجارا وكانوا على المال والأفضال حراسا. وسأل معاوية عبد الله بن عباس: لم سميت قريش قريشا؟ فقال: لدابة في البحر يقال لها: القرش، تأكل ولا تؤكل، وتعلو ولا تعلى. قال: وهل يعرف العرب ذلك في أشعارهم؟ قال: نعم. قال الشاعر في فضلهم وفخرهم:

وقريش هي التي تسكن البحر بها...سميت قريش قريشا
سلطت بالعلو في لجة البحر على...سائر البحور جيوشا
تأكل الغث والسمين ولا...ترك فيه لذي جناحين ريشا....

(Sa'lebî, (a) el-Keşf, 10: 301; (b) el-Keşf, 6: 556)

Bu cümle örtüşmeleri, surenin başından sonuna kadar aynen devam etmektedir.

b. Özet Alıntılarının Etkisi

Bazı ayetlerin tefsirinde Sa'lebî tarafından verilen geniş bilgiler, Me'âlimu't-Tenzîl'de kısaltılarak özetlenmektedir. Bazen de cümleler kısmen değiştirilerek özetleme yapılmaktadır. Özet alıntılara şu örnekler verilebilir:

1. el-Bakara, 2/32. Ayetinin Tefsiri

وأصل الحكمة في اللغة المنع فهي تمنع صاحبها من الباطل ومنه حكمة الدابة لأنها تمنعها من الإعجاج فلما ظهر عجزهم

(Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 62)

وأصل الحكمة في كلام العرب : المنع . يقال : أحكمت البيتيم عن الفساد وحكمته ، أي منعته . قال جرير : أبني حنيفة احكموا سفهاءكم...إني أخاف عليكم أن أغضبا. ويقال للحديدة المعترضة في فم الدابة : حكمة ؛ لأنها تمنع الدابة من الاعوجاج ، والحكمة تمنع من الباطل.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 178; (b) *el-Keşf*, 1: 100)

2. Beğavî, el-Bakara, 2/226. ayetindeki “îlâ” konusunda el-Keşf'te verilen bilgileri özetledikten sonra el-Keşf'te bulunmayan bazı bilgiler aktarmaktadır.⁸⁴

3. el-Bakara, 2/227. ayetindeki “وإن عزموا الطلاق” ifadesinin tefsiri, *Me'âlimu't-Tenzîl*'de “حقوقه بالإيقاع” şeklinde özetlenmektedir.⁸⁵ “حقوقه” kelimesi el-Keşf'ten, “بالإيقاع” ise *Sem'ânî'nin Tefsîru'l-Kur'an*'ından alınmıştır.

4. el-Enfâl, 8/41. ayetindeki ganimet ve fey hakkındaki açıklamalarda, el-Keşf'ten kısmen faydalanılmıştır.

5. el-Hac, 22/52. ayetindeki “إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته” ibaresinin tefsirinde el-Keşf'ten özet olarak faydalanılmıştır.

c. *Me'âlimu't-Tenzîl*'de el-Keşf ve'l-Beyân ile *Tefsîru'l-Kur'an*'ın Ortak Etkisi

el-Keşf'ten sonra *Me'âlimu't-Tenzîl*'e etki eden en önemli eser *Sem'ânî'nin Tefsîru'l-Kur'an*'ıdır. *Tefsîru'l-Kur'an*'dan alıntılar, Bakara suresinin tefsirinde daha fazladır. Cümleler bazen aynen alınmakta, bazen de Sa'lebî'nin cümleleri ile *Sem'ânî'nin* cümleleri birleştirilmektedir. Kimi yerlerde Sa'lebî'nin uzun anlatımları, *Tefsîru'l-Kuran*'da görülen şekilde özetlenmektedir. Sa'lebî'nin tefsiri yanında, *Sem'ânî* ve Beğavî'yi buluşturan husus, ortak hocalara sahip olmalarıdır. Allame Ebû Bekr Muhammed b. Abdussamed et-Türâbî el-Mervezî (ö.463/1070) ile Ebû Salih Ahmed b. Abdilmelik b. Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî (Ebû Salih Müezzîn) (ö.470/1087) her ikisine de hocalık yapmıştır.⁸⁶ *Me'âlimu't-Tenzîl* üzerinde el-Keşf ve *Tefsîru'l-Kur'an*'ın etkisine dair -çok daha fazlası bulunmakla birlikte, yer darlığından- şu örnekler verilebilir:

1. el-Bakara, 2/32. Ayetinin Tefsiri

{قالوا سبحانك} تنزيها لك عن الاعتراض لعلمك في حكمك وتديبرك ، وهو نصب على المصدر ، أي نسبح سبحانا في قول الخليل. وقال الكسائي : خارج عن الوصف ، وقيل : على النداء المضاف أي يا سبحانك {لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم} بخلقك {الحكيم} في أمرك. وللحكيم معنيان : أحدهما المحكم للفعل ، كقوله {عذاب أليم} وحز وجيع . قال الشاعر : أمن ربحانة الداعي السميع...يؤرقني وأصحابي هموع. أي المؤلم والموجع ، والمسمع فعيّل بمعنى مفعّل وعلى هذا التأويل هو صفة فعل. والآخر بمعنى الحاكم العالم وحينئذ يكون صفة ذات.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 178; (b) *el-Keşf*, 1: 100)

⁸⁴ Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 202-203.

⁸⁵ Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 203.

⁸⁶ Bk. Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 21; *Sem'ânî, Tefsîru'l-Kur'an*, 1: 7.

{قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا} قد ذكرنا معنى التسبيح . ومعنى الآية : أنك أجل من أن نحيط بشيء من علمك ؛ إلا الذي علمتنا منه {إنك أنت العليم} أي العالم {الحكيم} له معنيان أحدهما : الحاكم ، وهو القاضي بالعدل والثاني : معنى الحكيم : المحكم للأمر كيلا يتطرق إليه الفساد.

(Sem'ânî, Tefsîru'l-Kur'an, 1: 65)

{قالوا سبحانك} تنزيها لك {لا علم لنا إلا ما علمتنا} معناه فإنك أجل من أن نحيط بشيء من علمك إلا ما علمتنا {إنك أنت العليم} بخلقك {الحكيم} في أمرك والحكيم له معنيان: أحدهما الحاكم وهو القاضي العدل والثاني المحكم للأمر كي لا يتطرق إليه الفساد.

(Beğavî, Me'âlimu't-tenzîl, 1: 61-62)

2. el-Bakara, 2/93. Ayetinin Tefsiri

{وأشربوا في قلوبهم العجل} أي حب العجل ، كقوله تعالى {وأسأل القرية} وقال النابغة : فكيف يواصل من أصبحت...خلالة كأي مرحب. أي لخاله أني مرحب ، ومعناه أدخل في قلوبهم حب العجل ، وخالطها ذلك كإشرب اللون لشدة الملازمة { بكفرهم قل بنسما يأمركم به إيمانكم} أن تعبدوا العجل من دون الله فالله لا يأمر بعبادة العجل {إن كنتم مؤمنين} بزعمكم وذلك إنهم قالوا : نؤمن بما أنزل علينا ، فكذبهم الله تعالى.

(Sa'lebî, (a) el-Keşf, 1: 236; (b) el-Keşf, 1: 155)

{وأشربوا} أي خلطوا ، ومنه فلان مشرب اللون إذا اختلط بياضه بالحمرة {في قلوبهم العجل} أي حب العجل. فحذف المضاف ، واكتفى بالمضاف إليه ، ومثله قول الشاعر : وكيف تواصل من أصبحت.... خالته كأي مرحب. أي كخاله أبي مرحب. وفي القصص : أن موسى صلوات الله عليه أمر أن يبرد العجل بالمبرد ، ثم أمر أن يزر في النهر ، وأمرهم بالشرب منه ، فكل من بقي في قلبه شيء من حب العجل ظهرت سحالة الذهب على شاربته {قل بنسما يأمركم به إيمانكم} أي بشئ إيمان يأمر بهذا. {إن كنتم مؤمنين}.

(Sem'ânî, Tefsîru'l-Kur'an, 1: 110)

{وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم} أي حب العجل، أي معناه أدخل في قلوبهم حب العجل وخالطها، كإشرب اللون لشدة الملازمة يقال: فلان مشرب اللون إذا اختلط بياضه بالحمرة، وفي القصص: أن موسى أمر أن يبرد العجل بالمبرد ثم يزره في النهر وأمرهم بالشرب منه فمن بقي في قلبه شيء من حب العجل ظهرت سحالة الذهب على شاربته. قوله عز وجل {قل بنسما يأمركم به إيمانكم} أن تعبدوا العجل من دون الله أي بشئ إيمان يأمركم بعبادة العجل {إن كنتم مؤمنين} بزعمكم ، وذلك أنهم قالوا: نؤمن بما أنزل علينا فكذبهم الله عز وجل.

(Beğavî, Me'âlimu't-tenzîl, 1: 95)

Bu örnekte, Beğavî'nin Sa'lebî ve Sem'ânî'nin cümlelerini birleştirmesi, dil izahlarında ayrıntıdan ve şiirden uzak durmaya çalışması açıkça görülmektedir. Sem'ânî, şiiri Sa'lebî'den değil Taberî'den almış olmalıdır.⁸⁷ Çünkü Sem'ânî'nin tefsirindeki bu şiir, Sa'lebî'nin aktarımından farklı, Taberî ile aynıdır ve el-Keşf'teki şekliyle kaynaklarda bulunmamaktadır. Bu da, istinsah veya tahkik hatasını akla getirmektedir.

Bu ayetin tefsirinde, Sa'lebî'nin de Taberî ve Mukâtil'in tefsirlerinden faydalandığı söylenebilir. Yukarıdaki örneklerde görülen, Beğavî'nin el-Keşf ve Tefsîru'l-Kur'an'dan birleştirmelerle oluşturduğu cümleleri, Hâzin ve Şirbînî'nin tefsirlerinde bulmak mümkündür. Diğer taraftan Me'âlimu't-Tenzîl'de, Sem'ânî'nin Tefsîru'l-Kur'an'ının müstakil etkisi de bulunmaktadır. Örneğin,

1. el-Bakara, 2/29. Ayetinin Tefsiri

{هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا} للحي لكي تعذبوا وتستدلوا وقيل لكي تنتفعوا {ثم استوى إلى السماء} قال ابن عباس وأكثر مفسري السلف: أي ارتفع إلى السماء. وقال ابن كيسان والفراء وجماعة من النحويين: أي أقبل على خلق السماء. وقيل: قصد لأنه خلق الأرض أولا ثم عمد إلى خلق السماء {فسواهن سبع سموات} خلقهن مستويات لا فطور فيها ولا صدع {وهو بكل شيء عليم} قرأ أبو جعفر وأبو عمرو والكسائي وقالون {وهو وهى} بسكون الهاء إذا كان قبل الهاء واو أو فاء أو لام، زاد الكسائي وقالون: ثم هو وقالون أن يمل هو.

(Beğavî, Me'âlimu't-tenzîl, 1: 59-60)

{هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا} لكي تعذبوا وتستدلوا ، وقيل : لكي تنتفعوا . {ثم استوى إلى السماء} قال ابن عباس وأكثر المفسرين من السلف : أي ارتفع وعلا إلى السماء . وقال الفراء وابن كيسان وجماعة من النحويين معناه : أقبل على خلق السماء ؛ لأنه خلق الأرض أولا ، ثم أقبل على خلق السماء ، كما ذكر في "حم السجدة" {فسواهن سبع سموات} أي خلقهن مستويات ؛ لا فطر فيها ، ولا صدع ، ولا شق . {وهو بكل شيء عليم} أي عالم بصغار خلقه وكبارهم .

(Sem'ânî, Tefsîru'l-Kur'an, 1: 63)

⁸⁷ Bk. İbn Cerîr et-Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 1: 140.

2. el-Bakara, 2/43. Ayetinin Tefsiri

فهي مأخوذة من زكا الزرع إذا نما وكثر. وقيل: من تزكى أي تطهر، وكلا المعنيين موجود في الزكاة، لأن فيها تطهيرا وتنمية للمال {واركعوا مع الراكعين} أي صلوا مع المصلين محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه...{وأقيموا الصلاة} لهذا، أي صلوا مع الذين في صلاتهم ركوع، فالأول مطلق في حق الكل، وهذا في حق أقوام مخصوصين. وقيل: هذا حث على إقامة الصلاة جماعة كأنه قال لهم: صلوا مع المصلين الذين سبقوكم بالإيمان.

(Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 67)

الزكاة : فمأخوذ من زكا الزرع ، إذا كثر ونما. وقيل : هي من تزكى أي تطهر، وكلا المعنيين موجود في الزكاة المفروضة ؛ لأن فيها تنمية المال وتطهيره {واركعوا مع الراكعين} أي صلوا مع المصلين... فإن قيل : قد أمرهم في أول الآية بإقامة الصلاة ، فأى شيء معنى هذا الأمر الثاني : قلنا : الأول مطلق في حق الكل ، وهذا الثاني خطاب لقوم مخصوصين ، قال لهم : صلوا مع الذين سبقوكم بالإيمان والصلاة.

(Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1: 73)

3. el-Bakara, 2/195. Ayetinin Tefsiri

{وانفقوا في سبيل الله} أراد به الإنفاق في الجهاد ، وكل خير سبيل الله ، ولكن إذا أطلق سبيل الله ، ينصرف إلى الجهاد {ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة} قيل : الباء زائدة ، وتقديره : ولا تلقوا أيديكم ، وعبر بالأيدي عن الأنفس ، كما قال الله تعالى {بما كسبت أيديكم} أي بما كسبتم. وقيل الباء في موضعها ، وفيه حذف ، وتقديره : ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة. والتهلكة والهلاك : واحد. وقيل: بينهما فرق ، فالتهلكة: ما يمكن الاحتراز عنه ، والهلاك : ما لا يمكن الاحتراز عنه.

(Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1: 194)

{وانفقوا في سبيل الله} أراد به الجهاد وكل خير هو في سبيل الله، ولكن إطلاقه ينصرف إلى الجهاد {ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة} قيل: الباء في قوله تعالى {بأيديكم} زائدة، يريد: ولا تلقوا أيديكم، أي أنفسكم إلى التهلكة عبر عن النفس بالأيدي كقوله تعالى {بما كسبت أيديكم} أي بما كسبتم. وقيل الباء في موضعها، وفيه حذف، أي لا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة أي الهلاك، وقيل: التهلكة كل شيء يصير عاقبته إلى الهلاك، أي لا تأخذوا في ذلك، وقيل: التهلكة ما يمكن الاحتراز عنه، والهلاك ما لا يمكن الاحتراز عنه.

(Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1: 164)

Son örnekte, Beğavî'nin şiir ve bazı dil izahları hariç, Sem'ânî'nin tefsirini aynen aldığı görülmektedir. Hâzin ve Şirbînî de bu ayetin tefsirinde, Me'âlimu't-Tenzîl'den yararlanmaktadır. Dolayısıyla Beğavî sayesinde, Sem'ânî'nin tefsiri de sonrakilerin oluşumuna etki etmektedir.

2.4. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, Mecme'u'l-Beyân'a Etkisi

İmâmiyye Şiası'nın önde gelen müfessir, fakih ve alimlerinden olan Ebû Ali Eminüddin el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an'ın mukaddimesinde irab, lügat, müşkil hususlar, meânî, esbâb-ı nüzul, haberler, kıssalar, helal-haram, Şia'nın diğer fırkalardan farklı olarak ortaya koyduğu görüşlerin doğruluğunun ispatı, aklî ve naklî ilimlere işaret ve Kur'an'a dil uzatanların itirazlarını cevaplandırma gibi birçok konuyu ele aldığını belirtmektedir.⁸⁸

Mecme'u'l-Beyân telif edilirken yararlanılan kaynaklardan biri el-Keşf'tir. Fakat Tabersî, Sa'lebî'nin öğrencisi olan Vâhidî'nin el-Basît ve el-Vasît adlı tefsirlerinden daha fazla faydalanmaktadır. Dolayısıyla el-Keşf, daha çok

⁸⁸ Musa Kazım Yılmaz, "Mecmau'l-Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 257. Münasebâtü'l-Kur'an konusunda ilk örneklerden kabul edilebilecek olan Mecme'u'l-Beyân'daki yazım yöntemini, Sâbûnî ve Vehbe Zuhaylî'nin tefsirlerinde görmek mümkündür.

Vâhidî'nin tefsirleri aracılığıyla Mecme'u'l-Beyân'a etki etmektedir. Tabersî, çok yerde el-Keşf ile el-Basît'i birleştirmektedir. el-Keşf'in Mecme'u'l-Beyân'a tesirine dair şu örnekler verilebilir:

1. el-Beyyine, 98/5. Ayetinin Tefsiri

{حنفاء} مانئين عن جميع الأديان إلى دين الإسلام مسلمين مؤمنين بالرسول كلهم قال عطية: إذا اجتمع الحنيف والمسلم كان معنى الحنيف الحاج وإذا انفرد كان معناه المسلم وهو قول ابن عباس لأنه قال حنفاء: أي حجاجا لا تسمى العرب حنيفا إلا من حج واختتن قال قتادة الحنيفة: الختان وتحريم البنات والأمهات والأخوات والعمات والخالات وإقامة المناسك {وذلك} الذي ذكرت {دين القيمة} ذكره {دين القيمة} أي دين الكتب القيمة التي تقدم ذكرها. وقيل: دين الملة القيمة والشريعة القيمة. قال النضر بن شميل: سألت الخليل عن هذا فقال القيمة جمع القيم والقيم القائم واحد فالمراد وذلك دين القائمين لله بالتوحيد.

(Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 6: 202)

{حنفاء} مانئين عن الأديان كلها إلى دين الإسلام . وقال ابن عباس : حجاجا ، وقال قتادة : الحنيفة هي الختان وتحريم الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات ، وإقامة المناسك لا تسمى العرب حنيفا إلا من حج واختتن {وذلك} الذي ذكرت {دين القيمة} المستقيمة فأضاف الدين إلى القيمة وهو أمر فيه اختلاف للفظين وأنت القيمة لأنه رجع بها إلى الملة والشريعة وقال النضر بن شميل : سألت الخليل بن أحمد عن قوله سبحانه {وذلك دين القيمة} فقال : القيمة جمع القيم ، والقيم والقائم واحد ومجاز الآية : وذلك دين القائمين لك بالتوحيد .

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 10: 261)

2. ez-Zilzâl, 99/7. Ayetinin Tefsiri

قدم صعصعة بن ناجية جد الفرزدق على رسول الله صلى الله عليه وسلم...وفي رواية أخرى أنه سمع {فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره} فقال حسبي ما أبالي أن لا أسمع من القرآن غير هذا. وقال عبد الله بن مسعود: أحكم آية في القرآن {فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره} إلى آخر السورة. وكان صلى الله عليه وسلم يسميها الجامعة. وتصدق سعد بن أبي وقاص بتمرتين فقبض السائل يده فقال سعد: ويحك يقبل الله منا مثقال الذرة والخردلة وكان فيها مثاقيل.

(Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 6: 209)

ابن مسعود : أحكم آية في القرآن {فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره} وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميها: الجامعة الفادة. وتصدق سعد بن أبي وقاص بتمرتين وقبض السائل يده فقال سعد : ويحك تقبل الله منا مثقال الذرة والخردلة وكأين في هذه من مثاقيل. وأخبرنا عبد الله بن حاطب قال : أخبرنا محمد بن عامر السمرقندي قال : حدثنا عمر بن يحيى قال : حدثنا عبد بن حميد عن وهب بن جرير عن أبيه قال : سمعت الحسن يقول : قدم صعصعة عم الفرزدق على النبي عليه السلام فلما سمع {فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره} قال : حسبي ما أبالي ولا أسمع من القرآن غير هذا.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 10: 267)

Sadece bu ayetin tefsirinde değil, surenin tamamında aynı cümleleri görmek mümkündür.

3. Âdiyât Suresi

{فالموريات قدحا} هي الخيل توري النار بحوافرها إذا صارت في الحجارة والأرض المحصبة عن عكرمة والضحاك....وقال مجاهد: يريد مكر الرجال في الحروب تقول العرب إذا أراد الرجل أن يمكر بصاحبه أما والله لأورين لك بزئد وار ولأقذحن لك وخالف المصدر فيها صدر الكلام ومجازه فالقادات قدحا. وقيل: هي النيران بجمع عن محمد بن كعب. وقيل: هي السنة الرجال توري النار من عظيم ما تتكلم به عن عكرمة. {فالمغيرات صباحا} يريد الخيل تغير بفرسانها على العدو وقت الصبح...

(Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 6: 213)

{فالموريات قدحا} قال عكرمة وعطاء والضحاك : هي الخيل توري النار بحوافرها إذا سارت في الحجارة والأرض المحصبة.... ومجاز الآية : والقادات قدحا فخالف بين الصدر والمصدر....مجاهد وزيد بن أسلم : هي مكر الرجل والعرب تقول إذا أراد الرجل أن يمكر لصاحبه قال : أما والله لأقذحن لك ثم لأورين لك . سعيد بن جبير : يعني رجال الحرب . عكرمة : هي السنة الرجال توري النار من عظيم ما تتكلم به . ابن جريج عن بعضهم : فالمنجحات عملا كنجاح الودت إذا أوري . محمد بن كعب : هي النيران بجمع . {فالمغيرات صباحا} يعني الخيل ، تغير بفرسانها على العدو وقت الصبح...

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 10: 270)

Surenin başından sonuna kadar cümlelerin çoğunun aynı olduğu görülmektedir. Diğer örnekler için el-Bakara, 2/228., es-Sebe', 34/13., el-Ğâşiye, 88/1-6., et-Tîn, 95/1-8. ayetlerinin tefsirleri ile el-Alak, Kureyş ve el-İhlâs surelerinin tefsirlerinin yer aldığı sayfalardaki şiirlere bakılabilir.

2.5. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, Bahru'l-Hakâik'a Etkisi

'Aynü'l-Hayât veya et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye adlarıyla da anılan Bahru'l-Hakâik ve'l-Me'ânî fî Tefsîri's-Seb'il-Mesânî, bir Kübrevî şeyhi olan Ebû Bekr Necmeddin Dâye er-Râzî'nin tefsiridir.⁸⁹ Türkiye ve diğer İslam ülkelerindeki kütüphanelerde, çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.⁹⁰

el-Keşf'in, bu esere etkisi nedeniyle işârî yorumlarda kaynağı olduğu ifade edilmektedir ki,⁹¹ bu bilgi doğru değildir. Çünkü Necmeddin Dâye, irşad olmak ve faydalanmak isteyen, öncekilerin ve sonrakilerin eserlerine muhtaç bırakmayan bir eser yazmayı hedeflediğini, tefsir imamlarının zikrettiklerinin, ilk nesillerden nakledilenlerin ve kitaplarda derlenenlerin (zahiri tefsirin) büyük bir kısmını bu eserine kaydettiğini, özellikle de bilge önder (الحبر المقتدي), Kur'an ilimlerinde bir deniz (البحر المهدي) olan Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî'nin tefsirindeki bilgileri aldığını ifade etmekte yani asıl kaynağını belirtmektedir.⁹² Bahru'l-Hakâik üzerine, Mehmet Okuyan tarafından hazırlanan "Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri" başlıklı doktora çalışmasında da Bahru'l-Hakâik'te, ayetlerin zahiri tefsiri için el-Keşf'in örnek alındığı vurgulanmaktadır.⁹³ Fakat bu etkinin boyutlarına dair herhangi bir değerlendirme yapılmamakta, örnekler verilmemektedir.

Bahru'l-Hakâik'ta, el-Keşf'te olduğu gibi surelerin başında o surenin kaç ayet, kelime ve harften oluştuğu belirtilmektedir.⁹⁴ el-Keşf'teki "قال أهل الإشارة" ibaresine benzer şekilde "والإشارة في هذه الآية" vb. ifadeler kullanılmakta, bazı rivayetler isnadıyla aktarılmakta, geniş gramer bilgisine ve kıraatlere önem verilmektedir.⁹⁵ Zahiri tefsirde temel kaynak el-Keşf olmakla beraber az da olsa Vahidî'nin tefsirlerindeki farklı bilgilerden faydalanılmaktadır.⁹⁶ Bahru'l-Hakâik'ta yer alan

⁸⁹ Mehmet Okuyan, "Necmeddin-i Dâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 496.

⁹⁰ Bk. Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1994), 66-72; Halil Baltacı, *Necmüddin Râzî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 71-75. Bu durum, geçmişte Bahru'l-Hakâik'in değer verilen bir eser olduğunu göstermektedir. Böyle bir eserin bugüne kadar tahkikli neşrinin yapılmamış olması ilim dünyası için önemli bir eksikliklerdir. Çok sayıda yazma nüshasının ve zahiri tefsir kısmının el-Keşf'te bulunması, eserin tahkikine ilgi duyacakların işini kolaylaştıracaktır.

⁹¹ Mertoğlu, "Sa'lebî", 36: 29.

⁹² Necmeddin Dâye, *Bahru'l-hakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, nr. 37m., 9b.

⁹³ Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 98. Ayrıca bk. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 146.

⁹⁴ Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 106; Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler*, 149.

⁹⁵ Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 106-129.

⁹⁶ Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 99.

bazı isnadlardan hareketle, el-Keşf'in, Ebu'l-Hasan Muhammed et-Tûsî, onun Muhammed b. Said, onun da Ebû İshâk es-Sa'lebî kanalıyla alındığı söylenebilir. Ayrıca Bahru'l-Hakâik'in kaynaklık ettiği tefsirler de el-Keşf'in etkilerini taşımaktadır. Bu eserlerden biri, Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ıdır.⁹⁷

Bu çalışmada, Bahru'l-Hakâik'in Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, 37 ve 37 m. (mükerrer) kayıt numaralı nüshaları kullanılmıştır.⁹⁸ 37 m. nüshasının Necmeddin Dâye'nin tefsiri olduğunda şüphe yoktur.⁹⁹ Çünkü eserin başında sema ve sonunda ise 650 yılında müellif tarafından talebesine icazet verildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır.¹⁰⁰

Aşağıdaki örneklerde, köşeli parantezler ile bazı istinsah hataları düzeltilmiştir. el-Keşf'teki çoğu isnad zinciri olan cümlelerin, Bahru'l-Hakâik'a alınmadığı görülmüştür.

1. el-Fâtiha, 1/4. Ayetinin Tefsiri

و ثانيها في الفرق بين مالك و ملك فقال قوم : هما لغتان بمعنى واحد مثل فرهين و فارهين و حذرين و حاذرين و فكهين و فاكهين . و فرق الآخرون بينهما فقال أبو عبيدة والأصمعي وأبو سالم والأخفش وأبو الهيثم : مالك أجمع وأوسع وأمدح ألا ترى أنما يقال : الله مالك الطيور والدواب والوحوش وكل شيء ولا يقال : ملك كل شيء وإنما يقال : ملك الناس . قالوا : ولا يكون مالك الشيء إلا وهو يملكه و قد يكون ملك الشيء وهو لا يملكه كقولهم : ملك العرب والعجم والروم .

(Dâye, *Bahru'l-hakâik*, 37m., 43b.)

الفرق بين مالك و ملك فقال قوم : هما لغتان بمعنى واحد مثل فرهين و فارهين و حذرين و حاذرين و فكهين و فاكهين.... بينهما فقال أبو عبيدة والأصمعي وأبو سالم والأخفش وأبو الهيثم : مالك أجمع وأوسع وأمدح ألا ترى أنه يقال : الله مالك الطير والدواب والوحش وكل شيء ولا يقال : ملك كل شيء وإنما يقال : ملك الناس . قالوا : ولا يكون مالك الشيء إلا هو يملكه ويكون ملك الشيء وهو لا يملكه كقولهم : ملك العرب والعجم والروم .

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 114; (b) *el-Keşf*, 1: 42)

el-Keşf'te "بينهما" kelimesinden önce noktalar ile boş bırakılan yerde, Bahru'l-Hakâik'ta "و فرق الآخرون" kaydının olması, tahkik ve baskı çalışmalarında el-Keşf'in etkilediği eserler ile karşılaştırılmasının ne kadar da faydalı olacağını göstermektedir.

2. el-Bakara, 2/1. Ayetinin Tefsiri

سورة البقرة مدنية وهي خمسة وعشرون ألف وخمسمائة حرف وستة آلاف ومائة وإحدى وعشرون كلمة ماتتان وست وثمانون آية في العدد الكوفي وهي عدد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه {الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين} قول كثير من العلماء ان الحروف المعجمة المفتحة بها السور من المتشابهات التي استأثر الله بعلمها فنحن نؤمن بتنزيلها ونكل إلى الله تعالى تأويلها . قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : ان الله في كل كتاب سر وسر الله في القرآن أوائل السور . وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي . وفسره الآخرون وقال ابن عباس : هي أقسام [أقسام] الله بها وروي عنه أنها ثناء أثنى الله على نفسه . وقال سعيد بن جبیر : هي أسماء الله مقطعة لو أحسن الناس تأليفها لعلموا اسم الله الأعظم ألا ترى أنك تقول {الر} وتقول {حم} و يقول [تقول] {ن} فيكون الرحمن وكذلك سايرها على هذا الوجه إلا أنا لا نقدر على وصلها والجمع بينها . وقال [قتادة] هي أسماء القرآن . وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : هي أسماء السور المفتحة بها .

(Dâye, *Bahru'l-hakâik*, 37m., 56a., 57a.)

سورة البقرة مدنية وهي ماتتان وست وثمانون آية في العدد الكوفي وهي سدأمير المؤمنين علي عليه السلام وهي خمسة وعشرون ألف (حرف) وخمسمائة حرف وستة آلاف ومائة وإحدى وعشرون كلمة ... قوله تعالى {الم} اختلف العلماء في الحروف

⁹⁷ Okuyan, *Necmuddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri*, 101-104.

⁹⁸ Süleyman Ateş'in ve Mehmet Okuyan'ın adı geçen çalışmalarında, 37 ve 37 m. (mükerrer) nüshaları ayrı gösterilmemiştir. Oysa ikisi tamamen farklı nüshalardır.

⁹⁹ Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler*, 147, 154.

¹⁰⁰ Dâye, *Bahru'l-hakâik*, 37m.

المعجزة المفتحة بها السور فذهب كثير منهم إلى أنها من المتشابهات التي استأثر الله بعلمها فنحن نؤمن بتزويلها ونكل إلى الله تأويلها . قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : في كل كتاب سر وسر القرآن أوائل السور . وقال علي بن أبي طالب عليه السلام : إن لكل كتاب صفة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي . وفسره الآخرون فقال سعيد بن جبیر : هي أسماء الله مقطعة لو أحسن الناس تأليفها لعلوا اسم الله الأعظم ألا ترى أنك تقول {الر} وتقول {حم} وتقول {ن} فيكون الرحمن وكذلك سائرهما على هذا الوجه إلا أنا لا نقدر على وصلها والجمع بينها . وقال قتادة : هي أسماء القرآن . وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : هي أسماء للسور المفتحة بها . وقال ابن عباس : هي أقسام أقسم الله بها وروي أنه ثناء أتى الله به على نفسه .

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 135; (b) *el-Keşf*, 1: 61-62)

Bu örnekte Necmeddin Dâye'nin Sa'lebî'den farklı olarak İbn Abbâs'ı ilk sıraya yerleştirmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca müstensih tarafından Katâde'nin adının yazılmadığı görülmektedir.

3. el-Bakara, 2/50. Ayetinin Tefsiri

{وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون} وذلك أنه لما دنا هلاك فرعون أمر الله موسى عليه السلام أن يسري ببني إسرائيل من مصر فأمر موسى عليه السلام أن يسرجوا في بيوتهم إلى الصبح فأخرج كل ولد زنا في بني إسرائيل من القبط اليهم حتى رجع كل واحد منهم إلى أبيه وألقى الله تعالى على القبط الموت فمات كل بكر لهم فاشتغلوا بدفنهم حين أصبحوا حتى طلعت الشمس وخرج موسى في ستة [ستمائة] ألف وعشرين ألف مقاتل لا يعدون ابن العشرين لصغره ولا ابن الستين لكبره سوى الذرية.

(Dâye, *Bahru'l-hakâik*, 37m., 109b.)

{وإذ فرقنا بكم البحر} وذلك إنه لما دنا هلاك فرعون أمر الله عز وجل موسى أن يسري ببني إسرائيل ، وأمرهم أن يسرجوا في بيوتهم إلى الصبح ، وأخرج الله عز وجل كل ولد زنا في القبط من بني إسرائيل اليهم وأخرج من بني إسرائيل كل ولد زنا منهم إلى القبط حتى رجع كل واحد منهم إلى أبيه ، وألقى الله عز وجل على القبط الموت فمات كل بكر ، فاشتغلوا بدفنهم (عن طلبهم حتى) طلعت الشمس وخرج موسى عليه السلام في ستمائة ألف وعشرين ألف مقاتل لا يعدون ابن العشرين أصغرهم ، ولا ابن الستين أكبرهم ، سوى الذرية.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 192; (b) *el-Keşf*, 1: 113)

4. el-Furkân, 25/61. Ayetinin Tefsiri

ثم اخبر عن ثناء ذاته وصفاته بقوله {تبارك الذي جعل في السماء بروجاً} قال ابن عباس في رواية عطاء بروج النجوم يعني منازلها الاثنتي عشر [عشرة] كل برج منها منزلان ونصف منزل للقمز وهي منازل الكواكب السبعة السيرة وهو ثلثون [ثلاثون] درجة للشمس وأسماء البروج الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوث والحمل والعقرب بيتا المريخ والثور والميزان بيتا الزهره [الزهرة] والجوزاء والسنبلة بيتا عطرد والسرطان بيت القمر والأسد بيت الشمس والقوس والحوث بيتا المشتري والجدي والدلو بيتا زحل وهذه البروج مقسومة على الطبائع الأربع فيكون نصيب كل واحد منها ثلثة [ثلاثة] بروج يسمى [تسمى] المثلثات فالحمل والأسد والقوس مثلثة نارية والثور والسنبلة والجدي مثلثة أرضية والجوزاء والميزان والدلو مثلثة هوائية والسرطان والعقرب والحوث مثلثة مائية. واختلفت أقاويل المفسرين في تفسير البروج . روي عن عطية العوفي في قوله {تبارك الذي جعل في السماء بروجاً} قال : قصورا فيها الحرس دليله قوله {ولو كنتم في بروج مشيدة} وقال الأخطل : كأنها بروج أو قصور مشيدة أو بجزص وأجر واحجار . وقال ابو صالح: النجوم الكبار العظام وهو قول مجاهد و قتادة والحسن {وجعل فيها سراجا} يعني الشمس نظيره {وجعل الشمس سراجا} وقرأ حمزة والكسائي وخلف سرجا بالجمع يعنون النجوم وهي قراءة عبد الله . قال الزجاج: أراد الشمس والكواكب معها ومن حجه هذه القراءة قوله {ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح} الإشارة في قوله {تبارك الذي جعل في السماء بروجاً} يشير الى سماء القلوب وبروج المنازل والمقامات وهي اثني عشر منزلا: التوبة والزهد والخوف والرجا [الرجاء] والتوكل والصبر والشكر واليقين والإخلاص والتسليم والتفويض والرضا . وهي منازل سيارات الأحوال....

(Dâye, *Bahru'l-hakâik*, 202b., 203a.)

{تبارك الذي جعل في السماء بروجاً} يعني منازل الكواكب السبعة السيرة وهي اثنا عشر برجا: الحمل ، والثور ، والجوزاء ، والسرطان ، والأسد ، والسنبلة ، والميزان ، والعقرب ، والقوس ، والجدي ، والدلو ، والحوث ، والحمل والعقرب بيتا المريخ ، والثور والميزان¹⁰¹ بيتا الزهرة ، والجوزاء والسنبلة بيتا عطارد ، والسرطان بيت القمر ، والأسد بيت الشمس ، والقوس والحوث بيتا المشتري ، والجدي والدلو بيتا زحل ، وهذه البروج مقسومة على الطبائع الأربع فيكون نصيب كل واحد منهما ثلاثة بروج تسمى المثلثات ، فالحمل والأسد والقوس مثلثة نارية ، والثور والسنبلة والجدي مثلثة أرضية ، والجوزاء والميزان والدلو مثلثة هوائية ، والسرطان والعقرب والحوث مثلثة مائية . واختلفت أقاويل أهل التأويل في تفسير البروج .

فاخبرني الحسين بن محمد بن الحسين الدينوري قال : أخبرنا أحمد بن محمد بن إسحاق السني قال : حدثني محمد بن الحسين بن أبي الشيخ قال : حدثنا هارون بن إسحاق الهمداني قال : حدثنا عبد الله بن إدريس قال : حدثني أبي عن عطية العوفي في قوله سبحانه {تبارك الذي جعل في السماء بروجاً} قال : قصورا فيها الحرس ، دليله قوله {ولو كنتم في بروج مشيدة} وقال الأخطل : كأنها برج رومي يشيده.... بان بجزص وأجر واحجار . وقال مجاهد و قتادة : هي النجوم . وأخبرني ابن فنجويه قال : حدثنا ابن شنية قال :

¹⁰¹ Seyyid Kesrevî Hasan tahkikinde, "الميزان" kelimesinin yerinde "الزهرة" yazılı olması bir başka hata örneğidir.

حدثنا علي بن محمد بن ماهان قال : حدثنا علي بن محمد الطنافسي قال : حدثنا خالي يعلى عن إسماعيل عن أبي صالح {تبارك الذي جعل في السماء بروجاً} قال : النجوم الكبانر . قال عطاء : هي السرج وهي أبواب السماء التي تسمى المجرة . {وجعل فيها سراجاً} يعني الشمس ، نظيره قوله سبحانه {وجعل الشمس سراجاً} وقرأ حمزة والكسائي وجعل فيها سُرْجاً بالجمع يعنون النجوم وهي قراءة أصحاب عبد الله {وقمرا منيرا . وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه} (Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 7: 143-144; (b) *el-Keşf*, 4: 426-427)

2.6. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, Zâdü'l-Mesîr'e Etkisi

İbnü'l-Cevzî'nin (Ebu'l-Ferec Cemaleddin) tefsiri olan Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr, ayetlerin veya lafızların tefsirine dair farklı kaynaklardaki bilgilerin derlenmesiyle oluşmuştur.¹⁰² Maverdî'nin (ö.450/1058) en-Nüket ve'l-'Uyûn'undaki tefsir yazım usulüne benzer şekilde hazırlanan Zâdü'l-Mesîr'in kaynaklarından biri de el-Keşf'tir. Seksen civarında yerde “ذکر / حکی” kalıbıyla el-Keşf'ten cümleler alınmaktadır. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, Zâdü'l-Mesîr'e etkisine dair şu örnekler verilebilir:

1. en-Nahl, 16/112. Ayetinin Tefsiri

والثاني أنهم أهل مكة المشركون لما اشتدت مجاعتهم كلم رؤسأهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا إن كنت عاديت الرجال فما بال النساء والصبيان فأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس أن يحملوا الطعام إليهم حكاة التعلبي.
(İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 501)
ثم إن رؤساء مكة تكلموا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا : هذا عذاب الرجال فما بال النساء والصبيان ؟ فأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحمل الطعام إليهم.
(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 6: 48)

2. el-Kehf, 18/22. Ayetinin Tefsiri

قال التعلبي: فهذه واو الحكم والتحقير كأن الله تعالى حكى اختلافهم فتم الكلام عند قوله {ويقولون سبعة} ثم حكم أن ثامنهم كلبهم.
(İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 125)
وقال بعضهم : هذه واو الحكم والتحقير ، فكأنه حكى اختلافهم فتم الكلام عند قوله {ويقولون سبعة} ثم حكم أن ثامنهم كلبهم والثامن لا يكون إلا بعد السبع.
(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 6: 163)

3. el-Enbiyâ, 21/97. Ayetinin Tefsiri

والثالث ان يكون تمام الكلام عند قوله {هي} على معنى فاذا هي بارزة واقفة يعني من قريبا كأنها آتية حاضرة ثم ابتداء {شاخصة} ذكره التعلبي
(İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 390)
والثالث أن يكون تمام الكلام عند قوله {هي} على معنى هي بارزة واقفة يعني من قريبا كأنها آتية حاضرة ، ثم ابتداء {شاخصة} أبصار الذين كفروا {على تقديم الخبر على الابتداء.
(Sa'lebî, *el-Keşf*, 6: 309)

4. ez-Zümer, 39/73. Ayetinin Tefsiri

والقول الثالث أن الواو زيدت لأن أبواب الجنة ثمانية وأبواب النار سبعة والعرب سبعة والعرب سبعة في العدد بالواو على ما فوق السبعة على ما ذكرناه في قوله {ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم} حكى هذا القول والذي قبله التعلبي.
(İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7: 200)
ويقال : زيدت الواو ها هنا ، لأن أبواب الجنة ثمانية وأبواب الجحيم سبعة ، فزيدت الواو ها هنا فرقا بينهما . حكى شيخنا عبد الله بن حامد عن أبي بكر بن عبدش أنها تسمى واو ثمانية . قال : وذلك أن من عادة قريش أنهم يعدون العدد من الواحد إلى الثمانية ، فإذا بلغوا الثمانية زادوا فيها واوا فيقولون : خمسة ، ستة ، سبعة ، وثمانية.

¹⁰² Birışık, “İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 551.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 8: 257)

5. el-İnşirâh, 94/4. Ayetinin Tefsiri

والرابع رفعنا لك ذكرك عند الملائكة في السماء. والخامس بأخذ الميثاق لك على الأنبياء وإلزامهم الإيمان بك والإقرار بفضلك حكاهما الثعلبي.

(İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 9: 164)

وقيل : {ورفعنا لك ذكرك} عند الملائكة في السماء ، وقيل : بأخذ ميثاقه على النبيين وإلزامهم الإيمان به والإقرار بفضله.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 10: 233)

2.7. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an'a Etkisi

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, geniş hacimli tefsiri el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an'da üç yüz elli civarında yerde “نكره/قال/حكى” kalıplarıyla Sa'lebî'nin tefsirini kaynak göstermektedir.¹⁰³ el-Keşf'ten alıntılarının çoğu hadis, sahabe ve tâbiîn kavlidir ve bu cümleleri değiştirmeden aynen aktarmaktadır. Kurtubî, ayrıca dilcilerin ve müfessir imamların bazı izahlarına dair de Sa'lebî'den faydalanmaktadır. Bunları ise aynen değil kendi cümleleri ile ifade etmektedir. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an'a tesiri şu örneklerle gösterilebilir:

1. Âl-i İmrân, 3/3. Ayetinin Tefsiri

وقيل : الإنجيل بالسريانية "إنكليون" حكاها الثعلبي .

(Kurtubî, *el-Câmi'*, 4: 6)

وقيل : هو بالسريانية "انقليون"

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 3: 8)

2. en-Nisâ, 4/3. Ayetinin Tefsiri

وقال الشافعي : {ألا تعولوا} ألا تكثر عيالكم. قال الثعلبي : وما قال هذا غيره ، وإنما يقال : أعال يعيل إذا كثر عياله.

(Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 21)

وقال الشافعي : أن لا تكثر عيالكم. وما قال هذا أحد غيره . وإنما يقال : أعال يعيل إذا كثر عياله .

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 3: 248)

3. el-Mâide, 5/113. Ayetinin Tefsiri

قال الثعلبي : نستيقن قدرته فتسكن قلوبنا

(Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 366)

{نريد أن نأكل منها} نستيقن قدرته {وتطمئن} تسكن {قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا}

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 4: 125)

4. el-En'âm, 6/67. Ayetinin Tefsiri

وذكر الثعلبي أنه رأى في بعض التفسير أن هذه الآية نافعة من وجع الضرس إذا كتبت على كاغد ووضع على السن.

(Kurtubî, *el-Câmi'*, 7: 11)

قال الثعلبي : ورأيت في بعض التفسير أن هذه الآية نافعة من وجع الضرس إذا كتبت على كاغد ووضع عليه السن.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 4: 157)

5. Yûsuf, 12/85. Ayetinin Tefsiri

الثعلبي : ومن العرب من يقول حارص للمذكر والمؤنثة حارصة فإذا وصف بهذا اللفظ ثنى وجمع وأنت ويقال : حرض يحرض حارصة فهو حريض وحرض ويقال : رجل محرض وينشد : طلبته الخيل يوما كاملا ... ولو الفتة لأضحى محرضا.

(Kurtubî, *el-Câmi'*, 9: 250)

¹⁰³ Kurtubî, Taberî'nin tefsirini ise beş yüzü aşkın yerde kaynak göstermektedir.

ومن العرب من يقول للذكر حارص وللأنثى حارضة ، فإذا وصف بهذا اللفظ ثنى وجمع وانث ، ويقال : حرض ، بحرّض ، حرضاً وحراضة فهو حرض ، ويقال : رجل محررض وأنشد في ذلك :
طلبتّه الخيل يوماً كاملاً... ولو الفته لأضحى محررضاً
(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 5: 248)

2.8. el-Keşf ve'l-Beyân'ın, Lübâbu't-Te'vîl'e Etkisi

Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl adlı tefsirin müellifi olan Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin, Şam'daki Sümsatıyye kütüphanesinde uzun yıllar görev yaptığı için Hâzin olarak isimlendirilmiştir. Tefsir, hadis ve fıkıh alimi olan¹⁰⁴ Hâzin, Tefsîru'l-Hâzin adlı eseriyle tanınmaktadır. Hâzin, bu eserini telif ederken Beğavî'nin Me'âlimu't-Tenzîl'ini temel kaynak olarak kullandığını açıkça ifade etmektedir.¹⁰⁵ Beğavî'nin tefsirini veciz ifadelerle aşırı derecede övmektedir ki, bu övgüler aslında el-Keşf'e gitmektedir.

Hâzin'in, asıl kaynağın Sa'lebî'nin el-Keşf'i olduğunu bilmeden Me'âlimu't-Tenzîl'i ihtisar ettiğini söylemek zordur. Çünkü Lübâbu't-Te'vîl'de, elli civarında "روى البيهقي بإسناد الثعلبي" ifadesi ile nakilde bulunmaktadır. Ayrıca Hâzin, Me'âlimu't-Tenzîl'de bulunmayan, her sure başında o surenin ayet, kelime ve harf sayılarına dair bilgi verme usulünü el-Keşf'ten almış olmalıdır. Sa'lebî gibi hemen her surenin faziletiyle ilgili hadisler nakletmektedir. Oysa Beğavî, bunların çoğuna yer vermemiştir. Öte yandan Hâzin, Beğavî kanalıyla aynı zamanda Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin tefsirini de almaktadır.¹⁰⁶ el-Keşf ve'l-Beyân'ın, Lübâbu't-Te'vîl'e etkisine dair şu örnekler verilebilir:

1. el-Bakara, 2/40-41. Ayetlerinin Tefsiri

{اذكروا نعمتي} لفظها واحد ومعناها الجمع فمن النعم أن الله تعالى أنقذهم من فرعون وخلق البحر لهم وأغرق فرعون وتظليلهم بالغمام وإنزال المن والسلوى في التيه عليهم وإنزال التوراة ونعم غير هذه كثيرة... وذلك أن الله عهد إلى بني إسرائيل على لسان موسى عليه الصلاة والسلام أني باعث من بني إسماعيل نبيا أميا فمن تبعه وصدق النور الذي يأتي به غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين اثنين , وهو قوله {وإذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس} يعني أمر محمد صلى الله عليه وسلم وصفته {وإياي فارهبون} : أي فخافون في نقضكم العهد.... نزلت في كعب بن الأشرف ورؤساء اليهود.

(Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, 1: 44-45)

{نعمتي} أراد نعمي أعطها وهي واحد بمعنى الجمع.... وذلك أن الله تعالى خلق لهم البحر وأنجاهم من فرعون وأهلك عدوهم فأورثهم ديارهم وأموالهم ، وظلل عليهم الغمام في التيه من حر الشمس ، وجعل لهم عمودا من نور يضيء لهم بالليل إذا لم يكن ضوء القمر ، وأنزل عليهم المن والسلوى ، وفجر لهم اثني عشرة عينا وأنزل عليهم التوراة فيها بيان كل شيء يحتاجون إليه في نعم من الله كثيرة لا تحصى... قال الكلبي : عهد إلى بني إسرائيل على لسان موسى إني باعث من بني إسماعيل نبيا أميا فمن اتبعه وأمن به عفوت

¹⁰⁴ Eroğlu, "Hâzin, Ali b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 125.

¹⁰⁵ Alaaddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbu't-te'vîl)* (Beirut: Daru'l-Fikr, , ts.), 1: 3. Diğer kaynakları için bk. Eroğlu, "Hâzin, Ali b. Muhammed", 17: 125.

¹⁰⁶ Örnek olarak bk. el-Bakara, 2/43, 44, 47, 51 ayetlerinin tefsirleri. Ayrıca Mümtehine suresinin son ayetlerinin tefsirleri.

عن ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين إثنين ، وهو قوله {وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه} يعني أمر محمد صلى الله عليه وسلم....{ وإياي فارهبون} فخافوني في نقض العهد.... نزلت في كعب وأصحابه من علماء اليهود ورؤسائهم.
(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 1: 186; (b) *el-Keşf*, 1: 108-109)

2. Âl-i İmrân, 3/3. Ayetinin Tefsiri

{نزل عليك الكتاب} يعني القرآن {بالحق} أي بالصدق والعدل{مصدقًا لما بين يديه} يعني لما قبله من الكتب في التوحيد والنبوات والأخبار وبعض الشرائع.

(Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, 1: 209)

{نزل عليك} يا محمد {الكتاب} القرآن {بالحق} بالعدل ، والصدق {مصدقًا} موافقًا {لما بين يديه} لما قبله من الكتب في التوحيد، والنبوات ، والأخبار ، وبعض الشرائع .

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 3: 8)

Bu surenin (Âl-i İmrân) nüzul sebebi olan Necran heyetinin Medine'ye gelişi ile ilgili hadise, Hâzin tarafından tamamen Sa'lebî nin cümleleri ile aktarılmaktadır.

3. el-Kalem, 68/1. Ayetinin Tefsiri

{والقلم} هو القلم الذي كتب الله به الذكر وهو قلم من نور طوله ما بين السماء والأرض ويقال أول ما خلق الله القلم فنظر إليه فانشق نصفين ثم قال اجر بما هو كائن إلى يوم القيامة فجرى على اللوح المحفوظ بذلك.

(Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, 4: 294)

{والقلم} وهو الذي كتب به الذكر ، وهو قلم من نور ما بين السماء والأرض ويقال : لما خلق الله تعالى القلم وهو أول ما خلقه نظر إليه فانشق نصفين ، ثم قال : اجر ، فقال : يا رب بم أجري ، فقال : بما هو كائن إلى يوم القيامة ، فجرى على اللوح المحفوظ بذلك.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 10: 7; (b) *el-Keşf*, 5: 247)

Hâzin, Kalem suresinin tefsirine başlamadan önce el-Keşf'te bulunan "nûn" ve "kalem" hakkındaki rivayetlerin bir kısmını aktarmaktadır. Sonraki ayetlerde ise el-Keşf ve farklı tefsirleri birleştirmektedir.

4. el-Gâşiye, 88/1-6. Ayetlerinin Tefsiri

{هل أتاك} أي قد أتاك يا محمد{حديث الغاشية} يعني القيامة سميت غاشية لأنها تغشى كل شيء بأهوالها وقيل الغاشية النار سميت بذلك لأنها تغشى وجوه الكفار {وجوه يومئذ} يعني يوم القيامة {خاشعة} يعني ذليلة....{ليس لهم طعام إلا من ضريع} قيل هو نبت ذو شوك لاطى بالأرض تسميه قريش الشبرق فإذا هاج سموه الضريع , وهو أخبث طعام وأبشعه.

(Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, 4: 371-372)

{هل أتاك حديث الغاشية} يعني القيامة يغشى كل شيء بالأهوال، هذا قول أكثر المفسرين. وقال سعيد بن جبیر ومحمد بن كعب : {الغاشية} النار . دليله قوله سبحانه {وتغشى وجوههم النار}{وجوه يومئذ} يعني يوم القيامة ، وقيل : في النار {خاشعة} ذليلة....{ليس لهم طعام إلا من ضريع} قال محمد وعكرمة وقتادة : وهو نبت ذو شوك لاط بالأرض تسميه قريش الشبرق ، فإذا هاج سموه الضريع ، وهو أخبث طعام وأبشعه.

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 10: 187; (b) *el-Keşf*, 6: 538-439)

2.9. el-Keşf ve'l-Beyân'ın el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb'a Etkisi

el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Nureddin Ali b. Âdil'in (ö.8./14. yüzyıl) günümüze ulaşan tek eseridir. Bu tefsir, kelimelerin anlamı, irabı, şiirler, kıraat vecihleri, ayetlerin tefsir ve delaletiyle ilgili müfessirlerin görüşleri, kelam, fıkıh, öğüt vb. açılardan ayetlerin yorumu gibi birçok konuyu içeren bir ansiklopedi niteliğindedir.¹⁰⁷ Bu özelliklerin çoğu Sa'lebî'nin telif usulü ile örtüşmektedir.

¹⁰⁷ Ahmet Özel, "İbn Âdil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1: 584.

İbn Âdil, yüz civarında yerde Sa'lebî'nin adını zikrederek, el-Keşf'ten alıntı yapmaktadır. Bu alıntılarının önemli bir kısmı surelerin faziletlerine dair rivayetlerdir. Bunun yanında kısa ve öz olarak bazı nakiller, kıraat ve gramer bilgileri, şiir ve izahlardan da yararlanmaktadır. Sure başlarında verilen tanıtım bilgileri de el-Keşf ile aynıdır. el-Keşf'in, el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb'a etkisi şu örnekler ile gösterilebilir:

1. el-Bakara, 2/67. Ayetinin Tefsiri

وقال الثعلبي في تفسيره : قرئ : هزوا وكفوا متقلات ومهموزات ، وهي قراءة أبي عمرو وأهل الشام و الحجاز واختار الكسائي ، وأبو عبيد ، وأبو حاتم هزوا وكفوا متقلات بغير همز قال : وكلها لغات صحيحة فصيحة معناها : الاستهزاء . (İbn Âdil, el-Lübâb, 2: 156)

وهزوا وكفوا متقلان مهموزان وهي قراءة أبي عمرو وأهل الحجاز والشام واختيار الكسائي وأبي عبيد وأبي حاتم . وهزوا وكفوا مثيلان بغير همزة وفي رواية حفص بن سليمان البزاز عن عاصم وكلها لغات صحيحة معناها الاستهزاء . (Sa'lebî, (a) el-Keşf, 1: 214; (b) el-Keşf, 1: 134)

2. el-Enbiyâ, 21/97. Ayetinin Tefsiri

الخامس : أن تكون {هي} مبتدأ وخبره مضمرة ، فيتم الكلام حينئذ على {هي} ويبدأ بقوله {شاخصة أبصار} ، والتقدير فإذا هي بارزة ، أي الساعة بارزة أو حاضرة و {شاخصة} خبر مقدم ، و {أبصار} مبتدأ مؤخر . ذكره الثعلبي . (İbn Âdil, el-Lübâb, 13: 602)

والثالث : أن يكون تمام الكلام عند قوله {هي} على معنى هي بارزة واقفة . يعني من قربها كأنها آتية حاضرة ، ثم ابتداء {شاخصة أبصار الذين كفروا} على تقديم الخبر على الابتداء . (Sa'lebî, (a) el-Keşf, 6: 309; (b) el-Keşf, 4: 275)

3. er-Rahmân, 55/12. Ayetinin Tefsiri

وحكى الثعلبي : وقال ابن السكيت : تقول العرب لورق الزرع : العصف والعصيفة ، والجل بكسر الجيم .

(İbn Âdil, el-Lübâb, 18: 308)

قال ابن السكيت : تقول العرب لورق الزرع : العصف والعصيفة والجل بكسر الجيم .

(Sa'lebî, (a) el-Keşf, 9: 179; (b) el-Keşf, 6: 50)

Öte yandan el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb'ın temel kaynaklarından biri Me'âlimu't-Tenzîl'dir. Dolayısıyla Sa'lebî'nin cümleleri Beğavî aracılığıyla el-Lübâb'da çok daha fazla yer almaktadır. Aşağıdaki örnek, bu tabloyu gayet güzel göstermektedir.

el-Furkân, 25/77. Ayetinin Tefsiri

قوله {قل ما يعينوا قصر بكم ربي} قال مجاهد وابن زيد : أي ما يصنع وما يفعل بكم . قال أبو عبيدة : يقال : ما عبات به شيئا ، أي لم أباله ، فوجوده وعدمه سواء . وقال الزجاج : معناه لا وزن لكم عندي والعبء في اللغة الثقل . وقال أبو عمرو بن العلاء : ما يبالي بركم ، ويقال : ما عبات بك ، أي : ما اهتممت ولا اكرتت ، ويقال : عبات الجيش وعباته ، أي هيأته وأعدته . قوله {لولا دعاؤكم}.... ومعنى هذا الدعاء وجوه . الأول : لولا دعاؤكم إياه في الشدائد كما قال تعالى {فإذا ركبوا في لفلك دعا الله مخلصين له الدين} الثاني : لولا شكركم له على إحسانه ، لقوله {ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم} الثالث : لولا عبادتكم . الرابع : لولا إيمانكم وقيل : المعنى : قل ما يعين بخلقكم ربي لولا عبادتكم وطاعتكم إياه ، يعني أنه خلقكم لعبادته كما قال {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} قاله ابن عباس ومجاهد . وقيل : معناه ما يبالي بمغفرتكم ربي لولا دعاؤكم معه إلهة ، أو ما يفعل الله بعذابكم لولا شكركم كما قال {ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وأمنتم} قوله {فقد كنتم} أيها الكافرون يخاطب أهل مكة ، يعني أن الله دعاكم بالرسول إلى توحيدته وعبادته فقد كنتم الرسول ولم تجيبوه.... وقال ابن جرير : عذابا دائما لازما وهلاكا مقنيا يلحق بعضكم ببعض....

(İbn Âdil, el-Lübâb, 14: 578-580)

{قل ما يعينوا بكم ربي} قال مجاهد وابن زيد : أي ما يصنع وما يفعل بكم . قال أبو عبيدة : يقال : ما عبات به شيئا أي لم أعده ، فوجوده وعدمه سواء ، مجازة : أي وزن وأي مقدار لكم عنده {لولا دعاؤكم} إياه ، وقيل : لولا إيمانكم ، وقيل : لولا دعاؤه إياكم إلى الإسلام ، فإذا آمنتم ظهر لكم قدر . وقال قوم : معناها : قل ما يعين بخلقكم ربي لولا عبادتكم وطاعتكم إياه يعني إنه خلقكم لعبادته ، كما قال {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} وهذا قول ابن عباس ومجاهد . وقال قوم : قل ما يعين ما يبالي بمغفرتكم ربي لولا دعاؤكم معه إلهة ، أو ما يفعل بعذابكم لولا شكركم ، كما قال الله تعالى {ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وأمنتم} وقيل : ما يعين بعذابكم لولا دعاؤكم إياه في الشدائد ، كما قال {فإذا ركبوا في لفلك دعا الله} وقال {فأخذناهم بالأساء والضراء لعلمهم يتضرعون} وقيل : {قل ما يعينوا بكم ربي لولا دعاؤكم} يقول : ما خلقتكم ولي إليكم حاجة إلا أن تسألوني فأعطيكم وتستغفروني فأغفر لكم { فقد كنتم} أيها

الكافرون، يخاطب أهل مكة، يعني إن الله دعاكم بالرسول إلى توحيدهِ وعبادته فقد كذبتم الرسول ولم تجيبوه.... وقال ابن جرير عذاباً دائماً لازماً وهلاكاً مقيماً يلحق بعضكم ببعض....

(Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, 3: 379-380)

{قل ما يعيؤا بكم ربي} أي ما يصنع وما يفعل ، عن مجاهد وابن زيد . وقال أبو عبيدة : يقال : ما عبأت به شيئاً أي لم أعدّه ، وجوده وعدته [عدمه]¹⁰⁸ سواء ، مجازه : أي مقدار لكم

(Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 7: 153-154; (b) *el-Keşf*, 4: 436-437)

İbn Âdil'in, *Me'âlimu't-Tenzîl*'deki cümleleri aynen iktibas ettiği görülmektedir. Beğavî de bu cümleleri el-Keşf'ten almaktadır. el-Keşf ve *Me'âlimu't-Tenzîl*'deki İbn Cerîr kaydının, İbn Adil'in matbu eserinde başka bir isim (İbn Cüreyc) olması da dikkat çekmektedir. Son olarak Sa'lebî'nin de bu ayetin tefsirinde Taberî'den faydalandığı¹⁰⁹ söylenebilir.

2.10. el-Keşf ve'l-Beyân'ın es-Sirâcü'l-Münîr'e Etkisi

Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, es-Sirâcü'l-Münîr adlı tefsirinde ayetlerin anlaşılması için gerekli ölçüde Arap dili kurallarına yer verdiğini, bazı incelik ve nüktelere işaret etmekle birlikte gereksiz ayrıntılara girmediğini söylemektedir.¹¹⁰ Râzî, Beğavî, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri onun en önemli kaynaklarıdır.¹¹¹ Sirâcü'l-Münîr'de el-Keşf'in tesiri, yine *Me'âlimu't-Tenzîl* aracılığıyla olmaktadır. Şirbînî Hâzin'in tefsirinden, Hâzin de *Me'âlimu't-Tenzîl*'den faydalanmaktadır. Fakat Sirâcü'l-Münîr'de el-Keşf ile birebir örtüşen cümle örnekleri azdır. Çoğunlukla mana olarak alıntı yapılmaktadır. Konuyu daha fazla uzatmamak için aşağıdaki örnek yeterli olacaktır.

el-Kalem, 68/1. Ayetinin Tefsiri

{إن} كقوله تعالى {ص والقرآن} وجواب القسم الجملة المنفية بعدها. واختلفوا في تفسير ذلك ، فقال ابن عباس رضي الله عنهما : هو الحوت الذي على ظهره الأرض وهو قول مجاهد ومقاتل والسدي والكلبي، وروى أبو طيبان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : أول ما خلق الله تعالى القلم فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة ، ثم خلق النون فيسط الأرض على ظهره فتحرك النون فمادت الأرض فأثبتت بالجبال ، فإن الجبال لتفخر على الأرض ، ثم قرأ ابن عباس : {إن} الآية. واختلفوا في اسمه فقال الكلبي ومقاتل : يهومت ، وقال الواقدي : ليوثا ، وقال كعب : لوثا ، وقال علي : تلهوت ، وقال الرواة : لما خلق الله تعالى الأرض وفتقها بعث من تحت العرش ملكا قال كعب الأحبار : إن إبليس تغلغل إلى الحوت الذي على ظهره الأرض فوسوس إليه فقال له : أنتدري ما على ظهره يا لويثا من الأمم والدواب والشجر والجبال لو نفضتهم ألقيتهم عن ظهره ، فهم لويثا أن يفعل فبعث الله تعالى دابة فدخلت منخره فوصلت إلى دماغه ففجع الحوت إلى الله تعالى منها ، فأذن الله تعالى لها فخرجت ، فوالذي نفسي بيده إنه لينظر إليها وتنتظر إليه إن هم بشيء من ذلك عادت إليه كما كانت.

وقال بعضهم : نون آخر حروف الرحمن وهي رواية عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ، وقال الحسن وقتادة والضحاك : النون : الدواة ، وهو مروى أيضا عن ابن عباس رضي الله عنهما ،.... ومنه قول الشاعر :

إذا ما الشوق برح بي إليهم... ألفت النون بالدمع السجام

وقيل : النون : لوح من نور تكتب فيه الملائكة ما يؤمرون به ، رواه معاوية بن قرة مرفوعا ، وقيل : النون : هو المداد الذي تكتب به الملائكة. وقال عطاء وأبو العالية : هو افتتاح اسمه تعالى نصير ونور وناصر ، وقال محمد بن كعب : أقسم الله تعالى بنصرة

¹⁰⁸ Burada el-Keşf ve'l-Beyân'ın Seyyid Kesrevî Hasan tahkikli baskısındaki problemlerden bir başkası görülmektedir: "عدمه" kelimesi "عدته" şeklinde yazılmıştır.

¹⁰⁹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 55-57.

¹¹⁰ Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Mısır: Matbaatu Amire, 1285h.), 1: 3.

¹¹¹ Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 39: 190.

المؤمنين... وقال البيهقي: القلم هو الذي كتب به الذكر وهو قلم من نور طوله ما بين السماء والأرض، ويقال: أول ما خلق الله تعالى القلم ونظر إليه فانشق نصفين ثم قال: اجر بما هو كائن إلى يوم القيامة فجرى على اللوح المحفوظ بذلك.

(Şirbînî, *Sirâcül-münîr*, 4: 389-391)

عن ابن عباس قال: أول ما خلق الله القلم فجرى بما هو كائن، ثم رفع فخلق الماء فخلق منه السماوات، ثم خلق النون فبسط الأرض على ظهر النون، فتحركت النون فمادت الأرض فأتيت بالجبال فإن الجبال لتفخر على الأرض، ثم قرأ ابن عباس إن والقلم وما يسطرون} واختلفوا في اسمه. فقال الكلبي ومقاتل: بهموت، وقال أبو اليقظان والواقدي وأبو كعب: لوسا، وقال علي ابن أبي طالب ح: يلهوت، ... قالت الرواة: لما خلق الله تعالى الأرض كلها فوسوس إليه، وقال: أتدري ما على ظهرك يالوتيا من الأمم والدواب إن إبليس تغلغل إلى الحوت الذي على ظهره الأرض كلها فوسوس إليه، وقال: أتدري ما على ظهرك يالوتيا من الأمم والدواب والشجر والجبال وغيرها لو نفستهم ألقيتهم من ظهرك أجمع، قال: فهم لوتيا أن يفعل ذلك، فبعث الله تعالى دابة فدخلت منخره ووصلت إلى دماغه فضج الحوت إلى الله تعالى منها، فأذن لها فخرجت، قال كعب: والذي نفسي بيده لينظر إليها وتنظر إليه إن هم بشيء من ذلك عادت كما كانت.

وقال بعضهم: هي آخر حروف الرحمن، وهي رواية عكرمة عن ابن عباس قال: أُر وحم ونون، حروف الرحمن تبارك وتعالى مقطعة. وقال الحسن وقتادة والضحاك: النون: الدواة، وهي رواية ثابت اليماني عن ابن عباس، وقال فيه الشاعر: إذا ما الشوق يرح بي إليهم... أَلقت النون بالدمع السجوم.

وقال معاوية بن قره: هو لوح من نور، ورفعته إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وقال ابن زيد: هو قسم أقسم الله تعالى به، ابن كيسان: فاتحة السورة، عطاء: افتتاح اسمه نور وناصر ونصير. القرظي: أقسم الله تعالى بنصرته المؤمنين ببيانه قوله: {وكان حقا علينا نصر المؤمنين}، جعفر الصادق: هو نهر في الجنة.

والقلم: وهو الذي كتب به الذكر، وهو قلم من نور ما بين السماء والأرض ويقال: لما خلق الله تعالى القلم وهو أول ما خلقه نظر إليه فانشق نصفين، ثم قال: اجر، فقال: يارب بم اجري، فقال: بما هو كائن إلى يوم القيامة فجرى على اللوح المحفوظ بذلك. (Sa'lebî, (a) *el-Keşf*, 10: 5-7; (b) *el-Keşf*, 6: 245-247)

Şirbînî, bu cümleleri Hâzin'in tefsirinden o da aynen Me'âlimu't-Tenzîl'den almaktadır. Fakat asıl kaynak el-Keşf'tir. Şirbînî, yukarıdaki pasajın son paragrafında "وقال البيهقي" derken, aslında Sa'lebî'nin cümlelerini nakletmektedir. Ayrıca Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin tefsiri de Beğavî ve Hâzin kanalıyla Sirâcü'l-Münîr'e ulaşmaktadır.¹¹²

Sa'lebî-Beğavî-Hâzin-Şirbînî çizgisini gösteren en güzel örneklerden biri el-Bakara, 2/39. ayetinin tefsirinde görülmektedir. Dört müfessirin eserlerinde, bu ayet önemsiz bir iki değişiklik ile şöyle tefsir edilmektedir:

{والذين كفروا} جحدوا {وكذبوا بآياتنا} يعني القرآن {أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون} لا يخرجون منها ولا يموتون فيها.

Burada asıl kaynak el-Keşf'tir ve Beğavî ondan, Hâzin ve Şirbînî de Beğavî'nin Me'âlimu't-Tenzîl'inden bu cümleleri almaktadır. Sa'lebî'nin ise yine Taberî'nin tefsirinden faydalandığı¹¹³ söylenebilir.

3. Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyân'ın Tefsir Edebiyatına Muhteva Yönünden Etkisi

Sa'lebî'nin tefsirinden istifade eden bazı müfessirler, onun cümlelerini aynen almamış fakat kendi ifadeleri ile aktarmıştır. Bu tarz örneklerin, muhteva yönünüyle tesir olarak nitelenmesi daha uygun olacaktır. Tespit edilebildiği

¹¹² Bk. el-Bakara, 2/43, 44, 47 ve 51. ayetlerinin tefsirleri.

¹¹³ Bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 30: 264.

kadarıyla el-Keşf'in muhteva açısından etkisi bulunan eserler, İbn Atıyye, Ebû Hayyân, Se'âlibî, Bikâî, Suyûtî, Âlûsî, Şevkânî ve İbn Âşûr'un tefsirleridir.

İbn Atıyye'nin, el-Muharrerü'l-Vecîz'i telif ederken kullandığı kaynaklardan biri el-Keşf'tir. Yüz otuz civarında yerde “ذكر/حكي/في كتاب الثعلبي” kalıplarıyla nakillerde bulunmaktadır.¹¹⁴ Fakat bunlar, Kurtubî'nin alıntılarında görüldüğü gibi birebir cümleler şeklinde değildir. Lafızlar İbn Atıyye'ye ait olmak üzere mana olarak faydalanma tarzındadır. İbn Atıyye, el-Keşf'e önem vermekle beraber Hz. Osman hakkındaki bir rivayeti, “inşikâku'l-kamer”in kıyamet gününde gerçekleşeceği bilgisini ve Rahmân suresinde haber verilen “iki deniz” üzerine yapılan işârî yorumları tenkit etmektedir.¹¹⁵

Ebû Hayyân, Bahru'l-Muhît isimli dil-edebiyat ağırlıklı tefsirinde, yirmiden fazla yerde el-Keşf'i kaynak göstermektedir.¹¹⁶ Ondan alınan bilgiler, gramer, yorum, nakil, tarih gibi farklı alanlardadır. Bu alıntılar, Ebû Hayyân'ın, Sa'lebî'nin tefsirini İbn Atıyye kanalıyla aldığı izlenimi vermektedir. Ebû Hayyân da Sa'lebî'nin naklettiği Rahmân suresinde ifade edilen “iki deniz” hakkındaki işârî yorumları eleştirmektedir.¹¹⁷

Kurtubî ve İbn Atıyye'nin geniş ölçüde ve Ebû Hayyân gibi meşhur bir diltcinin az da olsa Sa'lebî'nin tefsirini kaynak olarak kullanması, Endülüs ekolünde Sa'lebî ve el-Keşf'e önem verildiğini ortaya koymaktadır.

Müfessir Se'âlibî ise el-Muharrerü'l-Vecîz'in muhtasarı mahiyetindeki¹¹⁸ Cevâhiru'l-Hisân adlı tefsirinde yüz elliden fazla yerde, lafızlar kendine ait olmak üzere el-Keşf'i kaynak göstermektedir.¹¹⁹ Bikâî de Nazmu'd-Dürer adlı tefsirinde, on beş yerde el-Keşf'ten faydalanmaktadır.¹²⁰ Bunların tamamı, birtakım rivayetlerin alınması şeklindedir. Fakat el-Keşf, Beğavî'nin Me'âlimu't-Tenzîl'i vasıtasıyla bundan çok daha fazla Nazmu'd-Dürer'e etki etmektedir. Suyûtî, ed-

¹¹⁴ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5: 398, 478, 500.

¹¹⁵ Sırasıyla bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, V, 205, 211, 227.

¹¹⁶ Örneğin bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 6: 340; 7: 41, 8: 59, 341.

¹¹⁷ Ebû Hayyân Muhammed el-Endelûsî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Bahru'l-muhît)* (Beirut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1990), 8: 191.

¹¹⁸ Mertoğlu, “Seâlibî, Ebû Zeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 239.

¹¹⁹ Bk. Abdurrahman es-Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, thk. Ebû Muhammed el-Ğumârî (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3: 497, 507, 508.

¹²⁰ Bk. Burhaneddin Ebu'l-Hasan el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer* (Haydarabad: Oriental Publication, 1969), 2: 37, 3: 281, 5: 244, 313.

Dürrü'l-Mensûr'da otuz civarında rivayeti Sa'lebî'den nakletmektedir.¹²¹ Bunların tamamına yakınında, Sa'lebî rivayetinin tek kaynağıdır.

Şehâbeddin Mahmud el-Âlûsî, meşhur tefsiri Rûhu'l-Me'ânî'de elli civarında yerde el-Keşf'ten alıntı yapmaktadır.¹²² Bunların çoğu haber naklidir. Ayrıca Rûhu'l-Me'ânî'de, Me'âlimu't-Tenzîl aracılığıyla da el-Keşf'in tesiri bulunmaktadır.

İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-Beyân'da on beş yerde "imam" diye andığı Sa'lebî'yi kaynak göstermektedir.¹²³ Ancak Necmeddin Dâye'nin tefsiri önemli ölçüde kaynak olarak kullanıldığı için, Rûhu'l-Beyân'da el-Keşf'in etkisi çok daha fazladır. el-Keşf, Beğavî ve Necmeddin Dâye'nin tefsirleri kanalıyla da Rûhu'l-Beyân'a etki etmektedir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr'de kırk yerde Sa'lebî'nin cümlelerine atıfta bulunmaktadır.¹²⁴ Bu alıntılar, haber nakli, dil izahları, kıraat ve mekkî medenî bilgisinden oluşmaktadır. Şevkânî'nin, bu bilgileri Kurtubî kanalıyla aldığı anlaşılmaktadır. Zira Kurtubî'nin cümleleri, Fethu'l-Kadîr'de aynen bulunmaktadır. Şevkânî, "İrem" şehrine dair israiliyat türü bir rivayet nedeniyle Sa'lebî'yi tenkit de etmektedir.¹²⁵ Ayrıca el-Keşf, Me'âlimu't-Tenzîl üzerinden de Fethu'l-Kadîr'e tesir etmektedir.

İbn Âşûr ise tefsirinde, yirmi civarında yerde Sa'lebî'nin adını zikretmektedir.¹²⁶ Bunların bir kısmında onu tenkit etmektedir.¹²⁷ İbn Âşûr'un el-Keşf'ten nakillerinin çoğu Kurtubî, bir kısmı İbn Atıyye'nin tefsirleri kanalıyla. Fakat onun Me'âlimu't-Tenzîl'den alıntıları el-Keşf'e göre daha fazladır ki, bunların da bir kısmı el-Keşf'in etkisine dahildir.

Sa'lebî'nin tefsirini kaynak olarak kullanan eserler, bunlardan ibaret değildir. Daha geniş bir araştırma ile başka bilgilerin ortaya çıkması muhtemeldir. Örneğin, Mefâtihu'l-Gayb'da yaklaşık on, Advâu'l-Beyân'da dokuz yerde Sa'lebî'ye atıfta bulunmaktadır. el-Keşf'i sonraki bir çok tefsire ulaştıran aracı konumundaki Me'âlimu't-Tenzîl'den, Suyûtî, Se'âlibî, Şinkitî (ö.1974/1393), İbn Âdil, Bursevî, Âlûsî, Şevkânî, Bikâî, Ebû Hayyân, İbn Âşûr ve Reşid Rıza (ö.1935/1354) el-Keşf'e

¹²¹ Bk. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993), 1: 10, 12, 21.

¹²² Bk. Şehabeddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1987), 28: 76, 30: 136, 273.

¹²³ Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîr-u ruhu'l-beyân* (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985), 2: 355, 3: 99, 5: 190.

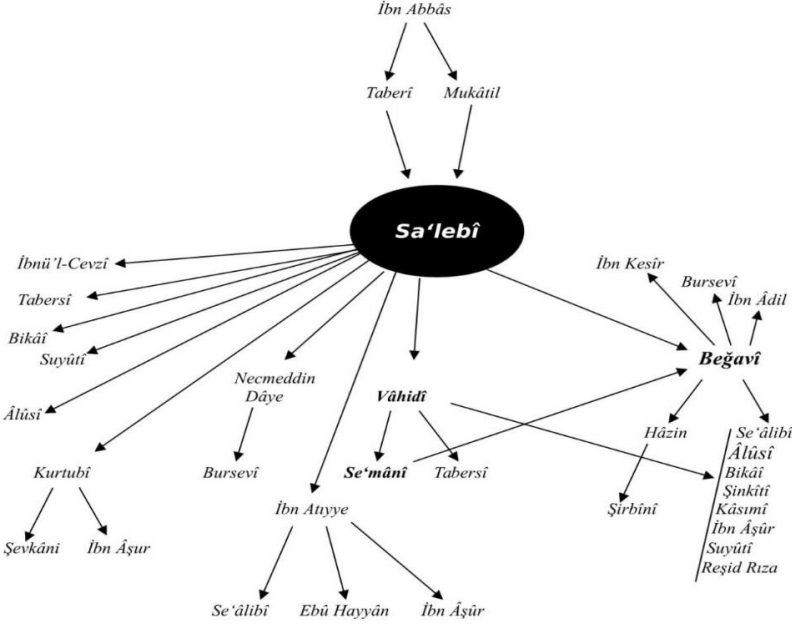
¹²⁴ Bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Seyyid İbrahim (Kahire: Daru'l-Hadis, 1993), 5: 466, 477, 679.

¹²⁵ Bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 625-626.

¹²⁶ Bk. Muhammed Tâhir b. Âşur, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tunusiyye, ts.), 29: 215, 252, 254, 385, 28: 258.

¹²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 149; 11: 42, 26: 293.

göre daha fazla alıntı yapmaktadır. Daha önce vurgulandığı gibi aslında bu alıntılarının tamamına yakınının kaynağı el-Keşf'tir. Çalışmanın başından buraya kadar ortaya çıkan tablo, bir grafik ile şöyle gösterilebilir:



Bu grafik, Sa'lebî'nin tefsir tarihinin önde gelen simalarından ve el-Keşf'in de önemli eserlerinden biri olduğunu göstermektedir. Buna rağmen el-Keşf, özellikle günümüzde yeterince tanınmamakta, hak ettiği değeri görmemektedir. Onun özeti olan tefsirler ise daha fazla bilinmekte ve ilmi çalışmalarda kaynak olarak kullanılmaktadır.

SONUÇ

Müfessir Sa'lebî, tefsir edebiyatına damgasını vuran önemli bir eser telif etmiştir. Sa'lebî, rivayet ağırlıklı tefsir yazımından, dirayet ağırlıklı tefsir yazımına geçişte belirgin bir rol oynamıştır. Sened ve rivayet tekrarları ile dolu olan tefsir yazımına, rivayet tariklerini mukaddimede belirtmek suretiyle yeni bir boyut getirmiştir. Böylece rivayet ağırlıklı tefsirleri daha okunur hale getirmiştir.

el-Keşf'in mukaddimesi, birçok açıdan analiz edilmesi gereken önemli özelliklere sahiptir. Burada, tefsir literatürü ve tarihi değerlendirilmektedir. Müellifin kullandığı kaynak eserler sayılmaktadır. Eser içinde yer verilen rivayetlerin isnadları belirtilmektedir. Bu özellikleri ile el-Keşf, günümüze ulaşan tefsirler arasında öncüdür.

el-Keşf'te, iman, gayb, takva, din, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker, hac, nikah ve talak gibi önemli konularda müstakil başlıklar açılarak okuyucaya bilgi verilmektedir. Buna göre el-Keşf'in, konulu tefsir yönteminin öncülerinden olduğu söylenebilir.

Sa'lebî, Taberî'nin tefsir yazım usulünü geliştirerek, nakle dayalı tefsirlerin daha okunur hale gelmesini sağlamıştır. Önceki birçok bilgiyi kaydederek günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Bunu yaparken zayıf-mevzu bilgileri de almıştır. Bu sebeple el-Keşf'e yöneltilen en önemli tenkit, uydurma, zayıf rivayetler ile israiliyata fazlaca yer verilmesidir. Beğavî ve Hâzin'in tefsirlerinin aynı tenkide maruz kalmasının sebebi de el-Keşf'in etkisi altında olmalarıdır.

el-Keşf'te özellikle dile, gramere, edebiyata dayalı bilgiler zengindir. Şiire ve kıraat bilgilerine oldukça fazla yer verilmektedir. Okuyucaya bazı ahkâm konularında uzun fıkhi malumat sunulmaktadır. Bunun yanında esbâb-ı nüzul bilgileri, kıssalar ve tarihten notlar da eserin öne çıkan özelliklerindedir.

Sa'lebî'nin tefsirinden, Vâhidî, Sem'ânî, Beğavî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzî, Necmeddin Dâye, Kurtubî, Hâzin, Ebû Hayyân, Se'âlibî, Bikâî, Suyûtî, Şirbînî, Bursevî, Şevkânî, Âlûsî ve İbn Âşûr az ya da çok faydalanmıştır. Dolayısıyla el-Keşf, tefsir literatüründe oldukça geniş etki alanına sahiptir. İbn Atıyye, Kurtubî ve Ebû Hayyân'ın el-Keşf'i kaynak olarak kullanması, Endülüs ekolünde ona önem verildiğini göstermektedir.

el-Keşf'in etkisi en fazla olan eserler, Vâhidî, Beğavî ve Necmeddin Dâye'nin tefsirleridir. Beğavî'nin Me'âlimu't-Tenzîl'inin tamamına yakını, el-Keşf'in cümlelerinden oluşmaktadır. Me'âlimu't-Tenzîl de başta Hâzin ve Şirbînî'nin tefsiri olmak üzere birçok tefsire tesir etmektedir. Dolayısıyla Me'âlimu't-Tenzîl'den yapılan alıntılar, aslında el-Keşf'ten alınmış olmaktadır. Bütün araştırmacıların bu durumu bilmeleri gerekmektedir. Fakat Beğavî'nin tefsirini konu edinen bazı tez veya makale çalışmalarında, el-Keşf veya müellifinin adının bile geçmediği görülmektedir.

Necmeddin Dâye'nin tasavvufi tefsirinin zahiri tefsir kısmı da el-Keşf'ten alınmıştır. Sa'lebî'nin cümleleri, onun aracılığıyla Bursevî'nin tefsirine taşınmaktadır.

Sa'lebî'nin öğrencisi olan Vâhidî ve ayrıca Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, tefsirlerinde el-Keşf'ten aynen veya özet alıntılar yapmaktadır. Her iki müfessirin tefsirleri, az da olsa Me'âlimu't-Tenzîl'e de tesir etmektedir.

el-Keşf, Vâhidî, Beğavî ve Necmeddin Dâye'nin tefsirleri aracılığıyla tefsir literatüründe çok daha geniş bir etki alanına ulaşmıştır. Bu durum yukarıdaki grafikte gösterilmeye çalışılmıştır. el-Keşf, müfessirlerin çoğu tarafından nakil açısından Taberî'nin tefsirinden sonra kullanılan en önemli kaynaktır. Bütün bunlara rağmen onun yeterince şöhret bulamamasının, rivayet ağırlıklı tefsir yazımından dirayet ağırlıklı tefsir yazımına geçiş dönemi eseri olması, müellifinin kıssacılığı ve israiliyat, zayıf, uydurma, garip rivayet ve nakillere tenkit etmeden olduğu gibi yer vermesi, Şia kaynaklı bazı tefsir ve rivayetler aktarması ve haberî sıfatlar denilen manevî müteşabihlerin tevilde selef çizgisinden kısmen uzaklaşmasından kaynaklandığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid. "Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Alûsî, Şehabeddin. *Rûhu'l-me'ânî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1987.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aygün, Abdullah. "Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* sy. 21 (2014): 39-66.
- Aygün, Abdullah. "Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bakırcı, Saffet. *Me'âlimü't-Tenzîl'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1990.
- Bakırcı, Saffet. "Me'âlimü't-Tenzîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28:203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Baltacı, Halil. *Necmüddin Râzî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Tefsîru'l-Beğavî (Me'âlimü't-tenzîl)*. Thk. Halid Abdurrahman Akk, Mervân Süvâr. Beyrut: Daru'l-Marife, 1992.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Me'âlimü't-Tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damîriyye-Süleyman Müslim el-Harş. Beyrut: Daru Taybe, 1997.
- Bikâî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan. *Nazmu'd-dürer*. Haydarabad: Oriental Publication, 1969.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdülhamit. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20:550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdülhamit. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 199-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25:426-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Brockelmann, Carl. "Sa'lebî". *İslam Ansiklopedisi*. 10:125. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru ruhu'l-beyân*, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985.

- Cerrahoğlu, İsmail. "es-Sa'lebî ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* s. 4 (1980): 55-60.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şirbînî, Hafîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39:189-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42:438-439. İstanbul, 2012.
- Dâye, Necmeddin. *Bahru'l-hakâik ve'l-me'ânî fi tefsîri's-Seb'il-Mesânî*. H. Hüsnü Paşa, 37m., 37: 1a-333b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebû Hayyân, Muhammed el-Endelûsî. *et-Tefsîru'l-kebîr (Bahru'l-muhît)*. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1990.
- Eroğlu, Ali. *Müfessir Bağavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1987.
- Eroğlu, Ali. "Hâzin, Ali b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17:125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Güngör, Mevlüt. "Begavî, Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5:340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed. *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbu't-te'vîl)*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Amr b. Ali. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Daru't-Tunusiyye, ts.
- İbn Atıyye, Kadı Ebû Muhammed. *el-Muharrerü'l-vecîz*. Thk. Abdusselam Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin. *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sadr, 1990.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*. Kahire: Daru İhyai Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Teymiye, Takıyyuddin Ahmed. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- İbn Tağrıberdî, Cemaleddin. *en-Nücûmu'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1984.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Zeyd b. Eslem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2013,

- Koç, M. Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebî Hâtim Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1949-1965.
- Mertoğlu, Suat. "Sa'lebî ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36:28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mertoğlu, Suat. "Seâlibî, Ebû Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36:239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2002.
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1994.
- Okuyan, Mehmet. "Necmeddîn-i Dâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet, "İbn Âdil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1: 583-585. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Râzî, Ahmed b. Muzaffer b. Muhtâr. *Mebâhisü't-tefsîr*. Thk. Hâtim b. Âbid b. Abdullah el-Kureşî. Riyad: Künûzü'l-İşbiliyye, 2009.
- Ritter, Hellmuth. "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Yazmalar". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası* sy. 7-8, (1945): 1-93.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. (a) *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. (b) *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Sancaklı, Saffet. "Beğavî ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* sy. 3 (1998): 79-94.
- Se'âlibî, Abdurrahman. *el-Cevâhiru'l-husân*. Thk. Ebû Muhammed el-Ğumârî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- Suyûtî, Celaleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Thk. Seyyid İbrahim. Daru'l-Hadis, Kahire, 1993.
- Şirbînî, Hatib. *es-Sirâcül-münîr*. Mısır: Matbaatu Amire, 1285 h.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.

- Tabersî, Hasan b. Fazl. *Mecme'u'l-beyân*. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23:424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Safvan Adnan. Beyrut: Daru'l-Kalem Dimeşk ve Daru'ş-Şaşıyye, 1995.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Tefsîru'l-basît*. Riyad: Silsiletu'r-Rasaili'l-Camiiyye (103), 1430 h.
- Yâkut el-Hamevî. *Mu'cemu'l-udebâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Yılmaz, Musa Kazım. "Mecmau'l-Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28:257. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Hadise, 1976.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1957.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Günümüz Arap Dünyasında Teferrüt Meselesi İle İlgili Tartışmalar

DISCUSSIONS ABOUT THE TAFARRUT ISSUE IN THE ARAB WORLD TODAY

İbrahim KOÇ

Recep Tayyip Erdoğan Üni. Sosyal Bilimler Ens. Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı Doktora Öğrencisi

Recep Tayyip Erdoğan Uni. Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic
Studies PhD Student
Rize/Turkey

ibrako63@gmail.com

ORCID ID:www.orcid.org/0000000172031314

Atıf:Koç, İbrahim. "Günümüz Arap Dünyasında Teferrüt Meselesi İle İlgili
Tartışmalar". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019):
193-241.

Doi:<https://doi.org/10.32950/rteuifd.624354>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25Eylül / October2019

Kabul Tarihi / Accepted:12Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Published:20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights
reserved.

Günümüz Arap Dünyasında Teferrüt Meselesi İle İlgili Tartışmalar

Öz: Teferrüt meselesi hadislerin tashih ve taz'ifinde önemli bir role sahip olduğu için geçmişte olduğu gibi günümüz Arap dünyasında da tartışma konusu olmuştur. Hadisleri tashih ve taz'if edenler genellikle ravînin adâlet sahibi ve güvenilir olmasına binaen hüküm vermişlerdir. Hadis âlimleri genellikle hadis rivayetinde sikâ kabul edilen râvîlerin teferrüt ederek rivayet ettikleri hadislerine sahih hükmü vermiştir. Hadis rivayetinde zayıf kabul edilen râvîlerin teferrüt ederek rivayet ettikleri hadislerine ise zayıf demişlerdir. Ancak günümüz Arap dünyası hadis âlimlerinden bazıları râvîlerin teferrüt ederek rivayet ettikleri hadislerine hüküm vermek için genel durumlarının bilinmesini yeterli görmemiştir. Hadislerin tashih ve taz'ifinde râvîlerin isabet veya hata ettiklerine dair karinelerin de bilinmesini şart koşmuşlardır. Bazıları da hadis rivayetlerine karine ve delillere bakmaksızın sadece râvînin genel durumuna göre hüküm verileceğini kabul etmiştir. Böylece bu iki görüş sahipleri arasında bir tartışma meydana gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvî, Sikâ, Teferrüt, Tashih, Taz'if.

Discussions About The Tafarrut Issue In The Arab World Today

Abstract: As in the past, the issue of *tafarrut* that had an important role in the authentication (*tashih*) and attenuation (*taz'if*) of *hadiths* has been a debatable subject in the Arab World. Those who authenticate and attenuate *hadiths* have generally decided whether a *hadith* is correct according to the reliability and fairness of its *ravi*(narrator). The *hadiths* scholars have generally given an authentic judgement (*sahih*) for the *hadiths* narrated by the narrators who are accepted as *siqâ* in *hadith* chains, while the *hadiths* narrated by weak narrators are accepted as weak. However, some *hadith* scholars in the Arab World do not consider it sufficient to know the narrators' general situation in establishing the authenticity of *hadiths*, and they conditioned to know the presumptions that are established to identify whether a narrator reached to the right or made an error. Nonetheless, some scholars accept that evaluating the general situation of narrator is enough to decide whether a *hadith* is authentic. This therefore have brought about an ungoing debates between the two sides.

Keywords: Hadith, Transmitter, Reliable, Tafarrut, Authentication (*tashih*), Attenuation (*taz'if*).

الخلافات في العالم العربي الحديث حول قضية التفرد

ملخص: إن التفرد موضوع نقاش اليوم في العالم العربي كما كان في الماضي بسبب ما له من أهمية كبيرة في تصحيح الأحاديث أو تضعيفها. وقام العلماء بتصحيح الأحاديث أو تضعيفها عموماً بناء على عدل الراوي أو ثبته، وذهبوا إلى تصحيح الأحاديث التي تفرد بها الراوي إن كان ثقة وذهبوا إلى تضعيفها إن كان الراوي ضعيفاً وقد تفرد بتلك الأحاديث. لكن اليوم هناك علماء في العالم العربي يرون الاطلاع على أخبار الراوي سبباً كافياً للحكم على الراوي في الأحاديث التي تفرد بها، ويشترطون في تصحيح الأحاديث أو تضعيفها الحصول على أدلة تثبت إصابة الراوي أو خطأه. ومنهم من ذهب إلى أن الاطلاع على أخبار الراوي يكفي للحكم بغض النظر عن القرائن والأدلة فحصل بين هذين الاتجاهين مناقشات ساخنة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الراوي، الثقة، التفرد، التصحيح، التضعيف

GİRİŞ

Teferrüt meselesi hadis usulünün temel konularından biri olup hatalı hadislerin tespitinde önemli bir yere sahiptir. Hadis âlimleri bütün hadisleri incelemiş ve bu inceleme sonucunda hüküm vermeye çalışmıştır. Ancak hadis rivayetinde teferrüt meydana gelmişse bu tür rivayetlerin hatalı olup olmadığını anlamak içindaha çok araştırmışlardır. Böylece teferrüt edilen bir kısım hadislerin illetleri ortaya çıkınca reddedilmiş ve hatalı olmadığı ortaya çıkan hadisler ise kabul edilmiştir. Teferrüt meselesinin hem muhalefet hem de illet meselesiyle doğrudan bir ilgisibulunmaktadır. Onun için öncelikle teferrüt meselesi vuzuha kavuşursa muhalefet ve illet meseleleride daha iyi anlaşılacaktır.

Hadisler hakkında hüküm vermek için râvînin rivayetinde teferrüt etmesi başlı başına yeterli değildir. Teferrüt eden râvîhadis rivayetinde hata yapmışsa teferrüt sadece bu hatanın ortaya çıkmasında bir vesiledir. Bir râvînin herhangi bir hadisin rivayetinde teferrüt etmesi o hadisi zayıf da kılmamaktadır. Nitekim Tirmizî, kitabına aldığı hadisleri değerlendirirken bazısına sahih-garib; bazısına da hasen-garib ismini vermiştir.¹ Zira kendisi burada hadisin garib² olmasıyla beraber sahih veya hasen olabileceğini uygulamalarıyla göstermiştir.³

Hadisler sahâbe döneminden tedvin edilinceye kadar bir tabakadan diğerine aktarılırken birçok sebebe binaen sikâ, sadûk ve zayıf hadis râvîlerinin rivayetlerinde bazen teferrüt ettikleri bir gerçektir. Teferrüt eden râvîlerinadâlet, hıfz ve itkân yönünden farklı kategorilerde olması, rivayetlerinin de farklı değerlendirilmesini gerektirmiştir. Bu mevzuda öncelikle teferrüdün ne olduğu hakkında bilgi sunulacak ve akabinde günümüz Arap dünyasında hadis âlimleri arasında bu mesele etrafında gerçekleşen tartışmalara yer verilecektir. Ayrıca mütekaddim ve müteahhir hadis âlimlerinin görüşleri ışığında teferrüt meselesi konusunda meydana gelen tartışmaların değerlendirilmesi yapılacaktır.

¹ Bk. Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Şâkir & Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Haleb: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977).

² Hadis usulü âlimlerinden bazıları ferd ile garib kavramlarının eş anlamlı olduğunu söylemiştir. Ancak hadis âlimlerinin ekseriyeti, kullanılışlarının azlığı veya çokluğuna göre ferd ve garib terimleri arasında ayırım yapmıştır. Ferd kelimesini çoğunlukla ferd-i mutlak için; garib kelimesini ise ferd-i nisbi için kullanmışlardır. Bu iki kelimeden türeyen fiillerin kullanılmasında herhangi bir ayırıma gidilmemiştir. (Yusuf Ziya Keskin, "Hadis Usulünde Ferd Ve Ğarib", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2000), 30).

³ Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi Tavdih Nübheti'l-fiker fi muştalah ehlil'eşer*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî (Medine: Câmîatu Taybe, 2001), 1/164-165.

1. TEFERRÜDÜN TANIMI

Teferrüt konusunun daha iyi anlaşılması için öncelikle teferrüdün kelime anlamının ne olduğu, sonra ıstilahta hangi manaya geldiğine ve ne zaman kullanılmaya başlandığı üzerinde durulacaktır. Daha sonra teferrüdün çeşitleri ve meydana geldiği hadislerle verilen isimlere kısaca yer verilecektir.

1. 1. Teferrüdün Sözlük Anlamı

Teferrüt kelimesi *f-r-d* (فَرَدَ) fiiline iki harf eklemek suretiyle *teferrade* (تَفَرَّدَ) fiilinden türetilmiş bir mastar olup *tek kaldı* anlamına gelmektedir.⁴ İbn Faris'e (öl. 395/1004) göre *f-r-d* (فَرَدَ) fiilinden türeyen bütün kelimeler *tek kalmaya* delâlet etmektedir.⁵Teferrüt (التَفَرُّدُ); rivayetinde *tek kalan* râvînin amelidir. Râvînin rivayetinde tek kaldığı hadis ise ferd (الْفَرْدُ) adını almıştır. Ferdin (الْفَرْدُ) çoğulu kurallı olarak *efrâd* (أَفْرَادٌ) şeklindedir.⁶ Cevherî (öl. 400/1009), ferd (فَرْدٌ), fârid (فَارِدٌ), ferid (فَرِيدٌ), ferad (فَرَادٌ), ferîd (فَرِيدٌ) şeklinde aynı kökten türetilen kelimelerin *tek* anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁷ Görüldüğü üzere bir ve tek anlamlarına gelen *ferd* kelimesinden türetilen *teferrüt* terimi hadis usulünde *tek kalmaya* delâlet etmektedir. Buna binaen *ferd*, *teferrüt*⁸ ve *infirâd* kelimelerinin hadis rivayetinde tek kalışı ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir. Burada *teferrüt* kelimesinin nasıl türetildiği ve onunla aynı manalara gelen bir kaç sözcüğün anlamı verilmiştir. Bu kullanımlardan teferrüdün kelime anlamıyla ıstilah anlamının neredeyse aynı olduğu tespit edilmiştir. Teferrüdün kelime anlamını verdikten sonra şimdi de terim anlamına geçebiliriz.

⁴ Halil b. Ahmed, "ferade" *Kitabu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003), 8/24; Ebu'l-Hüseyn, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, thk: Abdu's-Selâm Muhammed Harûn (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979), "ferade" *Mu'cemu makâyisi'l-luğâ*, 4/500; Cemaluddin Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, "ferade" *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdir, t.y.), 3/331; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzak el-Murtağâ el-Huseynî ez-Zebidî, "ferade" *Tacu'l-ârus min cevâhiri'l-ğâmûs*, thk. Abdulaziz Matar, (Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1987), 8/482.

⁵ İbn Fâris, "ferade", 4/500.

⁶ İsmail b. Hammad el-Cevherî, "ferade", *es-Sihah tâcu'l-Arab ve siğâhu'l-luğâ*, thk. Ahmed Abdulğâfur Attar (Beyrut: Daru'l-ilm Lilmelâyîn, 1979), 2/519; Zebidî, "ferade", 8/484.

⁷ Cevherî, "ferade", 2/518.

⁸ Muhittin Düzenli, *bazen fert ve teferrüt kavramlarının birbirinin müradifi şeklinde kullanıldığını* söyleyerek teknik bir hataya dikkat çekmektedir. Ona göre hadis ilmi ile uğraşan kişilerin bazen farkında olmadan fert ve teferrüt kavramlarını birbirlerinin yerine kullanması veya aynı kategoride değerlendirmesi yanlıştır. *Teferrüt* kavramı rivayetlerde *tek kalma* durumunu ifade ederken; *fert* kelimesi ise teferrüdün bir alt başlığı olan *fert Hadis* kavramının karşılığıdır. Fert Hadis denildiğinde teferrüdün meydana geldiği alanlardan sadece biri kast edilmiş olur. Teferrüt, ferd hadisi de kapsayan genel bir kavramdır. Muhittin Düzenli, *Hadis Metodolojisinde Teferrüt Kavramı ve Diğer İstihlarla İlişkisi* (Bişkek: y.y, 2015), 43.

1. 2. Teferrüdün Terim Anlamı

Teferrüdün terim anlamını vermeden önce onun hangi bağlamda kullanıldığının tarihi seyri içinde ele alınması faydalı olacaktır. Böylece mütekaddim hadis âlimlerinin sözleri ve uygulamalarından yola çıkarak teferrüt kavramına hangi anlamları yüklediklerini tespit etmeye çalışacağız.

Teferrüdün sözcük olarak *tek kalma* anlamını ihtiva etmesinden yola çıkarak râvînin rivayetinde tek kalması durumunda rivayet ettiği hadisin nasıl değerlendirileceği Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra sahâbe döneminde belirginleşmeye başlamıştır. Nitekim Hz. Ebûbekir (r.a.) (öl. 13/634), tek başına bir hadis rivayet eden râvîlerden rivayetlerini destekleyecek şâhit getirmelerini isteyerek hadis rivayetinde ihtiyatlı davranmıştır. Yani, Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından hemen sonra teferrüdün kelime anlamına yönelik ilk uygulamalar raşit halifeler döneminde başlamıştır. Bir rivayette Hz. Ebûbekir (r.a.), ninenin mirastan pay alması konusunda *ben Resulullah'ın yanındayken; O, nineye mirastan 1/6 pay verdi*⁹ hadisini aktaran Muğire b. Şu'be'den (öl. 50/670) şâhit istemiştir. Muhammed b. Mesleme'nin (öl.43/664) şâhitlik yapması üzerine de söz konusu hükmü uygulamıştır.¹⁰ Burada Muğire b. Şu'be (r.a.) rivayet ettiği hadisinde teferrüt etmiştir. Ancak Muhammed b. Mesleme'nin ona şâhitlik yaparak rivayetini desteklemesi, söz konusu rivayetin hadis olarak sübut bulmasını sağlamıştır.

Haberleri kabul noktasında ihtiyatı elden bırakmayan Hz. Ömer (öl.23/644) (r.a.) de tıpkı selefi, Hz. Ebûbekir (r.a.) gibi haberi nakleden râvîlerden şâhit isteme yolunu takip etmiştir.¹¹ Bir rivâyete göre Ebû Mûsâ el-Eşârî(öl. 42/662) (r.a.), Hz. Ömer'den, kapının arkasından üç kez selâm verip izin istemiş ve kendisine izin verilmeyince de dönüp gitmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.), Ebû Mûsâ el-Eşârî'ye neden gittiğini sormuş, o da Resulullah'ın (s.a.s) *sizden birisi (içeri girmek*

⁹ Tirmizî, "Ferâiz", 10-11 (No: 2100); Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kâzvinî, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Daru İhyâu'l-kutubi'l-arabiyye, 2009), "Ferâiz", 4 (No: 2724); Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fağıl b. Behrâm ed-Dârimî, *Sünen*, "Ferâiz", 21 (No: 2981) thk. Hüseyin Selim Eslem ed-Dârânî (Suudî Arabistan: Daru'l-muğnî, 2000), "Ferâiz", 19-23; Mâlik b. Enes, *Muwatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Daru İhyâi'turâsi'l-Arabî, 1985), "Ferâiz", 4-6 (No: 1871); Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvuld & Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 5/327.

¹⁰ Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Şan'anî el-Yemânî, *Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zam (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 6/290; Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniye, t.y.), 1/2; Hâkim Muhammed b. Abdullah en-Nisâburî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, (y.y., 2003), 15.

¹¹ Düzenli, *Hadis Metodolojisinde Teferrüt Kavramı*, 43.

için) izin mahiyetinde üç kez selâm verdiğiğinde izin verilmezse dönüp gitsin¹² rivayetini aktarmıştır. Bu olay üzerine Hz. Ömer (r.a.), *buna delil getir ya da ben sana ne yapacağımı bilirim* diyerek Ebû Mûsâ'yı naklettiği rivâyete bir şâhit getirmesi konusunda uyarmıştır. Daha sonra Ebû Said el-Hudrî (r.a.) (öl. 64/683), Ebû Mûsâ'nın, üzgün ve endişeli bir şekilde yanlarına geldiğini, ona ne olduğunu sormaları üzerine de başından geçen bu olayı anlattığı bilgisini vermektedir. Ebû Mûsâ, *sizden bunu işiten var mı?* diye sorduğunda onlar da *hepimiz işittik* cevabını vermişlerdir. Bunun üzerine söz konusu rivayete şâhitlik yapması için onunla birini göndermişlerdir.¹³ Daha sonra Hz.Ömer (r.a.), bunu yapmaktan maksadının Ebû Mûsâ'yı itham etmek olmadığını; aksine insanların Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dilinden uydurma rivayetler aktarmalarından endişe ettiği için böyle bir tavır takındığını açıklamıştır.¹⁴ Bundan anlaşılın Hz. Ömer (r.a.) de bir râvînin rivayet ettiği hadisin kabulü için bir şâhit getirerek desteklemesini uygulamalı olarak ashâba göstermiştir. Bu iki uygulamadan bir râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadisler ihtiyatla yaklaşılması ve bu tür hadislerin kabulü için desteklenmesinin gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Zikrettiğimiz bu iki rivâyet için *râvînin tek kalması* anlamına gelen *teferrüt* kavramının ıstılâhi anlamda olmasa bile içerik olarak henüz sahâbe döneminde dikkate alındığını göstermektedir. Onlar, rivâyetlerin sıhhatini tespit için bir kriter olarak teferrüt eden râvîlerin rivayetlerinde kendilerini destekleyecek bir şâhit getirmelerini istemişlerdir. Zira Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in rivâyetlerin kabulünde şâhit istemeleri rivâyetin tek kişiden gelmesine yönelik uyguladıkları bir tedbirdir.¹⁵

Terim anlamıyla kullanıldığına dair örneklerin hicrî ikinci asır sonlarında başlanan *teferrüd* kavramı, hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda hadis münekkithlerinin sözlerinde ve eserlerinde yoğun bir şekilde tedavül etmeye başlamıştır.¹⁶ Bu uzun süre zarfında kavramın sülâsi kalıbını oluşturan *f-r-d* kökünden türetilmiş olarak *râvînin tek kalışına* işaret eden *teferrade*¹⁷(تَفَرَّدَ), *inferade*¹⁸

¹² Ebu Abdilleh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Buḥârî, *Şaḥîhu'l-Buḥârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Beyrut: Daru Tavku'n-Necât, 2002), "İsti'zan", 13 (No: 6246); Müslim İbu'l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Şaḥîh*, thk. Nizâr b. Muhammed el-Fârayâbî Ebu Kuteybe (Beyrut: Daru Taybe, 2006), "Âdab", 37; Ahmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 3/ 9, 221, 4/393, 398, 400, 403, 410, 418.

¹³ Müslim, "Âdab", 36; Muvattâ, "Zekât", 42; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/6.

¹⁴ Muvattâ, "İsti'zân", 54.

¹⁵ Düzenli, *Hadis Metodolojisinde Teferrüt Kavramı*, 44.

¹⁶ Düzenli, *age.*, 44.

¹⁷ Tirmizî, "Taharet", 78; "Kırâat", 1; Ebu Dâvûd, "Hudud", 36; İbn Mâce, "Ticâret", 2; Ahmed b. Ḥanbel,

(*انْفَرَدَ*), *ferd*¹⁹(*فَرْدٌ*), *efrâd*²⁰(*أَفْرَادٌ*), *teferrudât*²¹(*تَفَرُّدَاتٌ*), *mefârîd*²²(*مَفَارِيدٌ*) gibi terimler bu bağlamda kullanılmıştır. Ayrıca yine dolaylı olarak râvînin tek kalışına işaret eden *lâ na'rifuhû illâ min hadîsi fulân*²³(*لا نعرفه الا من حديث فلان*), *la na'rifuhû illâ min hâzel vech*²⁴(*لا نعرفه الا من هذا الوجه*), *fulânun la yûtâbe'u alâ hadîsihi*²⁵(*فلان لا يتابع على حديثه*), *leyse fi'l-bâbi illâ min hadîsi fulân*²⁶(*ليس في الباب الا من حديث فلان*), *lem yeroihi an fulân illâ fulân*²⁷(*لم يروه عن فلان الا فلان*) şeklindeki ifadelerle teferrüdün kast edildiği görülmektedir.²⁸

Yukarıda zikredilen terkipler râvînin *tek kalma* durumuna işaret etmektedir. Ancak o dönemde sadece bu terkiplerin teferrüt için kullanıldığı söylenemez. Bunun yanı sıra hicrî ikinci asırda *râvînin rivâyette tek kalması* halinde hadisi *garîb* kabul edilmiştir. *Teferrüt* kavramının ise *garîb* kavramıyla aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığı da bilinmektedir. Örneğin hicrî ikinci asırda *râvînin tek kalışını* ifade etmek amacıyla *garîb* kavramı *teferrüt* kavramı ile hemen hemen aynı anlamda kullanılmıştır. Burada, *garîb hadisin* muhaddisler tarafından tenkit

Müsned, 1/134. Bu terimi hadis âlimleri ravilerin teferrüt ettiği hadisler için kullanmaktadırlar.

¹⁸ Tirmizî, *el-İlelü's-sağır*, 5/744; İbn Ebi Hatim, *İlelü'l-hadis*, 2/124; Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bâgdâdî ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ahâdisi'n-nebeviyye*, thk. Ebu Abdurrahman Muqbil b. Hâdî el-Vâdîi', (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 4/20. Bu bu tabiri ilk olarak teferrüt edilen hadisler için Ebu Zura' ve Ebu Hâtim kullanmışlardır. (Saîd b. Mehdî el-Haşimî, *Ebu Zura' er-Razî ve Cuhuduhu li Sünneti'n-nebi*, 1/31, 45). Daha sonra bu tabiri diğer hadis âlimleri de kullanmıştır.

¹⁹ Bu kelimeyi Hadislerin tenkidinde başta Müslim kullanmıştır. Akabinde birçok Hadis âlimi teferrüt edilen hadisleri belirtmek için istimal edilmiştir. (Müslim, Temyiz, 174; Ukaylî, *ed-Duafau'l-kebir*, 1: 36).

²⁰ Bu sözcük, genellikle fert hadis rivayet edenlerin birden çok ferd rivayeti olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Yani ferd hadisin çoğulu *efrad* şeklinde belirtilmiştir. Meselâ *efradu's-sikât* tabiri sikâ ravilerin teferrüt ettiği hadisler için kullanılmaktadır. Dârekutnî, *el-Efrâd* adlı kitabında ravilerin teferrüt ettikleri hadisleri toplamıştır. (Dârekutnî, *el-Efrâd*, 3/45).

²¹ Bu tabiri Dârekutnî teferrüt edilen hadisler için kullanmıştır. (Yusuf b. Cevde, *Menhecu'l-imâm ed-Dârekutnî fi nakdi'l-hadis fi kitabi'l-ilel*, 102, 208, 354).

²² Bu tabiri ilk olarak Hâzîmî'nin kullandığı sanılmaktadır. (Cemal b. Muhammed es-Seyyid el-Hâzîmî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cuhuduhu fi hidmeti's-sünneti'n-nebeviyye*, 2/287).

²³ İbn Hacer, *en-Nüket alâ muqaddimeti İbni's-Şalâh*, 2/721.

²⁴ Tirmizî, "Şalat", 20. Tirmizî, süneninde birçok yerde bu tabiri teferrüt eden raviler için kullanmaktadır. Bu ifadenin Tirmizî'nin teferrüt eden raviler için kullandığı kendine özgü bir tenkit terimi olduğu görülmektedir.

²⁵ Ebu Bekir el-Bezzâr'ın *Müsnedi*'nde Dârekutnî'nin *el-Efrâd*'ında ve Taberânî'nin *Mu'cemu's-Sağir ve'l-Kebir* adlı kitaplarında bu kullanımlar geçmektedir. (İbn Hacer, *Nüket*, 2/708).

²⁶ Abdurrahman b. el-Hüseyn Zeynüddin el-İrâkî, *et-Takyyid ve'l-izâh şerh mukaddimeti İbni's-Şalâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebu's-Selefi, 1969), 136.

²⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musâ b. Hammâd el-Ukaylî el-Mekkî, *ed-Duafai'l-Kebir* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts), Ebu Ahmed Abdullâh b. Adî b Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kamil fi Duafai'r-Rical*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1997) ve Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî, Evsat ile *Şağir* adlı eserlerinde bu kelimeye yer vermişlerdir.

²⁸ Abdulcevvad Hemâm, *et-Teferrüd fi rivayeti'l-hadis ve menhecu'l-muhaddişin fi kâbülihi ve raddih* (Beyrut: Daru'n-Nevâdir, 2008), 87; Düzenli, *Hadis Metodolojisi Teferrüt Kavramı*, 44.

edildiğini ve kerih görüldüğünü de söylemek gerekir.²⁹

A'meş (öl. 147/764), *garîb hadis* ve *garîb sözün* kerih görüldüğünü söyleyerek³⁰ garip rivayetlere karşı olumsuz bir tavır sergilemiştir. Mâlik b. Enes (öl.179/795) de garîb rivâyetlerle aktarılan bir ilmin, ilimlerin en kötüsü olduğunu söylemiştir. Ebû Yûsuf (öl.182/798) ise, *garîb haberlerin peşine düşmenin yalana düşmekle eşdeğer olduğunu*³¹ belirterek garîb hadislere karşı olumsuz bir tavır oryaya koymuştur.

Aslında burada garîb rivayetlere karşı sergilenen tavrın sebebi bu tür rivâyetlerin genelde zayıf râvîler aracılığıyla nakledilmesidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), *bu garîb hadisleri yazmayın. Onlar münker rivayetlerdir. Hepsi zayıf râvîler tarafından rivâyet edilmiştir*³² diyerek garîb rivâyetlerin genelde zayıf râvîler tarafından nakledildiğini belirtmiştir.³³

O dönemde, meşhur ve ma'rûf hadislerin rivayetinin terk edilerek garîb hadislere yönelişin artmasına karşı hadis âlimlerinin olumsuz tavır takındıklarını söylenebilir. Nitekim İbn Receb (öl.795/1393) bunu *ilk dönem âlimleri meşhur hadisten övgüyle söz ederlerken; genel olarak garîb hadisler hakkında yergiyle değerlendirmeler yapıyorlardı*³⁴ sözüyle dile getirmektedir. Hadis âlimlerinin bu sözleri, *teferrüt* ile aynı anlamda kullanılan *garîb* kavramının hicrî ikinci asrın başlarında tedâvül etiğini kanıtlamaktadır.³⁵

Teferrüdün kelime anlamını açıklığa kavuşturduktan, diğer kelimelerle anlam farkını ortaya koyduktan ve tarihi sürecini de verdikten sonra şimdi terim anlamını hadis âlimlerinin görüşleri ışığında açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Fert hadis terimi dışında teferrüt meselesinin hadis usulü eserlerinde üzerinde ittifak edilen müstakil bir tanımına rastlayamadık. Bu mesele genellikle hadis usulü araştırmalarında ele alınmış ve daha çok bu kavrama ilel, rical, tarih ve tahric kitaplarında yer verilmiştir. Hadis âlimleri genelde hadislerin tariklerini araştırırken ve hadis râvîleri hakkında görüş belirtirken teferrüt meselesine girmiştir.³⁶ Buna rağmen hadis âlimlerinden bazıları teferrüdü bir hadis terimi olarak tanımlamaya çalışmıştır. Şimdi teferrüt meselesi için yapılan tanımlara

²⁹ Düzenli, *Hadis Metodolojisinde Teferrüt Kavramı*, 45.

³⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Daru'l-mellâh), 1/340.

³¹ İbn Receb, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, 1/407.

³² İbn Receb, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, 1/408-409.

³³ Düzenli, *Hadis Metodolojisinde Teferrüt Kavramı*, 47.

³⁴ İbn Receb, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, 1/406.

³⁵ Düzenli, *Hadis Metodolojisinde Teferrüt Kavramı*, 47.

³⁶ Hemâm, *et-Teferrüd fi rivayeti'l-hadis*, 82.

kısaca yer vereceğiz.

Hadis usulünde ikinci eseri telif eden Hâkim en-Nisabûrî'nin (öl. 405/1014) hadislerde meydana gelen teferrüdü üç kısma ayırarak değerlendirmesi ve her bir kısım için birçok örnek vermesi onun teferrüt konusuna önem verdiğini göstermektedir.³⁷ Nisabûrî, her ne kadar teferrüdün tanımını yapmasa da teferrüdün kapsamına giren kısımları açıklayarak değerlendirmektedir.

Hâkim en-Nisabûrî'den sonra Ebû Hafs el-Meyânicî'nin³⁸ (öl. 581/1185) teferrüdü; *sikâ râvîlerden birisinin rivayette bulunduğu hocada diğer râvîlerden ayrılması* olarak tarif ettiği görülmektedir.³⁹ Mahir el-Fahl ve Ahmed Şâkir Mahmud, Meyânicî'nin tanımını efradını cami ağyarını mani olmaktan uzak olduğu için eleştirmişlerdir.⁴⁰ Meyânicî, teferrüdün tanımını sikârâvînin rivayetiyle sınırlandırmasının sebebinin zayıf râvînin rivayetinin mütâbi ve şâhitlerle desteklenemeyeceğini kabul etmesi olduğunu söylemek mümkündür.⁴¹

İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) *teferrüdün meydana geldiği hadisleri mutlak olarak reddetmenin veya şâz kabul etmenin doğru bir yaklaşım olmadığını* söylemektedir.⁴² İbnü's-Salah'a göre; teferrüt, hadisler için bir illet olmayıp; araştırma sonucunda teferrüt eden râvînin hatası tespit edildiğinde meydana gelen hataya binaen hadisler farklı isimler almaktadır.

Zehebî'nin (öl. 748/1348) ise; teferrüdü *muayyen bir hocadan rivayette bulunan bir râvînin, rivayet ettiği hadisin senet ve metninde tek kalması*⁴³ şeklinde tarif ederek Meyânicî'nin tanımından daha geniş kapsamlı bir tanım yaptığı görülmektedir. Nitekim garib hadisi, *bir râvînin senedin herhangi bir yerinde tek kalması (teferrüd)* olarak tarif eden İbn Hâcer (öl. 852/1448) de bu tanımında teferrüt kelimesini kullanmıştır.⁴⁴

Meyanicî (öl. 581/1185) ve Zehebî'nin (öl. 748/1348) tanımları dışında burada

³⁷ Hâkim en-Nisabûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 317-337.

³⁸ Ebu Hafş'ın, Meyanicî olarak burada zikrettiğimiz nisbesi bazen Meyyânişi şeklinde de kullanılmıştır.

³⁹ Ebu Hafş el-Meyânicî, *Mala Yesu'l-muhaddiş cehluh*, 29; Bedruddin ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ mukaddimeti İbni's-Salah*, thk. Zeynü'l-abidin Ferîc (Beyrut: Aqvâu's-Selef, 1998), 2/133.

⁴⁰ Mâhir Yasin el-Fahl, *Eşeru ihtilâfi'l-esânîd ve'l-mutun fi ihtilâfi'l-fukaha*, (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009), 89; Ahmed Şâkir Mahmud, "Teferrüdü'r-ruvvât fi'l-hadis ve Mevki'fu'n-nukkad minh", *Mecelletu Külliyyeti'l-imâmî'l-a'zam*, 15 (2012), 115.

⁴¹ Fahl, *Eşeru ihtilâfi'l-esânîd*, 115.

⁴² Takiyyuddin Ebu Amr Osman b. Abdurrahman b. Şalâh, *Mukaddime* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002), 80.

⁴³ Zehebî, *el-Mûkizâ fi ilmi muştalahi'l-hadis*, thk. Ali b. Ahmed er-Râzihi (Beyrut: Daru'l-Âşâr, 2007), 43.

⁴⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 1/54.

teferrüt hakkında zikrettiğimiz görüşler, teferrüdün bir hadis ıstılahı olarak tanımlanmadığını ortaya koymaktadır. Hadis usulü âlimleri genellikle *ferd* ve *garib* kelimelerini hadis ıstılahı olarak kabul etmiş, teferrüt kelimesini ise bu terimleri açıklamak için kullanmışlardır.⁴⁵ Aynı zamanda teferrüt kelimesini şâz ve münker hadisin tanımlarını yaparken de kullandıklarını söylemek mümkündür.⁴⁶

Yukarıda teferrüdün meydana geldiği hadislere hadis usulü âlimlerinin *garib* veya *ferd* ismini verdikleri ifade edilmiştir. Ferd kelimesi sözlükte *tek, bir tek ve çiftin yarısı* anlamına gelir. Dünyada eşi benzeri olmayan bir kimseye de *ferd* denir.⁴⁷ Hadis terimi olarak *ferd*, garibin müradifi olup isnadın herhangi bir yerinde râvîsi tek kalmış hadise denir.⁴⁸ Ancak hadis usulü âlimleri *ferd* ile *garibi* birbirinden ayırmışlardır. *Ferd* ismini genelde *ferdi mutlaka*; *garib* ismini ise *ferdi nisbîye* vermişlerdir.⁴⁹ Buna göre *ferd* denilince *ferdi mutlaka*; *garib* denilince ise *ferdi nisbî* kast edilmiştir.⁵⁰ Teferrüt kavramının tanımına yönelik görüşleri verdikten sonra şimdi teferrüdün kısımlarına geçeceğiz.

2. TEFERRÜDÜN KISIMLARI

Hadisâlimlerinin görüşlerinden yola çıkarak teferrüdü *mutlak teferrüt (ferd-i mutlak)* ve *nisbî teferrüt (ferd-i nisbî)*⁵¹ şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Hadis âlimlerinin bazen mutlak ve nisbî ayırımı yapmaksızın teferrüdü hadis rivayetleri için kullandıkları da olmuştur.

2. 1. Mutlak Teferrüt

Hadis usulü eserlerinde mutlak teferrüdün⁵² iki farklı tanımı yapılmıştır. Birincisi; râvînin senedin baş tarafında yani, hadisi Hz. Peygamber'den (s.a.s) rivâyet eden sahâbe tabakasında veya sahâbeden rivâyette bulunan tabiîn tabakasında tek kalmasıyla meydana gelen teferrüde *mutlak teferrüt* denilmektedir.⁵³ İkincisi; hadisin metin ve senedinin sadece bir râvînin rivayetinden ibaret olması ile

⁴⁵ Hâkim, *Ma'rife*, 317; İbnü's-Şalah, *Mukaddime*, 80; İbn Hacer, *Nüzhe*, 1/ 54.

⁴⁶ İbnü's-Şalah, *Mukaddime*, 80; Zerkeşi, *Nuket*, 2: 133.

⁴⁷ Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmus* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/659.

⁴⁸ İbnü's-Şalah, *Mukaddime*, 88-89; İbn Hacer, *Nüzhe*, 204; Şehâvi, *el-Ğâye fi Şerhi'l-Hidâye*, 1/192; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 108; Polat, Salahadin, "Ferd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 2001), 7/ 368.

⁴⁹ İbnü's-Şalah, *Mukaddime*, 88-89; İbn Hacer, *Nüzhe*, 56-57.

⁵⁰ İbn Hacer, *Nüzhe*, 57.

⁵¹ İbn Hacer, *Nüzhe*, 28; Şehâvi, *Fethu'l-muğis*, 1/253.

⁵² Mutlak teferrüt dediğimiz kavram için klâsik hadis usulü kaynaklarında *ferd-i mutlak* tabiri kullanılmıştır. Ancak biz burada teferrüt olgusunu ele aldığımız için *mutlak teferrüt* tabirini kullandık.

⁵³ İbnü's-Şalah, *Mukaddime*, 69.

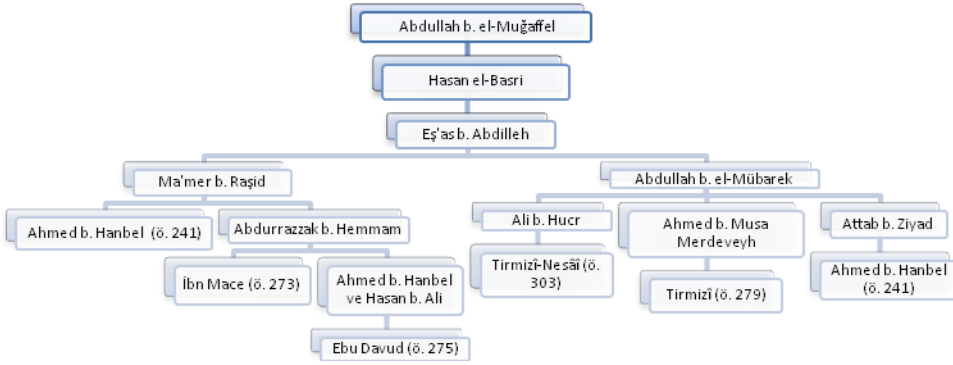
bunu destekleyen şahit ve mütâbisinin olmaması durumunda meydana gelen tek kalışa *mutlak teferrüt* denmiştir.⁵⁴ İkinci tanım birinci tanımdan daha genel olup hadisin herhangi bir yerinde *tek kalma* meydana gelmesi durumunda buna *mutlak teferrüt* hükmü verilmektedir. Ancak mütâbi ve şahit bulunursa bu rivayete teferrütle hüküm verilmemektedir. Birinci tanımda ise sadece ilk iki tabakada teferrüt meydana gelirse buna *mutlak teferrüt* hükmü verileceği; daha önce iki veya daha fazla tariki olan bir hadis rivayeti bu tabakalardan sonra gelen tabakalarda teke indiğinde meydana gelen teferrüt *mutlak* kabul edilmemiştir. Daha sonra *teferrüt ile ilgili tartışmalar* konusunda bunun hadislerin kabul ve reddine etkisi açıklanacaktır.

Mutlak teferrütle rivayet edilen hadislere de *ferd hadisler* denmektedir. Nitekim *ferd-i mutlak* ve *ferd-i nisbî* olmak üzere iki farklı kategoride değerlendirilen ferd kavramından ferd-i mutlak *râvînin kendisinden başka birinin nakletmediği ve bütün râvîlerden ayrılarak teferrüt ettiği hadis* olarak tanımlanmaktadır.⁵⁵ Ferd-i mutlakın örneği Eş'as b. Abdullâh'ın Hasan el-Basri'den (öl. 110/728), o da Abdullâh b. Muğaffel'in (öl. 60/680), Allah Resulü (s.a.s.) *kişinin banyo yaptığı yerde bevl etmesini yasakladı ve vesvesenin çoğunun bundan kaynaklandığını söyledi*⁵⁶ şeklinde rivayet ettiği hadistir. Ahmed (öl. 241/855), Tirmizî (öl. 279/892), Ebû Dâvûd (öl. 275/888) ve İbn Mâce'nin (öl.273/886) kitaplarına aldıkları bu hadisin rivayet şeması aşağıdadır.

⁵⁴ İbn Hacer, Nüzhe, 28; Sehvâvî, Fethu'l-muğîs, 1/253.

⁵⁵ İbnü's-Şalah, *Mukaddime*, 69; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrib ve't-teysir li ma'rifeti süneni'l-beşiri'n-nezir*, thk. Muhammed Osman el-Hışt (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 1/3; Irakî, Fethu'l-muğîs, 110; Celaluddin Ebu'l-Faql Abdurrahman es-Suyutî, *Tedribu'r-râvî fi Şerhi takribi'n-Nevevî*, thk. İrfân el-A'şâ Hassüne (Beyrut: Daru'l-Fikir, 2000), 162; Ömer b. Muhammed b. Fütuh el-Beykunî ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-manzûme*, 131; Muhammed Cemâluddin b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Kâsimî, *Kavâidu't-tahdiş min fununi muştalâhi'l-hadis*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.), 132; Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi'l-fayz Câfer b. İdris el-Kettânî, *er-Risaletu'l-müstatrafa li beyâni meşhuri's-sünneti'l-müşarrafе*, thk. Muhammedel-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiye, 2000), 114; Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulumi'l-hadis* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1981), 400; Muhammed Accâc el-Hatib, *Usulu'l-hadis*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2006), 358.

⁵⁶ Ebu Davûd Süleyman b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.) "Tahâret", 27; Tirmizî, "Tahâret", 21; İbn Mâce, "Tahâret", 12; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1986), "Tahâret", 36; Ahmed b. Hânel, *Müsned*, 4/177, 181. Ahmed b. Hânel bu hadisi farklı bir versiyonla nakletmiştir. *Hiç kimse banyo yapacağı yerde bevl edip sonra orada yıkanmasın. Ahmed b. Hânel, sonra orada abdest almasın, çünkü vesvesenin çoğu ondan meydana gelir demmiştir.*



Yukarıdaki rivayet şemasında görüldüğü gibi hadisin medarının Eş'as b. Abdullâh olduğu görülmektedir. Eş'as b. Abdullâh bu rivayette teferrüt etmiştir. Yani bu hadisi Hasan el-Basri'den tek başına rivayet etmiş ve başka hiçbir râvî bu rivayette kendisine iştirak etmemiştir. Aynı şekilde Hasan el-Basri de bu hadisi Abdullâh b. el-Muğaffel'den rivayette teferrüt etmiştir. Bu rivayeti destekleyen şahit ve mütâbi olmadığı için râvîsinin teferrüdüne binaen bu hadis *ferd* veya *garib* kabul edilmiştir. Tirmizî (öl. 279/892), bu hadisin garib olduğunu söylemiş ve sadece Eş'as b. Abdullâh'ın merfu' olarak Hasan el-Basri'den (öl. 110/728) rivayet ettiğini belirtmiştir.⁵⁷

2. 2. Nisbî Teferrüt

Mutlak teferrüt gibi nisbî teferrüdün de hadis usulü eserlerinde iki farklı tanımı yapılmıştır. Birincisi; râvînin hadisin tümünde değil sadece belirli bir yönünde diğer râvîlerden ayrılarak tek kalmasına *nisbî teferrüt* adı verilmiştir.⁵⁸ İkincisi ise; sahâbe veya tabiûn tabakalarından sonra râvînin hadis senedinde tek kalmasıyla meydana gelen teferrüt şekline *nisbî teferrüt* denmektedir.⁵⁹ İbnü's-Salâh (öl.643/1245) *ferd-i nisbî*'yi bir şeye kıyasla *ferd* olarak değerlendirilen hadis olarak ele almış ve özel bir cihete nispetle teferrüdün gerçekleştiği hadis anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁶⁰ İbn Hacer (öl.852/1448) ise; senedinin ortasında garâbet bulunan hadis *ferd-i nisbî* kavramıyla tanımlamıştır.⁶¹ Ayrıca İbn Hacer, haber aslında meşhûr olsa bile belirli bir şahsa veya bölgeye nispetle vuku bulması dolayısıyla bu tür rivâyetler için nisbî

⁵⁷ Tirmizî, "Tahâret", 21.

⁵⁸ İbn Hacer, *Nüzhe*, 28; Seḥâvî, *Fethu'l-muḡîs*, 1/253.

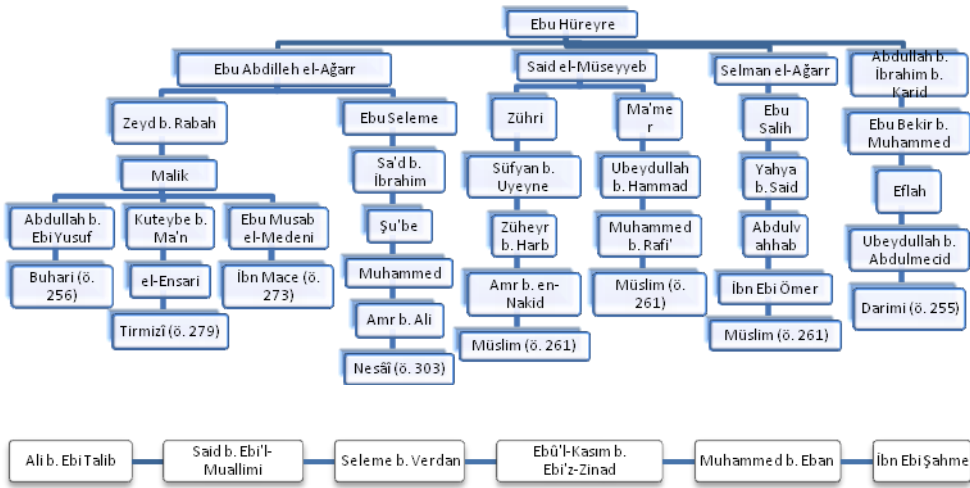
⁵⁹ İbnü's-Şalah, *Mukaddime*, 84; İbn Hacer, *Nüket*, 1/164; Muhammed b. İbrahim Bedruddin b. Cemâa', *el-Menhelu'r-ravî fi muḥtasari ulumu'l-ḥadişi'n-nebevi*, thk. Muhyiddin b. Abdurrahman Ramazan (Beyrut: Daru'l-fikr, t.y.), 51; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 110.

⁶⁰ İbnü's-Şalah, *Mukaddime*, 69.

⁶¹ İbn Hacer, *Nüket*, 511.

kelimesinin kullanılmasını uygun görmüştür.⁶²

Bir râvînin hadisi farklı bir râvîden veya hadis senedine bir râvî ekleyerek yahuthadis metninde bir ziyade bulunarak veyahut noksanlık yaparak rivayet etmesi *nisbî teferrüdün* çeşitlerindedir. Bunun örneği Seleme b. Verdân'ın (öl. 152/769) Ebu Said b. Ebi'l-Muallimi'den- Ali b. Ebi Talib tarikiyle (öl. 40/661) Allah Resulü'nün (s.a.s.) *benim bu mescidimde kılınan bir namaz; Mescid-i Haram dışındaki bir mescitte kılınan namazdan bin derece daha faziletlidir*⁶³ buyurduğu⁶⁴ hadistir. Bu hadisin rivayet şeması aşağıda verilmiştir.



Yukarıda rivayet şemasını verdiğimiz hadisEbû Hüreyre'den gelen tarikiyle şöret bulmuş ve birçokhadis kitabında yer almıştır. Ancak Hz. Ali'den gelen rivayette Seleme b. Verdân⁶⁵ teferrüt etmiştir. Seleme b. Verdân ise zayıf bir râvî olup rivayetlerihadis münekkitlerince tenkit edilerek zayıf kabul edilmiştir. O, bu hadisi Hz. Ali'ye (r.a.) nisbet ederek teferrütte bulunmuş olmakla beraber bu hadis Ebû Hüreyre'den de şöret yoluyla rivayet edildiği için buradaki teferrüt nisbî kabul edilmiştir.

Aslında Seleme b. Verdân bu hadisi Ebû Hüreyre'den rivayet etmiş olsaydı zayıf bir râvî olmasına rağmen bu rivayeti sahih olarak değerlendirilecekti. Ancak zayıf bir râvî ve hata yapma ihtimali yüksek olduğu için burada onun rivayeti zayıf

⁶² İbn Hacer, *Nüzhe*, 511; Nevevî, *Takrîb*, 43.

⁶³ Buḥârî, "Faḍlu's-şalât", 1; Tirmizî, "Şalât", 207; İbn Mace, "Şalât", 195; Müslim, "Faḍâil", 94; Nesâî, "Faḍâil", 32; Dârimî, "Şalât", 165.

⁶⁴ İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, 4/361.

⁶⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/360.

kabul edilmiştir. Meselâ; bu hadisi Müslim ve İbn Mâce, İbn Ömer'den⁶⁶, Nesâî, Meymune'den⁶⁷, Ahmed b. Hanbel, Sa'd b. Ebi Vakkâs'tan⁶⁸ ve İbn Ebi Şeybe de Cübeyr b. Mutim'den⁶⁹ rivayet ederek kitaplarında tahrir etmişleridir. Bu hadisi farklı sahâbeden rivayet eden râvîler sikâ oldukları için senette teferrüt etmelerine rağmen hadisleri sahih kabul edilmiştir. Zira Ebû Hüreyre'den gelen rivayetler onların farklı tarihlerle rivayet ettikleri hadisleri desteklemiştir. Böylece bu rivayetler birbirlerinin hem şâhitleri hem de mütâbileri olmuştur.

Teferrüt meselesini birçok yönden kısımlara ayırmak mümkündür. Ancak önemine binaen teferrüdün kısımlarından sadece *mutlak* ve *nisbî* teferrüde değinmek yeterli görülmüştür. Teferrüdün sözcük ile terim anlamını verdikten ve kısımlarını örneklerle açıkladıktan sonra günümüz Arap dünyasında teferrüt hakkında yapılan tartışmalara geçebiliriz.

3. TEFERRÜTMESELESİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Günümüz Arap dünyasında hadis âlimlerinin *teferrüt eden râvînin genel durumunun rivayetine etkisi, sahih hadisin tanımında şâz ve illetli olmaması şartının teferrütle ilgisi, ilk iki tabakada teferrüt ile üçüncü tabaka ve sonrasında teferrüt olmak üzere dört mevzuda tartıştıklarını tespit ettik. Şimdi bunları sırasıyla ele almaya çalışacağız.*

3.1. Teferrüt Eden Râvînin Durumunun Rivayet Etkisi İle İlgili Tartışmalar

Hadislere râvînin durumundan bağımsız olarak hüküm verilmediği bilinen bir gerçektir. Hadisin sahih olmasında râvînin güvenilir ve sağlam bir hafızaya sahip olmasının etkisi olduğu gibi hadisin reddedilmesinde de râvînin güvenilir olmaması ve hıfzında eksiklik bulunmasının etkisi büyüktür. Ancak teferrüt eden râvînin genel durumuna bakarak rivayet ettiği hadisin kabul edilip edilmeyeceği hakkında günümüz Arap dünyasında tartışmalar meydana gelmiştir.

Ortaya koyduğu görüşlerle bu tartışmanın başlamasına kapı aralayan Hamzâ el-Melibârî, adâlet ve zabt sahibi râvîninteferrüt ederek rivayet ettiği hadisinin araştırma yapılmadan hemen sahih kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre; müteahhir ve çağdaş hadis âlimleri, râvînin genel durumunu (adâlet ve zabt) külli bir kaide kabul edip;bu kaidenin sikâ, zayıf ve sadûkrâvîlerin teferrüt ettiği

⁶⁶ İbn Mâce, "Şalât", 195.

⁶⁷ Nesâî, "Fağâil", 54.

⁶⁸ Ahmed b Hanbel, *Müsned*, 3/158.

⁶⁹ İbn Ebi Şeybe, *Muşannef*, 2/147.

her hadise uygulanabileceği görüşüne varmışlardır. Böylece sikâ râvîlerin teferrüt ettikleri rivayetleri sahih, sadûkrâvîlerin teferrüt ederek rivayet ettikleri hadisleri hasen ve zayıf râvîlerin tek başlarına rivayet ettikleri hadisleri ise zayıf kabul edip bunu bir kaide haline getirmişlerdir. Buna karşın mütekaddim münekkit hadis âlimleri teferrüt eden râvînin genel durumuna bakmaksızın rivayeti etkileyen durumları ve karineleri araştırarak her rivayete farklı hüküm vermişlerdir. Böylece bu meselede râvîlerin genel durumuna bakarak rivayetlerine hüküm veren müteahhir hadis âlimleri, mütekaddim hadis âlimlerinin metoduna muhalefet etmişlerdir.⁷⁰ Teferrüt meselesinde râvînin durumunu esas alan müteahhir hadis âlimlerini eleştiren Melibârî, bu meselesinin mütekaddim münekkit âlimlerin uygulamaları ışığında tahlil edilmesi ve araştırılmasını da tavsiye etmektedir.⁷¹

Melibârî'nin savunduğu görüşleri destekler mahiyette bir görüşe sahip olan Mahir el-Fahl'a göre; zayıf râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadis mutlak olarak reddedilmediği gibi sikâ râvînin de teferrüt ederek rivayet ettiği bütün hadisleri mutlak olarak kabul edilmemektedir. Kabul ve ret karine ve rivayeti kuşatan durumlara bağlıdır. Karine ve delilleri araştırmadan sadece teferrüt eden râvîlerin durumuna bakarak rivayetine hüküm vermek münekkit hadis âlimlerinin yöntemine uygun düşmemektedir.⁷²

Tânk İvâdilleh, sikâ ve zayıf râvîler arasında ayırım yapmaksızın teferrüt ettikleri rivayetlerin kabul veya reddini karinelere bağlayarak bir yönüyle Melibârî ve Mâhir el-Fahl'a katılmaktadır. Ancak hafız ve mutkin derecesinde olmayan bir râvî teferrüt ederse bu teferrüdünün illet sayılacağını belirterek onlardan ayrılmaktadır.⁷³ Melibârî ve Mâhir el-Fahl, zayıf râvînin zabt ettiği rivayetin kabul edilebileceğini iddia ederken; İvâdilleh zayıf râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadisinin kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre; hataları olsa da eğer râvî hafız ve mutkin derecesinde sadûk diye tabir edilen biri ise rivayeti karinelere dayanarak kabul edilebilmektedir.

İbrâhim el-Lâhim, teferrüt meselesinin müteahhir hadis âlimlerinin mütekaddim hadis âlimlerine muhalefet ettiği meselelerden biri olduğunu iddia

⁷⁰ Hanzâ Abdullah el-Melibârî, *el-Muvâzene Beyne'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin fi tasihi'l-ahâdis ve ta'lilihâ*, (Beyrut: Daru İbn Hâzm, 2001), 74; a.mlf., *Nazarât cedide fi ulumi'l-ğadis*, (Beyrut: Daru İbn Hâzm, 2003), 235.

⁷¹ Melibârî, *Muvâzene*, 74.

⁷² Fahl, *Eseru ihtilafi'l-esânîd*, 92.

⁷³ Ebu Muaz Tânk b. İvâdilleh b. Muhammed, *ed-Dibace fi ilmi'l-ğadis* (Kahire: Daru'l-Kevşer, 2009), 79.

ederek yukarıda görüşlerini verdiğimiz çağdaş âlimlere katılmaktadır. Ona göre; teferrüt meselesinde senetlere bakarak hüküm verenlerin sayısı artarak günümüze kadar gelmiştir. Günümüzde bazı âlimlerin ise mütekaddimun ile müteahhirun arasında metot farkına binaen açılan arayı kapatmaya yönelik çabaları olmuştur. Ancak sadece senetlerin zahirinin hadisleri değerlendirmede yeterli olduğunu kabul edenlerin direnç göstermesi neticesinde bu gayretler sınırlı kalmıştır. Buna rağmen zamanımızda selâmetine binaen bu meselede münekkit âlimlerin yöntemine dönmeyi isteyenlerin bulunmasının yanı sıra onların metodunu açıklayan bazı araştırmalar ve tezler de hazırlanmıştır. Böylece bu araştırmacılar, mütekaddim ve müteahhir hadis âlimlerinin metotları arasında karşılaştırma yapmak suretiyle uygulamaya dayalı çalışmalar yapmışlardır.⁷⁴ Lâhim, hadis tenkidinde mütekaddim münekkit hadis âlimlerinin yöntemine dönmeyi hadis usulü problemlerinin çözülmesinde önemli bir unsur olarak görmektedir.

Ahmed Şâkir Mahmud, teferrüdün başlı başına rivayetleri reddetmek için yeterli bir sebep teşkil etmediğini söyleyerek Malibarî ve onunla aynı doğrultuda görüş belirten akademisyenlere katılmaktadır. Ona göre; zayıf râvîlerin rivayet ettikleri hadisler teferrüt gerekçesiyle reddedilmemeli ve sırf zayıf olduklarından dolayı rivayet ettikleri hadislere hemen zayıf hüküm verilmemelidir. Münekkit hadis âlimleri karinelere göre zayıf râvînin zabt ederek rivayet ettiğini bildikleri hadislerini de kabul etmişlerdir.⁷⁵

Hazan Fevzi, teferrüdü hatanın kaynağı görmekle beraber hadisin illetli sayılıp reddedilmesinde yeterli bir sebep olmadığını kabul etmektedir. Ona göre; râvînin hatasına delâlet eden karinelere tespit edildiğinde hadisi illetli sayılmaktadır. Râvînin isabet ettiğine dair karinelere bulunduğu isehadisi kabul edilmektedir. Bazı hadis âlimlerinin, sikârâvîlerin rivayetinde teferrüt ettiği hadisleri reddetmesi karinelere göre olmuştur. Onlar, teferrüt eden râvînin hatasını açıklamadan teferrüt sebebiyle hadisini illetli saymışlardır. Hafız ve sikâ olan râvînin hatası sübut bulmadıkça teferrüt ettiği rivayeti kabul edilmiştir. Ancak râvînin hıfzı zayıf olursa teferrüt ederek rivayet ettiği hadis değerlendirilmeye alınmadan hatalı olduğuna hükmedilmektedir.⁷⁶ Bundan anlaşılan Fevzi, zayıf râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadisin kabul edilemeyeceğini söyleyerek Tarık İvâdilleh'e katılırken; zayıf

⁷⁴ İbrâhim b. Abdullah el-Lâhim, *Mukarenetu'l-merviyat* (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2012), 2/309; a.mlf., *Teferrüdü's-sikâ bi'l-hadis*, y.y., t.y., 20.

⁷⁵ Ahmed Şâkir Mahmud, *Teferrüdü'r-ruvat*, 126.

⁷⁶ Hasan Fevzi, *el-Menhecü'n-nakdî 'inde'l-mütekkaddimin mine'l-muhaddisin ve eseru tebâyuni'l-menhec* (Câmiatu Ayni's-Şems, Yüksek Lisan Tezi, 2000), 483-484.

râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadisin karinelerle kabul edilebileceğini savunan çağdaş hadis âlimlerinin aksine bir görüş belirtmektedir.

Hadislerin illetlerinin ortaya çıkmasında teferrüdün güçlü bir delil olduğunu kabul eden Ebûbekir Kâfî'ye göre; münekkit hadis âlimleri, râvîlerin teferrüt ettiği hadislere şâz ve münker hükmü vermeden önce muhakkak karineleri araştırmışlardır. Karineleri sınırlandırmak mümkün olmayıp; her bir hadis için farklı karinelerin olması mümkündür. Münekkit hadis âlimleri, râvîlerin teferrüt ettiği hadislere mutlak olarak hüküm vermemiştir. Karinelerin kabulüne delâlet ettiği hadisleri kabul ederken; karinelerin reddine delâlet ettiği hadisleri ise reddetmişlerdir. Müteahhir hadis âlimlerinin râvîlerin teferrüt ettiği hadislere farklı hüküm vermeleri ise metot farkından kaynaklanmamıştır.⁷⁷ Ebûbekir Kâfî, müteahhir hadis âlimlerinin teferrüt edilen hadislere mütekaddim hadis âlimlerinden farklı hüküm verdiklerini söylemekle Melibâri ve onunla aynı görüşe sahip akademisyenlere katılmaktadır. Ancak, teferrüt konusunda müteahhir hadis âlimlerinin mütekaddim hadis âlimlerinden farklı hüküm vermelerinin metot farkından kaynaklanmadığını belirterek onlardan ayrılmaktadır.

Şerif Hatim el-Û'nî, mütekaddim hadis âlimlerinin teferrütten dolayı reddettikleri hadislerin hiçbir şekilde tashih edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre; müteahhir hadis âlimleri mütekaddim hadis âlimlerinin fikir birliği olmadığı teferrüt edilen hadislere onlardan bazılarının görüşlerini tercih ederek hüküm verilebilmektedir.⁷⁸ Mütekaddim hadis âlimleri, hafızların tek kaldıkları rivayetleri ile ilgili bilgileri daha fazla olmakla beraber sahip oldukları melekeleri müteahhir hadis âlimlerinden daha kuvvetlidir. Zira teferrütle hüküm veren kişi hadis kitaplarının tümüne muttali olduğunu iddia etmiş sayılmaktadır. Bu da mümkün olmadığı için zamanımızda hadislere teferrütle hüküm verilerek hadisler reddedilememektedir. Bir araştırmacı, hadis hakkında teferrütle hüküm veren bir münekkit âlimin görüşünü bulmazsa hadise teferrütle veya garabetle hüküm vermesi çok zordur. Ancak yapacağı araştırmalar sonunda hadis hakkında münekkit âlimlerin görüşlerine muvafakatle hadis teferrüde kabil ise teferrütle hüküm verebilir.⁷⁹

Zehrânî, İbnü's-Salah dâhil müteahhir hadis âlimlerinin mütekaddim hadis

⁷⁷ Ebubekir Kâfî, *Menhecû'l-İmam el-Buḥârî fî tashihî'l-ehâdisî ve ta'lîlîha* (Beyrut: Daru İbn Hâzım, 2000), 254.

⁷⁸ Şerif Hatim b. Ârif el-Û'nî, *el-Medḥal ile Fehmi İlmi'l-İlel*, 13.

⁷⁹ Û'nî, *Medḥal*, 14-15.

âlimlerinin sözlerine ve uygulamalarına bakmak suretiyle sikârâvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadise sahih ve zayıf râvînin rivayet ettiği hadise zayıf hükmünü verdiklerini ifade etmektedir. Ona göre; sahih ve zayıf hadis arasında bir mertebede bulunan hadise ise müçtehitlerin bakış farkına binaen hüküm vermede müteahhir âlimlerde tereddüt meydana geldiğinden hasen denmesini daha uygun görmüşlerdir. İbnü's-Salah'ın zikrettiği şartların yerine gelmesi durumunda bu kaide kapsayıcı ve geçerli kabul edilir. Kaidenin kapsayıcı olmasının ise metnin illetten, garabetten, münkerlikten ve hadis âlimlerinin yaralayıcı saydığı diğer karinelere hali olması şartına bağlıdır.⁸⁰

Melibârî ve onunla aynı görüşleri savunanların söylediklerine karşı çıkıp eleştiren Zehrânî'ye göre ise; teferrüt ancak sikârâvîlerin rivayetlerinde meydana gelirse bir problem teşkil etmektedir. Çünkü o zaman râvînin sikâ olması durumu ve teferrütten dolayı sikânın rivayetinde meydana gelen şüphe olmak üzere iki asıl tearuz etmektedir. Ancak zaten zayıf râvînin rivayeti hadis âlimlerine göre reddedilmiş olduğundan teferrüt ettiğinde rivayetine hüküm vermede herhangi bir problem olmamıştır. Sadece rivayetini destekleyen bir mütâbinin olup olmadığı ve onun nasıl teferrüt ettiği araştırılır. Bunun da hadisin sıhhati üzerinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Zayıf râvînin rivayet ettiği hadis kabul edilmezken teferrüt ederek rivayet ettiği hadis ne diye kabul edilsin?⁸¹

Teferrüt konusuna farklı bir bakış açısıyla yaklaşan Abdulaziz et-Turayfî, teferrüt metinde ve umumu belvâ kabilinde olan şeylerde olduğunda; Irâk, Şâm, Mısır ve buna benzer bölgelerde meydana geliyorsa hadis âlimlerinin bunu bir illet sayıp hadisi reddetdiklerini söylemektedir. Ona göre; bir şey bir bölgede umumu belva olarak rivayet ediliyorsa bunun en azından Hicazlıların fetvalarında yer alması gerekmektedir.⁸² Hicaz bölgesi dışında teferrütle rivayet edilen bir hadisin senedinin zahiri sahih ise sahâbefetvalarının da onu desteklediğidurumda hadis illetli sayılmamaktadır. Çünkü, Hz. Peygamber'den (s.a.s) varit olan meseleler meşhur olup teferrütten dolayı nakzedilmez. Örneğin beş vakit namaz, namazların rekât sayısı v.b. meseleler meşhur olan uygulamalar olduğu için hadis olarak nakledilmesine gerek yoktur. Bir râvî, Hicaz dışındaki başka bölgelerde bu mevzuda teferrütle bir hadis nakletse onun hadisinin Hicazlıların ameline

⁸⁰ Ahmed b. Şalih ez-Zehrânî, *Beyânu mücâzafât ed-Doktor Hamzâ el-Melibârî*, y.y., t.y., 120.

⁸¹ Zehrânî, *Mücâzafât*, 132.

⁸² Abdulaziz b. Marzûk et-Turayfî, *el-Ahâdisu'l-muallâ fi's-şalâ*, y.y., t.y., 1/265.

uygunluğuna bakılmamaktadır.⁸³ Turayfî, Malikîlerin hadisleri kabulde Medine ehlinin ameline arz etmelerinden yola çıkarak umumu belva kabilinden olan hadislerin kabulünü buna bağlamıştır. Bunun ise hadislerin tashih ve ta'lilinde uygun bir yöntem olduğu söylenemez. Zira Medine ehli denilen sahâbenin çoğu Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından kısa bir zaman sonra başka İslâm beldelerine yerleşmişlerdir. Hatta bazı bölgelerde yüzlerce sahâbi yaşamıştır. Nitekim hadis ilimleri başta olmak üzere diğer ilimlerde de Basra, Küfe ve Şam gibi şehirler en az Medine veya Hicaz bölgesi kadar önem arz etmiştir.

Turayfî, teferrüt eden râvînin hadisinin kabul edilmesini sağlayan birçok karine olduğunu söylemektedir. Ona göre; râvînin bir hocasından rivayette mütehasıs olması onun teferrüdünü kabule şayan kılmaktadır. Ayrıca râvînin manasında mütehasıs olduğu bir hadiste teferrüt etmesi durumunda teferrüt ettiği hadis kabul de edilebilir. Meselâ müezzinlik yapanın ezanla ilgili bir hadiste teferrüt etmesi durumunda hadisi kabul edilir.⁸⁴ Şimdi bu tartışmaları değerlendirelim.

Günümüz Arap dünyasında teferrüt eden râvînin genel durumunun rivayetine etkisi hakkında iki farklı görüş ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Melibârî ve onun görüşlerine benzer görüşlere sahip olan akademisyenler, mütekaddim hadis âlimlerinin râvîlerin teferrüt ettikleri hadisleri râvînin genel durumundan bağımsız olarak değerlendirdiklerini kabul etmişlerdir. Onlara göre; müteahhir hadis âlimlerirâvîlerin teferrüt ettikleri rivayetlerini genel durumlarına bakarak değerlendirmiş ve böylece mütekaddim hadis âlimlerinin metoduna muhalefet etmişlerdir. Bir de bunun aksini iddia edenler teferrüt eden râvînin genel durumundan yola çıkarak onun rivayetlerinin değerlendirileceğini kabul etmişlerdir. Ayrıca müteahhir hadis âlimlerinin râvîlerin teferrüt ettikleri hadisleri değerlendirmede mütekaddim hadis âlimlerinin metoduna muhalif bir metot takip etmediklerini söylemişlerdir. İşte bu konuda iki farklı yaklaşım arasında bir tartışma meydana gelmiştir. Şimdi, bu iki yaklaşımı hadis âlimlerinin görüşleri çerçevesinde değerlendirelim.

Kendi döneminde hadis rivayetiyle meşgul olanların garib hadislere aşırı önem verip meşhur hadislerin rivayetine ehemmiyet vermemesini eleştiren Ahmedb. Hanbel (öl. 241/855), hadis münekkitlerinin *bu hadis gariptir* veya *bu*

⁸³ Turayfî, *el-Ahâdisu'l-muallâ*, 1/266.

⁸⁴ Turayfî, *el-Ahâdisu'l-muallâ*, 2/102-103.

faydadır yahut *bu, muhaddisten bir hatadır*veyahut*bir hadis başka bir hadise eklenmiştir* ya da *isnadı olmayan bir hadistir* şeklindeki tenkit ettikleri rivayetlerin hatadan ibaret olduğunu söylemektedir. Ona göre; bu hadisleri, Sufyan es-Sevri (öl. 161/778) ve Şu'be'nin (öl. 160/777) rivayet etmelerinin dahi sonucu değiştirmemektedir.⁸⁵ Ahmed b. Hanbel bu sözleriyle garib hadisleri rivayet eden kim olursa olsun; sıhhatine dair karine ve deliller olmadan hadisini almanın doğru olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Hadis rivayetlerinden sahihlerini seçerek kitabına alan İmam Müslim (öl. 261/875), Zührî'nin (öl. 124/742) Hz. Peygamber'den rivayet ettiği yaklaşık doksanhadiste⁸⁶ teferrüt ettiğini ve hiçbir râvînin bu rivayetlerde kendisine iştirak etmediğini söylemektedir.⁸⁷ Yani Müslim, Zührî'nin teferrüt ederek rivayet ettiği hadislerini sahih kabul etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta Zührî'nin sikâ ve güvenilir bir hadis âlimi olmasıdır. Müslim'in bu sözlerinden râvîlerin teferrüt ettikleri her hadisinin kabul gördüğü anlamı çıkmamaktadır.

Hadis ilimlerinin her alanında mahir kabul edilen Hatîb el-Bâğdâdî (öl. 463/1071) mütehasıs münekkitlerin, râvîsi uydurmacı veya iştirakmediği halde iştirak diyen kişilerden geldiği için garib hadislere batıl hükmünü verdiklerini belirtmektedir. Ona göre; râvîsinin teferrüdünden dolayı garib olduğu söylenen hadisler farklı değerlendirilir. Bu hadislerin râvîsi sıdk ve emanet sahibi ise rivayetleri itibar için yazılır ve başkalarına aktarılabilir.⁸⁸ Hatîb el-Bâğdâdî de selefi Ahmed b. Hanbel gibi garib hadislerin tedavülünden rahatsız olduğunu belirlemek istemektedir. Ancak güvenilir râvîlerden gelen garib rivayetlerin mukarene sonucunda kabul edilebileceğini de belirterek araştırma kapısını da açık bırakmaktadır.

Nitekim İbnü's-Salah, münekkit hadis âlimlerinin birçok yerde teferrüt edilen hadisleri reddettiklerini veya münker ve şâz kabul ettiklerini belirtmektedir. Ona göre; teferrüt edilen hadisler hemen reddedilmeyip araştırılması gerekmektedir. Araştırma sonucunda hatanın meydana geldiği tespit edilen hadisler reddedilirken; isabetin olduğu anlaşılan hadisler ise kabul edilmektedir.⁸⁹ Böylece İbnü's-Salah,

⁸⁵ Eubekir Ahmed b. Ali b. Şâbit b. Ahmed el-Ĥatib el-Bâğdâdî, *el-Kifâye fi ulumi'r-rivâye*, thk. Ebu Abdullah es-Sevraķi ve İbrâhim Ĥamdi el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 147.

⁸⁶ Hâkim en-Nişâbûrî, Zührî'nin tâbiinden yirmi küsur raviden teferrütle hadis rivayet ettiğini söylemiştir. (Hâkim, *Ma'rife*, 160).

⁸⁷ Müslim, "Eymân", 27.

⁸⁸ Ĥatib el-Bâğdâdî, *el-Cami' li Ahlâķi'r-ravi*, 1/160.

⁸⁹ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 81.

teferrüt edilen hadislere araştırma sonucunda hüküm verilmesinin daha uygun olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Receb (öl. 695/1296), teferrüdün her zaman illet sayılmayacağını belirtmektedir. Ona göre; eğer illet keşfedilir veya illetin varlığına delalet eden bir durum tespit edilirse; o taktirde teferrüt illet sayılmaktadır.⁹⁰ İbn Receb'in teferrüdü bir illet saymadığı, teferrütle beraber illetin olması durumunda hadise illetli hükmü verileceğini kabul ettiği açıktır. Bu durumda münekkit bir hadis âlimi, râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadislerde hata yapmadığını tespit ederse; bu tür hadisler kabul edilebilmektedir.

Buraya kadar görüşlerini verdiğimiz hadis âlimlerinin sikârâvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadisinin kabul edileceğine ve zayıf râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadisinin kabul edilmeyeceğine dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Ancak hadis âlimlerinin, sikârâvîlerin teferrüt ettikleri hadisleri ile zayıf râvîlerin teferrüt ettikleri hadislerini aynı kefeye koydukları da söylenemez. Bu görüşlerden, teferrüt edilerek rivayet edilen hadislerin araştırılması sonucuna ulaşılmasına rağmen zayıf râvîlerin de teferrüt ettikleri hadislerinin bu araştırmaya tabi tutulacağına dair bir sonuca ulaşılacak mümkün görülmemektedir.

İbn Hacer (öl. 852/1449), nice sikârâvînin kendisiyle hiçbir râvînin iştirak etmediği garib-ferd hadisler rivayet ettiğini ve bunun hafız olması durumunda teferrüdünün rivayetine zarar vermeyeceğini belirtmektedir.⁹¹ Zeylâî (öl. 1360/1941) de *sikânın hadisinde teferrüt etmesi onun sıhhatine zarar vermez* demek suretiyle İbn Hacer'in görüşüne katılmaktadır.⁹² Ancak Zeylâî'nin *hafız olma* kaydını kaldırdığı ve râvînin sikâ olasıyla yetindiği görülmektedir.

Yemen'in muhaddisi diye tanınan Abdurrahman el-Muallimî (öl. 1386/1967) sikârâvîlerden kabul edilebilir senetlerle gelmesine rağmen çok garib olması sebebiyle münker addedilen hadislerin ve hadis talebi az olmakla beraber çokça garib hadis rivayet eden râvînin hadislerinin kabul edilmeyeceğini söylemektedir.⁹³ Bu durumda Muallimî, teferrütle rivayet edilen zayıf hadislere ihtiyatla

⁹⁰ İbn Receb, *Şerh İleli't-Tirmizî*, 207.

⁹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Şahihi'l-Buhârî*, nşr. Muibbuddin el-Hatib (Beirut: Daru'l-Ma'rife, 1960), 5/11.

⁹² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Naşbu'r-riye li ahâdisi'l-hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, ts.), 2/74.

⁹³ Ebu Abdullah Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, *et-Tenkîl fi te'nibi el-Keşeri Mine'l-ebâfil*, thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî (Beirut: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1986), 1/104.

yaklaşmakta ve kimden rivayet edilirse edilsin bu hadislerin reddedilmesinden yana tavır sergilemektedir.

Yemanî, İbn Hacer ve Zeylâî gibi hadis âlimlerinin sadece sikâ râvîlerin teferrüt ederek rivayet ettikleri hadislerinin araştırma sonucunda kabul edilebileceği kanaatini sergiledikleri görülmektedir. Onlar, zayıf râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadislerinin ise değerlendirme dışı olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁴

Nitekim İbn Hacer râvîlerin teferrüt ederek rivayet ettikleri hadislerin değerlendirmesini şöyle yapmaktadır:

Rivayette teferrüt eden bir râvîsi kendisinden daha sikâ ve mutkin bir râvîye muhalefet ederse onun bu rivayetişâz ve merdud kabul edilir. Râvînin teferrüt ettiği rivayeti başkasının rivayetine muhalif değilse teferrüt ettiği rivayet hemen kabul edilmez. Öncelikle râvînin durumuna bakılır, eğer hıfzına ve itkânına güvenilmeyen biri ise onun teferrüdü, rivayet ettiği hadise zarar verir ve onu sahih derecesinden düşürür. İkinci olarak; teferrüt eden râvî hafız ve zabıt derecesine yakınsa hadisi zayıf derecesine düşürülmeden hasen kabul edilir. Üçüncü olarak; eğer râvî hıfz ve itkânına güvenilen biri ise teferrüt ettiği rivayet kabul edilir ve rivayet ettiği hadis sahih olarak değerlendirilir.⁹⁵

Burada İbn Hacer, sadece râvînin genel durumunu esas alarak bir sınıflandırma yapmıştır. Kendisinden sonra gelen hadis araştırmacıları, bu taksimi genel geçer bir kaide olarak algılamış ve bu kaideyi sikâ, mutavassıt ve zayıf herrâvînin teferrüt ettiği rivayetlerine uygulamaya çalışmışlardır.

Teferrüt eden râvînin hadisinin makbul olduğunu söyleyen Ebû Şuhbe'ye (öl. 1182/1768) göre; sikârâvî diğer sikâ râvîlere muhalefet etse teferrüt ettiği hadis kabul edilmemektedir. Ona göre hadisin ferd-i nisbîolması onun zayıf olmasını gerektirmemektedir. Bir hadisin ferd olduğunun söylenmesi;ohadisın zayıf olduğu anlamına gelmemektedir. Herhangi bir hadis için *sikâlardan sadece birisi bu hadisi rivayet etti* dendiğinde bu hadis kabul edilmektedir. Sikâ olmayan râvînin ise teferrüt ettiği hadisleri değerlendirmeye dahi alınmamaktadır.⁹⁶

Burada görüldüğü gibi bazı çağdaş hadis âlimleri teferrüt eden râvînin rivayetinin değerlendirilmesinde iki farklı görüş belirtmişlerdir. Bir kısmı teferrüt eden râvînin genel durumunun rivayete sahih veya zayıf hükmü vermek için

⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/11; Zeylâî, *Naşbu'r-râye*, 2/74; Muallimî, *Tenkîl*, 1/104.

⁹⁵ İbn Hacer, *Nüzhe*, 56-57, 165-164.

⁹⁶ Ebu Şuhbe Muhammed b. Muhammed b. Suveylim, *el-Vasîf fi ulumi mustalahi'l-hadis*, thk. Abdulhamid b. Şalih b. Kâsım (Beirut: Daru İbn Hâzım, 2006), 370.

yeterli olmadığını savunurken; sadece Zehrânî ise râvînin genel durumuna bakılarak râvîsikâ olursa rivayetinin kabul edileceği; râvî zayıf olursa rivayetinin reddedileceğini kabul etmektedir.

Şerif Hatim de Melibârî ve Lâhim ile aynı görüşe sahip olup çağdaş hadis âlimleri başta olmak üzere müteahhir hadis âlimlerinin teferrütle rivayet edilen hadislere hüküm veremeyeceklerini belirtmektedir. Günümüz Arap dünyasının önde gelen âlimlerinden olan bu üç araştırmacı, İbnü's-Salah'ın (öl. 643/1245) hadisleri tashih-tad'if kapısını kapatmasına yönelik görüşüne katıldıkları görülmektedir. Nitekim mütekaddim hadis âlimlerinden sonra müteahhir hadis âlimlerinin teferrüt edilerek rivayet edilen hadisleri tashih ve tad'ifi tartışma konusu olmuştur. Zaten şöhret bulan hadislerin tashihi yapılmış olup, bunlar hadis eserlerinde yerlerini almıştır. Ancak tashihleri yapılamayan hadislerin genellikle râvîlerin teferrüt ederek rivayet ettikleri hadisler olup, zaman içinde bu rivayetlere mütâbi ve şâhit bulunmasıyla bazılarının tashihleri yapılmış ve bazıları ise tashih edilemeyip zayıf mertebesinde kalmıştır. Çağdaş araştırmacılardan bazılarının tashih-tahsin edilmeyen bu hadislerin illetli olduğuna bakmaksızın râvîlerinin genel durumuna göre hüküm verdikleri bir gerçektir. İşte bundan dolayı Melibârî ve onunla aynı görüşlere sahip günümüz araştırmacıları, râvînin genel durumuna bakılarak hadislerin tashih-tahsin veya taz'if edilemeyeceği kanaatine varmışlardır.

3. 2. Sahih Hadisin Şâz ve İletli Olmaması Şartının Teferrüt İlgisine Dair Tartışmalar

Hadis usulü âlimleri, birhadisin sahih veya hasen olması için râvînin sikâ, hadisin zahirinin sağlam olmasına ilâve olarak *şâz olmaması ve illetten hali olması* şartlarını da eklemiştir.⁹⁷ Bu iki şartın tahakkuk etmesinin en uygun olduğu mevzulardan biri teferrüt meselesidir. Şimdi çağdaş âlimlerin bu mevzudaki görüşlerine yer verip hadis âlimlerinin sözleri ışığında değerlendireceğiz.

Melibârî, teferrüt edilen rivayetinin kabul ve reddedilmesinin sadece râvîlerin sikâ veya zayıf olmasına bakılarak bilinmeyeceğini söylemektedir. Ona göre teferrüt eden sikânın rivayetlerinin mutlak olarak kabul veya ret edilmesi doğru bir metot değildir.⁹⁸ Teferrüt eden sikârâvîlerin bazı rivayetleri kabul edildiği gibi bir kısım rivayetleri de reddedilebilir. Bundan dolayı hadisâlimleri sahih hadisintanımına rivayetinin *şâz ve illetli olmaması* şartını koymuşlardır. Sikâ bir

⁹⁷ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 83.

⁹⁸ Melibârî, *Nazarât*, 236.

râvînin adâlet ve zabt vasfı rivayet ettiği hadisin kabul edilmesinin yegâne gerekçesi olsaydı; o zaman sahih hadisin tanımına herhangi bir kayıtekleme abes olacaktır. Sahih hadisin şâz olmaması ve illetten hali olması sikârâvîlerin rivayetlerinin değerlendirilmesinde önemli bir unsur teşkil etmektedir. Teferrüt edilen rivayetin kabulü karine ve delillere bağlıdır. Rivayetlerdeki teferrüdü ise ancak mütehasısmünekkıt hadisâlimleri idrak eder ve ona binaen rivayetlere hüküm verebilir.⁹⁹

Bu konuda Melibârî ile aynı doğrultuda bir görüşe sahip olan İbrahim el-Lâhim de sahih ve hasen hadisin tanımına şâz olmaması kaydının konulmasındaki amacın teferrüt edilen hatalı hadislerin dışarıda bırakılması olduğunu kabul etmektedir. O, râvîsinin hatası ortaya çıktığı için sahih ve hasen dışında kalan hadise şâz adı verildiğini belirtmiştir.¹⁰⁰

Melibârî'nin öğrencisi Câsım ise, mütekaddim hadisâlimlerinin sikârâvînin teferrüt ettiği rivayeti, hadisin şâz olmasının ağır basması veya garip olması yahut illetinin açıkça ortaya çıkması sebebiyle reddettiklerini söylemektedir.¹⁰¹

Zehrânî, mütekaddim hadisâlimlerinin uygulamalarından anlaşılacağı üzere onların rivayet ilminde bir kaidelerinin olduğunu söylemektedir. Ona göre; bu kaide, sikârâvînin rivayetinin kabul edilmesi ve zayıf râvînin rivayetinin reddedilmesinden ibarettir. Bu ise rivayet ilminin özü olup bundan sonra konulan şartlar, yapılan sınırlandırmalar ve râvîlerin gruplandırılması; hatta illel ilmi dâhil bütün hadis ilimleri bu kaideye hizmet etmektedir. Hadis ilimlerinde zikredilen her şeyin amacı, râvînin sikâ ve hadisin muttasıl olup olmadığını tespit etmektir.¹⁰² O, düşüncelerini şu sözlerle açıklamaktadır.

Sikârâvîler vasıtasıyla aktarılan hadis kural olarak sahih kabul edilir. Rical ilmi sikârâvînin bu hadisi hocasından ihtilât yaptığı bir döneminde rivayet ettiğini ortaya çıkarmışsa bir durumda bu kuralın hükmü iptal edilir ve hadisi de reddedilir. Böylece sikârâvînin sikâ râvîden rivayet ettiği hadis, rivayete tesir eden bazı durumlardan dolayı reddedilmiş oldu. Aynı şekilde hadis meclisinde râvînin gafleti ve uyuduğunun tespit edilmesi veya râvînin tedlis yaptığının bilinmesi durumunda sikânın rivayet ettiği hadis reddedilir. Zayıf râvîler vasıtasıyla aktarılan hadis ise; kural olarak reddedilir. Ancak, zayıf râvînin rivayetini destekleyen benzer

⁹⁹ Melibârî, *Muvâzene*, 74-75.

¹⁰⁰ Lâhim, *Muḳârenetu'l-merviyyât*, 2/253-257; a.mlf., *Teferrüdü's-sikâ bi'l-ḥadis*, 3-4-5.

¹⁰¹ Câsım b. Muhammed b. Ali, *el-Muḥaccetü'l-beyzâ fi'd-difâ' an menheci'n-nukkkâd el-ḳudemâ* (Riyad: b.y., 2006), 128.

¹⁰² Zehrânî, *Müccâzefât*, 118.

veya daha üstün bir rivayet gelirse bu kural iptal edilir ve hadis kabul edilir. Bu durumda karinelere ve rivayeti kuşatan durumlara binaen sikânın hadisinin reddedilmesi ve zayıf râvînin hadisinin kabul edilmesinin hadis âlimlerinin *sikânın rivayeti kabul edilir; zayıfın rivayeti reddedilir* kaidesiyle çelişmez.¹⁰³

Zehrânî, bu görüşleriyle Melibârî ve onunla aynı görüşleri paylaşanları eleştirerek; râvînin sikâve rivayetin muttasıl olmasının hadise sahih hükmü verilmesi için yeterli olduğunu benimsemiştir. Ona göre; daha sonra hadisin illetli ve şâz olduğu ortaya çıkarsa bu hadis reddedilir. Zehrânî bu görüşüyle fakih, usulcü ve bazı hadis âlimlerinin görüşlerine katılmaktadır. Şimdi sahih hadisin tanımına konulan iki kayıt hakkındaki bu iki farklı görüşü hadis usulü âlimlerinin sözleri ışığında değerlendirelim.

Sahih hadisin tanımını İbnü's-Salâh'tan (öl. 643/1245) sonra hadis usulü eserlerinin hepsinde bulmak mümkündür. Ancak kendisinden sonra telif edilen hadis usulü eserlerinde genellikle İbnü's-Salâh'ın tanımı tekrar edilmiştir. Bundan dolayı sahih hadis hakkında öncelikle biz İbnü's-Salâh'ın tanımını ele alacak ve akabinde konumuza katkı sağlayacağına kanaat getirdiğimiz diğer eserlerdeki görüşlere yer vereceğiz. Ama İbnü's-Salâh'ın tanımını vermeden önce Hâkim en-Nisabûrî'nin (öl. 405/1014) sahih hadis için çizdiği sınırlara bakmakta fayda vardır.

Hâkim en-Nisabûrî, sahih hadisin tanımını yapmaktan çok özelliklerini saymakla yetinmiştir. Ona göre; bir hadisinin sahih olması için öncelikle onu Hz. Peygamber'den (s.a.s) meçhul olmayan bir sahâbînin rivayet etmesi gerekir. Sahâbîden de en az adâlet sahibi iki tâbiinin bu hadisi almasını ve tabiilerden sonra bu rivayetin şöhret bulmasını da şart koşmuştur.¹⁰⁴ Hâkim'in (öl. 405/1014) tanımında bir hadisin sahih veya hasen olması için illetli ve şâz olmaması gibi bir kayıt yoktur. Buna binaen Hâkim'in tanımı Zehrânî'nin görüşünü destekler mahiyettedir. Çünkü Hâkim en-Nisâbûrî, sahih hadisi tarif ederken râvîlerin genel durumunu esas almıştır.

Nitekim İbnü's-Salâh (öl. 643/1245), *başından sonuna kadar adâlet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl bir senetle rivayet ettikleri; şâz ve muallel olmayan hadise sahih adını verdikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır:*

Bu tanımda sahih hadisi mursel, munkatı', mu'dal, şâz ve yaralayıcı gizli bir illetli olan veya rivayetinde bir yönüyle cerh edilen hadisten ayırt etmek için kayıtlar

¹⁰³ Zehrânî, *Mücâzefât*, 119.

¹⁰⁴ Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rife*, 242.

konulmuştur. Bu şartları haiz olan hadise, hadis âlimleri tartışmasız sahih hadis adını vermişlerdir. Sahih hadisin tanımına konulan kayıtlara binaen hadis âlimleri, sahih hadisin tanımındaki vasıfları taşıyıp taşıyımamasında ihtilâf ettikleri bazı hadislerin sıhhatinde de ihtilâf etmişlerdir. Hadis münekkitleri, *bu hadis sahihtir* dediklerinde hadisin senedinin ittisali yanında sahih hadisin tanımında zikredilen vasıfları da taşıdığı kanaatine varmıştır.¹⁰⁵

İbnü's-Salâh'ın bu tanımına bakıldığında bir hadisin sahih olması için şâz ve illetli olmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak bu tanımdan, bir hadisin senedi muttasıl ve râvîleri adâlet-zabt sahibi olunca hemen sahih hükmü verip daha sonra illetli veya şâz olduğu ortaya çıkarsa sahih hükmünü vermektan vazgeçip başka bir hüküm vermek gerektiği mi; yoksa öncelikle hadisin illetli ve şâz olmadığı araştırıldıktan sonra sahih hükmü verilmesi gerektiği mi net olarak ortaya çıkmamaktadır. Bundan dolayı sahih hadisin tanımını esas alarak görüş belirten çağdaş âlimler ihtilâfa düşüp iki farklı kanaata varmıştır. Bu iki farklı kanaat ise sonucu etkilememektedir.

Bu meseleye bir fıkıhçı veya usulcü nazarıyla bakan İbn Dakîk el-İ'd (öl. 702/1303), fakih ve usulcülerin sahih hadisi *senedi muttasıl ve râvîleri sikâşeklinde* tanımladıklarını söylemektedir. Ona göre hadis münekkitleri sahih hadisin tanımına iki kayıt eklemiştir. Hadis âlimlerinin şâz ve illetli hükmünü verdiği nice hadisler fakih ve usulcüler tarafından sahih kabul edilmiştir.¹⁰⁶ Buna rağmen İbn Dakîk sahih hadisi; *adâlet ve zabt sahibi râvîlerin kendileri gibi râvîlerden muttasıl olarak rivayet ettikleri şâz ve illetli olmayan müsned hadis*¹⁰⁷ olarak tanımlamaktadır.

Hadis ilminin diğer ilimlerden farklı bir usule sahip olduğunu düşünen Irakî (öl. 806/1404), hadis ilminde tasnif yapanların, fakih ve usulcülerin koyduğu kurallara değil; hadis usulü âlimlerinin koyduğu kurallara göre hadisleri değerlendirmesi gerektiğini söyleyerek İbn Dakîk'in görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre; bu ilmin kurallarını yine bu ilmin sahipleri koymalıdır. Başka bir ilme müntesip olan âlimlerin koyduğu kurallar bu ilmin mütehasıs münekkitlerini bağlamamaktadır.¹⁰⁸ Böylece Irakî, hadis usulü âlimlerini bu ilimde söz sahibi olarak görmekte ve fakih veya usulcülerin hadislere bakış açısının yanıtıcı olduğunu açıklamak istemektedir.

¹⁰⁵ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 12,13.

¹⁰⁶ Taqıyyuddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali b. Dakîk el-İ'd, *el-İktirah fi beyani'l-ıstılah* (Beirut: Daru Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 5.

¹⁰⁷ İbn Dakîk el-İ'd, *el-İktirah*, 5.

¹⁰⁸ Suyutî, *Tedribu'r-râvî*, 1/32.

Nitekim İbn Hacer (öl. 852/1448), bir hadisin senedi muttasıl ve râvîlerinin hepsi adâlet-zabt sahibi ise zahir illetlerin yok olduğunu kabul etmektedir. Ona göre daha sonra bu hadisin illetli olmadığı da anlaşılınca hadise sahih hükmünü vermede bir sakınca yoktur. Sikâ bir râvî kendisinden daha sikâ bir veya birkaç râvîye muhalefet ederse bu, onun hadisinin zayıf olduğu anlamına gelmemektedir. Bu hadislerden birine sahih hükmü verilirken; diğerine daha sahih hükmü verilmelidir.¹⁰⁹

Suyutî (öl. 911/1505), Hattâbî'nin (öl. 388/998) sahih hadisi *adâlet sahibi râvîlerin muttasıl bir senetle rivayet ettiği hadis* olarak tanımını zikrettikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır:

Sahihin tanımında râvînin zabt sahibi olması ile hadisin şâz ve illetli olmaması gerektiği ibarelerinin zikredilmese de tanım zımnen bu kayıtlara şamildir. Çünkü râvînin adâlet sahibi olması zabt sahibi olmasını; zabt sahibi olması da hadisinin şâz ve illetli olmamasını gerekli kılar.¹¹⁰

Bu açıklamaları yapan Suyutî'ye göre; bir hadise senedin ittisali ve râvînin adâlet-zabt sahibi olmasına binaen şâz olduğu ortaya çıkmadıkça sahih hükmü verilebilir. Çünkü asıl olan hadisi rivayet eden râvînin adâlet ve zabt sahibi olmasıdır. Hadisin şâz veya illetli olması ise âdemidir. Adâlet ve zabt sahibi bir râvî hadisi rivayet ettiğinde aksi ortaya çıkmadıkça bu hadisi sağlam bir şekilde aldığına hükmedilmektedir.¹¹¹ Suyutî'nin bu sözleri Zehrânî'nin görüşünü desteklemektedir.

İbnü's-Salah (öl.643/1245), sahih hadisleri ihtiva eden eserleri inceledikten sonra sahih hadisin tanımını yapmıştır. O, bu tanım yaparken sahih hadisi diğer hadislerden ayıracak vasıfları da belirtmiş olup günümüze kadar bu tanım kullanılagelmiştir. Melibârî, Lâhim ve Câsım sahih hadisin tanımına konulan şâz ve illetli olmaması kayıtlarının sikârâvînin güvenilirlik vasfının hadisin sahih olması için yeterli olmadığı anlamına geldiğine yormuşlardır. Onlara göre; sahih hadisin tanımına konulan bu iki kayda binaen sikârâvîlerin rivayet ettiği her muttasıl hadis sahih kabul edilmemektedir. Ancak bu hadisin şâz ve illetli olmadığı tespit edilirse o zaman *sahih* kabul edilmektedir. Zehrânî ise, sikârâvînin muttasıl bir senetle rivayet ettiği hadisin kural olarak sahih olduğunu iddia etmektedir. Ona göre;

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Nüket*, 510.

¹¹⁰ Suyutî, *Tedribu'r-râvî*, 1/32.

¹¹¹ Suyutî, *Tedribu'r-râvî*, 1/33.

sahih hadisin tanımındaki iki kayıt, araştırmacıyı bir hadisin rivayetinde hata yapıp yapılmadığını araştırmaya sevk etmek için konulmuştur. Araştırmacı bir hadisin rivayetinde bir kusur bulduğu takdirde bu kusur hadisin sıhhatine zarar verir ve hadis sahih olarak değerlendirilmez.

Münekkit hadis âlimleri, râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği bir hadis kendilerine ulaştığında sahip oldukları bilgi ve tecrübeye dayanarak onu hemen değerlendirme olanağına sahip oldukları için hadisin râvîsine bakmadan rivayetin sahih olup olmadığına hüküm verebilmektedir. Ancak müteahhir ve çağdaş hadis âlimlerinin bu tür bir hadisi hemen değerlendirme imkânına sahip olmadıkları bir gerçektir. Bunlar, teferrüt edilerek rivayet edilen hadisin sahih olup olmadığına uzunca araştırma ve karşılaştırmalar sonucunda hüküm verebilir. Çoğu zaman teferrütle rivayet edilen hadis hakkında araştırma ve karşılaştırma yapsalar dahi bir sonuca ulaşamadıkları için senedin ittisali ve râvînin sikâ olmasına binaen hadislere sahih hükmü vermişlerdir. İşte Melibârî, Lâhim ve Câsım'ın itiraz ettikleri nokta budur. Onlara göre; mütekaddim hadis âlimleri fert bir hadise, şâz ve illetli olmadığına kanaat getirdikten sonra sahih hükmü vermektedir. Zehrânî ise, müteahhir hadis âlimlerinin tashihlerinin doğru olduğunu savunmak için senedin ittisali ve râvînin sikâ olmasının fert bir hadise sahih hükmü vermede yeterli olduğunu beyan etmeye çalışmaktadır. Ona göre; bu tür bir hadise sahih hükmü verildikten sonra bu hadisin herhangi bir illetine rastlanması veya şâz olduğunun ortaya çıkması durumunda buna zayıf hükmü verilmektedir.

Bu konuda tartışmayı yapan her iki tarafın zaviyesinden bakılınca haklı oldukları görülür. Her iki tarafın da sonuçta teferrütle rivayet edilen hadise hüküm vermede aynı noktaya vardıkları bir gerçektir. Melibârî ve onunla aynı doğrultuda görüş beyan edenler tümevarım metodunu uygularken; Zehrânî ise tümdengelim metodunu uygulamaktadır. Örneğin doktora bir hasta müracaat ettiğinde doktor, bu hastanın hastalığını iki yöntemle teşhis edebilir. İlk yöntemde hastanın bütün tahlillerini yapar, röntgenlerini çeker ve hastalığını teşhis eder. İkinci yöntemle doktor kendisine gelen hastaya bilgi ve tecrübesine binaen hemen teşhis koyar ve zaman içinde hastayı kontrol eder. Hasta iyileştiyse teşhisi doğru çıkar; iyileşmediği takdirde teşhisi hatalı olup bundan vazgeçer ve yeni bir teşhis koyar. Böylece her iki durumda hastanın hastalığı teşhis edilir. Ancak ikinci yöntem hastayı fazla yorar ve sonuca götürmede birincisi kadar güvenilir bir yöntem değildir. Yani Melibârî, Lâhim ve Câsım'ın savunduğu görüş daha güvenilir olmasına rağmen müteahhir ve çağdaş hadis âlimlerinin uygulama imkânının zor

olduğu bir yöntemdir. Zehrânî'nin savunduğu görüş ise güvenilir olmasa da müteahhir ve çağdaş âlimlerin uygulaması kolay olan bir yöntemdir.

3. 3. İlk İki Tabakada Teferrüt İle İlgili Tartışmalar

Sahâbe ve tâbiun dönemi, hadis rivayetlerinin gelecek nesillere aktarılmasında en önemli merhaleyi oluşturmaktadır. Bu merhalede hadis rivayetine verilen önem diğer dönemler için örnek olmuştur. Bu iki tabakada hadis rivayetinde teferrüdün meydana geldiği muhakkaktır. Şimdi çağdaş âlimlerin bu iki tabakada meydana gelen teferrüde yaklaşımlarını vermeye çalışalım.

Melibârî, hadis râvîlerine birbirleriyle buluşup hadis aktarma fırsatı veren İslâmşehirleri arasındaki geniş bir coğrafyada dolaşmanın yetersiz olduğu, hadislerin şöhret bulma ve rivayetlerinin çoğalma imkânı olmadığı sahâbe ve tâbiun döneminde tanınan sikârâvînin teferrüt ettiği rivayetinin kabul edileceğini söylemektedir.¹¹² Ona göre; ilk iki tabakada hadis senetlerinin kısa ve rivayetlerin birbirine karışma ihtimali az olması hasebiyle münekkidin zihninde teferrüdün keyfiyeti ve râvînin hadisi kaynağından sıhhatli bir şekilde alması ile ilgili tereddütler olmamıştır.¹¹³ Buna rağmen râvînin rivayeti, şöhret bulup sabit olan rivayetlere muhalefet ederse veya rivayet ettiği metin sadece onun hadisinde bulursa yahut daha önce onunla amel edildiğine dair bir delil yoksa bu rivayeti şâz ve garib olup münekkit âlimler tarafından reddedilmiştir.¹¹⁴

Melibârî'nin teferrüt edilen rivayetlerin kabul ve reddini iki kısma ayırmasına katılan Mâhir el-Fahl'a göre de tabiun döneminde hadis rivayetlerinin fazla yayılmamış olması ve hadis talebi için yolculuk yapma imkânının az olması sebebiyle râvîsîkâ olursa teferrüt ettiği hadisleri kabul edilmektedir. İlk iki tabakada râvînin sikâ olmasının hadislerinin alınmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu dönemlerde her ne kadar siyasî kargaşalar yaşanmışsa da insanlara olan güven tamamen sarsılmamıştır. Nitekim Müslim (öl. 261/875), İbn Şihab ez-Zührî'nin (öl. 124/742) yaklaşık doksan hadiste teferrüt ettiğini¹¹⁵ söylemiştir. Zührî, sikâ ve güvenilir bir râvî olduğu için kendisinden hadis rivayet edenler teferrüdüne rağmen hadislerini almışlardır. Tabi ki; Zührî ve onun mesabesinde olan hadis âlimlerinin teferrüt ettiği rivayetleri almada bir sakınca

¹¹² Melibârî, *Muvâzene*, 78; a.mlf., *el-Hadişu'l-ma'lul* (Beyrut: Daru İbn Hâzım, 1996), 95.

¹¹³ Melibârî, *Nazarât*, 237.

¹¹⁴ Melibârî, *Muvâzene*, 78; a.mlf., *el-Hadişu'l-ma'lul*, 95.

¹¹⁵ Müslim, "Eymân", 27.

yoktur. Ancak tâbiun döneminde hadis rivayetiyle iştilgal eden sikârâvînin rivayetinin eleştirilmeden alınmayacağı da bir gerçektir. Çünkü bu dönemde sikâ olan bir râvînin herhangi bir arızî sebebe binaen ihtilâta bulunması veya yanılması mümkündür. Sadece sahâbenin tamamı adâlet sahibi kabul edildiği için kritik dışı tutulmuş olup hadiste bir hata meydana geldiğinde hatanın kendilerinden sonraki tabakalarda aranması uygundur.¹¹⁶

Genel itibarıyla teferrüt konusunda sikâ-zayıf ayırımı yapmayan Melibâri, bu tabakalarda hadis rivayetinde zayıf râvî teferrüt ederse onun rivayetinin reddine dair münekkit âlimler arasında bir ihtilâf olmadığını iddia etmektedir. Ona göre; aynı şekilde râvî meçhul biri ise münekkit âlimlerin cumhuruna göre hadisi reddedilir.¹¹⁷

Mâhir el-Fahl de özellikle tabiun döneminde zayıf ve meçhul râvînin rivayetinde teferrüt ettiği hadislerinin kabul edilmeyeceğini söylemektedir. Ona göre; rivayetleri destekleyip ret konumundan kabul konumuna çıkaracak karineler bulunursa karinelere binaen hüküm verilmektedir.¹¹⁸

İlk iki tabakada zayıf râvînin rivayetinin reddedileceğine dairâlimlerin ittifak ettiğini belirten Melibârî ve Mahir el-Fahl sahâbe dönemini istisna etmemişlerdir. Onların sadece bu görüşlerine bakıldığında, sahâbeden de zayıf râvînin olduğu izlenimini uyandırır. Bundan dolayı burada açıklama yapmadan her iki tabakayı bir arada değerlendirmeleri isabetsiz olmuştur. Elbette ki; ikinci tabakada zayıf ve meçhul râvîlerin rivayetinin kabul görmemesi hadislerin sağlıklı bir şekilde aktarılmasında büyük bir payı olmuştur. Buna binaen Ahmedb. Hanbel (öl. 241/855), *en kötü hadis, kendisiyle amel edilmeyen garib rivayetlerdir*¹¹⁹ demiştir. Zira kendisiyle amel edilmeyen ve kabul görmeyen hadisler zayıf kategorisine giren râvîlerden gelen rivayetler olup; münekkit ve musannif hadis âlimleri tarafından bunların hadis kaynaklarına girmesi engellenmiştir.

Abdulaziz et-Turayfî ise, mütekaddim tabakalarda teferrüt eden râvînin teferrüdünün kabul edileceğini ifade etmektedir. Ona göre; hadis talebi için yolculukları, hocalarla buluşması ve onlardan hadis alması fazla olan râvînin teferrüdü sair râvîlerden daha makbuldür.

¹¹⁶ Fahl, *Eseru ihtilâfu'l-esânid*, 93.

¹¹⁷ Melibârî, *Muvâzene*, 78; a.mlf., *el-Hadisü'l-ma'lul*, 96.

¹¹⁸ Fahl, *Eseru ihtilâfu'l-esânid*, 93.

¹¹⁹ Hatib el-Bâgdâdî, *Kifâye*, 172.

Zehrânî, Melibârî'nin ilk tabakalarda sikâ ve makbul bir râvînin rivayetinde teferrüt etmesi durumunda hadisinin makbul olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre; ilk tabakalarda dahi makbul ve sikârâvîlerin rivayetlerinin kabulü araştırma ve tenkide muhtaçtır. Melibârî'nin tabaka farkı gözetmeden sikârâvînin teferrüt ettiği rivayetini kabul edenmüteahhir hadisâlimlerini eleştirmesi çelişkilerine delâlet etmektedir. Onun, hadis râvîlerini tabakalara ayırıp, ilk tabakalarda bulunan sikâ râvîlerin teferrüt ettikleri rivayetlerinin kabul edilmesini ve daha sonraki tabakalardaki sikâ râvîlerin teferrüt ettikleri rivayetlerinin illetli ve şâz olmadığını araştırdıktan sonra kabul edilmesi gerektiğini söylemesi nazarî bir kuraldan öteye geçmemektedir. Tabakalar arasında herhangi bir ayırım yapmadan sikâ râvînin rivayeti kabul edilmektedir. Ancak sikârâvî, kendisinden daha sikârâvîlere muhalefet eder veya münker bir hadis rivayet ederse rivayeti reddedilmektedir. İlk iki tabakada hadisin şâz ve münker olup olmadığı ancak tenkit ve araştırma ile ortaya çıkabilir. Münekkitâlimlerin uygulaması da bu yönde olmuştur. Mütekaddim hadisâlimlerinin sikânın başka râvîlerle müsterek olarak rivayet ettiği hadislerini kabul ettikleri gibi teferrüt ettiği hadislerini de kabul etmektedir. Hadis âlimleri, teferrüt edilen rivayetin hatadan veya yanılığdan kaynaklanıp-kaynaklanmadığını tespit etmek için teferrüdü bütün tabakalarda araştırmıştır. Ancak ilk iki tabakaya nazaran sonraki tabakalarda hatanın daha yaygın olma ihtimali bulunmaktadır. Sonuçta mütekaddim hadis münekkitleri, sikânın teferrüt ettiği rivayetini kabul etmişlerdir.¹²⁰

Zehrânî, râvînin sikâ vasfına önem vermekte ve bunun tabakalarla bir ilgisinin olmadığını kabul etmektedir. Buna binaen ilk iki tabakada bulunan sikârâvîlerin teferrüt ederek rivayet ettiği hadislerinin de kabul edilmesinin tenkit ve araştırmaya bağlı olduğunu savunmaktadır. Zaten ikinci tabakada dahi olsa sikârâvînin hata yapma veya ihtilâta bulunma ihtimali vardır. Ancak hadis rivayetlerinin az olduğu bir dönemde hata yapmanın, hadis rivayetlerinin çok olduğu bir dönemde hata yapmaya nazaran daha az olduğunu her akıl sahibi kabul etmektedir. Nitekim Zehrânî de son dönemlerde hatanın olma ihtimalinin yüksek olduğunu ikrar etmiştir. O halde Melibârî, Mahir el-Fahl ve Turayfî ilk dönemlerde her sikârâvînin rivayetinin mutlak kabul edileceğini kast etmedikleri gibi Zehrânî de ilk iki tabakadaki bütün sikâ râvîlerin teferrüt ettiği hadislerinin kritiğinin yapıp illetli ve şâz olmadığını tespit ettikten sonra kabul edileceğini kast

¹²⁰ Zehrânî, , *Mücâzefât*, 129-130.

etmemiştir. Onların asıl ihtilâf noktası, sikâ râvînin rivayetinin araştırma sonucunda şâz ve illetli olmadığı tespit edildikten sonra mı kabul edileceği; yoksa sikârâvînin rivayeti kabul edilip daha sonra illetli ve şâz olup olmadığının mı araştırılacağıdır? Bu ihtilâf, bütün tartışmalarına yansımış olup diğer konularda değerlendirilmiştir.

3. 4. Üçüncü Tabaka ve Sonrasında Teferrüt İle İlgili Tartışmalar

Sahâbe ve tâbiun döneminden sonra hadis rivayetleri artarak farklı bölgelere yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde hadis rivayetine olan talep artmış ve hadisler farklı mezheplere mensup kişiler tarafından da rivayet edilmeye başlanmıştır. Üçüncü tabaka ve sonrasında hadis âlimleri, rivayetleri daha sıkı bir tenkitten geçirmeye gayret göstermiştir. Şimdi de bu dönemlerde meydana gelen teferrüt ile ilgili çağdaşâlimlerin görüşlerini verelim.

Melibârî, İslâm diyarının muhtelif yerlerinde hadis okullarının yayılması, hadislerin şöhret bulup rivayet tariklerinin çoğalması ve farklı bölgelerden hiçbir rivayeti gözden kaçırmadan asıl kaynaklarından almaya çalışarak hadis rivayetine iştirak eden kalabalık bir râvî topluluğunun oluşması gibi özelliklere sahip bir dönemde rivayetlerde meydana gelen teferrüdün münekkitleri araştırmaya sevk ettiğini söylemektedir. Ona göre özgürce İslâm beldeleri arasında hadis talebi için yapılan yolculukların çoğalmasına rağmen şöhret bulmayıp teferrüt edilen rivayetler, münekkit hadis âlimlerinin dikkatini çekmiş ve teferrüdün sebeplerini araştırmaya yöneltmiştir.¹²¹

Mâhir el-Fahl, hadis talebi yolculuklarının kolaylaşması ve hadis rivayetlerinin yaygınlık kazanması sebebiyle bu tabakalarda meydana gelen teferrüdün hadis münekkitlerini şüpheye sevk ettiğini kabul ederek Melibârî'ye katılmaktadır. Ona göre özellikle meşhur olan hadis âlimlerinden rivayette teferrüdün vuku bulması, şüpheleri daha da artırmış ve hadis rivayetlerinin tenkidinin daha sıkı yapılmasına sebep olmuştur.¹²²

Zehrânî, Melibârî'nin *mütekaddim tabakalarda zayıf râvînin rivayeti reddedilir* demesine rağmen müteahhir tabakalarda zayıf râvînin rivayet ettiği hadisini kabul ve ret arasında bir konuma yerleştirmesinin bir çelişki olduğunu söylemektedir. Ona göre; Melibârî, burada zayıf rivayetlere tashih kapısını açmaktadır. Bu durumda zayıf hadislerle amel etmek isteyen herkes kendisine göre bir karîne

¹²¹ Melibârî, *Muvâzene*, 79; *Nazarât*, 237; a.mlf., *el-Hadisü'l-ma'lul*, 96.

¹²² Fahl, *Eserü ihtilâfi'l-esânîd*, 93.

bulup *ben mütekaddim hadis âlimlerinin yöntemini tatbik ediyorum* diyerek o hadisle amel etmemeye yeltenebilir.¹²³

Ayrıca Melibârî, münekkit hadis âlimlerinin farklı tabaklardaki râvîler tarafından rivayet edilen bir hadise teferrütten dolayı illetli hükmü vermesi durumunda araştırmacıların bunu iyice araştırması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bir araştırmacının *hayır bu hadisi rivayet eden râvîsikâ olup teferrüt ona zarar vermez* demek suretiyle münekkit âlimlerin verdikleri hükümleri yok sayarak yeni bir hüküm vermesi uygun değildir.¹²⁴

Zehrânî ise; Melibârî'ye bir cevap sadedinde müteahhir hadis âlimlerinin *sikârâvînin teferrüt ettiği hadis makbuldür* kaidesine dayanarak münekkit hadis âlimlerinin teferrüt sebebiyle illetli saydıkları hadisleri reddettiklerinin vaki olmadığını söylemektedir. Ona göre; müteahhir hadis âlimleri, mütekaddimunun illetli saydıkları rivayetleri araştırıp illet olarak ortaya koydukları şeyi makbul gördüklerinde onlara katılmış; makbul görmediklerinde ise onlara muhalefet etmişlerdir. Bir rivayetın makbul olduğuna kanaat getirdiklerinde bu rivayet için *râvîsikâ olup teferrüdü ona zarar vermez* demişlerdir. Çünkü uzman müteahhir hadisâlimi sadece nazarî kaideler yoluyla mütekaddim hadisâlimlerinin görüşlerini reddetmemiştir. Aksine yapmış olduğu araştırma ve tahlilleri onu bu görüşleri reddetmeye sevk etmiştir.¹²⁵

Tânk İvâdilleh, rivayetler karar bulup çıkışları beli olduktan sonra tâbiundan sonraki tabakalardakiteferrüdün hoş karşılanmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu zaman dilimi, hocaların hadislerinin toplandığı ve her birisinin hadislerinin diğerlerinden ayrılıp bilindiği bir dönemdir. Ancak teferrüt, kaynak eser sahibi musannif âlimlerin döneminden sonra vuku bulmuşsa bu tür teferrüdün reddedilip kabul edilmemesi daha evlâdır.¹²⁶ Bu görüşlerinden anlaşıldığına göre Tânk İvâdilleh son dönemlerde hadislerde meydana gelen teferrüdü hata ile yanılığlara bağlamış ve bu dönemlerde meydana gelen teferrüdün kabul görmediğini belirtmiştir.

Müteahhir tabakalarda dahi olsa oğulların babalarından teferrütle rivayette bulunmasının kabul edileceğini söyleyen Turayfî, farklı bir noktaya dikkat

¹²³ Zehrânî, *Mücâzefât*, 132.

¹²⁴ Melibârî, *Muvâzene*, 79; a.mlf., *Nazarât*, 238; a.mlf., *el-Hadisü'l-ma'lul*, 96.

¹²⁵ Zehrânî, *Mücâzefât*, 131.

¹²⁶ Tânk İvâdilleh, *Dibâce*, 79

çekmektedir. Ona göre; babanın başka kişilere anlatmadığı bazı özel meseleleri oğluna anlatma ihtimali olduğu için bir oğlun babasından teferrütte bulunması durumunda hadisi kabul edilebilir.¹²⁷

Üçüncü tabaka ve sonrasında hadis rivayetlerinin artmasına binaen hatanın daha fazla meydana gelme ihtimalini göz önünde bulunduran günümüz Arap dünyası hadis âlimleri bu dönemlerde teferrüt edilerek rivayet edilen hadislerin daha fazla araştırılmasını önermişlerdir. Şimdi onların bu söyledikleri hususları hadis âlimlerinin bu konudaki görüşleri ışığında değerlendirelim.

Hatîb el-Bâğdâdî (öl.463/1070) kendi zamanında hadis taliplerinin kıyıda köşede kalmış hadis rivayetlerine rağbet ettiklerini açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

Bu dönemde öğrencilerimin çoğunluğu *garîb* hadislerin yazımına yöneliyorlar. Meşhûr hadislerden ziyâde *garîb* hadislere teveccüh ettikleri görülüyor. Ma'rûf hadisleri bırakıp *münker* hadisleri alıyorlar. Eleştirilmiş zayıf râvîlerin hatalı rivâyetleriyle meşgul oluyorlar. Öyle ki; sübut bulmuş hadislerden yüz çevirmeye başladılar. Bunun sebebi, onların râvîlerin hallerini, konumlarını ve hadis öğrenimi konusundaki özverilerini bilmemeleri ve hadisleri birbirinden ayırmak için yeterli bilgiye sahip olmamalarıdır. Bu durum, önceki hadis imamlarının meseleyi anlama ve değerlendirme biçimlerine aykırıdır.¹²⁸

Bâğdâdî, kendi zamanında hadis ilmiyle iştigal edenlerin mütekaddim hadis âlimlerinin uzak durduğu garip hadislerin rivayetine önem verdiklerinden ve hadisleri değerlendirme biçimlerinin farklılaşmasından şikâyet etmektedir. Yani, onlar şöhret bulan hadislerin rivayetine önem vermeyip her birinin kendini kanıtlama adına kimsenin bilmediği veya muttali olmadığı ve öncekilerin terk ettiği rivayetlerle meşguliyeti ilmi bir faaliyet olarak görmeye başlamışlardır.

Maalesef Bâğdâdî'nin anlattığı bu olay teşekkülünü tamamlamış her ilim dalının başına gelen bir hadisedir. Çünkü bir ilim dalı olgunluğa eriştikten sonra yapacak bir şeylerin olmaması âlimleri farazî şeylere ve bilmece kabilinden üstünlük sağlamaya yönelik yeni alanlara sevk etmiştir. Başta *Kutub-i Sitte* olmak üzere birçok hadis mecmuası tamamlanınca hadis ilmiyle iştigal edenler bu mecmualara girmeyen rivayetlere daha çok önem vermeye başlamıştır. Zamanla bu hadislerin neden kitaplara girmediği araştırılmadan veya bilinmeden tashih

¹²⁷ Turayfi, *el-Ahadisu'l-muallâ*, 1/115.

¹²⁸ İbn Receb, *Şerh İleli't-Tirmizî*, 1/409.

edilmeye çalışılmıştır. İşte yapılan bu tashihler veya taz'ifler kendileri de müteahhir olan hadis âlimleri tarafından günümüze kadar eleştirilmeye devam edilmiştir.

Müteahhir dönemlerde bir cüz veya bir kitapta senedi sahih bir hadise muttali olduğunda bu hadis hakkında güvenilir bir münekkit âlimin değerlendirmesi olmadan sahih hükmünü verip vermeme konusunda tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmaların ortaya çıkmasına İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) zamanımızda *ehil hadis münekkitleri olmadığı için hadislere sahih hükmü verilemez*¹²⁹ sözleri sebebiyet vermiştir. İmam Nevevî (öl. 676/1277), İbnü's-Salâh'ın bu görüşünü benimsemeyerek marifet sahibi hadis âlimlerinin hadisleri tashih edebileceğini söylemiştir.¹³⁰

Müteahhirundan kabul edilen birçok hadis âlimi, kendi zamanlarında hadis ilimlerine vakıf olmayan kişilerin bu ilimle uğraştıklarını ve bu konuda yetersiz oldukları için hadisleri sağlıklı değerlendirme imkânına sahip olmadıklarını dile getirmiştir. İbnü's-Salah'ın tashih konusunda kendi zamanının âlimlerini yetersiz görmesi ve kendisinden önce Hâkim en-Nisâbûrî (öl. 405/1014) ile Hatib el-Bağdadî (öl. 463/1070) gibi hadis âlimlerinin de hadis ilimleriyle ehil olmayan kişilerin uğraştığını dile getirilmesi Melibârî ve onun gibi düşünen günümüz hadis âlimlerini mütekaddimunun tashihini şartsız kabule ve müteahhirunun tashihine ihtiyatla yaklaşarak araştırma sonucunda kabul etmeye sevk etmiştir. Hatta Melibârî ve onunla aynı görüşleri paylaşan günümüz hadis âlimleri, bir râvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadislerini müteahhirunun tashih-ta'zifini benimsemedikleri ve tashih-ta'zifi ancak mütekaddim hadis âlimlerinin yapabileceğini anımsatan görüşler sergilemişlerdir.

3. 5. Genel Değerlendirme

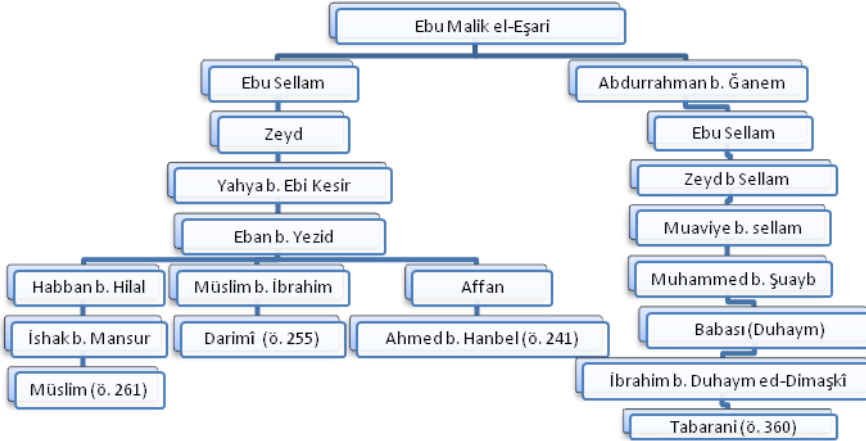
Teferrüt meselesinde meydana gelen tartışmalar, mütekaddim ile müteahhir hadisâlimleri arasında metot farkının olup olmadığına bina edilmiştir. Metot farkı olduğunu iddia edenler, teferrüt edilen hadislere râvînin durumuna bakılmaksızın karîne ve delillere göre hüküm verildiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Metot farkı olmadığını iddia edenler ise râvîsikâ olduğunda teferrüt ettiği hadisinin kabul edileceğini; râvî zayıf ise teferrüt ettiği rivayetinin ret edileceğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu konuda her başlıkta ayrı ayrı gerekli değerlendirmelerimizi yaptık. Şimdi ise konumuzu bir kaç örnekle değerlendirmeye çalışalım.

¹²⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 78.

¹³⁰ Nevevî, *Takrîb*, 1/41.

Öncelikle münekkit mütekaddim hadis âlimlerinin tashih ettiği halde müteahhir-çağdaş âlimlerintaz'if ettikleri bir hadisi örnek verelim. Ebu Malik el-Eşarî'den rivayet edilen hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyuruyor: *Temizlik imanın yarısıdır. "Elhamdülilâh" demek teraziyi sevapla doldurur. "Suphanallah ve Elhamdülillâh" demek yer ve gök arasını sevapla doldurur. Namaz nurdur. Sadaka delildir. Sabır kandildir. Kur'an lehinde veya aleyhinde şâhittir. İnsanların hepsi sabahleyin nefsinin rehn eder kimisi kendisini rehinden kurtarır, kimisi kurtaramayarak helâk eder.*¹³¹Bu hadisin metni ve rivayet şeması şöyledir:

عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ، وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُنِ - أَوْ تَمْلَأُ - مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَالصَّلَاةُ نُورٌ، وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ، وَالْقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ، كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَايَعُ نَفْسَهُ فَمُعْتَفٍهَا أَوْ مُؤَبِّهَا}



Bu hadis, bazı farklılıklarla Darimî'nin (öl. 255/869) *Süneni*'nde¹³², Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsnedi*'nde¹³³ ve Tabarânî'nin (öl. 360/971) *Mu'cemi*'nde¹³⁴ aktarılmıştır. Müslim (öl. 261/875) şâhit ve mütâbiye ihtiyacı duymaksızın bu hadisi, tashih ederek kitabına almasına rağmen müteahhirundan Alâî (öl. 730/1330)¹³⁵, Nevevî (öl. 676/1277)¹³⁶, İbn Receb el-Hanbelî (öl. 695/1296)¹³⁷, İbnü'l-Kattan el-Fasî

¹³¹Müslim, "Tahâret", 1.

¹³²Dârimî, "Tahâret", 2.

¹³³Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37/542.

¹³⁴Süleymân b. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 3/284.

¹³⁵Şalahuddin Ebu Said Halil b. Keykâldî el-Alâî, *Camiu'l-tahsil fi âhkâmî'l-merâsil*, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1986), 137.

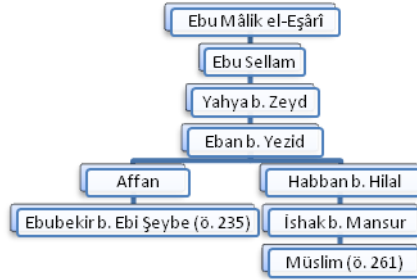
¹³⁶Nevevî, *Şerhu Şahihi Müslim*, 3/100.

¹³⁷İbn Receb, *Camiu'l-ulum ve'l-hükm*, 158.

(öl. 628/1231)¹³⁸ ve bazı muasır hadis âlimleri¹³⁹ senedindeki inkıtadan dolayı taz'if etmiştir.

Muasır âlimlerden Rebi' b. Hadî'ye göre; hadisin ittisalinde çağdaşlığı esas alan Müslim, Ebu Sellâm'ın Ebu Mâlik ile çağdaş olduğunu zannederek bu hadisi tashih etmiştir.¹⁴⁰ Hadisin munkatı' olduğunu iddia eden müteahhir ve çağdaş hadis âlimlerine göre; Ebu Mâlik, Hz Ömer döneminde erken bir zamanda vefât ettiğinden dolayı Ebu Sellâm'ın bu hadisi kendisinden alması mümkün değildir. Dârekutnî (öl. 385/995), Muaviyye b. Sellâm'ın bu hadisi kardeşi Zeyd'den o da Ebu Sellâm'dan o da Abdurrahman b. Ğanem'den o da Ebu Mâlik el-Eşârî'den rivayet etmekle onlara muhalefet ettiğini belirtmektedir.¹⁴¹

Bu hadis muttasıl olup Ebu Sellâm, Ebu Mâlik'ten hadis almıştır. Çünkü Müslim, cenaiz bölümündeki *ümme'timden üç şey vardır ki; bunlar cahiliye döneminden kalmıştır*¹⁴² hadisini bu senetle zikretmiştir. Hadisin rivayet şeması aşağıdadır.



Bu hadis rivayetinde Ebu Sellâm'ın Ebu Malik el-Eşârî'den hadisi aldığı sübut bulmuştur. Ebu Sellâm'ın Ebu Malik'ten hadisi alması onun vefâtının zannedilenin aksine geç dönemde olduğunu göstermektedir. Nitekim Taberânî, bu hadisi Ebu Mâlik'ten yukarıda zikrettiğimiz senetle kitabına almıştır.¹⁴³

Ebu Mâlik el-Eşârî'nin¹⁴⁴ ismi ister Ka'b b. Asım olsun ister el-Hâris b. el-Hâris

¹³⁸ Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feydu'l-ğadir şerhu câmi''s-sağir* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1971), 2/697.

¹³⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bâğdâdî ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-Tettebbu'*, thk. Ebu Abdurrahman Muğbil b. Hâdî el-Vâdîi' (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 160; Rebi' b. Hâdî el-Medhîlî, *Menhecü'l-inam Müslim fi tertibi kitabihî's-şahiğ ve dahđi şübhâtın havleh* (y.y., 1988), 72.

¹⁴⁰ Rabi' b. Hâdî, *Menhecü Müslim*, 73.

¹⁴¹ Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-Tettebbu'*, 159-160.

¹⁴² Müslim, "Cenâiz", 29.

¹⁴³ Tabarânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 3/284.

¹⁴⁴ Ebu Mâlik'in asıl adının ihtilâflıdır. Onun asıl adı el-Haris b. el-Haris veya Ka'b b. Asım'dır. Şamlı raviler arasında sayılır. Ondan Rabia el-Curâşî, Abdurrahman b. Ğanem, Ebu Sellam Mamtûr el-Esved, Şuray b. Ubeyd el-Ğadramî, Şahr b. Havşeb, Hâlid b. Said b. Ebi Meryem, Âta b. Yesâr, İbn Muâniğ el-

olsun veya isimi kesin olarak bilinmesin rivayet ettiği bu hadisin senedi muttasıldır. Bundan dolayı Müslim, tahâret bölümünün başında şâhit ve mütâbisi olup olmadığına bakmaksızın bu hadisi zikretmede bir beis görmemiştir. Ebu Sellâm'ın Ebu Mâlik el-Eşârî'den hadis rivayet etmesini mümkün görmeyen müteahhir veya çağdaş hadis âlimlerinden bazıları, senedin zahirine bakarak bu hadisi inkıtadan dolayı taz'if etmiştir. Ancak Müslim, bu hadisi kitabına aldığı anda neye göre sahih saydığını belirtmediği için onun hangi bilgilere sahip olduğunu bilemeyiz. Ebu Sellâm İle Ebu Mâlik el-Eşârî'nin buluşmadığına dair elimizde kesin bir bilgi yoktur. Kaldı ki; Ebu Mâlik el-Eşârî'nin isminin ne olduğu hakkında da kesin bir bilgi bulunamamıştır. Ancak, rical kitaplarının müelliflerinin ekseriyeti Ebu Mâlik'in Şâm'a gittiğini ve orada kendisinden hadis rivayet edildiğini aktarmaktadır. Asıl isminin Ka'b b. Âsım olduğu ve Ebu Sellâm'ın ondan hadis rivayet ettiği kanaati daha kuvvetli görülmektedir.¹⁴⁵

İkinci örneğimiz mütekaddim âlimlerin taz'if ettiği hadisi müteahhir ve çağdaş âlimlerin tashih etmesi ile ilgilidir. Bu örneğimiz namazda secdeye giderken ilk önce ellerin mi yoksa dizlerin mi yere degeceği ile ilgili muhtelif rivayetlerden oluşmaktadır. Bu rivayetlerin bazılarında ilk önce ellerin yere değmesi gerektiği; diğer bazılarında ise ilk önce dizlerin yere değmesi gerektiği aktarılmaktadır. Bundan dolayı âlimler, secdeye giderken en uygun şekil konusunda ihtilâf etmiştir. İlk önce ellerin değmesi gerektiği ile ilgili Ebu Hüreyre ve İbn Ömer'den iki hadis rivayet edilmiştir.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَضَعْ يَدَيْهِ قَبْلَ رِجْلَيْهِ وَلَا يَبْرُكْ بَرُوكَ الْبُغَيْرِ»¹⁴⁶

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ «يَضَعُ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ» وَقَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ.¹⁴⁷

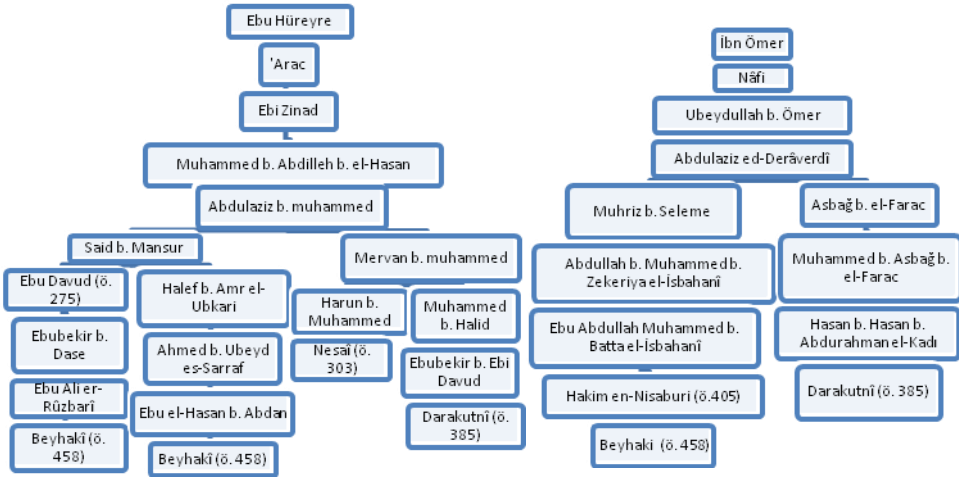
Şimdi iki farklı sahâbiden aktarılan bu rivayetlerin şemasını verelim.

Eşârî, İbrahim b. Mişkem el-Hüzeylî ve başkaları Hadisrivayet etmiştir. (Ebu Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İşfahânî, *Ma'rifetu's-şahabe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî (Riyâd: Daru'l-Vatan lil'N-Neşr, 1998), 2/800; Ebu Ömer Yûsuf Abdullah Muhammed b. Abdilber, *el-İstiâb fi ma'rifetu ti'l-ashâb*, thk. Muhammed Ali el-Becâvî (Beirut: Daru'l-cil, 1992), 3/1321; İ İbn Asâkir, Ebu'l-ğasım Ali b. Hasan b. Hibetullâh b. Asakir, *Tarihu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Beirut: Daru'l-fikir, 1995), 67/187).

¹⁴⁵ Ebu Nu'aym, *Ma'rifetu's-şahabe*, 2/800; İbn Abdilber, *İstiâb*, 3/1321; İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 67/187.

¹⁴⁶ Ebu Dâvûd, "Şalât", 140; Nesâî, "Şalât", 264; Dârekutnî, Sünen, 1: 344; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/43.

¹⁴⁷ Dârekutnî, *Sünen*, 2/148; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/144.



Mütekaddim münekkit hadis âlimleri bu iki rivayeti illetli kabul etmesine rağmen; müteahhir hadis âlimleri ise tashih etmiştir. Çağdaş âlimlerden Elbânî de bu hadisi tashih edenlerin arasında yer almaktadır.

Ebu Hüreyre vasıtasıyla gelen hadisi, Muhammed b. Abdullâh b. el-Hasan Ebu Zinâd'tan teferrüt ederek rivayet etmiştir. Bundan dolayı Buhârî¹⁴⁸, Tirmizî¹⁴⁹ ve Dârekutnî¹⁵⁰ bu hadisi illetli saymışlardır. Ancak müteahhirundan bazı hadis âlimleri¹⁵¹ bu hadisi sahih kabul etmiştir. Onlara göre; sikârâvînin teferrüt etmesi hadisinin sıhhatine zarar vermemektedir.

Asıl adı Abdullâh b. Zekvân olan Ebu Zinâd Medine'nin hem fakih hem de muhaddis âlimlerindedir. Mâlik (öl. 179/795), A'meş (öl. 148/765) ve Süfyân es-Sevri (öl. 161/777) gibi birçok âlim ondan hadis almıştır. Ebu Zinâd'ın A'rac tarikiyle Ebu Hüreyre'den rivayet ettiği hadisler, hadis talipleri tarafından yoğun ilgi görmüştür. Ancak teferrüt ederek hadisi rivayet eden talebelerinden biri değildir. Kendisi halveti senen biri olduğu için hadis rivayetiyle pek iştilal etmemiştir. Şöhret bulan

¹⁴⁸ Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, 1/139.

¹⁴⁹ Tirmizî, "Şalât", 200.

¹⁵⁰ İbnü'l-Kayyim el-Cevziye, *Zadu'l-meâd fi hedyi hayri'l-i'bâd*, thk. Şuayb el-Arnâvüld- Abdulkadir el-Arnâvüld (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2009), 1/57-58; Muhammed Ali eş-Şevkanî, *Neylu'l-evjâr min esrâri münteakâ'l-ahbâr*, thk. Muhammed Şubhi b. Hasan Hâllâk (Beyrut: Daru İbnü'l-cevzi, 1427/2006), 2/295.

¹⁵¹ Âlâuddin Ali b. Osman b. İbrâhim b. Muştafa b. et-Türkmânî el-Mârdinî, *el-Cevheru'n-nakî alâ Süneni'l-Beyhâkî* (Beyrut: Daru'l-Fikir, ts), 2/100; Şevkanî, *Neylu'l-evjâr*, 2/286; Ebu'l-Ülâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübarekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Cami't-Tirmizî* (Beyrut: Daru'l-Fikir, t.y.), 2/136-137; Ahmed Şâkir, *et-Ta'liku ala'l-muhallâ*, 4/128; Muhammed Nasiruddin el-Elbânî, *İrvâu'l-galil fi tahrici ahâdis Menâru's-sebil* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979), 2/78-79.

sünen adlı dört eserde sadece bir tane rivayeti vardır.¹⁵² Bundan dolayı Muhammed b. Abdullâh b. el-Hasan Ebu Zinâd'tan rivayette bulunduğu onun diğer öğrencilerinden biri onunla iştirak etmedikçe münekkit âlimler onun rivayet ettiği hadisleri hoş karşılamamıştır.¹⁵³

Nitekim Şu'be b. el-Haccâc'a (öl. 160/777) *kimin hadisi terk edilir* diye sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir:

Tanınan ve şöhret bulan birinden rivayette teferrüt ederek onun tanınan veya ondan çok hadis rivayet eden öğrencilerinin rivayet etmediği hadisi rivayet eden kişinin rivayeti terk edilir.¹⁵⁴

Müteahhir hadis âlimlerinin tesahülde bulunarak zikrettiğimiz rivayeti senedin zahirine göre tashih ettikleri gayet açıktır.

İbn Ömer tarihiyle gelen hadisi ise, Dâreverdî'nin teferrüdünden dolayı Dârekutnî (öl. 385/995), Beyhâkî (öl. 458/1066) ve Hâzimî (öl. 584/1091) illetli saymışlardır. Şevkânî (öl. 1250/1834), İbnü't-Türkmânî (öl. 750/1349) ve Elbânî (öl. 1420/1999) gibi bazı müteahhir-çağdaş hadis âlimleri *sikânın teferrüdü hadisinin sıhhatine zarar vermez* diyerek râvîlerinin sikâ olmasına binaen bu hadisi tashih etmişlerdir.¹⁵⁵ Abdulaziz b. Muhammed-Dâreverdî sikâ ve meşhur bir hadis râvîsidir. Ancak hıfzından rivayette bulunduğu hadislerinde hata yaptığına dair emareler mevcuttur. Özellikle İbn Ömer'den gelen hadisleri nakletmede onun meşhur öğrencileriyle iştirak etmeden teferrüt ettiği hata yapmıştır. Bazen kasıtsız olarak Abdullâh b. Ömer el-Amri'nin hadislerini İbn Ömer'den rivayet etmiş gibi değiştirmiştir. Bundan dolayı Nesâî (öl. 303/916), onun Abdullâh b. Ömer'den naklettiği hadislerinin *münker* olduğunu söylemektedir.¹⁵⁶

Beyhâkî (öl. 458/1066), bu hadisi başka bir senetle de rivayet ettiğini ve bunun bir hata olduğunu söylemektedir. Bu konuda Abdullâh b. Ömer'den aktararak şöhret bulan rivayet ise Hammâd b. Zeyd ve İbn Uleyye'nin Eyyub es-Sahtiyânî'den rivayet ettikleri şu hadistir: *Biriniz secde ettiğinde ellerini yere koysun, secdeden kalktığında kaldırsın. Çünkü yüz secde ettiği gibi eller de secde ederler.* Bu hadiste ellerin yere konulmasından maksat öncelik olmayıp; secdede ellerinde yere konulması

¹⁵² İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, (Hindistan: Daru'l-ma'arif en-Nizâmiyye, 1909), 9/252.

¹⁵³ Hâkim en-Nişâbü'rî, *Kifâye*, 173.

¹⁵⁴ Hâkim en-Nişâbü'rî, *Kifâye*, 174.

¹⁵⁵ Şevkânî, *Neylu'l-evâtâr*, 2/285; İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-naîkî*, 2/100; Elbânî, *İrvâu'l-galîl*, 2/79.

¹⁵⁶ İbn Hacer, *et-Tehzib*, 6/353-354.

gerektiğini ifade etmek içindir.¹⁵⁷ Beyhâkî'nin bu hadis için yatığı değerlendirmeyi eleştiren Elbânî şunları söylemektedir:

Abdulaziz ed-Dâverdi sikâ olup sadece Eyyub es-Sahtiyânî'ye muhalefetinden dolayı hata yaptığına hüküm verilmez. Çünkü o mevkuf rivayeti de zikretmiş olup ref' ettiği rivayette ziyadede bulunmuştur. Onun mevkuf ve merfu' rivayeti beraber zikretmesi hıfzına delâlet eder.¹⁵⁸

Abdulaziz ed-Dâverdi kendisinden daha sikâ olan Eyyub'e muhalefet ettiği için hadisi şâz olarak değerlendirilir. Mevkuf ve merfu'u beraber zikretmesinin onun hıfzına delâlet etmesi ise yanlış bir kanaattir. Çünkü mevkuf rivayet hakkında ihtilâf olmayıp asıl ihtilâf yaptığı ziyadededir. Bu da onun hata yaptığına delâlet etmektedir.

Bugün namazlarımızda secdeye giderken önce dizlerimizi yere koyduğumuz uygulamayı Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî eserlerine almışlardır. Vail b. Hucr Hz. Peygamber'in secdeye giderken dizlerini ellerinden önce yere koyduğunu; secdeden kalkarken ise dizlerinden önce ellerini yerden kaldırdığını gördüğünü söylemektedir.¹⁵⁹

Bu hadisin orijinal metni ve rivayet şeması aşağıda verilmiştir.

عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، قَالَ: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَجَدَ يَضَعُ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ، وَإِذَا نَهَضَ رَفَعَ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ».



Tirmizî bu hadisin hasen ve garib olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu hadisi sadece Şureyk rivayet etmiştir. Çoğu fıkıh ve hadis âlimleri de bu hadis ile amel etmektedir. Onlar, namaz kılan kişinin secdeye giderken ellerinden önce dizlerini yere koymasını ve secdeden kalkarken önce ellerini sonra dizlerini yerden

¹⁵⁷ Ebûbekir Ahmed b. El-Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Yemâme: Merkez Hecer li'd-Dirasât el-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011), 2/100-101.

¹⁵⁸ Elbânî, *İrvâu'l-galil*, 2/77.

¹⁵⁹Tirmizî, "Şalât", 199; Ebu Dâvûd, "Şalât", 140; Nesâî, "Şalat", 263.

kaldırmasını uygun görmüşlerdir.¹⁶⁰

Bu hadisin zayıf olduğu hususunda mütekaddim ve müteahhir hadis âlimleri hemfikirdir. Ancak Hattâbî (öl. 388/998) ve başkaları bu hadisi tashih etmeden yukarıda zikrettiğimiz hadislere tercih etmişlerdir. Nevevî (öl. 676/1277), bu hadisler arasında bir tercih yapmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁶¹ İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ise; bu hadislerin çelişmesi ve herhangi birinin tercih edilememesi üzerine orta bir yol bulmaya çalışmıştır. Ona göre; bu hadislerin her ikisiyle de amel edilebilir. Namaz kılan kişi, secdeye giderken dilerse önce dizlerini sonra ellerini ve dilerse önce ellerini sonra dizlerini yere koyabilmektedir.¹⁶²

Beyhakî'nin Ebu Hüreyre'den rivayet ettiği şu hadis de örneğimizle alâkalı olduğunu düşünüyoruz.

Hz. Peygamber (s.a.s.) *sizden birisi secdeye giderken ellerini dizlerine koymak suretiyle gitsin, devenin çökmesi gibi secdeye gitmesin*¹⁶³buyurmuştur.

Bu hadisten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber (s.a.s.) secdeye gidenlerin ellerini dizlerine koymasını istemiştir. Bilindiği gibi deve, çökerken dizlerini direkt olarak yere koyar. Namaz kılan kişi de ellerini dizlerine koymadan secdeye gittiğinde bu hareketi devenin çökmesine benzemektedir. İnsan secdeye giderken ellerini dizlerine koyduğunda daha yavaş hareket etmekte ve dizlerine bir zarar gelmemektedir. Nitekim Hâkim en-Nisabûrî, bu hadisin Müslim'in şartı üzere sahih olduğunu ancak bu hadisi kitabına almadığını söylemektedir.¹⁶⁴

İşte tüm bu delillerden sonra anlıyoruz ki; mütekaddim âlimlerin teferrütten dolayı taz'ifettiği bir hadisi müteahhir hadis âlimleri tashih etmeye çalışmıştır. Tashih etmelerinin gerekçesi ise hadisi rivayet eden râvîlerin sikâ olmasıdır. Bu, onların hadisleri senedin zahirine ve râvîlerin genel durumuna göre değerlendirdiklerini kanıtlamaktadır. Bütün müteahhir ve çağdaş hadis âlimlerinin hadisleri senedin zahirine göre tashih-taz'if ettiklerini söylemek doğru değildir. Ancak bu dönemlerde hadislere yeni hüküm vermeye çalışanların râvînin genel durumu ve senedin zahirine göre hüküm vermekten kendilerini alamadıkları da bir gerçektir. Onların hükümlerinde hata veya isabet ettiklerini bilmenin yolu

¹⁶⁰ Tirmizî, Şalât, 200.

¹⁶¹ Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/395.

¹⁶² Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiyye, *Mecmuu' fetavâ şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* (Riyâd: Vizâratu'ş-Şuuni'l-İslâmiye, 2004), 22/449.

¹⁶³ Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/143.

¹⁶⁴ Hâkim en-Nişâbûrî, *Müstedrek*, 1/348.

çalışmalarını mütekaddim hadis âlimlerinin uygulamalarına arz etmekle mümkündür. Yukarıda zikrettiğimiz örnekler hakkındaki münekkit âlimlerin beyanlarına baktığımızda bu hadisleri tashih veya taz'if eden müteahhir hadis âlimlerinin yanıldıkları aşikârdır.

SONUÇ

Günümüz Arap dünyası akademisyenlerinin teferrüt meselesinde farklı görüşlere sahip olduğu tespit edilmiştir. Onlar, teferrüt meselesini birçok açıdan ele alarak tartışmışlardır. Makalemizde görüşlerine yer verdiğimiz akademisyenlerin tartışmalarından şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Hadis rivayetinde teferrüt eden râvînin rivayetini başka râvîlerin rivayetiyle karşılaştırma imkânı olmadığı için genellikle rivayetinin kabul ve reddi onun genel durumuna (adâlet sahibi ve güvenilir olmak) göre değerlendirilmiştir. Haberi taşıyan kişinin doğru sözlü olmasıyla yalancı olması arasında büyük bir fark vardır. Doğru sözlü kişinin haberi insanlar tarafından kabul edilirken yalancının haberi ise kabul görmemektedir. Ancak doğru sözlü olmasına rağmen rivayetinde hata yapma veya yanılma ihtimali olması sebebiyle adâlet sahibi ve güvenilir râvîlerin rivayetlerine hüküm vermek ise çok zordur. Onun için çoğu hadis âliminin sikârâvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadislerinin sahih ve zayıf râvîlerin teferrüt ederek rivayet ettikleri hadislerinin de zayıf olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak râvîlerin rivayetlerinde hata veya isabet ettiklerine dair harici karînelere binaen hüküm verilmesinin daha isabetli olduğu görüşü daha makbuldür.

Sahâbe ve tabiun döneminde hadis rivayetinin yaygın olmaması ve rivayet zincirindeki râvîlerin az olması hasebiyle teferrüt eden râvîlerin rivayeti kabul edilmiştir. Ancak üçüncü tabaka ve sonrasında hadis rivayetlerinin İslâm beldelerine yayılması, çoğalması ve rivayet zincirinin git gide uzanması sebebiyle teferrüt edilen rivayetlere mesafeli yaklaşılmasını ve hadislerin daha çok araştırılmasını gerekli kılmıştır. Bundan dolayı bu tabakalarda meydana gelen teferrüt ilk iki tabakaya nazaran farklı değerlendirilmiştir.

Sahih hadisin tanımına *şâz olmaması* kaydının eklenmesi râvîlerin teferrüt ettikleri rivayetlerinin daha fazla araştırılmasına vesile olup bazen de hadisleri destekleyen karînelere başvurulmasını gerekli kılmıştır. Bir hadiste teferrütün olması hadisin araştırılmasını gerektirdiği için hadis rivayetlerinin karşılaştırılması sonucu bazı hadislerin illetleri de tespit edilmiştir. Böylece teferrüt, illetli hadislerin

tespitinde önemli bir unsur olmuştur.

İster sikâ râvîlerin teferrüt ettikleri hadislerine hemen hükmü vermeyip araştırma sonucu hadisin hatalı olmadığı anlaşıldıktan sonra sahih hükmü verilmesi ister öncelikle sikârâvînin teferrüt ederek rivayet ettiği hadisine sahih hükmü verilip akabinde araştırma sonucuna göre hadise yeniden bir hüküm verilmesi, sonucu değiştirmemektedir. Her halükarda hadise hak ettiği hüküm verilmektedir. Bu konuda yöntem farkından dolayı bir tartışma olduğu görülmektedir. Sonuçta aynı kaynaktan neşet edip farklı bir yol takip eden iki akarsu, sonunda aynı mecraya girmektedir. Burada önemli olan hatanın önce veya sonra tespit edilmesi değil hata tespit edildikten sonra hadise verilen hükümdür.

KAYNAKÇA

- Ahmed Şâkir Maḥmud. Mecelletu Külliyyeti'l-İmami'l-A'zam, *Teferrudü'r-Ruvoât fi'l-Hadis ve Mevkiḥu'n-Nuḳḳâd minhu*. sa. 15, y. 2012.
- el-Alâî, Şalahaddin Ebu Said Ḥalil b. Keykâldî. *Camii'l-Taḥsil fi Âhkâmi'l-Merâsîl*. thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1407/1986.
- el-Bâgdâdî, Ebubekir Ahmed b. Ali b. Şâbit b. Ahmed el-Ḥatîb. *el-Kifâye fi Ulumi'r-Rivâye*. thk. Ebu Abdullâh es-Sevraḳî & İbrâhim Ḥamdi el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- el-Beyhâkî, Ebubekir Ahmed b. El-Ḥüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdullâh b. Abdilmuḥsin et-Türkî. Yemâne: Merkezu Hecer li'd-Dirasâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiye, 1433/2011.
- el-Buḥârî, Abu Abdilleh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim. *Sahihu'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Naşr. 8 cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2002.
- Câsım b. Muhammed b. Ali. *el-Muḥaccetü'l-beyzâ fi'd-difâ' an menheci'n-nuḳḳâd el-ḳudemâ*. Riyad: 2006.
- el-Cevherî, İsmail b. Ḥammâd. *es-Şihâḥ Tacu'l-Arab ve Şihâḥu'l-Luḡâ*. thk. Ahmed Abdulḡafur Atṭar. Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1979.
- ed-Dâreḳutnî, Ebu'l-Ḥasan Ali b. Ömer b. Ahmedel-Bâgdâdî. *el-İlzâmât ve't-Tettebbu'*. thk. Ebu Abdurrahman Muḳbil b. Hâdî el-Vâdî'. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Dâreḳutnî. *el-İlelu'l-vâride fi'l-Aḥâdisi'n-nebeviyye*. thk. Maḥfuz er-Raḥmân es-Selefî. Riyâd: Dar Ṭaybe, 1985.
- ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b el-Faḍl b. Behrâm. *Sünen*. thk. Ḥüseyn Selim Eslem ed-Dârânî. Suudî Arabistan: Dâru'l-Muḡnî, 2000.
- Dâvûdî, Yusuf b. Cevde. *Menhecu'l-İmam ed-Dâreḳutnî fi Naḳdi'l-hadis fi Kitâbi'l-İlel*. Ḳahire: Dâru'l-Muhaddîşin, 2011.
- Düzenli, Muhittin. *Hadis Metodolojisinde Teferrüt Kavramı ve Diğer İstilahlarla İlişkisi*. Bişkek, 2015.
- el-Meyânicî, Ebu Ḥafs. *Şelâsu resâil fi ulumi'l-hadis mala yeseu' el-muhaddis cehluk*. thk. Ali Ḥasan Ali Abdulhamid. Ammân: el-Vekâletü'l-Arabiyye, t.y.

- Ebu Muaz, Târik b. İvâdilleh b. Muhammed. *ed-Dibace fi İlmi'l-Hadis*. Kahire: Dâru'l-Kevşer, 2009.
- Ebu Nu'aym, Ahmedb. Abdullâh b. Ahmed el-İşfahânî. *Ma'rifetu's-Şahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. Riyâd: Dâru'l-Vatan lil'n-Neşr, 1419/1998.
- Ebu Şuhbe, Muhammedb. Muhammed b. Suveylim. *el-Vasîf fi ulumi muştalahi'l-hadis*. thk. Abdulhamid b. Sâlih b. Kâsım. Beyrut: Daru İbn Hâzım, 2006.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu maşayisi'l-luğâ*. thk: Abdu's-Selâm Muhammed Hârun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Elbânî, Muhammed Nâşıruddin. *İrvâu'l-ğalil fi tahric ahâdis menâri's-sebil*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Fahl, Mâhir Yâsin el-. *Eşeru ihtilafu'l-esanid ve'l-mutun fi ihtilafi'l-fuğaha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- el-Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmus*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullâh en-Nişâbûrî. *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*. y.y., 1424/2003.
- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Fevzi, Hasan. *el-Menhecu'n-naqdî inde'l-mütekdimmîn mine'l-muhaddisin ve eşeru tebyûni'l-menhec*. Câmia'tu Ayni's-şems, Yüksek Lisan Tezi, 2000.
- Hatîb, Muhammed Accâc. *Usulu'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2006.
- el-Hâzîmî, Cemal b. Muhammed es-Seyyid. *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cuhuduhu fi hidmeti's-sünne'n-nebeviyye*. y.y., t.y.
- Heâm, Abdulcevâd. *et-Teferrüd fi rivayeti'l-hadis ve menhecu'l-muhaddisin fi kabulihi ve Raddih*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- el-İrakî, Abdurrahman b. el-Hüseyn Zeynüddin. *et-Taşyidve'l-îzah şerh Mukaddimeti İbni's-Şalâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebü's-Selefî, 1389/1969.
- İtr, Nureddin. *Menhecu'n-naqd fi ulumi'l-hadis*. Dımaşq: Dâru'l-Fikr, 1981.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yûsuf Abdullâh Muhammed. *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Muhammed Ali el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1992.
- İbn Adî, Ebu Ahmed el-Cürçânî. *el-Kamil fi Duafâi'r-Rical*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd & Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye,

1418/1997.

İbn Asâkir, Ebu'l-ğasım Ali b. Ğasan b. Hibetullah. *Tarihu Dimaşğ*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1416/1995.

İbn Cemâa', Muhammed b. İbrahim Bedruddin. *el-Menhelu'r-râvî fi muhtaşar ulumu'l-hadisi'n-nebevî*. thk. Muhyiddin b. Abdurrahman Ramazan. Beyrut: Dâru'l-fikir, t.y.

İbn Dakîk el-İ'd, Taqıyyuddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali. *el-İktirah fi Beyani'l-Iştılah*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

İbn Ebi Hâtım er-Râzî. *İlel İbn Ebi Hâtım*. thk. Sa'd b. Abdullâh el-Ğumeydî ve Ğâlid b. Abdurrahmân el-Cüreysî. Beyrut: el-Fârûğ el-Hadise, 2006.

İbn Ebi Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhim, *Muşannef*, thk. Usâme b. İbrâhim b. Muhammed Ebu Muhammed, Riyâd: Fihrist Mektebetü'l-Melik Fehd, 1429/2008.

İbn Ğacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nağar fi tavđih nüğbeti'l-fiker fi Mmuştalah eğli'l-eşer*. thk. Abdullâh b. Ğayfullah er-Rahîlî. Medine: Câmıatu Taybe, 1422/2001.

İbn Ğacer. *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buğârî*. nşr. Muhibbuddin el-Ğatib. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1380/1960.

İbn Ğacer. *Tehzibu't-tehzib*. Hindistan: Dâru'l-Maa'rif en-Nizâmıyye, 1327/1909.

İbn Ğanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnauvld ve Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.

İbn Mâce, Ebu Abdullâh Muhammedb. Yezid el-Ğazvîni. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâğî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1430/2009.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukrim. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru Şâdir, t.y.

İbn Receb el-Ğanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr. Beyrut: Dâru'l-Mellâh, t.y.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmuu' Fetavâ şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. Riyâd: Vizâratu's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1425/2004.

İbnü'l-Ğayyim el-Cevziyye. *Zadu'l-Meâd fi hedyi Ėayri'l-i'bâd*. thk. Şuayb el-Arnauvld & Abdulkadir el-Arnauvld. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.

İbnü's-Şalâğ, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman Taqıyyuddin. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.

- İbnü't-Türkmânî, Âlâuddin Ali b. Osman b. İbrâhim b. Muştafa el-Mârdinî. *el-Cevheru'n-nağî alâ süneni'l-Beyhâkî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Kâfî, Ebubekir. *Menhecu'l-imami'l-Buḥârî fi tashihi'l-ahâdisi ve ta'liliha*. Beyrut: Daru İbn Hâzm, 2000.
- el-Ḳâsimî, Muhammed Cemâluddin b. Muhammed Said b. Ḳâsım. *Ḳavâdi'du't-tahdis min fununi muştalahi'l-ḥadis*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye t.y.
- el-Kettânî, Ebu Abdullâh Muhammed b. Ebi'l-fayḍ Câfer b. İdris. *er-Risaletu'l-müstaṭrafâ li beyân meşhuri's-sünneti'l-müşarrafê*. thk. Muhammed el-Muntaşır b. Muhammedez & Zemzemî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiye, 1421/2000.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istilahları*. Ankara: AÜİF. Yayınları, 1980.
- el-Lâhim, İbrâhim b. Abdullâh. *Muḳarenetu'l-merviyât*. Beyrut: Müesesetü'r-Reyyân, 2012.
- el-Lâhim, *Teferrüdü's-Şikâ bi'l-Ḥadis*. y.y., t.y.
- Mâlik b. Enes. *Muvaṭṭa*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- el-Medḥilî, Rabi' b. Hâdî. *Menhecü'l-imam Müslim fi tertibi kitabihî's-şahih ve dahḍi şübuhâtin hauleh*. y.y., 1988.
- el-Melibârî, Ḥamzâ Abdullâh. *el-Muvâzene beyne'l-müteḳaddimin ve'l-müteahḥirin fi tashihi'l-ahâdis ve ta'lilihâ*. Beyrut: Daru İbn Hâzm, 2001.
- el-Melibârî. *Nazrât Cedide fi Ulumi'l-Ḥadis*. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 2003.
- el-Melibârî. *el-Ḥadisul-Ma'lul*. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 1996.
- el-Muallimî, Ebu Abdullâh Abdurrahman b. Yahya el-Yemanî. *et-Tenkil fi te'nibi'l-Kevserî mine'l-ebaṭil*. thk. Muhammed Nasıreddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1986.
- el-Mübarekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetu'l-aḥvezî şerhu Camii't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, t.y.
- el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf. *Feyḍu'l-ḳadir şerhu câmi's-şâğir*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1391/1971.
- Müslim, İbu'l-Haccâc. *Sahih*, thk. Nazar b. Muhammed el-Fârayâbî Ebu Kuteybe. Beyrut: Daru Ṭaybe, 1427/2006.
- en-Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrib ve't-teysir li ma'rifeti süneni'l-beşiri'n-nezir*. thk. Muhammed Osman el-Ḥışt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1406/1985.

- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman Şemsuddin. *Fethu'l-muğis bi şerhi elfiyyeti'l-hadis*. thk. Abdulkerim el-Ĥudayr & Muhammed b. Abdillâh b. Fehd. Beyrut: Dâru'l-Menâhic, 1426/2005.
- es-Sehâvî. *el-Gâye fi şerhi'l-hidaye fi ulûmi'r-Rivâye*. thk. Ebu Âiş Abdulmün'im İbrâhim. Beyrut: Mektebetu Evlâdi's-Şeyh, 1422/2001.
- es-Suyufî, Celaluddin Ebu'l-Faḍl Abdurrahman. *Tedribu'r-râvî fi şerhi takribi'n-Nevevî*. thk. İrfan el-A'şâ Hasüne. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1421/2000.
- eş-Şevkânî, Muhammed Ali. *Neylu'l-evfâr min esrâri muntekâ'l-aḥbâr*. thk. Muhammed Şubhi b. Ḥasan Ḥallâk. Beyrut: Daru İbnü'l-Cevzî, 1427/2006.
- et-Ṭaberañî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyub. *Mu'cemu'l-kebir*. thk. Ḥamdi Abdulmecid es-Selefi. Beyrut: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- et-Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. thk. Ahmed Şâkir & Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Ḥaleb: Mustafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 1397/1977.
- et-Ṭurayfî, Abdulaziz b. Marzûk. *el-Ahâdisu'l-muallâ fi's-salâh*. y.y., t.y.
- et-Ṭurayfî. *et-Tahcil fi irvâi'l-galil*. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2001.
- el-Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musâ b. Ḥammâd el-Mekkî. *ed-Duafâu'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- el-Û'nî, Şerif Ḥâtim b. Ârif. *el-Medḥal ile fehmi ilmi'l-ilel*. y.y., 2010.
- el-Yemânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Şana'anî. *Musannef*. thk. Ḥabibu'r-Raḥman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1404/1983.
- ez-Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzaḳ el-Murtazâ el-Ḥuseynî. *Tacu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdulaziz Maṭar. Kuveyt: Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, 1407/1987.
- ez-Zehbî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-Mûkiza fi ilmi miştalâhi'l-hadis*. thk. Ali b. Ahmed er-Râzihî. Beyrut: Dâru'l-Âsâr, 1428/2007.
- ez-Zehbî. *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Dâiretü'l-Meârif el-Osmaniye, t.y.
- ez-Zehrânî, Ahmed b. Sâlih. *Beyânu mücâzaḫât ed-Doktor Hamzâ el-Melibârî*. b.y.: y.y., t.y.
- ez-Zerkeşî, Bedruddin. *en-Nüket alâ muḫaddimeti İbni's-Şalah*. thk. Zeynü'l-Âbidin Feric. Beyrut: Aḍvâu's-Selef, 1419/1998.
- Zeylâî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li ahâdisi'l-hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, t.y.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü

The Role Of Ibn al-Salâh in Mursal Hadith Concept Development

Yavuz KÖKTAŞ

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., Hadis Anabilim Dalı
Prof., Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of Hadith
Rize /Turkey

yavuz.koktas@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-9765-1712

Fatih GÜMÜŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., Hadis Anabilim Dalı
Lecturer, Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of Hadith
Rize/Turkey

fatih.gumus@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-1295-9281

Atıf: Köktaş, Yavuz – Gümüş, Fatih. "Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 242-263.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.586078>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Ekim / October 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü*

Öz: Hadis usulünün netameli konuları bir sıralamaya tabi tutulduğunda hiç şüphesiz “mürsel hadis” bu listenin başlarında yer almaktadır. İslam'ın temel kaynaklarından Hz. Peygamber'in (sa) sünnetinin habercisi konumundaki hadislerin makbullüğü hakkında öne sürülen bazı şartlar incelendiğinde, tarihten günümüze değin mürsel hadisler hakkında önemli tartışmaların bulunduğu görülmektedir. Şâfiî öncesi mürsel hakkında pek ciddi bir tartışma bulunmazken Şâfiî sonrası isnadın merkeze alınması sonucunda hadislerin muttasıl oluşuna vurgu, mürsel rivayetlerin hücciyetini tartışmaya açmıştır. Nitekim Şâfiî sonrası oluşan hadis usulü literatürünün öncüleri olan Hâkim, Hatîb el-Bagdâdî ve İbnü's-Salâh gibi alimler Şâfiî'nin izini takip ederek mürsel hadisin hücciyeti hakkında birtakım sözler sarf etmişlerdir. İbnü's-Salâh hadisçi olması hasebiyle mürsel hadisi tek başına delil kabul etmemekle birlikte fakih olması hasebiyle de metni merkeze alan ilk dönem fukahânın bakışına değer vermektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın isnad ve metni merkeze alan her iki yaklaşıma da hak veren bir perspektifle objektif olarak hareket ettiğini söylememiz mümkündür. İbnü's-Salâh sonrası hadis usulü eserlerinde mürsel özelinde mühim oranda onun takip edilmesi İbnü's-Salâh'ın söz konusu yaklaşımının haklılığını göstermektedir. Bu bağlamda çalışmamızda mürsel hadisler ve mürsel kavramı çerçevesinde İbnü's-Salâh'ın hadis usulü literatüründeki etkisi üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede makalemiz İbnü's-Salâh öncesi Mürsel, İbnü's-Salâh'ta Mürsel ve İbnü's-Salâh sonrası Mürsel şeklinde üç başlıktan oluşmaktadır. Çalışmamızda içerik analiz yöntemi uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis usulü, Muhaddis, Mürsel hadis, Şâfiî, İbnü's-Salâh

The Role of Ibn al-Salâh in Mursal Hadith Concept Development

Abstract: There is no doubt that the “mursal hadith” is at the top of the list when the ominous issues of the hadith procedure are subjected to a ranking. Some of the conditions put forward about the acceptability of the hadiths that are the precursors of the Sunnah of the Prophet (saw), it is seen that there have been important debates about the mursal hadiths from past to the present. While there was not much serious discussion about mursal before Shafi'i, the emphasis on the formation of hadiths due to the fact that imputation was put in the center after Shafi'i brought whether mursal narratives are probative up for discussion. As a matter of fact, scholars such as Hakim, Hatîb al-Bagdâdî and Ibn al-Salâh, who are the pioneers of the hadith method literature that emerged after Shafi'i, followed the trace of Shafi'i and made some words about whether mursal hadith is probative. Although Ibn al-Salah does not accept mursal hadith as evidence alone as he is a traditioner, he also attaches importance to the view of the first period of fukah, which takes the text to the center because of the fact that he is a scribe. In this context, it is possible to say that Ibn al-Salah acted objectively with a perspective that justifies both approaches which put the text and imputation in the center. The followings of Ibn al-Salah in the hadith-style works at a significant rate in the specific nature of the mursal demonstrate the justification of the aforementioned approach of Ibn al-Salah. In this context, the study will focus on the effects of Ibn al-Salah on the hadith method literature within the framework of the concept of mursal and mursal hadiths. In this context, the article will be examined under three headings: Mursal before Ibn al-Salah, mursal in Ibn al-Salah and mursal after Ibn al-Salah. In the study, content analysis method was applied.

Keywords: Hadith Methodology, Muhaddith, Mursal hadith, Shafi'i, Ibn al-Salah

* Bu makale, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Yavuz Köktaş danışmanlığında yapılmakta olan “İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usûlü'nün Gelişimindeki Yeri” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

مصطلح الحديث المرسل ر تطوياً أثر ابن الصلاح فو

مَلْخَص: يُعدّ الحديث المرسل من مسائل أصول الحديث التي تشوبها المحاذير. وهو من أنواع الحديث الذي اختلف له ليفعالعلماء قديمًا وحديثًا اختلافاً واسعاً، وذلك بسبب شروط الصحة المطلوبة في قبول السنة النبوية التي هي مصدر أساسي لقد ال. م. لإسلاشتد في الحديث المرسل وحجّيه بعد اللإتمام الشافعي خصوصاً لأنّ السند اكتسب أهمية كبيرة مع التركيز والتأكيد على اتصال السند وعلى هذا سارعماللبعض الممثلحلل ا وخطيبغدلبلأ دي صل اللابن اوح على منهج الشافعي وأعربوا عن رأيهم في حجّية لاختلاف ولا يرى ابن الصلاح الحديث المرسل حجّة ومع ذلك كان يولي بأرقفلاء لهقلده امام أهة للأيمنة كان عالمه بالقمه حللأاد، يث أ كبيراً. وبنعاً على ذلك يُمكننا قولاً بأنّ ابن الصلاح اهتمّ بالسند لعلمه أصول الحديث كما اهتمّ بالمتن لمتا معرفلحديث المرسل. ي.ا. فهناك عدد كبير من العلماء المللذين اتبعوه من بعده وذلك يُعدّ دليلاً على صحة منهجه. يعالج هذا البؤحشاهتم بالنص اهتمام حديثي إطار الحديث الرسل ومصطلح المرسل. يتكوّن البحث من عناوين ثمسللحديث الة : اثلا قبيلالمقفل وتصرّف تصرفاً موضوع عند ابن الصلاح، الحديث المرسل بعد ابن الصلاح. وأستخف مهلي البحث منهج تحليل المضمون أثر ابن الصلاح في أصول الفؤ الكلمات المفتاحية: أصول الحديث، محدث، الحديث المرسل، الشافعي، ابن الصلاح

GİRİŞ

Sözlükte mürsel kelimesi, serbest bırakmak, salıvermek, kendi halinde bırakmak gibi anlamlara gelmektedir.¹ Hadisi irsal eden râvî, hadisi aldığı râvînin adını söylemek konusunda serbest davrandığı için rivayet ettiği hadise mürsel adı verilmiştir.² Nitekim Leknevî (ö. 1303/1886) mürsel kavramının “serbest bırakılmış deve” (ناقطة مرسله) ifadesinden hareketle verildiğini söylemektedir. Zira râvî hadisi mutlak bırakmış, naklettiği hadisi herhangi bir râvîyle kayıtlamamıştır.³

Öte yandan mürselin ıstılahî manalarını iki ana başlıkta zikretmek mümkündür. İlki Şafîî (ö.204/820) öncesi ehl-i hadis ve ehl-i rey tarafından genel kabul gören “seneddeki mutlak kopukluk” tanımıdır.⁴ Zira Şafîî'ye kadar bu konuda ciddi bir ayırımdan bahsedilmediği görülmektedir. Mürselin diğer tanımı ise Şafîî'nin ardından özellikle Hâkim (ö.405/1014), Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) ve İbnü's-Salâh (ö.643/1245) sonrası şekillenen ve bugün hadis ıstılahında genel kabul

¹ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-^oArab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1993), 11: 285.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1405/1985), 50.

³ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Ẓaferü'l-emânî fî Muhtaşari'l-Cürcânî*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l Matbu'ati'l-İslamiyye, 1416/1996), 340.

⁴ Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî (Semennûd: Mektebetü İbn Abbâs, 1423/2002), 2: 447; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân İbnü's-Salâh, *Muqaddimetü İbni's-Salâh*, nşr. Nûruddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 52.

gören “İster büyük tâbiûn, ister küçük tâbiûndan olsun, tâbiûnun Resûlullah’tan (sa) söz, fiil veya takrirlerini, rivayeti aldığı hocayı zikretmeksizin naklettiği hadistir” şeklindeki tanımdır.⁵ Bu bağlamda müteahhirûn dönemi muhaddislerinin geneli, mürsel kavramını “tâbiûnun doğrudan Hz. Peygamber’den yaptığı rivâyetler” için kullanırken erken dönem âlimlerin ve fukahanın onu munkatî⁶ ile müterâdif manada kullandıkları anlaşılmaktadır.⁶

Çalışmanın ilk bölümünde mürsel hadis kavramının doğuşu ve İbnü’s-Salâh’a kadarki süreç içerisinde uğradığı dönüşüm ve gelişmeler ele alınacaktır. Ardından İbnü’s-Salâh’ın mürsel hadis hakkında söyledikleri ve varsa katkıları üzerinde durulacaktır. Son olarak İbnü’s-Salâh sonrası süreçte mürsel hadisin aldığı son şekil ve İbnü’s-Salâh’ın bu sürece etkileri incelenerek değerlendirilecektir.

İbnü’s-Salâh Öncesi Mürsel Hadis

Mürsel kavramının ilk defa ne zaman kullanıldığının tespiti için mütekaddim dönem eserleri incelendiğinde, söz konusu tespiti dair net bir bilgi bulmak pek mümkün olmamıştır. Ancak diğer taraftan Tahir el-Cezâirî (ö. 1338/1920) mürseli ilk defa reddeden kişinin Şâfiî olduğu görüşüne itiraz sadedinde ilim adamlarının bazılarına nispet ederek Şâfiî’den önce mürsel rivayetleri delil kabul etmeyenler arasında Sâid b. Müseyyeb (ö. 94/713), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Zührî (ö. 124/742) gibi tâbiûnun büyüklerinin olduğunu iddia etmektedir.⁷ Söz konusu iddia doğru kabul edilirse, mürsel ıstılahının hicri ilk asırdan itibaren kullanılageldiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte mürsel tabirinin en eski kullanımlarından

⁵ Son dönemde bazı eserlerde, “hadisi nakleden tâbiûnun, sahabeyi zikretmeden hadisi doğrudan Hz. Peygamber’e (sa) dayandırmak” şeklinde bir tarif bulunmaktadır. Ancak bizce söz konusu ifade problemlidir. Zira mürsel hadisi zayıf kılan unsur, hadisi nakleden tabiinin adını zikretmediği kişinin sahâbî olup olmadığının bilinmemesidir. Eğer aradaki kişinin sahâbî olduğu bilinseydi zaten “sahabe adildir” kaidesi gereğince hadis sahih olurdu. Rivayeti nakleden tâbiûnun hadisi başka bir tâbiûndan almış olabileceği, kendisinden hadis alınan kişinin de meçhul oluşu mürseli zayıf kabul etmemizi gerekli kılmaktadır. Klasik usul eserlerinde bu ayrıma dikkat edilmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *Ma’rifetü ’ulûmi’l-’hadîs*, nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1397/1977), 25; İbnü’s-Salâh, *Mu’kaddime*, 52.

⁶ Mansur Koçinkağ, “İmam Şâfiî’nin Mürsel Hadis Anlayışı”, *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 7 (2014): 63.

⁷ Tâhir el-Cezâirî söz konusu iddiasıyla ilgili herhangi bir dayanak sunmamaktadır. Biz de araştırmamızda onun dışındaki herhangi bir eserde böyle bir bilgiye rastlamadık. es-Sem’anî Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü’-n-nazar ilâ usûli’l-eşer*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, ed. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbû’ati’l-İslâmiyye, 1416/1995), 2: 559.

birinin Yahya b. Saîd el-Kattân'a ait olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır.⁸ Ancak yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere mürsel konusunda dönem noktası Şafiî olmuştur. Zira ilk dönemlerde mürsel rivayet hususunda ehl-i hadis, ehl-i rey ayırımından pek söz edilmemektedir. Ancak Şafiî sonrası ehl-i hadis, mürseli daha dar bir kapsama sınırlı tutmuştur. Ayrıca Şafiî öncesinde mürsel rivayetlerle ihticâc olunması noktasında neredeyse herhangi bir ihtilaf yokken⁹ Şafiî sonrasında ehl-i hadis, isnadın önemine binaen mürsel hadisle ihticâc reddetmişlerdir. Şafiî öncesinde mürsel hadislerin zayıf kabul edilişi hususunda herhangi bir ciddi temayül olmamasına rağmen “Şâfiî neden mürsel rivayetleri reddetti ve kendisinden öncekilerden farklı olarak usulünün merkezine neden isnadın sübutunu koyarak hadisin sıhhatini muttasıl olmakla sınırladı?” gibi sorulara cevap aramak gerekmektedir. Bu bağlamda o, saha araştırmaları sonucunda sadece güvenilir râvîlerden hadis naklettiklerini söyleyen râvîlerin dahi güvenilmeyen râvîlerden de hadis naklettiklerine şahit olmuştur.¹⁰ Nitekim Şafiî, ez-Zührî gibi büyük bir hadis otoritesinin dahi bu konuda hatasının tespit edildiğini söylemektedir. Bu gibi nedenlerden dolayı mürsel rivayetlerin “Güvenilir râvîlerden gelen müsned bir rivayetin manaca onu desteklemesi, yoksa diğer bir mürsel rivayet tarafından desteklenmesi, böyle bir durum da bulunmuyorsa sahabeye ait bir sözün mürsel rivayete muvafık olması, böyle bir şey de yoksa en azından âlimlerin genelinin mürsel rivayete uygun fetva vermeleri” gibi birtakım şartlara haiz olduğunda kabul edilebileceğini belirtmektedir.¹¹ Öte yandan Şafiî'nin, mürsel hadisle ilgili zikrettiği şartlara bakıldığında sanılanın aksine mürseli mutlak olarak reddetmediğini, hatta bazı hususlarda neredeyse Hanefî ve Mâlikîler gibi düşündüğü fikri zihinlerde uyanmaktadır. Bu bağlamda aslında Şâfiî'nin İbn Şihâb

⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Bedî' Seyyid el-Lihâm, ed. Bedî' Seyyid el-Lihâm (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1426/2005), 1: 228; Polat, *Mürsel Hadisler*, 61.

⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 447; Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-°Ulvî (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387-1412/1967-1992), 1: 4; Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşarü'l-Müntehâ's-suâl ve'l-emel fi °ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*, nşr. Nezîr Hammad (Cezayir: Daru İbn Hazm, 1427/2006), 639; Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *en-Nüket ala Mukaddimetü İbni's-Salâh*, nşr. Zeynülabidîn b. Muhammed (Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1998), 1: 492.

¹⁰ Ebü Abdillâh Muhammed eş-Şafiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, ed. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 377.

¹¹ eş-Şafiî, *er-Risâle*, 462-463.

ez-Zührî gibi bir hadis otoritesinin mürsel rivayetini kabul etmeyişiğin temel sebebi isnad kopukluğu değildir. Şâfiî'nin, ez-Zührî'nin mürselini reddetmesindeki temel sebep araştırması sonucunda ez-Zührî'nin ismini zikretmediği râvînin Süleyman b. Erkam adındaki metruk bir râvî oluşudur.¹² Dolayısıyla Şâfiî'nin de belirttiği üzere konuyla ilgili en hassas davranması gereken ez-Zührî gibi bir hadis otoritesi bile hadisin senedini zikretmediğinde güvenilir râvî yerine zayıf râviden rivayette bulunuyorsa sened zikredilmeyen hiçbir rivayetin sıhhati hakkında emin olunamamaktadır.¹³ Bu nedenle Şâfiî'ye göre hangi rivayet olursa olsun senedi muttasıl olmalıdır ki sıhhati konusunda şüphe ortadan kalsın.

Öte yandan Şâfiî'nin özel olarak Saîd b. Müseyyeb'e ait mürsel rivayetleri sahih kabul edip etmediğiyle ilgili bazı ihtilaflardan bahsedilmektedir.¹⁴ Söz konusu ihtilaflar Şâfiî'nin Saîd b. Müseyyeb'e özel bir muamelede bulunmaması, diğer taraftan onun mürsel rivayetlerini destekleyen müsned asıllarının varlığına dayanarak söz konusu rivayetleri kabul etmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla Şâfiî'nin Saîd b. Müseyyeb'den gelen rivayetlere özel bir muamele yaptığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi Şâfiî mezhebinin otoriteleri de Şâfiî'nin, Saîd b. Müseyyeb'den gelen rivayetlerle ilgili kanaatinin mutlak olmadığını belirtmektedirler. Bu nedenle onlar, eğer Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerinin içerisinde, müsned asılları tespit edilememiş rivayetler varsa onlara itibar edilmeyeceğini vurgulamaktadırlar.¹⁶ Bütün bunların yanında Şâfiî sonrası dönemde ehli hadis diye adlandırılan grup içerisinde dahi mürselle ilgili kanaatlerin homojen olmadığı gözlemlenmektedir. Bunun en bariz örneklerinden birisi Yahya b. Saîd'in (ö.198/813) "Zührî'nin mürselleri bir şey değildir" sözünü işiten Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) "Yahya b. Saîd kim, Zührî'yi bilmek kim,

¹² el-Hatîb el-Bagdâdî, *el-Kifâye*, 2: 439.

¹³ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 469-470.

¹⁴ el-Hatîb el-Bagdâdî, *el-Kifâye*, 2: 472.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâfiî, *el-Ûm*, nşr. Mahmûd Matrâcî (Beyrut: Darü'l-Ma'rifet, 1393/1973), 3: 192.

¹⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Merâsîl*, nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1419/1998), 6-7; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *İrşâdü tullabi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, nşr. Nureddin 'İtr (Dimaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413/1992), 80.

melese Yahya'nın dediği gibi değildir" demesidir.¹⁷ Ayrıca Ali b. Medîni (ö.234/848) gibi bazı hadis otoritelerinin uygulamalarında Şafiî gibi düşünmemeleri ve ilk dönem mürsel tarifine göre hareket etmeleri de ehl-i hadis içerisinde konuyla ilgili ihtilafın yadsınamayacak derecede olduğunu göstermektedir.¹⁸

Öte yandan mürsel rivayetleri delil kabul edenlerin onları müsned derecesinde bir değerde görmediklerini söylemek için elimizde bazı deliller bulunmaktadır. Bu çerçevede mürsel rivayetlerin hücciyetini kabul edenlerin başında gelen Hanefi mezhebinin kurucu İmamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö.189/805) ifadeleri kayda değerdir. Zira Malîk'ten nakledilen bir rivayete itiraz ederken söz konusu hadisin müsned değil, mürsel olarak nakledildiğini belirtmektedir. Ayrıca Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, mürsel olarak zikredilen söz konusu hadisin zıddına tekabül eden müsned bir rivayeti delil getirerek mürsele nazaran müsned rivayetin delil olma hususundaki önceliğini kabul ettiklerini göstermektedir.¹⁹

Ebu Dâvûd (ö.275/889); Süfyan es-Sevrî (ö.161/778), Mâlik (179/795) ve Evzâi (ö.157/774) gibi âlimlerin döneminde mürsel rivayetler kabul edilmesine rağmen Şafiî'den sonra Ahmed b. Hanbel ve diğer hadis âlimlerinin Şafiî'nin mürsel hakkında söylediklerini takip ettiklerini ifade etmektedir.²⁰ Nitekim Şafiî sonrası ehl-i hadise bakıldığında, Müslim'in *es-Sahîh*'in mukaddimesinde Buhârî'nin (ö. 256/870) sübûtu'l-rika şartını eleştirirken, mürselin ehli ilme göre hüccet kabul edilmediğini beyan etmesi²¹ Dârekutnî'nin (ö. 385/995), Şafiî sonrası ehl-i hadisin çoğunun kabul ettiği manada, mürsel rivayetleri zikretmesi²² gibi örnekler Ebu

¹⁷ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 438; Nitekim ehli hadisin en büyük temsilcilerinden biri olan Ahmed b. Hanbel meşhur görüşe göre mürsel hadisleri hüccet olarak kabul etmektedir. Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Ankara: STS, 2017), 290; Ayrıca İbn Teymiyye'nin Hanbelî Mezhebi'nin mürsel hadisleri hüccet kabul ettiğine dair ifadeleri için bkz. Koçinkağ, "İmam Şafiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", 66.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Ali İbnü'l-Medîni, *el-İlel*, nşr. Muhammed Mustafa el-Azâmî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980 (Araştırmada bu neşir esas alınmıştır)), 85.

¹⁹ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce calâ ehli'l-Medîne*, nşr. Mehdî Hasen el-Geylânî (Beyrut, 1403/1983), 1: 220.

²⁰ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ, ed. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981), 64-66.

²¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Mukaddime, 6.

²² Ebü'l-Hasen Ali ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-Tetebbu*, nşr. Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hâdi el-Vadii (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 128, 132, 147, 149, 151, 188.

Davûd'un söz konusu tespitinin vakıadaki yansımalarıdır. Ancak Ebu Davûd'un kendisi hakkında müsned rivayetler bulunmayan konularda mürsel rivayetlerin kabul edilebileceğini vurgulaması mürselin reddi hususundaki Şafîî sonrası tavrı tamamıyla benimsemediğinin göstergesi sayılabilir.²³

Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) ise, Yahya b. Sâid'in müsned olduğu iddia edilen bir rivayetin mürsel olduğundan bahsetmesi dışında, doğrudan mürsel ıstılahının izahı ile ilgili kayda değer bir bilgi ya da haber zikretmediği tespit edilmiştir.²⁴

Hâkim en-Nîsâbûrî, mürsel kavramına, konunun ancak mütebahhir ilim adamları tarafından kavranabilecek zor bir mesele olduğunu söyleyerek giriş yapmaktadır. Ayrıca mürsel rivayetlerin tâbiûna kadar olan kısmının müsned olduğuna dair ehline ihtilaf olmadığını vurgulayarak, ehl-i rey'in mürsel tanımına dolaylı yoldan itiraz ettiğini göstermektedir.²⁵ Zaten konunun ilerleyen kısımlarında Kûfe ehlinin mürsel tanımını ve onların mürseli hüccet kabul ettiklerini beyan ettikten sonra "bize göre böyle değildir, zira etbaü't-tabiinin mürseli bize göre mu'daldır" diyerek ehl-i rey'in görüşüne itirazını açıkça dile getirmektedir.²⁶ Diğer taraftan o, bazı muhaddislerin tâbiûnun Resûlullah'tan naklettikleri rivayetleri sahâbîdenmiş gibi naklettiklerini, bazen de sahabiden gelen bazı müsned rivayetleri tâbiûndanmış gibi naklettiklerini söyleyerek sanki sistemin henüz istikrar bulmadığına işaret etmektedir.²⁷ Bununla birlikte Hâkim mürselin hüccet olamayacağıyla ilgili Kur'an ve Sünnetten birtakım deliller getirerek bazı temellendirmeler yapmaktadır. Tevbe sûresinin 122. ayetinde geçen "dinde tefakküh ve insanları inzar etmek için ilim yolculuğuna çıkan" kimseleri ehli hadis diye tanımlayan Hammad b. Zeyd'in sözlerini aktarmasının akabinde "işte bu ayet hüccet kabul edilen ilmin, bizzat işitilmesi gerektiğini, dolayısıyla mürsel olamayacağını göstermektedir" şeklinde bir izahla, görüşünü temellendirmektedir.²⁸

²³ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd*, 66.

²⁴ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen el-Fârisî er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddis ü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, nşr. Muhammed °Accâc el-Hafîb (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404/1984), 240.

²⁵ el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rife*, 24.

²⁶ el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rife*, 26.

²⁷ el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rife*, 24.

²⁸ el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rife*, 26.

Hatib el-Bağdadi ise mürseli şöyle tarif etmektedir: “O, râvîlerinin arasında kendisinden hadis işitmemiş olduğu (fevkinden) kişiden rivayet eden kimseler olmasından dolayı isnadı kopuk rivayettir. Ancak mürsel, kullanım açısından çoğunlukla tâbiûnun Resûlullah'tan naklettiği rivayetler için kullanılır.”²⁹ Ayrıca Hatib el-Bağdadi irsal ile tedlîs terimlerinin bazılarıncı karıştırılmasından olacak ki, kitabının başka bir bölümünde âlimler arasında ittifakla kabul edildiğini belirterek irsali şöyle tanımlamaktadır: “Râvînin kendi asrından olmayan birisinden naklidir.” İbn Cüreyc'in Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe'den nakli buna örnektir. Ya da aynı asırda yaşamakla birlikte görüşmediği kimseden olabilir, Sevri ve Şu'be'nin Zühri'den naklinde olduğu gibi.³⁰ Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Hatib el-Bağdâdî, mürseli senedin herhangi bir yerindeki kopuklukla izah ederek munkatı ile eşdeğer manaya hamletmektedir. Dolayısıyla Hatib el-Bağdâdî'nin mürsel konusunda ehl-i hadisten (Şafîî sonrası) farklı düşündüğü açıktır. Ancak o, mürselin çoğunlukla tâbiûnun sahabeyi düşürüp doğrudan Resûlullah'tan (sa) yaptığı nakiller için kullanıldığını söyleyerek, ehl-i hadis tahsisine işaret etmiştir.³¹ Bu sayede Hatîb'in, Şafîî sonrası ehli rey ile ehli hadis tariflerinin arasını bulmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Esasen Hatîb'in söz konusu formülasyonu bizim kanaatimize göre daha kapsayıcıdır. Zira mürsel ıstılahı ilk dönemlerde mutlak bir irsali (kopukluk) kapsamaktaydı. Ancak sonradan sıhhat değeri bağlamında çoğunlukla tâbiûnun irsalleri üzerinde tartışmalar cereyan ettiğinden ehli hadis, mürselin kapsamını tâbiûndan gelen rivayetlerle sınırladı. Diğerlerinin irsallerini ise mu'dal, muallak gibi kavramlarla izah ettiler.

Sahabenin adaletini teslim etmekle birlikte onların Resûlullah'tan ya da başka bir sahabiden değil de tâbiûndan işittikerini söylemeleri ihtimallerinin olduğu iddiasıyla sahabe mürselinin de diğer mürseler gibi zayıf kabul edilmesi gerektiğini söyleyenler bulunmaktadır. Bu doğrultuda Bâkılânî (ö.403/1013), İsferyânî (ö.406/1016), İbnü'l-Esîr (ö.606/1210) ve İbnü'l-Kattân (ö.628/1231) gibi ilim adamları sahabe mürselinin de hüccet olamayacağını iddia etmektedirler.³²

²⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadis li'l-İrâkî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009), 1: 154.

³⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 435; es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 154.

³¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96.

³² Ebü Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmi'ü't-tahsil fi ahkâmî'l-merâsîl*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (y.y.: Mektebetü'n-Nahdiyyeyü'l-Arabiyye, 1406/1986), 36;

Ayrıca, mürsel hadis tarifleri arasında ifadelendiriliş biçimi açısından farklı bir tarifiñ Safedî'den (ö.764/1363) nakledildiği görölmektedir. Buna göre Resûlullah'a (sa) an'anesiz ulaşan rivayetlere mürsel denir. Sehâvî söz konusu tanımı naklettikten sonra Safedî'nin tarifinde zikredilen an'aneden kastın isnad olduğunu açıklamaktadır.³³ Dolayısıyla söz konusu tarifiñ farklı bir mana içermediğini, fıkhıçların tarifiyle örtüştüğünü söylememiz mümkündür. İbnü'l-Kattân, mürsel hadiste eğer zayıf râvî ya da râvîler bulunursa, bu hadisin sadece mürsel vasfıyla sıfatlandırılmasının yeterli olmadığını söylemektedir. Zira mürsel rivayetleri makbul addeden bir kişi durumu bilmeyerek söz konusu rivayetle ihticâc edebileceğinden böyle bir rivayetin irsali caiz olmayacaktır.³⁴

Mürsel ve müsned rivayetler teâruz ettiğinde, hadisçilerin çoğunluğu müsned rivayetin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak aynı hadiste mürsel ve müsned rivayetlerin tearuz etmesi gibi durumlarda nasıl bir yol haritası çizileceğine dair farklı görüşler mevcuttur.³⁵ Diğer taraftan ilmi kriterler çerçevesinde en güzel metod, Sehâvî'nin (ö. 902/1497) beyan ettiği üzere, mütekaddim ulemadan Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813), Yahya b. Sâid el-Kattân, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi büyük muhaddislerin uygulamasıdır. Onlara göre bu konuda herhangi bir genel kaide konulamaz. Dolayısıyla yapılması gereken şey, rivayetleri tek tek inceleyip, diğer birtakım karineleri de göz önünde bulundurarak hüküm vermektir. Binaenaleyh bazen irsal, bazen vasl, bazen râvînin durumu, bazen de râvî sayısı tercih sebebi olabilir.³⁶

İbnü's-Salâh'ta Mürsel Hadis

İbnü's-Salah mürsel babında tarife geçmeden önce, onun ihtilaf içermeyen kısmını zikrederek konuya giriş yapmaktadır. Bu, eserin ders kitabı hüviyetini göstermesi açısından önemli bir veri olmakla birlikte, İbnü's-Salah'ın söz konusu uygulaması ilmi bir çalışmada dikkat edilmesi gereken unsurlardan biri olması noktasında da kayda değerdir. Zira hangi ilim olursa olsun, sağlam bir ilmi

Hüseyin Akgün, *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 95-103.

³³ es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, 1: 156.

³⁴ Ali el-Humeyrî el-Fâsî İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm fi Kitâbi'l-Ahkâm*, nşr. Hüseyin Âyet Saîd (Riyad: Dârü Taybe, 1417/1996), 3: 7.

³⁵ Söz konusu görüşler için bkz. Polat, *Mürsel Hadisler*, 68-71.

³⁶ es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, 1: 193.

perspektif, o ilmin kavramlarının sağlıklı bir zemine oturtulduktan sonra ihtilaflı meselelerinin irdelenmesiyle kazanılabilir.

İbnü's-Salah diğer konularda olduğu gibi mürsel konusunda da kendisinden önce zikredilen bütün görüşleri ele alarak meseleyi irdelemektedir. Bu çerçevede önce üzerinde icmâ olunan tanıma temas etmekte, ardından zaman içerisinde mürsel diye tanımlanan ancak üzerlerinde ihtilaf bulunan tarifleri zikretmektedir. Ancak bütün bunları yaparken mümkün merteye objektif kalmaya gayret göstermesi dikkatimizi çeken bir husustur. Zira özellikle mürselin hükmü bahsinde muhaddislerin kahir ekseriyetinin nazarında zayıf olduğunu ifade etmesinin hemen akabinde Hanefi ve Malikilere göre mürselle ihticâc edildiğini zikretmekle yetinmeyip en iyisini Allah bilir kaydını düşmektedir.³⁷ Kanaatimizce İbnü's-Salah'ın bu kaydı düşmesi, her görüş sahibinin kendine göre haklılık payının varlığını kabul etmesinden ileri gelmektedir. Gerçi onun bu davranışının farklı bir perspektiften bakıldığında kavram hakkındaki ihtilaflara herhangi bir çözüm üretemeyen basit bir derlemeci yaklaşım olarak eleştirilebilme ihtimali de vardır. Ancak hadis usulü kavramlarının büyük çoğunluğunun canlı bir yapıya sahip olması ve özellikle mürsel gibi bazı kavramlar üzerindeki ihtilafların ilk dönemlerden itibaren farklı boyutlarıyla tartışılmasına nazaran son sözün söylenememesi yukarıdaki gibi bir eleştiriyi geçersiz kılmaktadır. Zaten konunun genelinde işlendiği cihette herkesçe kabul gören ortak bir mürsel tarifi mümkün gözükmemektedir. Hadis rivayetinde irsale neden ihtiyaç duyulduğu, râvîlerin hocalarını neden gizleme gereksinimi duydukları gibi konular hakkında İbnü's-Salah'ın herhangi bir açıklama yapmaması onun eserindeki bir nakisa olarak görülebilir. Zira ıstılahlaşma süreci ve mürsel rivayetlerin sıhhati hakkında söylenenlerin iyi anlaşılabilmesi için hadiste irsalin nedenlerinden bahsedilmesi gerektiği akla gelmektedir. Ancak eserin hadis ilimlerinin ana konularını işleyen bir yapıya sahip olmasından ötürü ıstılahlar açısından detay sayılabilecek meselelere girmediğini düşünmekteyiz.³⁸

Hadis literatüründe “sahabilerin hadisi dinledikleri kimsenin adını vermeden haberi doğrudan Resûlullah'a (sa) isnad etmeleri” şeklinde tarif edilen, sahabe mürsellersi âlimlerin çoğunluğuna göre makbul kabul edilmektedir. Öte yandan

³⁷ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 54-55.

³⁸ Mürsel ve sebepleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. el-Alâî, *Câmi'ü't-tahsil*, 23-33; Polat, *Mürsel Hadisler*, 63-67.

yukarıda da ifade edildiği gibi, İsferyîni ve İbnü'l-Esîr gibi bazı ilim adamları, sahabenin de tâbiûndan hadis nakledebilme ihtimallerinden dolayı, sahabe mürselinin kabul ve red açısından diğer mürsellerden herhangi bir farkı olmadığını, dolayısıyla hüccet olamayacaklarını söylemektedirler. Ancak bu görüş şâz kalmıştır. Zira sahabenin tâbiûndan dinleyip de doğrudan Resûlullah'a (sa) nispet ettikleri herhangi bir rivayet neredeyse yoktur. Bu nedenle sahabenin Resûlullah'tan (sa) naklii adaletleri üzerindeki ittifak gereği makbul addedilmektedir. Mürselin bu kısmının hüccet olmasıyla ilgili genel kabule ilaveten bazı ilim adamlarının herhangi bir nesil kaydı koymaksızın Resûlullah'a nispet edilen her haber için mürsel ve bunların hepsinin hüccet olduğunu söylemeleri hoş karşılanmayacak rahat bir tavidir. Zira hangi tabakadan olursa olsun bir kişinin "Resûlullah şöyle dedi" ifadesi hüccet kabul edilirse, nasların kaynaklarını tespitte lüzumu inkâr edilemez isnad müessesesinin hiçbir değeri kalmayacaktır. Bu tehlikenin farkında olan bazı Hanefi ve Maliki usulcüler bunu sahabe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînle sınırlandırmışlardır.³⁹ Mürsel konusunda muhaddisler ve fukahanın görüş farklılıklarının, bakış açılarındaki farklılıktan kaynaklandığı aşikârdır. Bu çerçevede muhaddisler, hadis usulü kuralları gereğince senedinde kopukluk bulunan her rivayetin Resûlullah'a nispetinin reddi kaidesini işleterek mürsel rivayetleri kabul etmezken, fukaha diğer karineleri de göz önünde bulundurarak rivayetten çıkarılacak hükmün manen Resûlullah'a (sa) aidiyetini göz önünde bulundurmışlardır.⁴⁰

İbnü's-Salâh sonrası eserlere göz attığımızda Nevevî, İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), Ca'berî (ö. 732/1332), İbn Cemâa (ö. 733/1333), Tîbî (ö. 743/1343), Zehebî (ö. 748/1348), Zerkeşî (ö. 794/1392), Ebnâsî (ö. 802/1399), İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Bulkînî (ö. 805/1403), Irâkî (ö. 806/1404), Bukaî ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) mürsel konusunda genel olarak onun izinden gittiklerini görmekteyiz.⁴¹ İbnü's-

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Usûlü'l-fıkh el-müsemma el-Fusûl fi'l-usûl* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1415/1994), 308; es-Sehâvî, *Fetħu'l-muğis*, 1: 156.

⁴⁰ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî İbn Receb, *Şerħu 'İleli't-Tirmizî*, nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, ed. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 1: 188.

⁴¹ Ebü Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadis*, nşr. Muhammed Osman Haşt, ed. Muhammed Osman Haşt (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Ârabî, 1405/1985), 34-35; Ebü Abdillâh Bedreddîn Muhammed İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî fi muhtaşar 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 42-46; Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin et-Tîbî - Ebü Âsım eş-Şevâmi'l-Eserî, *el-Hulâşa fi ma'rifeti'l-hadis*, nşr. Ebü Âsım eş-Şevâmi'l-Eserî

Salâh sonrası usul eserlerinin, mürsel kavramı çerçevesinde İbnü's-Salâh'ın değinmediği birtakım meseleleri vuzuha kavuşturdukları tabi ki yadsınamaz. Ancak kavram hakkında zikredilen ve tartışılan konuların omurgasını İbnü's-Salâh'ın nakil ve görüşleri oluşturmaktadır. Mürsel kavramı bağlamında Nevevî, İbn Cemâa, Tîbî'nin, ehli hadisten gelen "tâbiûnun 'قال رسول الله' diyerek nakilde bulunması" tanımına sadece kavil değil fiil ve takrirlerini de eklemeleri bir katkı olarak zikredilebilir. Zira tâbiûnun doğrudan "قال رسول الله" diyerek nakletmesi şeklindeki bir tarif efradını cami, ağyarını mani bir tanım olmamakla eleştirilebilir. O yüzden yukarıda zikri geçen âlimlerin bu eksikliği düzeltmek üzere tanıma fiil ve takriri ekledikleri görülmektedir.⁴² Öte yandan İbn Hacer "قال رسول الله" ifadesinin hasretmek için kullanılmadığını, dolayısıyla onun Resûlullah'tan (sa) gelen bütün haberleri kapsayıcı yönü bulunduğunu söylemektedir.⁴³ Bu düşünceden hareketle İbnü's-Salâh'ın açıkça söylememekle birlikte İbn Hacer'in zikrettiği şekliyle düşünerek tanıma fiil ve takriri ekleme ihtiyacı duymadığını söylememiz mümkündür.

İbnü's-Salâh mürselliği konusunda ihtilaf bulunan bazı rivayet çeşitleri başlığı altında, tâbiûna gelene kadar, herhangi bir silsilede kopukluk bulunan rivayetlere Hâkim'in mürsel adı vermediğini söylemektedir. Ancak Irâki İbnü's-Salâh'ın "tâbiûna gelene kadar" ifadesini güzel bulmamaktadır. Zira rivayette, tâbiûn râvîsi düşerse de mürsel olmaz. Dolayısıyla Irâki, İbnü's-Salâh'ın söz konusu ifade yerine "sahabeye gelene kadar" ifadesini kullanması gerektiğini söyleyerek eleştirmektedir.⁴⁴ Ancak kanaatimizce Hâkim ve İbnü's-Salâh bu ifadeyi tâbiûndan daha alt tabakalardaki herhangi bir râvînin "Resûlullah şöyle buyurdu" şeklinde hadisi irsal etmesini kastetmektedirler. Burada kullanılan irsal, Irakî'nin

(Kahire: el-Mektebü'l-İslâmîyye li'n-Neşr ve't-Tevzîc, 1430/2009), 72-74; ez-Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 439-517; Burhânüddin el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Şalâh*, nşr. Salâh Fethî Helel (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998), 1: 147-157; Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-Mukni' fi 'ilmi'l-hadîs*, nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' (Suud: Dâru'l-Fevvâz li'n-Neşr, 1413/1992), 1: 129-141; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer el-Bulkînî, *Mehâsinü'l-işlâh fi ta'dmîni Kitâbi İbni's-Şalâh*, nşr. Aîşe Abdurrahman (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1409/1989), 202-213; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh şerhu mukaddimeti İbni's-Şalâh*, nşr. Abdulhumeyd Hendavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011), 64-71; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1: 214-231.

⁴² en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 34; İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 42; et-Tîbî - eş-Şevâmî'l-Eserî, *el-Hulâşa*, 72.

⁴³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Şalâh*, nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr, ed. Rebî' b. Hâdî Umeyr (Riyad: Dâru'r-Râye, 1417/1996), 1: 88.

⁴⁴ el-İrâkî, *et-Takyîd*, 64.

düşündüğü gibi tâbiûndan önceki herhangi bir kopukluk anlamının aksine rivayeti nakleden kişinin doğrudan Resûlullah'tan nakli şeklinde bir manayı ihtiva etmektedir. Irakî itirazını ehli hadis nazarındaki irsal manasına istinaden vermektedir. Ancak İbnü's-Salâh'ın konunun akabinde:

“Fıkıh ve fıkıh usulünde hepsine mürsel denilir. Ehli hadisten Ebubekir Hatib (el-Bagdâdî) de aynı görüşe gitmiştir. Ancak onun 'tâbiûnun Nebi'den diyerek nakli çoğunlukla mürsel diye isimlendirilir. Tebeu't-tâbiûn'in böyle nakilleri çoğunlukla mu'dal diye isimlendirilir.”

şeklindeki açıklamalarından da anlaşıldığı üzere, onun kastettiği mana hangi tabakadan olursa olsun râvînin hadisi doğrudan Resûlullah'a nispet etmesidir. Kanaatimizce Irakî mürselin ıstılahi anlamını düşünerek eleştirdiği için kendi zaviyesinden haklı gibi görünse de İbnü's-Salâh'ı eleştirmesini gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

Öte yandan İbnü's-Salâh mürsel konusunun girişinde mürseli meşhur tanıma göre tâbiûn arasında herhangi bir ayırım olmaksızın, tâbiûndan herhangi birinin (قال رسول الله) demesi şeklinde tarif etmekle birlikte, sadece büyük tâbiûndan gelen böyle rivayetlerin mürsel olduğunda ihtilaf bulunmadığını söylemektedir. Bu sayede İbnü's-Salâh, büyük tâbiûnun dışındakilerden gelen rivayetlerin mürselliği hususunda tartışma bulunduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵ Ayrıca konunun devamında mürselliği ihtilafı üç çeşitten bahsetmektedir. Bunlar mürsel tartışmalarının merkezindeki rivayet çeşitleridir. Birincisi tâbiûndan sonraki tabakalardan herhangi birinin rivayeti doğrudan Resûlullah'tan (sa) nakletmesidir. İkincisi tâbiûnun küçüklerinin hadisi doğrudan Resûlullah'a (sa) nispet ederek nakletmeleridir ki - bu rivayetler hakkında kendisi mürsel tanımını kabul etmektedir - bazı âlimler küçük tâbiûndan naklolan bu gibi rivayetlere mürsel yerine munkatı^c denilmesi gerektiğini söylemektedirler. Zira tâbiûnun küçükleri, sahabeden sadece birkaç kişiyle karşılaşmışlardır. Dolayısıyla onlar işittiklerinin önemli kısmını sahabeden değil, tâbiûnun büyüklerinden dinledikleri için irsal ederek aktardıkları rivayetlerin önemli bir kısmında iki râvî düşmüş olmalıdır. İşte bu nedenle âlimlerin bir kısmı tâbiûnun küçüklerinden gelen bütün mürsellere temkinli yaklaşmaktadırlar. Üçüncüsü (عن رجل) gibi müphem lafızlarla nakledilen rivayetlerdir ki bunlar Hâkim'e göre mürsel değil, munkatı^cdırlar. Bazı muteber

⁴⁵ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 51.

fıkıh usulü kitaplarında isnaddaki bütün kopuklukları ifade için kullanıldığı gibi, bunlar için de mürsel kavramı kullanılmaktadır.⁴⁶

İbnü's-Salâh Sonrası Mürsel Hadis

İbn Kesir ise “İbn Hâcib’in *Muhtasar fi usulî'l-fıkh* adlı eserinde ifade ettiği gibi bana göre de mürsel, sahabenin dışındakilerin (قال رسول الله) demeleridir”⁴⁷ şeklinde bir açıklama ile ehli hadisten farklı düşündüğünü göstermektedir. Moğultay b. Kılıç ise İbnü's-Salâh'ın tâbiûnun küçüklerinin sahabeden çok kişiyle görüştüğü iddiası⁴⁸ ve hadis usulü âlimi olması hasebiyle hadis otoritelerinde örnek bulunmasına rağmen fıkıh usulü eserlerinden örnek vermesini yanlış bulmaktadır.⁴⁹ Ayrıca Şafîî'nin Sâid b. Müseyyeb'in –müsned asılları olan- mürsellerini kabul ettiğini nakletmesinin de gereksiz olduğunu düşünmektedir.⁵⁰

Zehebî incelendiğinde mürsel tanımı ve hücciyeti hakkında söylenenlerin dışında, mürselleriyle tanınan bazı kişilerden ve râvî merkezli kabul veya reddedilen mürsellerden bahsettiği müşahede edilmektedir.⁵¹ İbn Cemâa, Şafîî'nin diğer mürsellersi kabul etmemesine rağmen Sâid b. Müseyyeb'in mürsellersini kabul etmesine yönelik Hatib'in önemli bir yorumunu aktarmaktadır. Bu çerçevede Şafîî'nin, Sâid b. Müseyyeb'in mürsel rivayetlerinin müsned formları tespit edildiği için, onun mürsellersini kabul ettiği şeklindeki yoruma katılmayan İbn Cemâa'nın nakli doğrultusunda, Hatib'e göre Sâid b. Müseyyeb'in büyük tâbiûnun büyük fakihlerinden oluşu gibi bazı saiklerle mürsellersi Şafîî tarafından hüccet kabul edilmiştir. Zira Sâid b. Müseyyeb'in müsned asılları bulunmayan mürsel rivayetlerinin varlığı ilk iddianın doğru olmadığını göstergesidir.⁵² Zerkeşî'nin irsal (râvînin haberi doğrudan Resûlullah'a (sa) isnad etmek) konusundaki

⁴⁶ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 52-53.

⁴⁷ Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bâ'is ü'l-ḥas'is şerḥu İhtisâri 'Ulûmi'l-ḥadis*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1417/1996), 1: 145.

⁴⁸ Ebü Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İslâhu İbni's-Salâh*, nşr. Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed (Riyad: Dâru Edvâ'i's-Selef, 1428/2007), 2: 190-195.

⁴⁹ Moğultay b. Kılıç, *İslâh*, 2: 201-202.

⁵⁰ Moğultay b. Kılıç, *İslâh*, 2: 203-205.

⁵¹ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-Mûkâda fî 'ilmi muştalaḥi-hadis*, nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde, ed. Abdülfettâh Ebü Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1405/1985), 38-40.

⁵² İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî*, 42.

sınıflandırması önemlidir. Ona göre tâbiûnun irsaline “mürsel”, tebeu't-tâbiûnin irsaline “munkatı^c”, sonrakilerin irsaline ise “mu'dal” adı verilir.⁵³

Osmanlı dönemi ulemasından Kâfiyecî'nin mürsele dair görüşlerinin Hanefi olması itibariyle ehli hadisten farklı olduğu görülmektedir. Bu çerçevede mürseli mutlak kopukluk manasında kullanmakla birlikte, ilk üç asrın mürselerini hüccet kabul etmektedir. Hatta mürselin hüccetliği fikrini bir adım daha öteye götürünlere katılmaktadır. Bu çerçevede mürselin müsnedden sıhhat açısından daha kavi olduğunu delillendirme babında Hasan-ı Basrî'nin “haddesenî diyorsam o rivayeti sadece naklettiğim kişiden duymuşumdur. Ancak “قال رسول الله” diyorsam, onu yetmiş ya da daha fazla kişiden işitmişimdir” sözünü nakletmektedir. Bununla birlikte İbn Sirin'in “biz fitne ortaya çıkana dek müsned nakilde bulunmazdık” ifadesi ve Taberî'nin mürsel rivayetlerinin icmâen kabul edildiği iddiası bir arada değerlendirildiğinde tâbiûn döneminde önemli bir kesimin hadisleri mürselin rivayet ettikleri inkâr edilemez bir gerçektir. Hatta bu konuda Hatib el-Bagdâdî'nin naklettiği üzere bazıları muttasıl ve mürsel rivayetlerin hükmü konusunda ihtilaf olsaydı selefın bunu beyan edeceğine ilk dönemdeki büyük hadis otoritelerinin de hadiste irsal yapmayacaklarını iddia etmektedirler.⁵⁴ Bu doğrultuda Şafiî öncesinde ehl-i hadisin ve herhangi bir zaman kaydı olmaksızın ehl-i reyın, mürseli delil kabul edişinin temelini sağlam çerçeveye oturttuğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yine bu çerçevede ehl-i reye göre aslolan zahirî inkıta' değildir. Zira zahiren muttasıl olan herhangi bir haberi vahid, aralarında cem imkânı bulunmayan mütevatir herhangi bir nasla teârüz ederse her ne kadar zahiren muttasıl olsa da manen inkıta'ya uğradığı için onunla amel edilmez. Ancak diğer taraftan ilk üç nesil içerisinde sikalardan rivayetiyle maruf güvenilir bir râvî, herhangi bir nasla çelişerek şâzz duruma düşmüyorsa zahiren mürsel (munkatı^c) olsa da manen muttasıl kabul edilir. Dolayısıyla böyle bir haber hüccet değeri taşımaktadır.⁵⁵

Sehâvî'nin diğer âlimlerden farklı bir noktadan İbnü's-Salâh'ı eleştirdiğini görmekteyiz. Ona göre, İbnü's-Salâh büyük ve küçük tâbiûnun desteklenmiş (المعتضد) mürsellersi konusunda herhangi bir tafsile gitmeksizin meseleyi mutlak

⁵³ ez-Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 449.

⁵⁴ el-Hatîb el-Bagdâdî, *el-Kifâye*, 2: 447.

⁵⁵ Muhammed Muhyiddin el-Kâfiyecî, *el-Muhtaşar fi ilmi'l-es.er*, nşr. Ali Zevin (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1407/1986), 172-173.

bırakmıştır. Nevevî de mürselin mutlaklığı hususunda İbnü's-Salâh'ı aynen takip etmektedir.⁵⁶ Hatib el-Bağdadi, Sâid b. Müseyyeb'in Mürseleri başlığı altında Şafîî'nin Sâid b. Müseyyeb ve diğer bazı tâbiûnun mürselerini kabulünden bahsetmekle birlikte mürselin tek başına hüküm isbatı için kullanılmayacağına işaret etmektedir.⁵⁷ Ayrıca Sehâvî'nin naklettiğine göre bazı âlimler sahabe ameli, muasırların uygulamaları veya muteber kıyasın desteklediği mürsel rivayetleri de makbul kategorisine koymaktadırlar.⁵⁸ Maverdi, Şafîî'nin kavli cedidinde eğer başka bir delil mevcut değilse mürsel rivayetleri kabul ettiğini söylemektedir. Nitekim yukarıda aktardığımız üzere bu konuda Ebu Davûd da aynı kanaattedir. Sem'ânî (ö.618/1221) ise bu iddiaya, Irak, Horasan âlimlerinin genel kabulüyle Şafîî'nin mürsel rivayetleri hüccet kabul etmediğini söyleyerek itiraz etmektedir.⁵⁹ İstilahların birbirlerine benzerlikleri konusu ele alındığında tedlîs, irsal ve irsal-i hafinin arasında ciddi benzerliklerin var olduğu müşahede edilmektedir. Hatta fıkıh usulcülerine göre aralarında sonuç olarak bir fark yoktur. Zira İbnü'l-Kattân'ın *Beyânü'l-vehm ve îham* adlı eserinde aktardığı üzere usulcülere göre tedlîs: "Râvînin, rivayeti duymadığı kişiden irsal etmesidir." Buna göre tedlîs ile irsal arasındaki fark tedlîste râvînin hadis işittiği hocasından işitmediği bir hadisi işitmiş vehmettirerek nakletmesiyle, irsalde ise râvînin işitmediği bir hocadan rivayeti nakletmesidir.⁶⁰ İbnü's-Salah da usulcülerin tarifini hikâye etmektedir. Ayrıca Hatib el-Bağdadi'nin de belirttiği üzere usule göre munkatı ve mu'dalin mürsel diye isimlendirildiği maruftur.^{61,62}

SONUÇ

Çalışmada görüldüğü üzere mürsel hadis kavramı üzerindeki tartışmalar Şafîî'nin kurduğu isnad merkezli usul anlayışından sonra ortaya çıkmaktadır. Hadis usulünün de temellerini oluşturan bu bakış açısını takip eden Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî hadis usulünün ilk mürsel hadis tanımlarını ortaya koymuşlardır.

⁵⁶ es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 1: 163.

⁵⁷ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 473 وَالرَّجِيحُ بِالْمُرْسَلِ صَحِيحٌ, وَإِنْ كَانَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُحْتَجَّ بِهِ عَلَى اثْبَاتِ الْحُكْمِ.

⁵⁸ es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 1: 166.

⁵⁹ es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 1: 166.

⁶⁰ İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 5: 93.

⁶¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96; es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 1: 154.

⁶² el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2002, 1:96; es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 1:154.

İbnü's-Salah seleflerinin tanımlarını derleyerek hadis usulünün genel kabulü olan bir tarif zikretmektedir. Bununla birlikte selefi Hatîb el-Bagdâdî'nin ortaya koyduğu nispeten objektif tavrı takip ederek mürsel konusu hakkında hadisçilerin görüşünün yanında -yukarıda zikredildiği üzere- metin merkezli usul anlayışının da kendi penceresinden doğruluklarını ortaya koyan delilleri bulunduğu işaret etmektedir.

Öte yandan İbnü's-Salâh'ın bir muhaddis olarak tarihi süreç içerisinde mürsel kavramına verilen manalara da temas edip mürsel kavramının tarifini derlemesi ve kendisinden sonraki âlimlerin bazı katkılarıyla birlikte söz konusu tanımı kabul etmeleri onun hadis usulünün gelişimindeki mühim rolünü göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akgün, Hüseyin. *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-. *Câmi'ü't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl*. Nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. y.y.: Mektebetü'n-Nahdiyyeyü'l-^eArabiyye, 1406/1986.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-. *el-Kifâye fî ma'rifeti uşûli 'ilmi'r-rivâye*. Nşr. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî. 2 Cilt. Semennûd: Mektebetü İbn ^eAbbâs, 1423/2002.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer el-. *Me'hâsinü'l-işlâh fî ta'dmîni Kitâbi İbni's-Şalâh*. Nşr. Aişe Abdurrahman. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1409/1989.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *Uşûlü'l-fîkh el-müsemmâ el-Fuşûl fi'l-uşûl*. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1415/1994.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî ed-. *el-İlzâmât ve't-Tettebbu^e*. Nşr. Ebu Abdirrahman Mukbil b. Hâdi el-Vadii^e. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-^eİlmiyye, 1405/1985.
- Ebnâsî, Burhânüddin el-. *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Şalâh*. Nşr. Salâh Fethî Helel. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el- Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*. Nşr. Muhammed es-SabbâğEd. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta^e mine'l-me'ânî*. Nşr. Mustafa b. Ahmed el-^eUlvî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387-1412/1967-1992.
- İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed. *el-Menhelü'r-revî fî muhtaşar 'ulûmi'l-hadîsî'n-nebevî*. Nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *Kitâbü'l-Merâsîl*. Nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- İbn Hacer el-^eAskalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Şalâh*. Nşr. Rebî' b. Hâdi ^eUmeyrEd. Rebî' b. Hâdi Umeyr. 2 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 1417/1996.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer. *el-Bâ'isü'l-Hasîs şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-hadîs*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1417/1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 1414/1993.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. Nşr. Hemmâm Abdurrahîm SaîdEd. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân. *Muhtaşari'l-Müntehâ's-suûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*. Nşr. Nezir Hammad. Cezayir: Daru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnü'l-Kattân, Ali el-Humeyrî el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm fi Kitâbi'l-Ahkâm*. Nşr. Hüseyin Âyet Saîd. 6 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1417/1996.
- İbnü'l-Medînî, Ebü'l-Hasen Ali. *el-İlel*. Nşr. Muhammed Mustafa el-Azamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980 (Araştırmada bu neşir esas alınmıştır).
- İbnü'l-Mülakkın, Ebu Hafz Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Mukni' fi 'ilmi'l-hadîs*. Nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'. 2 Cilt. Suud: Dârü'l-Fevvâz lî'n-Neşr, 1413/1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân. *Muqaddimetü İbni's-Şalâh*. Nşr. Nûruddin 'Itr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-. *et-Takyîd ve'l-îdâh şerhu muqaddimeti İbni's-Şalâh*. Nşr. Abdulhumejd Hendavî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.
- Kâfiyecî, Muhammed Muhyiddin el-. *el-Muhtaşar fi 'ilmi'l-eşer*. Nşr. Ali Zevin. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1407/1986.
- Koçinkağ, Mansur. "İmam Şafiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı". *Journal of Intercultural and Religious Studies*. 7 (2014): 61-80.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: STS, 2017.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *Zaferü'l-emânî fi Muhtaşari'l-Cürcânî*. Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbu'ati'l-İslamiyye, 1416/1996.
- Moğoltay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İslâhu İbni's-Şalâh*. Nşr. Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed. 2 Cilt. Riyad: Dârü Edvâ'i's-Selef, 1428/2007.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ en-. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni beşîri'n-nezâr fi usûli'l-hadîs*. Nşr. Muhammed Osman Haşt Ed. Muhammed Osman Haşt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-^eArabî, 1405/1985.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ en-. *İrşâdü tullabi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. Nşr. Nureddin İtr. Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413/1992.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-^eİlmiyye, 1397/1977.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1405/1985.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen el-Fârisî er-. *el-Muhaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. Nşr. Muhammed Accâc el-Hafîb. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404/1984.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-^eİrâkî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-^eİlmiyye, 1430/2009.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Nşr. Bedî Seyyid el-LihâmEd. Bedî Seyyid el-Lihâm. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1426/2005.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed eş-. *el-Üm*. Nşr. Mahmûd Matrâcî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1393/1973.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed eş-. *er-Risâle*. Nşr. Ahmed Muhammed ŞâkirEd. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan eş-. *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*. Nşr. Mehdî Hasen el-Geylânî. 4 Cilt. Beyrut, 1403/1983.
- Tâhir el-Cezâirî, es-Sem'anî. *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Nşr. Abdülfettâh Ebû GuddeEd. Abdülfettâh Ebû Gudde. 2 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin et- - Eserî, Ebû Âsım eş-Şevâmi'l-. *el-Hulâşa fi ma'rifeti'l-hadîs*. Nşr. Ebû Âsım eş-Şevâmi'l-Eserî. Kahire: el-Mektebü'l-İslâmiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1430/2009.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *el-Mûkıda fi 'ilmi muştalâhi-hadîs*. Nşr. Abdülfettâh Ebû GuddeEd. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1405/1985.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-. *en-Nüket 'ala Muqaddimeti İbni's-Salâh*. Nşr. Zeynülabidîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1998.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

**Memlûkler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı – Kâhire’den Mekke’ye Uzanan
Kutsal Yolculuk**

Egyptian Hajj Route At Mamluks Time - Holy Journey From Cairo To Mecca

Burak Gani EROL

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üni. Fen-Edeb.Fak., Tarih Anabilim Dalı
Asst. Prof. Recep Tayyip Erdogan Uni. Fac. of Arts and Sciences, Dep. of History
Rize/Turkey

burak-gani@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-3010-4276

Atıf: Erol, Burak Gani. “Memlûkler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı – Kâhire’den
Mekke’ye Uzanan Kutsal Yolculuk”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 264-314

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.628790>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned
via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All
rights reserved.

Memlûkler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı – Kâhire'den Mekke'ye Uzanan Kutsal Yolculuk

Öz: Hac ibadeti İslâm dininin temel ibadetlerinden birisi olup hicretin 8. yılında (M. 630), Mekke'nin fethinden bir sene sonra müminler üzerine farz kılınmıştır. Hac kelimesi, Arapça "götmek, yönelmek; ziyaret etmek" anlamlarına gelir. Ancak haccin ifa edilebilmesi için bireyin hususi şartlarının kâmil olmasının haricinde, yaşadığı coğrafyanın ve tabisi olduğu devletin de uzun ve tehlikelerle dolu güzergâhta bireyin hac ibadetini ifada asgari şartları sağlaması gerekliydi. Bundan mütevellit hacı adayları, bu uzun ve zahmetli yolculuğa, devletin düzenlediği organizasyonlara dâhil olarak iştirak ederlerdi. 1250-1517 yılları arasında Mısır merkezli kurulmuş bir Türk devleti olan Memlûkler de hac emîrinin sorumluluğu altında bir organizasyon tertip etmişlerdir. Mısır'dan Kâhire merkezli olmak üzere yola çıkan Mısırlı ve Mısır üzerinden hac görevini ifa edecek diğer ülke hacı adayları, güvenlik ve kuraklık gibi sebeplerden dolayı Güney Mısır güzergâhını takip ettikleri yaklaşık 200 senelik süreç hariç, Mısır'ın kuzeyine düşen rotayı takip etmişlerdir. Sina çölünü aşmak ve buradan Mekke şehrine ulaşmak şeklinde belirlenen bu rota Osmanlı Devleti zamanında da takip edilen esas hac güzergâhını oluşturmuştur. Bu çalışmada Memlûkler Devleti döneminde Kuzey ve Güney Mısır hac rotası, menzilleri, bu menzillerin birbirlerine uzaklıkları ve coğrafi özellikleri ile ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hac, Memlûkler, Hac Yolları, Nil Nehri, Sina Çölü, Haclar

Egyptian Hajj Route At Mamluks Time - Holy Journey From Cairo To Mecca

Abstract: *Hajj* (pilgrimage) is one of the basic worships of Islam. Believers were ordered to perform *hajj* in the 8th year of the Hijra (M. 630), one year later from the conquest of Mecca. The word *hajj* means "to go, to head and to visit" in Arabic. Except the individual conditions to perform *hajj*, the region in which pilgrims live and the state which they become its citizens had to meet the minimum requirements of pilgrims during the long and dangerous *hajj* route. On account of this, pilgrims participated in these long and hard journeys through the organizations organized by the state. The Mamluk Sultanate, one of the Turkish states established in Egypt between 1250 and 1517, organised a *hajj* journey. Both Egyptian and non-Egyptian pilgrims who embark on pilgrimage from Cairo have been taking a Northern route, except for a span approximately 200 years in which they chose a Southern route due to security concerns and drought). The route that was determined to pass over Sinai Desert and reach to Makka was the main *hajj* route which was also followed during the Ottoman Empire. In this study, the North and South Egyptian *hajj* routes, their ranges, their distances to each other and their geographical characteristics of these ranges are tackled.

Keywords: *Hajj*, Mamluks, *Hajj* Routes, Nile River, Sinai Desert, Pilgrims

رحلة الحج المصرية في زمن المماليك - رحلة مقدسة من القاهرة إلى مكة

ملخص: تعتبر فريضة الحج من أركان الإسلام التي كتبت على المؤمنين في السنة الثامنة هجرية (630 م). بعد فتح مكة بسنة. والحج في اللغة تعني "الذهاب والتوجه والزيارة". فهناك شروط خاصة بالفرد كي تصبح هذه العبادة فرضا عليه كما هناك شروط أساسية أخرى مثل الأمن في الطريق الطويل المليء بالأخطار. ولذلك كان الحجاج يلتحقون بالقوافل التي تنظمها الدولة. وفي العهد ما بين التاريخين 1250 و 1517 نظمت دولة المماليك التي تأسست في مصر كدولة تركية، رحلات إلى مكة تحت إشراف أمير الحج. وكانت القوافل بمن فيها القوافل المصرية والحجاج من بلدان أخرى تجتمع في مصر وتسير على الخط من شمال مصر لأسباب؛ مثل الأمن وعدم وجود مصادر المياه ما عدا 200 سنة تم فيها استخدام الطريق من جنوب مصر. وهذا الطريق الذي يمر من صحراء سيناء ويصل إلى مكة صار الطريق الرئيسي المتبع في عهد الدولة العثمانية. يتناول هذا البحث طريق الحج الرئيسي وأماكن التوقف والمسافة بين تلك المحطات وخصائصها الجغرافية في عهد الدولة المملوكية.

الكلمات المفتاحية: الحج، المماليك، طرق الحج، نهر النيل، صحراء سيناء، الحجاج

GİRİŞ

İslâm’ın beş şartından birisi olan hac ibadeti, belirli bir maddî zenginliğe sahip olan her müminin hayatı boyunca bir kere yapması farz olan ibadettir. Bu sebeple haccın farz olduğu zamandan itibaren milyarlarca Müslüman, bu ibadeti yerine getirmek için mallarını, zamanlarını ve hatta canlarını ortaya koymuşlardır. Günümüzde teknolojinin ve buna bağlı olarak ulaşım vasıtalarının gelişmesi ile birlikte son derece kolay ifâ edilebilen hac ibadeti, daha önceki dönemlerde koşullar gereği, yapılması en zor olan ibadetler arasındaydı. Tüm ortaçağ ve sonrasında hac ibadetini ifa edecek bireyin malî ve sıhhî şartlarının kâmil olmasının yanı sıra yaşadığı coğrafyanın ve tabiisi olduğu devletin de başta siyasî ve askerî olmak üzere lazım gelen asgarî şartları sağlaması gerekirdi. Zira hac yolu ziyadesi ile uzun ve tehlikelerle doluydu. Bu sebeple Müslüman hacı adayları, hac yolculuğuna tek başlarına çıkıp bütün zorluklara ve tehlikelere tek başlarına göğüs germektense, genelde tabisi buldukları devletin düzenlediği hac organizasyonuna katılır ve bu organizasyon içinde güvenle hareket ederdi. İslâm devletleri bakımından da bu organizasyonu tertip etmek temelde bir meşruiyet konusuydu. Özellikle Emevîler ve Abbâsîler gibi İslâm halifeliğini bizzat temsil eden ve onlardan sonra da siyasî olarak himaye eden devletler otoritelerini meşrulaştırmak amacıyla bu ibadetin ve dolayısıyla organizasyonun sağlıklı ve düzgün bir şekilde yerine getirilmesini görev olarak telakki etmişlerdir. Bu görev çerçevesinde ilgili devletler, hacı adaylarının izleyecekleri kuralları koyabilir, hatta haccın bir takım sebeplerle (kıtlik ve siyasî sebepler başta olmak üzere)¹ belirli bir sene hiçbir şekilde yapılamayacağını dahi ilan edebilirdi.² Bu itibarla daha İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren hac ibadeti yolculuğunun devlet namına idare edilip güvenli bir şekilde yerine getirilmesi amacıyla *emîr-i-hac*³ adı

¹ 1047 ve 1048 yıllarında Hicaz’da ortaya çıkan kıtlık sebebiyle hac farızasına kısıtlama getirilmiştir, Süraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 6; Yine 927 ve 929 yılları arasında hac, Karmati tehdidi sebebiyle Iraklı hacılar tarafından neredeyse hiç yapılamamıştı, Cezîrî, 'Abdulkâdir b. Muhammed, b. 'Abdulkâdir b. Muhammed el-Ensârî, *ed-Dürrü'l-Ferâidi'l-Munazzamati fi Ahbârî'l-Hacc*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'il (Lübnan: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1: 318-326.

² Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar*, 6.

³ Emîr-i Hac için daha geniş bilgi için bk. Mehmet Erkal, "Hac Emîrliği (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fıkhi Meseleler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2001), 145-161; Burak Gani Erol, "Memlûkler Zamanında Mısır Mahmili", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Mecmuası* 29/1 (2019), 63-65.

verilen bir vazife ortaya çıkmıştır. Memlûkler Devleti Sultânı ez-Zâhir Baybars'ın (1260-1277), Moğol istilasından sonra Dımaşk'a kaçan Halife Zâhir Biemrillâh'ın (1225-1226) oğlu Ahmed'i (1261) Kâhire'ye getirip Müstansır Billâh lakabıyla halife ilan ettiği 1261 yılından itibaren hacıların güvenliğinin sağlanması, Hicaz'daki kutsal mekânların korunması ve bu bölge sakinlerinin ihtiyaçlarının giderilmesi, Hicaz bölgesine dair siyasî ve idarî meseleler gibi hac işleri ile birlikte hac emîrinin hareket merkezi Kâhire olmuştur.⁴

Memlûkler, Abbâsî Hilafeti'nin hâmesi olarak, hac ibadetinin devletin büyüklüğünü ve şanını yüceltecek bir şekilde yerine getirilmesine azamî önem göstermişlerdir. Asıl kafilenin hareketinden yaklaşık 4 ay önce hac mevsiminin başladığı ilan edilip⁵ *hac mahmili*⁶ Kâhire sokaklarında dolaştırıldıktan sonra *Recep Hacıları* adı verilen *el-Huccâcu'r-Recebiyye* yola koyulurdu. Bunun ardından genellikle Şevvâl ayı ortalarına doğru Hac kafilesi büyük bir tören ve kutlamayla kutsal mekânlara gitmek üzere Kâhire'den ayrılırdı.⁷

Mısırlı hacıların mutata rotası, XI. yüzyılın başlarına kadar *Kulzüm* şehri ve *Süveyş* limanlarını kullanmak suretiyle genellikle Sina Çölü'nü aşarak kutsal topraklara varmak şeklindeydi. Ancak bu rota, 1060'lı yıllardan tekrar kullanılmaya başlanacağı 1268 yılına kadar önemini yitirmeye başladı.⁸ Bunun en önemli ve aslı sebebi, Fâtımî Devleti'nin askerî ve siyasî olarak zayıflamaya başlamasıydı. Halife el-Müstansır Billah (1036-1094) devrinde gücünün doruk noktasına çıkan Fâtımî Devleti, Mısır, Güney Suriye, Kuzey Afrika, Sicilya ve Yemen'e hâkim olup nüfuzunu Hicaz bölgesine kadar genişletmişti. Ancak bu geniş sınırlara sahip olan devlet yine Halife el-Müstansır Billah devrinde

⁴ Münir Atalar, "Emîr-i Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 132.

⁵ Makrîzî, Takiyyü'd-Dîn Ahmed b. 'Ali, *Kitâbu's-Sülûk li-Ma'rifeti'd-Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Mustafâ Ziyâde (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1956), 3(2): 747.

⁶ Mahmil, hevdec, şukduf ve mihfe gibi çeşitleri de olan ve içinde oturulmak üzere yapılmış olan ve özellikle soylu kadınların bilhassa hac yolculuğu esnasında kullandıkları, devenin üzerine yerleştirilmiş ve dekoratif olarak tezyin edilmiş tahterevan anlamına gelen bir kelimedir. Memlûk sultanı Baybars ile birlikte, mahmil ve Kâbe örtüsü, Mısır sultanının politik kudret ve gücünü, Abbâsî Halifesi üzerinden, tüm İslâm âlemine sergilediği dinî ve siyasî semboller haline gelmişti, daha ayrıntılı bilgi için bk. J. Jomier, "Mahmel", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1991), 12: 146-147

⁷ Sa'îd Abdu'l-Fettâh 'Âşûr, *el-Muqtem'al Mısri fi 'Asri Selâtini'l-Memâlik* (Kâhire: Dâru'n-Nehdeti'l-'Arabiyye, 1992), 210.

⁸ Makrîzî, Takiyyü'd-Dîn Ahmed b. 'Ali, *el-Mevâ'izü'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Asâr*, thk. Muhammed Zeynuhum - Medîha eş-Şerkâvî (Kâhire: Mektebetü Medbûlâ, 1998), 1: 566, 567.

mevdana gelen uzun siyasî krizlerin ardından güçten düşmüştür. el-Müstansır Billah'ın halefleri Haçlılar karşısında tutunamayarak Suriye sahillerinin önemli bir kısmını yitirmiştir.⁹ Suriye'de özellikle Eyle ve Kulzüm'e yakın bulunan Haçlılar, buradaki mevcut hac rotası üzerinde doğrudan potansiyel bir tehditler. Hatta 1150-1151 senesinde Haçlılar Farmâ Limanı'nı hedef aldılar. Kenti yağmalayıp ahalisini esir olarak aldılar.¹⁰ 1153 senesinde Fâtımîler'in Suriye'de kalan son kalesi olan Askalan da düşmüş¹¹ böylece hac rotasının güvenliği tamamen tehlikeye girmişti. Bu tehlike, rotanın artık kesin ve daimi olarak değişmesine sebep oldu. Yine Halife el-Müstansır Billah döneminde kesintisiz sekiz yıl süren (1055-1062) ve tarihçilerce *eş-Şiddetü'l-'Uzmâ* (Büyük Sıkıntı) olarak adlandırılan bir dönem başlamıştır. Bu dönemde Kâhire'de büyük bir kıtlık baş göstermişti. Nil Nehri'nin suyunun çekilmesi açlığın yaygınlaşmasına, sağlıksız yaşam koşulları da büyük bir veba salgınına yol açmıştı. Bu aksi durum bütün delta bölgesini ve Sina Yarımadası'nı büyük bir şiddetle vurmuş, susuzluk ve güvenlik endişesi sebebiyle hac rotası değişmiştir.¹² Hacı ve tüccarlar Mısır'ın güneyinde, genellikle Nil Nehri'ni kullanarak önce Kızıldeniz'e, buradan da gemiler vasıtasıyla 'Ayzâb limanını kullanarak istedikleri cihetlere gitmeye başlamışlardır.¹³

Fâtımîler'den sonra Mısır ve Suriye'nin hâkimiyeti Eyyûbîler'e geçmiştir. Selahaddin Eyyûbî (1171-1193) döneminde Haçlılara karşı başarılı savaşlar yapıldıysa da, bölge kâmilten Haçlı tehdidinden kurtarılamadığı için Hac rotası 'Ayzâb üzerinden geçmeye devam etmekteydi. Kulzüm Limanı'nın önemini yitirmesinin ardından Kızıldeniz'in en önemli ve güvenli limanı 'Ayzâb olmuştu. Gerek Fâtımîler gerekse de Eyyûbîler döneminde hac güzergâhının yanı sıra Doğu-Batı ticaretinde önem taşıyan bu önemli limanı karadan ve denizden korumak için ihtimam gösterilmiş, gerekli önlemler alınmıştı. Bu

⁹ Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 231.

¹⁰ Nihat Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti Tarihi* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2010), 214-215.

¹¹ Serkan Özer, "Haçlıların Askalan Şehrini Zaptı", *TAD* 34/58 (2015), 537.

¹² Nihal Şahin Utku, *Çöl, Gemi ve Tacir, Kızıldeniz* (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2012), 418; Bu kriz ve etkileri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Makrîzî, *Takiyyü'd-Dîn Ahmed b. 'Ali, İğâsetü'l-Umme bi Keşfi'l-Çumme*, thk. Kerem Hilmi Ferhât (Kahire: 'Aynu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctima'iyye, 2007), 92-97.

¹³ Makrîzî, *el-Hitât*, 1: 567; Charles Le Quesne, "Hajj Ports of The Red Sea: A Historical and Archaeological Overview", *The Hajj: Collected Essays*, ed. Venetia Porter & Liana Saif (London, The British Museum, 2013), 77-78.

amaçla Kızıldeniz'de her iki devletin donanmaları sürekli olarak faaliyet göstermişti. Tüm bu dönem zarfında 'Ayzâb Limanı, güvenlik açısından en önemli imtihanını da Selahaddin Eyyûbî'nin saltanatı esnasında vermişti. Renaud De Chatillon isimli Fransız bir soylu, II. Haçlı Seferine katılarak doğuya gelmiş, seferin başarısızlığının ardından da ülkesine dönmeyerek Filistin'de kalmıştı. Talihinin de yardımıyla önce Antakya Prinkepsi olan Renaud'a, 16 yıllık bir Müslüman esaretinin ardından şansı bir kere daha yardım etmiş ve Mâverâ-i Ürdün Senyörlüğü unvanı ile Ölüdeniz'in güneydoğusuna kadar Kerek ve Şevbek kalelerini de içine alan bir sahayı yönetme imkânı vermişti. Bu kaleler vasıtasıyla, Mısır'dan Dımaşk'a ve Arabistan'a giden kervan yollarını kontrol etmiş, Kızıldeniz'e girme imkânı bulmuştu. Renaud yaşadığı dönemde, Ortadoğu tarihinde eşi az görülür bir tarzda eşkıyalık faaliyetlerine girişerek her türlü anlaşmaya ve teamüle aykırı davranışlar sergilemiş, bölgeyi tamamen güvensiz hale getirmişti. Kudüs Kralı 4. Baudouin ile Selahaddin arasındaki ateşkesi tanımamış, Dımaşk'tan Mekke'ye giden bir kervana saldırmıştı. Hatta bu esnada kendisine mani olunmasaydı Mekke'ye dahi saldırmayı planlıyordu. Bununla yetinmeyen Renaud, Mekke'ye giden hacıları taşıyan gemileri vurmak, hatta Mekke ve Medine'ye saldırmak için bir donanma inşasına koyuldu. O, karada prefabrik gemiler inşa ettirerek bunları parçalar halinde Kızıldeniz'e naklettirdi ve burada monte ettirip suya indirdi. Bundan sonra donanmasını iki kola ayırdı. Bir kol 'Akabe şehrini ele geçirirken diğer kol Kızıldeniz'de korsanlık faaliyetlerine başladı. Geçtikleri her yeri yağmaladılar. 'Ayzâb'ı ateşe verdiler. Burada Aden ve Hindistan'dan gelen mallarla yüklü gemileri ele geçirdiler. Nil vadisinden çöl yoluyla gelen bir kervanı yağmaladılar. Daha sonra karşı kıyıya geçerek Medine limanları el-Havrâ' ve Yenbu'daki gemileri yaktıktan sonra Mekke limanı er-Ragıb'a kadar ilerlediler ve Cidde'ye giden bir hacı gemisini batırdılar. Söylentiye göre Renaud'un maksadı Mekke'yi basıp Hz. Peygamber'in naaşını götürmek idi. Renaud, Selahaddin'in kardeşi, Mısır Valisi Melik el-Adil'in, Hüsameddin Lü'lü kumandasında gönderdiği donanmaya yenilerek durdurulabildi. el-Havra' civarında tüm gemileri yakıldı, adamları esir alınarak başları vuruldu (1183). Selahaddin, Renaud'un bu alçaklığını affetmeyeceğine ve onu kendi elleri ile öldüreceğine dair yemin etmişti. Renaud'un Müslüman kervanlarına saldırıları bu yenilgiden sonra da devam etti. Selahaddin'in Hittin savaşında yendiği ve esir aldığı Kudüs Krallığının askeri birlikleri arasında Renaud'da vardı. Renaud, tıpkı edilen yemin üzere,

Selahaddin tarafından öldürüldü ve Kızıldeniz limanları büyük bir tehditten kurtuldular.¹⁴

1250 yılında son Eyyûbî Sultânı Turanşah'ı (1250) öldürerek tesis olunan ve ilk hükümdarı Şecerü'd-Dürr (1250) olan Memlûkler de kendisinden önce Mısır'a hâkim olan diğer devletler gibi hem hac hem de en önemli ticaret rotası olan Kızıldeniz yoluna diğer bir deyişle de 'Ayzâb şehrine büyük önem verdiler. Zira bu yol, Uzak Doğu'nun her türlü kıymetli emtiasının önce başkent Kâhire ve buradan da İskenderiye Limanı vasıtasıyla Avrupa'ya nakledildiği, bu sayede de devletin hatırı sayılır miktarda gümrük vergisi elde ettiği rotanın en önemli kısmıydı. Ancak bu rotanın hac yolu olarak kullanılmasının kendisine has sıkıntıları da vardı. Daha sonraki bölümlerde tafsilatlı olarak görüleceği üzere, 'Ayzâb rotası yaklaşık 200 yıldan beri kullanılmasına rağmen, hac yükünü kaldırabilecek kadar konforlu değildi. Yolun bir bölümü Nil Nehri üzerinde gerçekleştirilmekte ve daha sonra da su bulmanın oldukça zor olduğu 'Ayzâb çölü geçilmekteydi. Her iki kısmın da kendisine has zorlukları olmasına rağmen (nehir üzerinde seyreden yüzlerce tekne, konaklama imkânları vs.) çöl kısmı oldukça zorluydu. Üstelik 'Ayzâb'dan Cidde'ye geçmek ise hem en zor hem en tehlikeli hem de en masraflı kısım. Öyle ki, İbn Cübeyr, 'Ayzâb limanında gemicilerin hacılara olan muamelesini gördükten sonra başka yolların kullanılmasını önermişti.

Memlûklerin 6. sultanı olan, 'Ayn-ı Câlud savaşı (1260) kahramanı ez-Zâhir Baybars, artık Haçlılar'ın bölgede saldırıdan ziyade, içlerine hapis olundukları kalelerde kendi küçük bölgelerini korumaya çalışan unsurlar olduklarını görmüş olacak ki, hac rotasını eskiden olduğu gibi tekrar Mısır'ın kuzeyine nakletmeyi uygun görmüştür. O ve halefleri takip ettikleri siyasî ve askerî strateji neticesinde Haçlı Seferleri esnasında ve sonrasında Haçlılar tarafından ele geçirilen kale ve bölgeleri fethederek buralarda bulunan haçlı bakiyelerine son vermiştir. ez-Zâhir Baybars'ın 1268 senesinde ifâ ettiği ve Kabe örtüsünü de beraberinde götürdüğü hac ziyareti, Kuzey Afrikalı, Endülüslü ve Mısırlı hacılar için bir dönüm noktası olmuş, Baybars rota olarak Kuzey Mısır yolunu kullanmış ve bu yolun yaklaşık 200 sene sonra tekrarı kullanıma açıldığını

¹⁴ Renaud De Chatillon ve faaliyetleri üzerine daha geniş bilgi için bk. Ebru Altan, "Renaud De Chatillon: Antakya Prinkepsi (1153-1160), Mâverâ-i Ürdün Senyörü (1177-1187)", *Tarih Dergisi* 55 (2012), 1-30.

göstermiştir.¹⁵ Baybars bu ziyareti esnasında Mekke şerîfi tarafından hacılardan alınan vergileri de kaldırmıştır.¹⁶

Kuzey Mısır rotasının yani Sina Çölü üzerinden geçen rotanın kullanıma açılıp resmî rota olarak kullanılmaya başlanmasına rağmen, eskisi kadar olmasa da Nil Nehri vasıtasıyla Kûs-'Ayzâb ve Kızıldeniz üzerinden Mekke'ye ulaşan hac rotası da eş zamanlı olarak kullanılmaya devam etmiştir. Çalışmanın ilk kısmında Sina Çölü üzerinden Mekke'ye ulaşan rota ve menziller ile bunların hususiyetleri tarif edilecek, ikinci kısımda ise Nil Nehri üzerinden takip edilen rota ve menziller ve bu menzillerin tarifleri verilecektir.

Kaynaklara Göre Hac Rotası

Kuran ve sünnetteki seyahat ile ilgili teşviklerin yanında, İslâm dünyasının geniş bir coğrafyaya yayılması, İslâm ülkelerini ve bunları birbirine bağlayan yolları tanıma ihtiyacını doğurdu. Siyasî, idarî, askerî ve ticarî sebeplerle birlikte ilim tahsili ve hac görevini yerine getirme arzusunun doğurduğu bu ihtiyaç erken zamanlardan itibaren bir coğrafya yazarlığı ve seyahatnâme literatürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. İslâm âleminin en büyük ve kudretli devletlerinin kurulduğu coğrafyalardan birisi olması hasebiyle coğrafya yazarları ve seyyahlar, Mısır'ın şehirleri ile ilgili mufassal bilgiler vermişlerdir. Hac vazifesini ifa eden seyyahlar, Mekke ve Medine'ye gidiş dönüş yolu üzerinde güvenli bir merkez olması sebebiyle muhakkak Mısır'a uğramışlar ve bu nedenle hem Mısır hem de Hicaz bölgesiyle alakalı mühim bilgiler vermişlerdir. Esasen hemen bütün seyahatlerde hac temel ve ortak âmil olarak görülmektedir. Özellikle Batı İslâm dünyasından Doğu'ya yapılan yolculukların en önemli sebebini hac ve ilim tahsili teşkil etmiştir. Klasik dönem hac seyahatnâmeleri, bazen yıllarca süren hac yolculukları boyunca, başta Mekke ve Medine olmak üzere gezilip görülen yerlerle ilgili coğrafi ve tarihî malumatın yanı sıra içtimaî, iktisadî ve kültürel hayata dair intibaları ihtiva etmektedir. Bu

¹⁵ İbn 'Abdî'z-Zâhir, Muhyiddin, *er-Ravdu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Melik ez-Zâhir*, thk. 'Abdu'l-'Azîz el-Huveytir (Riyad: Dâru's-Sâdirî't-Tebâ'a ve'n-Neşr, 1976), 354; Baybars el-Mansûrî, Rûknüddîn Baybars el-Mansûrî ed-Devâdâr el-Hitâi, *Kitabu't-Tuhfeti'l-Mulûkiyye fî Deveti't-Türkiyye*, thk. 'Abdu'l-Hamîd Sâlih Hamdân (Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye, 1987), 66; Makrîzî, Takîyyü'd-Dîn Ahmed b. 'Ali, *ez-Zehbu'l-Mesbûk fî Zikri Men Hacce mine'l-Hulefâ' ve'l-Mülûk*, thk. Cemâlü'd-Dîn eş-Şeyyâl (Bûr Sa'îd: Mektebetü't-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000), 120; Makrîzî, *Hıtat*, 1: 567; Abdullah 'Ankavî, "The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times", *Arabian Studies* 1 (1974), 146.

¹⁶ Makrîzî, *ez-Zehub*, 118-119; İbn Tagrıberdi, Ebû'l-Mehâsin Cemâlü'd-dîn Yûsuf, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki'l-Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Kemâlü'd-Dîn 'İzzü'd-Dîn (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 9: 51.

seyahatnâmeler, İslâm dünyasının değişik yörelerinden gelen hacıların örf ve âdetlerini, bu arada bilgi mübâdelelerini yansıtmaları, çeşitli tarihlerde haccın eda edilişi sırasında görülen uygulamalar ve özellikle Kâbe, Mescid-i Harâm ve çevredeki diğer ziyaretgâhlarda tarih boyunca meydana gelen değişiklikler hakkında verdikleri bilgi bakımından büyük önem taşımaktadır.¹⁷ Umumiyetle İslâm coğrafyacıları ve seyyahlarının eserlerini referans alarak şekillendirilen menzil noktaları detaylı olarak tarif edilmeden önce, dönemin mühim olarak addedilebilecek kaynaklarına göre menzil noktalarını bir bütün halinde görmek faydalı olacaktır.

'Abderî'ye (ö. 1300) göre hac rotası şöyledir: el-Birke (Hac) - es-Süveys - Bi'ru'l-Meb'ûk - Bi'ru'n-Nahl - 'Akabetü'l-Eyle - Muğâyiru Ş'aib - 'Uyûnu'l-Kasab - Kefâfe (Vadiyü'l-Süllemî) - el-Vech - İkrâ - el-Hevrâ' - el-Muğayyire - Yenbu'un-Nahl - ed-Dehnâ' - Bedir. Buradan sonra Mekke yoluna bağlanılırdı.¹⁸

el-Ömerî (ö. 1349) ise mezkûr rotayı şöyle tarif eder: Kâhire'den Birke'ye bir merhale, el-Birke'den es-Süveys'e 5 merhale, es-Süveys'ten en-Nahl'e 5 merhale, en-Nahl'den Eyle'ye 5 merhale, Eyle'den Eyletü'l-'Akabe'ye 1 merhale, Eyletü'l-'Akabe'den Kulzüm Denizi'ne inilir, buradan Hıkl'a bir merhale, Hıkl'dan Bi'ru Medyen'e 4 merhale, Medyen'den 'Uyûnu'l-Kasab'a 2 merhale, buradan el-Muveylehe olarak bilinen en-Nebk'e 3 merhale, el-Muveylehe'den el-Eznem'e 4 merhale, el-Eznem'den el-Vech'e 5 merhale, el-Vech'ten ed-Dayyika olarak bilinen Ekrâ'ya 2 merhale, buradan el-Hevrâ'ya 4 merhale, el-Hevrâ'dan en-Nebt'e 2 merhale, en-Nebt'ten Yenbu'a 5 merhale, Yenbu'dan ed-Dehnâ'ya 1 merhale, ed-Dehnâ'dan Bedir'e 3 merhale, Bedir'den Rabiğ'e 5 merhale, er-Rabiğ'den Huleys'e 3 merhale, Huleys'ten Batnu Merr'e 3 merhale ve buradan da Mekke'ye 1 merhale.¹⁹

Kalkaşendî (ö. 1418) ise güzergâhu şu şekilde vermektedir: Kâhire - Birketü'l-Hac (el-Birke) - el-Büveyb - et-Tuleyhât, - el-Münferih, - Merâk'u Mûsâ - el-'Acrûd - el-Munserif - Vâdiyu'l-Kibâb - Tîhi Benî İsrâîl - el-'Unuk - Nihil -

¹⁷ Ahmet Özel, "Hac (Seyahatnâmeler), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 14: 413-414.

¹⁸ 'Abderî, Ebû Abdullah, *Rihletü'l-'Abderî*, thk. 'Alî İbrahim Kurdî (Dimaşk, Dâru's-Sa'dü'd-Dîn, 2005).

¹⁹ 'Ömerî, Şehâbü'd-Dîn Ahmed b. Yahyâ, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cubûrî & Mehdî en-Necm (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 2: 339-343.

Cesedü'l-Hayy - B'iru Baydara - Temuddu'l-Hisâ - Zahru'l-'Akabe - Sathu'l-'Akabe - Hefn - 'Uşşî'l-Ğurâb- Aheru's-Şerefe - Meğâretu Şu'ayb - Vâdiyu'l-'Affân - Zatu'r-Rahîm - 'Uyûnu'l-Kasab - el-Muveylehe - Muderrec - Selmâ - Atîlât - el-Eznem - R'esu Vâdiyi 'Anter - el-Vech - el-Mehâtib - Ekrâ - R'esu'l-Kâ'i's-Sağîr - Kabru'l-Karevî - Kelhâ - Aheru'l-Kâ'i's-Sağîr - el-Hevrâ - el-'Ukayk - Meğâreti Nebt - Vâdiyü'n-Nûr - Kabru Ahmed el-A'reci'd-Delîl - Aheru Vâdiyi'n-Nûr - R'esu's-Seb'i V'arât - Dâru'l-Bakar - Vâdiyu'l-Yenbu' - el-Muhâsib - R'esu Vâdiyi Bedr - R'esu Kâ'i'l-Bezve - Vasati Kâ'i'l-Bezve - Râbiğ - el-Cuhfe - el-Kudeyd - 'Akabatu's-Sevik - Huleys - 'Uşfân - Muderrecu 'Alî - Batnu Merr ve buradan da Mekke'ye gidilirdi.²⁰

Süyûtî'nin (ö. 1505) tarifine göre Mısırlı hacıların rotası şöyle idi: Kâhire'den Birketü'l-Hac'a 1 merhale²¹, Birke'den Süveys'e 5 merhale, Süveys'ten Nahl'e 5 merhale, Süveys'ten Eyle'ye 5 merhale, Eyle'den Kulzüm Denizi sahilinde buluna Hucz mevkisine, Hucz'dan Hıfî'a (Hıkl) 1 merhale, Hıfî'dan Medyen'e 4 merhale, Medyen'den 'Uyûnu'l-Kasab'a 2 merhale, 'Uyûn'dan el-Muveylehe'ye 3 merhale, el-Muveylehe'den el-Ezlem'e 4 merhale, el-Ezlem'den el-Vech'e 5 merhale, el-Vech'ten el-Ekrâ'ya 2 merhale, Kulzüm Denizi kıyısında bulunan el-Hevrâ'ya 4 merhale, el-Hevrâ'dan Nebet'e (Nebt) 2 merhale, Nebet'ten Yenbu' şehrine 5 merhale, Yenbu'dan ed-Dehnâ' köyüne 1 merhale, ed-Dehnâ'dan Bedir'e 3 merhale, Bedir'den Râbiğ'e 5 merhale, Râbiğ'den Huleys'e 3 merhale, Huleys'ten Batnu Merr'e 3 merhale, Batnu Merr'den Mekke'ye 1 merhale.²²

Kaynakların bildirdiği güzergâhlara dikkat edildiğinde, bazı menzil noktalarının farklı olduğu görülecektir. Bu durum kafilenin indiği menzillerin bazılarının zamanla isimlerinin değişmesi yahut hemen yakınında farklı bir isimle anılan bir yerleşim biriminin tercih edilmesi, su kaynaklarına ve imkânlarına göre yahut dönemin siyasî, iktisadî ve içtimaî koşullarına göre farklı menzillerin kullanılması ya da o senenin hac emîrinin kendi uhdesinde olan rotayı belirlerken değişiklik yapmasından kaynaklanmaktadır. Ancak ufak tefek sapmalar haricinde hac kabilelerinin izledikleri ana güzergâh değişmemektedir.

²⁰ Kalkaşendî, Ebû'l-Âbbâs Ahmed b. 'Ali, *Subhu'l-'Aşâ fi Smâ'ati'l-İnşâ* (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1922), 14: 385-387.

²¹ 1 merhale yaklaşık 45.5 km. ye karşılık gelir ve bir günde kat edilebilecek mesafeyi tarif eder.

²² Süyûtî, Celâlü'd-Dîn 'Abdu'r-Rahman, *Hüsnü'l-Muhâdara fi Tarihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1968), 2: 310-311.

Memlûkler dönemine dair Mısır eksenli hac rotasının menzillerini bir bütün olarak veren kaynakların hiçbirisi Cezîrî'nin ed-Dürerü'l-Ferâid Munazzama fî Ahbâri'l-Hac ve Tarîhi Mekketi'l-Mu'azzama adlı eseri kadar mufassal bilgi vermemektedir. 1506 senesinde Mısır'da doğan ve 1568 senesinden sonra vefat ettiği düşünülen müellif oldukça nüfuzlu bir aileye sahipti. Babası Muhammed b. Abdulkâdir devrinin önde gelen tabiplerinden biri olup Kâhire'de Bimâristânü'l-Mansûrî'de ve emîr-i haccın maiyetinde görev yapmıştır. Cezîrî gençliğinde bir taraftan ilim tahsil ederken diğer taraftan da ticaretle uğraşmaktaydı. Döneminin meşhur hocalarından tıp, hadis, sarf, nahiv ve mantık dersleri almıştır. O sırada Mısır beylerbeyi ve emîr-i hac olan Hadım Süleyman Paşa (ö. 1547), Cezîrî'yi hizada ve seferde kâtip olarak görevlendirdi. Cezîrî eserini bu görevi esnasında kaleme almıştır. ed-Dürerü'l-Ferâid 16. yüzyılın son çeyreğine kadar hac konusunda yazılan kitapların en önemlilerinden birisidir. Eser, Hulefâ-yi Râşidîn (632-661) devrinden 1564-1565 yılına kadar hac emîrliği, hac kervanları, hac yolları, menziller ve menzillerde yaşayanlarla ilgili bilgiler ihtiva etmektedir. Müellif ayrıca hem babasından işittiklerini hem de gördüklerini kaleme almıştır. Bütün bu sebepler göz önüne alınarak bu çalışma esnasında Cezîrî'nin rotası temel alınmıştır.²³

Kuzey Mısır / Sina Çölü Rotası

'Attâr'a (ö. 1476) göre Kâhire'den Mekke'ye kadar olan yol hiç durmadan gidildiği vakit 454 saat, 58 menzilden ibarettir.²⁴ Cezîrî'ye göre ise bu mesafe 424 saat ve 54 menzildir.²⁵ Ancak her iki kaynağın da verdiği süre, kafilenin net olarak yolda geçirdiği zaman olup, namaz, yemek, istirahat vb. sebepler dolayısıyla kafilenin durduğu zamanlar da hesaplandığı vakit yolculuk 45-50 güne balığ olmaktaydı.²⁶ Örneğin Sultan en-Nâsır Muhammed Muhammed b. Kalavun'un (1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) 1319 tarihinde gerçekleştirdiği ikinci hac yolculuğu 43 gün²⁷, 1332 tarihinde gerçekleştirdiği yolculuk ise 54²⁸

²³ Cevat İzgi, "Cezîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 512.

²⁴ 'Attâr, Muhibbü'd-Dîn Muhammed b. Muhammed, *Menâzilu'l-Haccî'ş-Şerif* (Univerity of King Sa'ud Kütüphanesi), nr. 5602, 2.

²⁵ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 89.

²⁶ Ankawi, "The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times", 148

²⁷ Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdülvahhâb Şihâbüddîn, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk. Mufid Kameyuha (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 32: 236.

²⁸ İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed, *Bedâ'iu'z-Zuhûr fî Vakâi'i'd-Duhûr*, thk. Muhammed Mustafâ (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-'Ammeti'l-Kutub, 1984), I(1): 466.

gün sürmüştü. Cezîrî ve 'Attâr rotalarını, her biri farklı hususiyetleri olan 4 ana bölüme, bir bütünün 1/4'lük kısımlarına yani çeyreklerine ayırmıştır. Buna göre;

Birinci Çeyrek: Kâhire yakınlarındaki Birketü'l-Hac'dan 'Akabe'ye kadar uzanan kısımdır. Cezîrî'ye göre bu kısımda 16 menzil olup 112 saat 45 dakikada alınır.²⁹ 'Attâr'a göre ise 15 menzil olup 121 saatte alınır.³⁰

İkinci Çeyrek: Akabe'den Ezlem'e kadar uzanan kısımdır. Cezîrî'ye göre bu kısım 11 menzil olup 95 saat 45 dakikada alınır.³¹ 'Attâr'a göre ise 13 yahut 14 menzil olup kat etmesi 98 saat sürerdi.³²

Üçüncü Çeyrek: el-Ezlem'den Yenbu'a kadar uzanan kısımdır. Cezîrî bu kısımda bulunan 14 menzilin 115 saatte alındığını kaydederken³³ 'Attâr bu kısmı 16 menzile ayırmış ve 130 saatte alındığını belirtmiştir.³⁴

Dördüncü Çeyrek: Bu son menzil Yenbu'dan Mekke'ye kadar uzanan kısımdır. Cezîrî'ye göre bu kısımda bulunan 13 Menzil 102 saatte alınır.³⁵ 'Attâr'a göre ise bu kısım 14 menzil olup 104 saatte alınır.³⁶

Hac Güzergâhının Birinci Çeyreği ve Menzilleri

Yeşilliğin, ağacın ve suyun oldukça az bulunduğu bir kısımdır. Öyle ki, bu kısımda hacıların yemeklerini pişirmek için Kâhire'den odun çekilirdi. Geçmesi 8 gün sürerdi.³⁷

Birketü'l-Hac (Birketü'l-Cubb), Kâhire'nin kuzeyinde olup Kâhire'den yola çıkan hacıların ilk konağıdır. Kâhire'den olan uzaklığı yaklaşık bir merhale³⁸ veyahut 10³⁹ / 12 mil⁴⁰ kadardır. Kafile Kâhire'den buraya beş saatte ulaşırdı. Eskiden Ridâniye'ye gidilip burada bir gün ve bir gece kalınmaktaydı. Ancak daha sonra bu uygulama terk edilerek doğrudan Birketü'l-Hac'a gidilmeye

²⁹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 93.

³⁰ 'Attâr, *Menâzil*, 2.

³¹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 93.

³² 'Attâr, *Menâzil*, 25

³³ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 93

³⁴ 'Attâr, *Menâzil*, 8.

³⁵ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 93.

³⁶ 'Attâr, *Menâzil*, 11.

³⁷ 'Abderî, *Rihle*, 330; 'Attâr, *Menâzil*, 2; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 94.

³⁸ Süyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, 2: 310; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

³⁹ 'Abderî, *Rihle*, 330.

⁴⁰ Yaklaşık 1680 metre.

başlanmıştır.⁴¹ Önceden Cubbu'l-'Amîre⁴² olarak adlandırılan bu yer sonraları Ardü'l-Cubb olarak bilinmişti. Daha sonra ise Birketü'l-Hac olarak anılmıştır.⁴³ Bu isimle anılmasının sebebi ise hacca giderken ve dönerken kafilelerin Kâhire'den sonra ve önce konakladıkları ilk ve son yer olması idi. Burada hacca uğurlanan kafilenin törenleri düzenlenirdi.⁴⁴ Hac kafilesi bu ilk konakta yaklaşık 3-4 yahut⁴⁵ 5 gün kalır ve bu esnada kafilenin hazırlığı tamamlanırdı.⁴⁶ Birketü'l-Hac, Mısırlı hacıların ve hac farizasını Mısır üzerinden yapacak olan diğer hacıların⁴⁷ buluşma noktasıydı. Bu sebeple hacıların eksiklerini tamamlaması için her türlü levazımatın bulunduğu büyük bir pazar bulunurdu.⁴⁸ İçimi gayet güzel bir suyu olan Birke'de,⁴⁹ hacıların su ihtiyacını karşılamak için Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421) ve Eşref Barsbay (1422-1438) zamanında Nâzırü'l-Ceyş 'Abdu'l-Bâsit b. Halîl ed-Dımaşkı'nin 1424 yılında yaptırdığı büyük bir havuz ve bahçe de bulunmaktaydı.⁵⁰ Bu havuz daha sonra Davud Paşa⁵¹ tarafından yenilenmiş, etrafına hacıların dinlenmesi için 195'ten fazla küçük havuz ve namaz için bir mihrap yaptırılmıştı.⁵² Ayrıca Şeyh İbrahim b. Ali el-Metbûlî es-Sûfî'nin yaptırdığı büyük bir bahçe, havuz ve sebil⁵³ ve Birke yolunda 'aşravât⁵⁴

⁴¹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 94.

⁴² Daha önceleri kuyunun sahibi olan 'Amîre b. Temîm b. Cuz' et-Tecîbî'ye nisbetle bu isimle anılmıştır, Yakut el-Hamavî, Ebû 'Abdillâh Şihâbiddîn Yakut b. 'Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 2: 100.

⁴³ Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386.

⁴⁴ Makrîzî, *el-Hıtat*, 2: 753-754; Eyüp Sabrî Paşa, Mir'âtü'l-Cezîretü'l-'Arab, thk. Ahmed Fu'ad Mütevellî & es-Safsâfi Ahmed el-Mursî (Kahire: Dâru'l-Âfaki'l-'Arabiyye, 1999), 182.

⁴⁵ Süyûtî, *Hüsnu'l-Muhâdara*, 2: 310.

⁴⁶ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340; 'Attâr, *Menâzil*, 2.

⁴⁷ Kuzey Afrika ve Endülüslü hacılar.

⁴⁸ 'Abderî, *Rihle*, 330; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 95-96; 'Attâr, *Menâzil*, 2.

⁴⁹ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

⁵⁰ Abdalbâsit el-Malatî, Zeynü'd-Dîn 'Abdu'l-Bâsit b. Halîl b. Şâhin el-Malatî, *Neylu'l-Emel fi Zeyli'd-Düvel*, thk. 'Ömer 'Abdu's-Selâm Tedmûrî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2002), 4: 183; Makrîzî, *es-Sülûk*, 4(2): 696; İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 2: 101; 'Attâr, *Menâzil*, 2.

⁵¹ 1538-1549 yılları arasında aralıksız 11 sene Mısır Valiliği yapan, hac yolunda pek çok iyileştirme gerçekleştiren Osmanlı devlet adamı, Ahmed er-Reşîdî, *Hüsnu's-Safâ ve'l-İbtihâc bi-Zikri Men Vuliyey İmâreti'l-Hâcc*, thk. Leylâ 'Abdüllâtîf Ahmed (Kâhire: Mektebetü'l-Hânci bi-Mısır, 1980), 138.

⁵² Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 95.

⁵³ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 3: 88.

⁵⁴ Ümerâ 'aşere/'aşerât/'aşrevât: Hizmetleri altında on memlûk bulunan emirlerin rütbesidir. Sayıları dönem dönem değişmişti. Kalkaşendî bunların sayısının ümerâ et-tablhâneye müsâvi olduğunu belirtir, *Subh el-'Aşâ*, 14: 15; Altan Çetin, *Memlûk Devletinde Askerî Teşkilât* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2007), 148; David Ayalon, *Memlûk Ordusunun Yapısı Üzerine Araştırmalar I-II-III*, çev. Abdullah Mesut Ağır (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 78-79.

emirlerinden 'Alan el-Aşkar tarafından yaptırılmış bir sebil ve havuz da bulunmaktaydı.⁵⁵

Dağlar arasında sıkışmış küçük bir yer olan *el-Büveyb* kafilenin ikinci uğrağıdır.⁵⁶ Birketü'l-Hac ile arasında yaklaşık 1⁵⁷ merhale yahut 9 saat⁵⁸ mesafe vardır. Birke'den güneşin doğuşu ile yola çıkan kervan öğle saatlerinde buraya ulaşırdı.⁵⁹

el-Büveyb'den sonra Mısır'ın Hicaz yolu üzerindeki köylerinden birisi olan *Daru'l-Hamrâ / Tuleyhât* gelirdi.⁶⁰ Burada sadece kör bir kuyu ve de viran halde bir su havuzu vardı. İçecek su bulunmadığından hacılar burada sıkıntı çekerlerdi.⁶¹

'*Acrûd*, Süveys ve Kâhire arasındaki en eski ve önemli konak noktalarından birisidir. Kâhire'nin yaklaşık 122 km doğusuna, Süveys'in ise 20 km kuzeybatısına düşmektedir.⁶² 'Acrûd'da 4 tane havuz ve bir de derinliği 70 metreye uzanan bir kuyu vardı. Bunlar Sultan en-Nâsır Hasan b. Muhammed b. Kalavun (1347-1351, 1354-1361) zamanından yapılmış olup daha sonra yenilenmişti. Bilahare başka kuyular da ilave edilmişti. Ancak bu kuyuların suları oldukça tuzluydu. 1425 yılında Sultan ez-Zâhir Baybars zamanında da bakım ve onarımları yapılmıştı.⁶³ Sultan en-Nâsır Muhammed b. Kalavun döneminde hacıların ve tüccarların mallarını ve eşyalarını hac dönüşüne kadar muhafaza edip saklamak maksadıyla Seyfeddin el-Melik Çevgândâr tarafından yaptırılan bir han (kale) da bulunmaktaydı.⁶⁴ 1510 yılında Sultan Gavri (1501-1516), Mukaddem Elf⁶⁵ Hayır Bey el-Mimar vasıtasıyla burada muhtemelen

⁵⁵ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 3: 182.

⁵⁶ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1: 512; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîretü'l-'Arab*, 182.

⁵⁷ Makdîsî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsîm fi M'arifeti'l-Ekâlîm*, thk. Şakir La'ibî (Beyrut: Dârü's-Süveydî, 2003), 1: 208.

⁵⁸ 'Attâr, *Menâzil*, 2.

⁵⁹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2, 100-101.

⁶⁰ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 301.

⁶¹ 'Attâr, *Menâzil*, 2-3; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 101.

⁶² Sami Saleh 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route in the Mamluk and Ottoman Periods", *The Hajj: Collected Essays*, ed. Venetia Porter & Liana Saif (London, The British Museum, 2013), 54.

⁶³ 'Attâr, *Menâzil*, 3; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 102.

⁶⁴ 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route", 54.

⁶⁵ Emîr Mie Mukaddem Elf: Memlûk Devleti'nde erbâb-ı suyûfun en yüksek rütbeli emîrleri idi. Emirlerinde yüz memlûk bulunup savaş zamanı ecnâdu'l-halkadan bin kişiye komuta ederlerdi.

eskisinin yeterli gelmemesi üzerine yeni bir han daha yaptırmıştı.⁶⁶ 1390 senesinde hacı adaylarını bu mevkide susuzluk vurmuş, bir kırba su 100 dirheme satılır olmuştu. Hacı adaylarından bir kısmı geriye dönmüş, bir kısmı da susuzluktan vefat etmişti. Bunun tek sebebi ise Emîr-i Hac 'Abdu'r-Rahîm b. Akboğa eş-Şems'in idârî zafiyetinden kaynaklıydı.⁶⁷ Her sene hac mevsimi esnasında burada büyük pazarlar kurulurdu ve Süveyş ve Bülbey's'ten tacirler gelirlerdi.⁶⁸

Süveyş'in Birketü'l-Hac'dan uzaklığı yaklaşık 5 merhale⁶⁹ yahut 3 gündür. Geniş ve suyu bol bir kuyusu vardır. Kızıldeniz kavşağında bulunmaktadır. Hac kafileleri Süveyş'in arkasından dolanır ve onu sağında bırakarak yoluna devam ederdi.⁷⁰ Süveyş konumu itibarıyla Kâhire'ye en yakın Kızıldeniz limanıdır.⁷¹ Buraya uğrayan kafileler vardıkları günü burada geçirir, ertesi gün yola koyulurlardı.⁷² Sultan ez-Zâhir Baybars 1260 senesinde burada küçük bir kale yaptırmıştı.⁷³ Sultan Hüsameddin Laçin (1296-1299) döneminde de burada 4 çeşme, 2 kuyu ve bir havuz yaptırılmıştı.⁷⁴ Kansu Gavri 1514 senesinde Süveyş'e gelip burada 3 gün kaldığında bir han yaptırmış, kuyular kazdırıp dükkânlar inşa ettirmişti.⁷⁵ Süveyş'in suyu da oldukça tuzlu olup neredeyse içilemeyecek gibiydi.⁷⁶

el-'Acrûd'dan gündüz yola çıkan kervan hem yolun uzun ve çöl olması hem de develerin yükünün ağırlığı sebebiyle yorucu bir yolculuktan sonra *Munserife* varır ve geceyi burada, *Dâru'l-Mu'sât*'ta geçirirdi. Ancak geceler Benu 'Atiyye kabilesinin hırsızlıkları sebebiyle diken üstünde geçirdi. Kabilenin üyeleri tıpkı hac kervanındakiler gibi giyinerek aralarına karışır, develeri

Kalkaşendî bu emîrlerin sayısının otuz olduğunu bildirmektedir, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 14; Çetin, *Memlûk Devletinde Askerî Teşkilât*, 145-146.

⁶⁶ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 14: 152; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîreti'l-'Arab*, 183; 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route", 54.

⁶⁷ Ahmed er-Reşîdî, *Hüsnü's-Safâ*, 137.

⁶⁸ 'Attâr, *Menâzil*, 3; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 102.

⁶⁹ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

⁷⁰ 'Abderî, *Rihle*, 335.

⁷¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 3: 469.

⁷² 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

⁷³ İbn Tagnberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 7: 170; 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route", 55.

⁷⁴ 'Attâr, *Menâzil*, 3.

⁷⁵ 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route", 55.

⁷⁶ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

yükleriyle birlikte çalarlardı. Özellikle kervan yola dizilmeden önce bu işi yaparlardı.⁷⁷ Kervan 'Acrûd'dan sonra kumul tepelerinin arasında inişli çıkışlı oldukça zorlu bir vadi olan *Vâdiyü'l-Kubâb*'ı geçirdi.⁷⁸ Bu vadiyle birlikte kumluk alan sona ererdi. Buradan sonra *Suğratü'l-Hâmid* mıntıkası geçilirdi. Suğratü'l-Hâmid Mekke'den dönüşte Vâdiyü'l-Kubâb'ın girişi olarak kabul edilirdi. 1388 yılının hac dönüşünde hacılar burada bir sele yakalanmış ve 170 hacı boğularak can vermişti.⁷⁹ Dağların arasında dar geçitli, inişli çıkışlı bir araziye sahipti. Tatlı suyu olan bir kuyusu ve havuzu vardı.⁸⁰ 1531 senesinde Benu 'Atiyye kabilesinin hırsızları kafilenin su kırbalarını taşıyan develeri çalmışlar ve insanlar çok zor durumda kalmışlardı. Ancak emîr-i hac ve emîrlerin yedek kırbaları mebzul olduğundan bunları kafilenin geri kalanı ile paylaşmışlar ve menzili bu şekilde tamamlayabilmişlerdi.⁸¹

R'esü't-Teyh bir sonraki menzil olup Hasan Dağı'na yakındır. *Ravdu'l-Cemel* de denilir. Zira yumuşak bir toprak yapısı vardır ve oldukça düzlüktür.⁸² R'esü't-Teyh ne bir su kaynağı ne de gölgelenecek bir yeşillığe sahip olmamasının yanı sıra yazın sıcak ve susuzluk kışın ise soğuk sebebiyle oldukça zorlu bir yola sahiptir.⁸³ 'Akabe'ye yakın şehirlerden olup ismini İsrailoğulları'nın Allah'ın emrine rağmen Kudüs için savaşmayı reddedip 40 yıl bu civarda şaşkınlık içinde dolaşmasından alır. Hz. Musa burada vefat etmiştir. Oldukça dik ve engebeli bir yola sahip olduğu için Ahmed b. Tolun (ö. 884) zamanında yol islah edilerek genişletilmişti.⁸⁴

Birke'tü'l-Hac'dan çıktıktan sonraki altıncı gün⁸⁵ Süveyş'ten yaklaşık olarak 5 merhale uzaklıktaki *Nahl*'e gelinirdi.⁸⁶ Beyaz kayaların olduğu yumuşak kumlu bir bölgedir. Bu yapısı ile tıpkı bir hurma tanesinin içine benzediğinden batnu'n-nahl/nahr (hurma içi) olarak adlandırılmıştı. Diğer taraftan bölgede ağaç yahut hurma olmaması da ilginçtir. Memlûkler Devleti'nden önce suyun

⁷⁷ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 102-103.

⁷⁸ Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386.

⁷⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, 3(2): 573.

⁸⁰ 'Attâr, *Menâzil*, 3.

⁸¹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 104-105.

⁸² 'Attâr, *Menâzil*, 3; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 105.

⁸³ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 105; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîreti'l-'Arab*, 184.

⁸⁴ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 9; Makrîzî, *el-Hitât*, 1: 596; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîreti'l-'Arab*, 184.

⁸⁵ 'Attâr, *Menâzil*, 4.

⁸⁶ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

oldukça kıt olduğu bir nokta idi.⁸⁷ Sadece suyu az bir kuyu bulunmakta olup insanlar buradan su içmek için kavga ederlerdi. Hatta bir seferinde kuyu başındaki su kavgasından 200 kişi ölmüştü.⁸⁸ Sultan en-Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında Nâib-i Saltanat⁸⁹ Emîr Salâr el-Çevgândâr el-Mansuri burada 4⁹⁰ tane su deposu (birke) inşa ettirmişti.⁹¹ Emîr Salâr ayrıca buradaki su deposunun korunması ve muhafazası için buranın yerli halkından ücret mukabili insanlar tutmuş, hacıların gelişleri ve gidişlerinde de suyla doldurmalarına memur etmişti.⁹² Nahl'in yanında da büyük bir pazar bulunmaktaydı.⁹³ Katya ve Gazze'den gelen tüccarlar burada meyve benzeri yiyecek maddelerini satarlardı.⁹⁴ Kafile vardığı günü burada geçirir, ertesi gün yola çıkardı.⁹⁵ Ayrıca buraya Sultan Gavri tarafından 1509 senesinde Hayır Bey el-Mimar eliyle bir han inşa ettirilmiştir.⁹⁶ 1496 senesinde hacılar Nahl'da büyük bir kuraklığa ve susuzluğa maruz kalmışlardı. Bunun üzerine emîr-i hac kafiye 'Uyûnu Mûsâ'ya⁹⁷ götürmüş ve kafile kurtulmuştu.⁹⁸ 'Akabe ve Nahl arası yaklaşık 3 ya da 4 gün sürmekteydi.⁹⁹

Hac kafilesi Nahl'den sonra güneydoğuya doğru yönelerek *Vadiyü'l-Feyhâ* ya ulaşırdı. Burayı geçtikten sonra da *Vadiyü'l-Karîs* yakınlarında bulunan ve kuyularında yağmurdan kalan sular olan *Ebyâru'l-'Alâ'î*'ye varırdı. Ancak kuyular derin olduğu için sularından faydalanmak mümkün olmazdı.¹⁰⁰

Hacılar buradan sonra *el-Müneydere*'ye varırlardı. *el-Müneydere*'den sonra '*Arkûbl'Arâkîbu'l-Bağle* adıyla anılan ve '*Akabe Sağire*'ye bağlı, çıkışı da inişi de

⁸⁷ 'Abderî, *Rihle*, 336; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

⁸⁸ 'Abderî, *Rihle*, 336.

⁸⁹ Sultana idarî görevlerinde yardımcı olan büyük görevliler arasında başta Nâibü's-Saltanat gelmekteydi. Bu emîr, Sultanın vekili mesabesinde olup, devlet işlerinde onun sağ kolu idi. Nâibü's-Saltanat, üst düzey devlet görevlilerinin atanmasında, ıktaların dağıtılmasında ve idarî kararların alınmasında sultana yardımcı olurdu, Bahattin Keleş, "Memlûkler Döneminde İdarî Yapı, *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 592.

⁹⁰ 'Attâr' göre göre buradaki kuyuların sayısı üçtür, *Menâzil*, 4.

⁹¹ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 310; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 106-107; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

⁹² 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

⁹³ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 107.

⁹⁴ 'Attâr, *Menâzil*, 4.

⁹⁵ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

⁹⁶ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 4: 152; 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route", 55-56.

⁹⁷ Tûr yolu üzerinde, Suveys'ten bir merhale uzaklıkta, 'Attâr, *Menâzil*, 3.

⁹⁸ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 3: 315.

⁹⁹ 'Abderî, *Rihle*, 337.

¹⁰⁰ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 108-109; 'Attâr, *Menâzil*, 4; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîretü'l-'Arab*, 184.

kayalık, yolu oldukça dar ve zorlu olan *Nakbu'l-Bağle*'yi geçerlerdi.¹⁰¹ Bir sonraki durak *Re'sun-Nakb* denilen yerd. Bu şekilde isimlendirilmesi üçgen şeklinde bir yarımada olmasından kaynaklanmaktadır. Buradan 'Akabe'ye gitmek için kafileler bazen taşlık bazen de kumluk alanları önce çıkıp sonra da inerlerdi. Bu iniş oldukça zor ve dar olan helezon şeklinde kıvrımlı bir yoldan olur¹⁰² ve yaklaşık 7 saat sürerdi. Aşağı inilirken askerler ve okçular tepelerin üzerine sağlı sollu dizilerek güvenlik önlemleri alırlardı. en-Nâsır Muhammed b. Kalavun bu yolu ilk olarak ikinci haccı esnasında düzeltirmiş ve genişletmişti. İkinci olarak da üçüncü haccı esnasında 1332 senesinde Emîr Ayıtmuş el-Muhammedî emrindeki sayıları yüzü bulan mimarlar ve işçiler vasıtasıyla genişletip, engebeleri düzleştirip ıslah ettirmişti.¹⁰³ 1510 yılında da Sultan Gavri, Hayır Bey el-Mimar vasıtasıyla yolu tekrar genişletmiş, yeni geçitler açtırmıştı.¹⁰⁴ Bu yol üzerine çalışmalar Osmanlı Devleti zamanında da devam etmiş, Davud Paşa, 1534 senesinde Nâzırü'l-Emvâl Muhammed Celebî'yi (Çelebi) beraberinde mimarlar ve teknik ressamlarla birlikte Eyle'ye göndererek en-Nakb'ın ıslahı için lazım gelenlerin keşif ve tetkikini yaptırmıştı. Hazırlanan keşif raporu önce Davud Paşa'ya arkasından da Sultan Süleyman'a gönderilmiş ve padişah fermanı ile gerekli tayinler yapıp işe konulmuştu. Dağın geçit vermeyen bölgeleri her türlü alet kullanılarak bir seneyi aşkın bir sürede genişletilmişti.¹⁰⁵

'Akabe birinci çeyreğin son durağıdır. Eskiden Eyle olarak bilindiği için 'Akabetu Eyle olarak bilinir. Önemli bir liman ve buna bağlı olarak da ticarî merkezdir. 'Akabe Körfezi'nin tam ucunda bulunan şehir oldukça büyüktür.¹⁰⁶ en-Nahl ile 'Akabe arası 3 gündür.¹⁰⁷ Süveys'ten uzaklığı 300 km, Nahl'dan 5 merhale¹⁰⁸/130 km ve kendisinden sonra gelen el-Hıkl'dan ise 26 kilometredir.¹⁰⁹ Hacılar Birketü'l-Hac'dan çıktıklarının 9. günün sabahı buraya varırlardı.¹¹⁰ 'Akabe, Mısır, Suriye ve Mağribli hacıların buluşma ve toplanma merkezi idi.

¹⁰¹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 109; 'Attâr, *Menâzil*, 4.

¹⁰² 'Attâr, *Menâzil*, 5.

¹⁰³ Makrîzî, *es-Sülûk*, 2(2): 353; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 109-110, Makrîzî, *ez-Zehab*, 132, 138.

¹⁰⁴ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 4: 151-152.

¹⁰⁵ Cezîrî, *Dürer*, 2: 110.

¹⁰⁶ Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 518.

¹⁰⁷ 'Abderî, *Rihle*, 337.

¹⁰⁸ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

¹⁰⁹ 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route" 56.

¹¹⁰ 'Attâr, *Menâzil*, 4.

Çarşı pazarının büyüklüğü sebebiyle hacılar hazırlıklarını tamamlarlardı.¹¹¹ Hac kafilesi burada 3¹¹² yahut 4-5 gün kalırdı.¹¹³ Her türlü ihtiyacın karşılanabileceği büyük bir çarşısı olup Gazze'den buraya koyun, kumaş ve çeşitli mallar gemiyle getirilirdi.¹¹⁴ İlk olarak Sultan ez-Zâhir Baybars zamanında 'Akabe'de 36 mahzeni olan bir han (kale) yaptırılmış ancak bu han zamanla harap olmuştur.¹¹⁵ Sultan Kansu Gavri de hac kafilelerinin emniyetini sağlamak maksadıyla bir kale yaptırmıştı.¹¹⁶ 1509 senesinde Hayır Bey el-Mimar, Sultan tarafından 'Akabe'ye gönderilmiş ve burada yaklaşık bir yıllık çalışmanın neticesinde zahire ambarları ve muhafızlar için fırın yaptırmış, hacıların da istifadesi için kale dışına iki kuyu açtırmıştı. Arap kuyuları olarak isimlendirilen kuyuların suyunun acı olmasına rağmen tatları gayet güzeldi. Kalede hacıların eşyalarını emanet edebilecekleri daireler de vardı. Muhafızları birer senelik olmak kaydıyla Mısır'dan gönderilir, daha sonra değiştirilirdi.¹¹⁷ 'Akabe'nin çıkışında hac yolculuğunun en tehlikeli kısmı başlardı. Bu kısma *Re'sü'l-'Akabe* adı verilirdi ve yaklaşık bir merhale uzunluğundaydı. Yolun bu kısmı oldukça engebeli ve sarp idi.¹¹⁸ İlk olarak Ahmed b. Tolun zamanında yol ıslah edilmişti.¹¹⁹ Daha sonra en-Nâsır Muhammed b. Kalavun 3. haccı esnasında Emîr Ayıtımış'ı yanında yüz taş işçisi ile birlikte buraya göndermiş, yol genişletilmiş, engebelikleri düzleştirilmişti.¹²⁰ Yine 1509 yılında Hayır Bey el-Mimar 'Akabe yolunu ıslah için faaliyetlerde bulunmuştu.¹²¹ 'Akabe aynı zamanda vergi noktalarından birisiydi. Mısır'a dönen hacıların yanlarındaki kumaşlar ve baharatlar buradaki vergi memurları tarafından teftiş edilir, kayıt altına alınarak defterlere yazılırdı. Kafile 'Acrud'a vardığında burada durdurulur ve Kâhire'nin çıkışına kadar vergilendirme işi devam ederdi. Eğer yetişmezse kafile şehre sokulmaz burada bekletilirdi. Tahsildarın insafına göre

¹¹¹ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 310; 'Abderî, *Rihle*, 339-340.

¹¹² 'Attâr, *Menâzil*, 5.

¹¹³ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 310.

¹¹⁴ 'Attâr, *Menâzil*, 5.

¹¹⁵ 'Attâr, *Menâzil*, 5; 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route", 56.

¹¹⁶ Mustafa L. Bilge, "Akabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 210.

¹¹⁷ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 4: 133, 144, 151-152, 163, 5: 95; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 119.

¹¹⁸ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 340.

¹¹⁹ Makrîzî, *el-Hitat*, 1: 519; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 111.

¹²⁰ İbn Tagrıberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 9: 81-82; Makrîzî, *es-Sülûk*, 3: 159-160

¹²¹ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 4: 151-152.

vergiye tabi her çeşit maldan en az onda bir vergi alınırdu.¹²² Böylece ilk çeyrek tamamlanırdı.

Hac Güzergâhının İkinci Çeyreği ve Menzilleri

Diğerlerine nispetle en kısa olan bu kısımda su bulmak ilk çeyreğe göre çok daha kolaydır. Aynı zamanda oldukça da ağaçlıklıdır.¹²³

İkinci çeyrek için hac kafilesi yola düştüğünde ilk uğradığı belde *Mıntikatü'l-Hıkl* olurdu. el-Hıkl ile 'Akabe arası yaklaşık 16 mil kadardı. Buraya varmak için kabile 'Akabe'den güneye yönelir ve 'Akabe körfezinin doğu sahilini izleyerek engebeli bir araziye aşardı. el-Hıkl, kuzey ve güneyinden dağlar arasında kalmış bir yerdı. Eskiden *Minâu' Teyma* adıyla anılırdı.¹²⁴ Suyu Eyle'nin suyundan çok daha tatlıydı.¹²⁵ Kafile el-Hıkl'dan hemen sonra su takviyesi yapmak için *Hadretân'a* uğardı. Ancak *Hadretân*'ın suyu bazı seneler içenlerin zihinlerinde olumsuz bir tesire yol açar ve üç gün bu halde kalırlardı. Bunun sebebi burada yetişen bir bitkiydi.¹²⁶

Kabile el-Hıkl'dan güneye yönelerek *Zahru'l-Himâr'a* ulaşırdı. *Zahru'l-Himâr* yolu insan ve develerin tek sıra halinde yürümek zorunda olduğu oldukça meyilli, taşlık ve dar bir yoldu. Kafile buradan sonra güneye doğru yola koyulur ardından biraz doğu yönüne meylederek iki uçurum arasında kalan *Ummu'l-Cürfeyn* vadisine ulaşırdı. Daha sonra birkaç dağ geçilir ve el-Hıkl'ın güney doğusuna düşen oldukça yüksek bir bölge olan *Mıntkatu'-ş-Şeref'e* (*Şerefu Beniyy 'Atiyye*) ulaşırdı. eş-Şeref'te birkaç tane vadi bulunurdu ve tırmanması oldukça zahmetli olan engebeli bir arazi yapısına sahipti. Kışın soğuğu ve rüzgarı meşhur olan bölgenin zahmetine dair hacılar arasında şu söz söylenirdi: "*Arafat'a çıkmadan hac olmaz, eş-Şeref'e çıkmayan deveye de deve denmez.*" Öyle ki buradan geçen kafileleri durmak zorunda bırakır, devenin üzerindeki savurur atardı. Soğuk ve rüzgar sebebiyle bir gecede binden fazla devesini kaybedenler dahi vardı.¹²⁷

¹²² Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 119.

¹²³ 'Attâr, *Menâzil*, 5; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 120.

¹²⁴ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 278.

¹²⁵ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

¹²⁶ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 121.

¹²⁷ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 123-124.

Kafile yoluna devam eder ve bir kaç su kaynağının bulunduğu *Vâdiyü 'Afân'*a yahut *Kurr Vadisi'*ne varırdı.¹²⁸ Kafilenin bir sonraki durağı ise iki dağın arasında yine Vâdiyü 'Afân'da bulunan *Mıntakatü'l-Mezelle'*dir.¹²⁹ Vâdiyü 'Afân'da bulunan yerlerden birisi de *Medyen* şehrinde bulunan *Meğâre* yahut *Meğâyir Şu'ayb/Medyen'*di. İsmi aldığı Şu'ayb ve Medyen aynı yerlerdir. Bu şehir adını, Hz. İbrahim'in oğlu olan Medyen ve onun neslinden gelen Hz. Şu'ayb'dan almaktadır. Ayrıca Hz. Musa'nın su içtiği kuyu da burada, Kulzüm Denizine yakın bir noktadadır.¹³⁰ el-Hıkl'dan uzaklığı 4 merhale kadardır. Tebuk şehrine yaklaşık 6 merhale uzaklığındadır.¹³¹ Buranın halkı tarımla uğraşır ve çeşitli türlerde çok fazla hurma yetiştirilirdi, suyu acıdır. İsmi aldığı Meğâretü Şu'ayb gayet büyük ve geniş bir mağaradır. Kapısının genişliğinden dolayı ışık alır ve taban genişliği yaklaşık 60-70 zirâ¹³² kadardır.¹³³ Kapısının Sultan Eşref Kayıtbay (1468-1496) tarafından yenilediği mağaradaki kitabelerden anlaşılmaktadır. Ez-Zâhir Baybars da mağarada bazı onarımlarda bulunmuştur. Mağara içerisinde içimi Nil nehriyle muadil olan tatlı su vardır.¹³⁴ 1379 yılında hacılar dönüşleri esnasında bu mevkide erzak temin etmesi gereken Arapların saldırısına uğrayıp yiyeceksiz kalmış ve bu nedenle oldukça zor bir yolculuk geçirmişlerdi.¹³⁵

Yoluna devam eden Kafile, geniş, taşsız ve beyaz bir zemin üzerinde ilerleyerek önce hacılar arasında *Kabru't-Tavâşi* olarak bilinen *Ummu Ruceym'e*¹³⁶ gelir buradan da *'Uyûnu'l-Kasab'a* varırdı.¹³⁷ *'Uyûnu'l-Kasab*, Meğâretü Şu'ayb'den 2 merhale yahut 2 gün¹³⁸ uzaklıktadır.¹³⁹ Böylelikle Mekke yolunun

¹²⁸ 'Abderî, *Rihle*, 340.

¹²⁹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 124.

¹³⁰ 'Attâr, *Menâzil*, 6; es-Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 310-311; Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 525; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

¹³¹ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5: 77.

¹³² Zirâ': Kolun dirsekten orta parmak ucuna kadar olan kısmı, Mısır'da yaklaşık 58 cm. tekabül eder, Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 293.

¹³³ 'Attâr, *Menâzil*, 6; 'Abderî, *Rihle*, 341-342.

¹³⁴ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 125-126; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîreti'l-'Arab*, 185.

¹³⁵ İbn Hacer el-'Askalanî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *İnba'u'l-Ğumr bi Ebnai'l-Umr*, thk. Hasan Habeşî (Kâhire: el-Medlisu'l-'A'lai li-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1969), 1: 190; Makrîzî, *es-Sülûk*, 3(1): 349-350.

¹³⁶ el-Cezîrî, *Dürer*, 2: 127.

¹³⁷ 'Attâr, *Menâzil*, 6; Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 109-110.

¹³⁸ 'Abderî, *Rihle*, 342.

¹³⁹ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

üçte biri geride kalırdı.¹⁴⁰ Eskiden hacılar buraya ulaşmak için bir boğazdan geçerken, Çerkes Memlûkler zamanında burada meskûn olan Arap kabilesi ile emîr-i hac arasında bir ihtilaf çıkmıştır. Bunun neticesinde rota değişmiş, deniz tarafından, boğazın etrafından dolanarak eskiden 'Aynûne olarak bilinen 'Uyûnu'l-Kasab'a varılmaya başlanmıştır. Hacılar burada tüccarlar tarafından Tûr'dan gemilerle getirilen şeylerle yiyecek ve diğer ihtiyaçlarını temin ederlerdi.¹⁴¹ 'Uyûnu'l-Kasab, suyunun çok olması sebebiyle hızlı aktığı için abdest almaya uygundu.¹⁴² Bu sebeple hacılar bu suda hem abdest tazelerler, kendilerini ve de elbiselerini yıkarlar, serinlemiş olarak bir gece istirahat ederlerdi.¹⁴³ 'Uyûnu'l-Kasab'da Barsbay dönemine ait yıkık bir mastaba¹⁴⁴ ve kuyu da vardı.¹⁴⁵ Sultan Barsbay zamanında 1431 senesinde Kadı Zeyneddin 'Abdü'l-Bâsit tarafından burada bir kuyu açılmıştı. Kuyudan adam boyu su yükseliyordu. Kuyudan çıkan su bütün çevresini de yemyeşil yapmış, türlü ağaçlar yetişmişti. Ancak bir süre sonra bu su kesildi ve çevrede de yeşillik kalmadı. Hacılar bu kuyuya indiklerinde yeni bir kuyu kazdılar lakin çıkan su iyi değildi. Kırbanın içinde bir gece durduktan sonra bozulup koku vermeye başlıyordu. Ancak Allah'ın inayeti ile sonradan kuyudan içime uygun tatlı bir su çıktı.¹⁴⁶

Kafile 'Uyûnu'l-Kasab'tan ayrılmadan hemen önce 1400 senesinde hac dönüşü el-Muveylehe'de vefat etmiş ve buraya defnedilmiş olan büyük âlim, müderris, eş-Şeyh İbrahim el-Ebnâsî eş-Şâfiî'nin kabrini ziyaret ederdi.¹⁴⁷ Yoluna devam eden kafile güneydoğu cihetine doğru yola koyulur ve Kızıldeniz sahilinde bulunan *el-Muveylehe* adıyla bilinen *en-Nebk'e* varırdı.¹⁴⁸ 'Uyûnu'l-Kasab ve el-Muveylehe arası 3 merhale mesafeydi.¹⁴⁹ Hacı adayları burada da tıpkı Tur'da olduğu gibi envai çeşit gıda maddesini temin ederlerdi. Hırsızın çok

¹⁴⁰ 'Attâr, *Menâzil*, 7.

¹⁴¹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 128, 134.

¹⁴² Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386

¹⁴³ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 133.

¹⁴⁴ Tek katlı, yüksek olmayan ve genellikle tek odadan ibaret konak.

¹⁴⁵ 'Attâr, *Menâzil*, 7.

¹⁴⁶ İbn Hacer el-'Askalanî, *İnba'u'l-Ğumr*, 3: 456; Makrîzî, *es-Sülûk*, 4(2): 859-860; İbn Tagrıberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 14: 187-188.

¹⁴⁷ İbn Hacer el-'Askalanî, *İnba'u'l-Ğumr*, 2: 112; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 134-136.

¹⁴⁸ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

¹⁴⁹ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

olduğu bu bölgede¹⁵⁰ içme suyu ihtiyacı kuyulardan sağlanırdı.¹⁵¹ Ancak suları zorda kalınmadıkça içime uygun değildi. Zira suda bulunan tuz ve diğer mineraller, içenlerin ishal olmasına sebebiyet verirdi.¹⁵² el-Muveylehe'de iki tane kuyu bulunurdu. Suları yağmurun az olduğu dönemlerde tuzluydu. Bunlardan birisi kalenin hemen dışında olup bununla tarım arazileri sulanırdı. Diğer kuyu ise kördü. Bu kuyular, bânisi el-Emir Seyfeddin el-Çevgândâr'a kadar uzanırdı.¹⁵³ el-Muveylehe mıntikasına Osmanlı zamanında ilgi devam etmiştir. 1560 yılında Ali Ağa olarak maruf Ali Paşa, Sultan Kansu Gavri'nin emirlerinden Emîr Kayt b. Abdullah ed-Dâvûdî'yi beraberinde bir grup Mısır askeri ve her türlü yapı malzemesi ve mühendisle birlikte karadan ve denizden de bir ğurabı¹⁵⁴ tahsis ederek buraya göndermişti. Ekip burada 500 zirâ' alanı olan, dört taraftan 125'er zirâ' uzunluğunda çevrilmiş, kare planlı, dört tarafında birer burcu olan bir kale yaptırmıştı. Kale aynı zamanda hacıların güvenliği için fesad çıkararlara karşı bir gözdağı amacı taşıyordu. İçerisine güvenliği sağlamak amacıyla 47 müdafî yerleştirilmiş ve hacılar için 5 tane kuyu kazılmıştı.¹⁵⁵

el-Muveylehe'den sonraki durak *Dâru's-Sultan* idi. Kafile buraya varana kadar inişli çıkışlı bir rota takip ederdi. Dar boğazlardan geçerek *et-Tıbk* vadisine ulaşır, sonrada *Kufâfe* yahut *İstirâhe Kayıtbay* olarak da adlandırılan, uzaklığı 'Uyûnu'l-Kasab'dan 2 gün kadar olan *Dâru's-Sultan*'a varırdı.¹⁵⁶ Sultan Eşref Kayıtbay hacca giderken bu noktada konaklamıştı.¹⁵⁷ Buradan yaklaşık yarım merhale uzakta *Selmâ* olarak adlandırılan ve kaynağı dağın eteklerinden olan bir su akardı. Suyunun tadı oldukça lezzetli olup dünyada böylesi zor bulunurdu.¹⁵⁸ Kafile buradan sonra yoluna sahili takip ederek devam ederdi. Ancak bu yolda ilerlemek oldukça zahmetlidir. Zira tuzlu toprak deniz suyuyla birleşerek

¹⁵⁰ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 138-139.

¹⁵¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386.

¹⁵² 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

¹⁵³ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 139.

¹⁵⁴ Hususi olarak asker taşımak amacıyla yapılmış hem yelken hem de kürekle hareket ettirilen bir gemi çeşididir. Geminin ön kısmı karga başına benzediği için Arapça'da karga manasına gelen ğurâb ismiyle anılmıştır, Burak Gani Erol, *Memlûk Deniz Kuvvetleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 51-52.

¹⁵⁵ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 140; 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route", 60.

¹⁵⁶ 'Abderî, *Rihle*, 342.

¹⁵⁷ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 142; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîreti'l-'Arab*, 185-186.

¹⁵⁸ 'Abderî, *Rihle*, 342; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2:143.

insanların ve develerin yürümelerini oldukça güçleştirdiği için bata çıka yürünürdü.¹⁵⁹

Kafile *Dâru's-Sultan*'ın ardından denize paralel olarak uzanan *Kastel Vadisi*'ni geçerdii. Kastel yolu oldukça zorlu olup önce çıkılır ve sonra da inilirdi. Suriye'den gelen hacılar da bu yolun paralelini kullanırlardı. Kafile sahilden yoluna devam ederek ilerlerdi. Bazen yol o kadar daralırdı ki deniz suyundan yürümek zorunda kalınırdı. Bilahare hemen sahile bitişik olan Şeyh Merzûk el-Kufâfi'nin kabrine ulaşılır, burada bir Fatiha okunduktan sonra devam edilirdi. Hacılardan bazıları el-Kufâfi'nin kabrinde Kâhire'den beri yanlarında taşıdııkları gül suyu miski dolu şişeleri nezr olarak kırarlardı.¹⁶⁰ Geceleri kabrinde yakılan mumların ışıkları uzaktan görünürdü.¹⁶¹

Hac Güzergâhının Üçüncü Çeyreği ve Menzilleri

el-Ezlem'den Yenbu' şehrine kadar olan kısımdır. Bu kısım suyun en az, uzunluğun en fazla olduğu ve dolayısıyla coğrafyanın hacıları en fazla zorladığı kısımdır. Yolculuk buradan Yenbu'a kadar yaklaşık 8 gün sürüp hacı adayları 9. gün Yenbu' şehrine girerlerdi.¹⁶²

el-Ezlem, Kâhire ve Mekke arasındaki yolun tam yarısına denk gelir¹⁶³ ve hacılar 'Akabe'den çıktıktan itibaren yedinci gün buraya varırlardı.¹⁶⁴ el-Muveylehe'den uzaklığı 4 merhale, el-Vech'e uzaklığı 100 km.dir.¹⁶⁵ 4. Çeyreğin ilk kenti olan Yenbu' ile arası yaklaşık 14 menzildir. el-Ezlem şehri, güney ucu Kızıldeniz kıyılarına kadar ulaşan Ezlem vadisinde yer alır. Hacıların ihtiyaçlarını gidermeleri için büyük bir çarşısı vardır. Lakin kavurucu bir sıcaklığı olduğu için çarşısında çok fazla dolaşmak mümkün olmazdı.¹⁶⁶ Hacılar burada bazı eşyalarını ve dönüşte develere yedirmek üzere yanlarında getirdikleri otlarını Sultan en-Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında Emîr-i Kebîr Mukaddemü'l-Hac el-Melik Çevgândâr tarafından inşa ettirilen hana emanete

¹⁵⁹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 142.

¹⁶⁰ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 143; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîretü'l-'Arab*, 186.

¹⁶¹ 'Attâr, *Menâzil*, 7.

¹⁶² 'Attâr, *Menâzil*, 8; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 145.

¹⁶³ 'Attâr, *Menâzil*, 8; Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386.

¹⁶⁴ 'Attâr, *Menâzil*, 8.

¹⁶⁵ 'Abd al-Malik, "The Khans of the Egyptian Hajj Route", 58.

¹⁶⁶ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 148.

olarak bırakıldılar.¹⁶⁷ el-Melik Çevgândar burada ayrıca bir de kuyu açtırmıştı.¹⁶⁸ Bu han daha sonra harab olmuş ve 1511 senesinde Kansu Gavri tarafından görevlendirilen 'aşrvat emirlerinden Hoşkadem vasıtasıyla yıkılıp yeniden inşa edilmişti. Mezkûr handa, güvenliği sağlamak üzere Kâhire'den gönderilen ve yılda bir değiştirilen Memlûk askerleri görev yapardı.¹⁶⁹ Ayrıca maaş karşılığı çalışan emanetçiler ve kuyulardan su çekmekle yükümlü görevliler de vardı.¹⁷⁰ el-Ezlem şehrinin su olanakları oldukça kısıtlıydı. Üstelik olan sular da oldukça tuzluydu¹⁷¹ ve develerden gayrısı içmezdi.¹⁷² 1427 senesinde el-Ezlem'de çok büyük bir kuraklık yaşandı ve hacılar içecek su bulamadılar. Öyle ki susuzluk sebebiyle 5 bin hacı vefat etti. Bunun üzerine Sultan Barsbay buraya taş ustaları ve mühendisler göndererek suyollarını ıslah ettirdi ve suyu kurumuş kuyuları tekrar kazdırdı.¹⁷³

Kafile el-Ezlem'den çıktuktan 7 saat sonra *Mıntıkâtü'z-Zâ'im ve Kabkâb'a* gelirdi. 1430 senesi hac dönüşünde hacılar buradan el-Vech'e¹⁷⁴ giderken büyük bir susuzluğa duçar oldular. Zira el-Vech'te bulunan kuyularda çok az su olurdu.¹⁷⁵ Yaklaşık 3000 hacı susuzluktan vefat etti. Bir sonraki sene Sultan Barsbay, Emîr Şahin et-Tavîl'i Kabkâb'a kuyular kazdırmakla memur edip buraya gönderdi. Şahin, yanında işçiler, taş ustaları ve 100 deve yükü malzeme yola çıkıp Mekke ve Kâhire arasındaki içme suyu problemini halletti. Kazılan bu kuyular vasıtasıyla bölgenin su problemi kalıcı olarak halloldu ve bunun neticesinde de 1431 yılından itibaren el-Vech hac rotasından çıkartıldı.¹⁷⁶

Kafile, *Mıntıkâtü'z-Zâ'im ve Kabkâb'dan Tilbe Vadisi'*ne gelirdi. Vadinin girişinde el-Ubeyyid, el-'Ulyâ' ve el-Muğeyrâ' adları verilmiş üç kuyu bulunmaktaydı. Vadinin içinde ise eş-Şi'beyn adı verilen suyu bol ve tatlı bir kaynak vardı.¹⁷⁷

¹⁶⁷ 'Attâr, *Menâzil*, 8; Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 109; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

¹⁶⁸ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311.

¹⁶⁹ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 4: 152; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 145.

¹⁷⁰ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

¹⁷¹ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîretü'l-'Arab*, 186.

¹⁷² Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386.

¹⁷³ Ahmed er-Reşîdî, *Hüsnü's-Safâ*, 142.

¹⁷⁴ 'Anter vadisinin başı ile el-Mehâtib arasındadır, Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386.

¹⁷⁵ Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386.

¹⁷⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, 4(2): 860; İbn Hacer el-'Askalanî, *İnba'u'l-Ğumr*; 3: 456; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 149.

¹⁷⁷ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 147-148.

Kafile yoluna devam eder ve el-Ezlem'in güneydoğusunda bulunan *İstablû Anter*'e varırdı. Buranın bir diğer adı da *Birketu 'Anter* idi. Yukarıdan denizi görmek mümkündü. el-Ezlem ve *Birketu 'Anter* arası, vadilerin geçildiği dağlık ve inişli çıkışlı bir arazi idi. Dağlar arasında kalmış, dar, engebeli ve meyilli olmasının yanında hırsızın ve yol kesenin de çok olduğu bir yerdi.¹⁷⁸ *Birketu 'Anter*'e bir berîdden¹⁷⁹ daha az bir mesafede el-Mismât adı verilen bir akarsu bulunurdu. Ayrıca çıkışında da suyu tatlı en-Nuheyre ve Ummu't-Tîn adı verilen iki pınar vardı.¹⁸⁰

Bir sonraki durak ise dar ve engebeli vadilerden geçilerek ulaşılan *el-Vech* ve *er-Rahbe* idi. Burada iki tane kuyu bulunmasına rağmen yağmur yağmadığı vakit bu kuyulardan su çıkmazdı. Hacıların su temini hususunda sorun çektiği yerlerin başında gelirdi.¹⁸¹ *el-Vech*'in suyu içime elverişli olmasına rağmen oldukça azdı.¹⁸² Geçiş en zor yerlerden birisiydi. *el-Vech* aynı zamanda güvenlik açısından da sorunlu bir bölgeydi. Bazı yıllarda burada meskûn Arap kabileleri hac kafilesine saldırıp hacıları öldürüyor, mallarını yağmalıyorlardı.¹⁸³ *el-Vech*'den *el-Vechu'l-Vâdi*'ye geçilirdi. Burada geceleri suları artan gündüzleri ise azalan suyu tatlı kuyular bulunurdu. Suları ise Nil ve Fırat'ı aratmayacak kadar fazlaydı. Hacılar bu sulardan içebilmek maksadıyla izdiham yaratırlar, aralarında tartışmalar ve itişip kakışmalar çıkardı.¹⁸⁴ Bu kuyular 1525 senesinde Osmanlı Devleti devrinde Vezîr-i Kebîr İbrahim Paşa'nın emri ile Canım el-Hamzavî tarafından onarılmıştı. Onarımı esnasında eş-Şehâb Ahmed el-Özbekî burada aylarca ikamet etmiştir. Onarım bitince İbrahim Paşa bu kuyuların ve yolların korunması işini bölgedeki Arap kabilelerine tevzi etti ve bunun için de her sene 400 dinarı bu işe vakfetti. Mezkûr meblağ her yıl emîr-i hac tarafından ulaştırılırdı.¹⁸⁵ Buranın ardından önce *Mefreşu'n-Ne'âm*'a ve ardından da *Ekrâ (ed-Dayyika)* vadisine varılırdı. Bu ikisi arası 9-10 saat civarı idi. *el-Vech* ile *Ekrâ* arası 3 gün¹⁸⁶/2 merhale idi.¹⁸⁷ Kafile *Ekrâ* 'da bir gün ve bir gece kalırdı. Son

¹⁷⁸ 'Attâr, *Menâzil*, 8-9; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 149.

¹⁷⁹ Yaklaşık 22 km.

¹⁸⁰ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 149.

¹⁸¹ İbn Hacer el-'Askalanî, *İnba'u'l-Ğumr*, 3: 456.

¹⁸² 'Abderî, *Rihle*, 343; Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 386.

¹⁸³ 'Abderî, *Rihle*, 343.

¹⁸⁴ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

¹⁸⁵ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 150; Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezîretü'l-'Arab*, 186.

¹⁸⁶ 'Abderî, *Rihle*, 343.

¹⁸⁷ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

derece kurak olan bu yerdeki suların pek çoğu acı, tuzlu ve sağlıksız idi. Yağmur yağdığı zaman nispeten içilebilecek hale gelirdi. Ancak mecbur kalındığında içilebilirdi.¹⁸⁸ 1457 senesinde el-Vech ve Ekrâ arasında hacılar büyük bir su kıtlığına tutuldular. Öyle ki pek çok ölen oldu.¹⁸⁹ Zaten bu ikisi arası tüm hac yolculuğu boyunca suyun en kıt olduğu bölgeydi.¹⁹⁰

Yoluna devam eden kabile *el-Zurûfi Vadisi*'nin çıkışında bulunan Hanak üzerinden *B'iru'l-Karevî, el-Mehâtim ve Hizbân Vadilerini* geçerek *el-Hureyre* denilen *el-'Akabetü's-Sevdâ*'ya ulaşırdı. Burada Yenbu' ahalisi hayvanlar için yem, kabile için hurma ve balık,¹⁹¹ emirlere takdim için ise helva ve şeker getirirlerdi.¹⁹² Karşılığında da kafilenin önde gelenleri Yenbu' emîri ve ileri gelenleri için hediyeler takdim ederlerdi.

el-Hureyre'den sonra kafilenin durağı Kulzüm Denizi kıyısında, Hicaz'ın köylerinden birisi olan *el-Hevrâ'* köyüdür. *el-Hevrâ'* aynı zamanda Mısır'ın doğu sınırındır.¹⁹³ Ekrâ ile *el-Hevrâ'* arası yaklaşık 4 merhale¹⁹⁴, 3 günlük mesafedir.¹⁹⁵ Mısır gemileri burada demirlerlerdi. Halkı balıkçılıkla geçinirdi ve suyu deniz suyuna yakın bir tuzlulukta olduğu için içime uygun değildi.¹⁹⁶ İçildiği takdirde içinde bulunan tuzun yoğunluğundan ishale duçar olunurdu. Hatta buranın suyunun içimine dair hacılar arasında: “*el-Hevrâ'ya varınca sıhhatin için yanında getirdiğin sudan iç*” şeklinde bir deyim dahi oluşmuştu.¹⁹⁷ 1457 senesinde hac kafilesi *el-Hevrâ'*dan geçerken deniz üzerinden gelen büyük bir meteor düşmesine tanıklık etmişti. Meteorun düşen parçaları ve yaydığı sıcaklık kafileden bazılarının ölümüne, hayvanlarının da telef olmasına sebep olmuştu. Hatta Yenbu'un bazı vadilerine düşen parçalar buralardaki hayvanları yakarak öldürmüştü.¹⁹⁸

¹⁸⁸ Cezârî, *ed-Dürer*, 2: 153; 'Abderî ise buranın sularının bol ve içilebilir olduğunu kaydeder, *Rihle*, 343.

¹⁸⁹ İbn Tagrıberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 16: 89.

¹⁹⁰ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 311.

¹⁹¹ 'Attâr, *Menâzil*, 9.

¹⁹² Cezârî, *ed-Dürer*, 2: 154.

¹⁹³ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311; Makrîzî, *el-Hutat*, 1: 49.

¹⁹⁴ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

¹⁹⁵ 'Abderî, *Rihle*, 344.

¹⁹⁶ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311; 'Abderî, *Rihle*, 344; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

¹⁹⁷ 'Abderî, *Rihle*, 344; Cezârî, *ed-Dürer*, 2: 155.

¹⁹⁸ Cezârî, *ed-Dürer*, 2: 156.

Kâfile yolu üzerindeki *el-'Ukayyik*'ı geçtikten sonra *'Ebhel'* de denilen, beyaz kumların ve beyaz yılanların bulunduğu *Süheynü'l-Mermer'e* varırdı.¹⁹⁹ Oradan da iki dağ arasında bulunan meşhur bir vadi olan *el-Muğire/el-Muğayre* denilen *Nebt Vadisi'*ne gidilirdi.²⁰⁰ Nebt ve el-Hevrâ' arasındaki mesafe yaklaşık iki merhaledir.²⁰¹ Nebt'te el-Melik Çevgândâr tarafından yaptırılmış 3 tane kuyu vardır.²⁰² İçimleri oldukça tatlı idi.²⁰³ Hatta tüm Hicaz yolu üzerinde içimi bundan daha güzel su bulunmazdı.²⁰⁴ Bu kuyulardan birisi zaman içinde körelmişti. 1550 senesinde Emîr-i hac Mustafa Paşa bu kuyuyu tekrar açtırdı. Yenbu'dan buraya taş ve kandil getirtti. Çok masraf yaparak bu kuyuyu hacıların hizmetine sundu. 1560 senesinde de Ali Paşa Mısır'da bulunan eş-Şerîf Derrâc b. Hecâr'a bu üç kuyunun mamur edilip temizlenmesi emrini verdi. Zira Mustafa Paşa'nın yaptığı onarımın üzerinden kuyuları sel vurmuş, kumla dolmuş ve suları azalmıştı. Hacılar büyük ıstırap çekmekteydiler. Bunun üzerine Derrâc bizzat kendisi Yenbu'dan tedarik edilmiş malzemeler, mühendisler ve kandiller ile Nebt'e geldi ve yaklaşık 600 kûsur dinar harcayarak kuyuların temizlenmesini sağladı. Hatta bu esnada tamamen tahrip olmuş bir kuyunun daha izine rastlayarak onu da tekrar kazdırıp mamur etti.²⁰⁵

Kâfile bundan sonra yoluna çıkan *Mürtece*, *el-'Acel* ve *en-Nâr* vadilerini geçirdi. Dağlar arasındaki engebeli arazide en-Nâr vadisini geçmek gündüz sıcağı sebebiyle oldukça zorludur. Hatta 1305 senesinde Mısırlı hacılardan bir grup bu vadede her zamanki yoldan saparak farklı bir yolu kullanmış, su kıtlığı ve sıcak sebebiyle pek çoğu ölmüştü.²⁰⁶ Arkasından da *el-Hudeyrâ'* mevkesine ulaşılır ve yola devam edilerek *Seb'a Ve'arât* adı verilen bölge geçilirdi. Bu şekilde adlandırılmasının sebebi arka arkaya yedi tane engebeli ve ağaçlıklı tepe geçilmesindedir.²⁰⁷ *Seb'a Ve'arât* mevkesinden sonra ise *Dâreynu'l-Bakar* yahut

¹⁹⁹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 156-157.

²⁰⁰ 'Abderî, *Rihle*, 344.

²⁰¹ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341; 'Abderî, *Rihle*, 344.

²⁰² Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 157.

²⁰³ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

²⁰⁴ Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 387.

²⁰⁵ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 156-157.

²⁰⁶ Cezîrî, *ed-Dürer*, 1 387, 2: 158-159.

²⁰⁷ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 159.

Temâ ve *el-Fecre* vadileri geçildikten sonra ez-Ziyne Dağı yahut *Yenbu' u-Nahl'*²⁰⁸ varılır. Burada kafilenin emîri, Yenbu' emîri ile buluşur ve Yenbu' emîri saltanat alametleri ile müzeyyen *emîr-i mahmil*'i süslenmiş atların üzerindeki davullarla karşılardı. Yenbu' emîri ve yanındakiler için Rum işi bir seccade serilirdi ve iki rekât namaz kılarlardı. Yenbu' emîrine, oğluna ve kadısına emîr-i mahmil tarafından kadifeden mamul hediyeler, kumaşlar ve sair hediyeler sunulurdu. Ayrıca Yenbu' emîri sultana bağlılığını göstermek için kendisine sunulan mahmil devesinin toynağını öperek bağlılığını ifade ederdi. Akabinde atlara binilir ve Yenbu' emîrinin askerleri ile daha da kalabalıklaşan kabile törenle Yenbu'da hac emîri için hazırlanan çadıra giderdi. Çadırda hac emîri, Yenbu' emîri ve ileri gelenleri için mutad bir konuşma yapardı.²⁰⁹ Nebt ile Yenbu' arası 5 merhaledir.²¹⁰ Yenbu' mamur bir belde olup Medine'ye uzaklığı yaklaşık 7 merhale, 4 gün ve 200 km.²¹¹ kadardı. Buraya Yenbu' denilmesinin sebebi su pınarlarının çok olmasından kaynaklıydı. Hatta rivayetlere göre bu pınarların sayısı 170'i bulurdu. Yenbu' Mısırlı hacıların önemli duraklarından birisiydi ve tüccarlar için de önemliydi.²¹² Şehir özellikle Hicri VII. asırdan sonra gelişmiş, Mısır, Suriye ve Mağribli hacıların önemli bir durağı haline gelmişti. Zaman içinde de her türlü malın satıldığı çok büyük bir pazar şehri halini aldı. Yiyecek, kumaş ve giyim eşyalarının satıldığı pek çok han vardı. Hacılar Mekke yolunda ihtiyaç duydukları her şeyi buradan alırlardı.²¹³ Küçükbaş hayvanlar, bal, balık, hurma, tavuk, kaz (az bulunurdu), mühliye, patlıcan, limon, turp, turşu ve tulumba tatlısı burada satılanlardan bazılarıydı.²¹⁴ Yenbu' şehrinin merkezinde Mescidü'l-Uşeyra yahut Mescidü'l-Karye adıyla bilinen bir cami vardır ki kabile buraya da uğrardı. Yenbu' tarım yapılan, hurma bahçelerinin çok olduğu, suyu oldukça bol bir yerdi. En meşhur pınarları 'Aynu'l-Birke, 'Aynu 'Ali Keremullah idi.²¹⁵ Ancak kabile bütün bu olanaklara rağmen uzun zaman kalamazdı. Zira oldukça hızlı esen rüzgârı yerden kaldırdığı toz ve toprakla birlikte nefesleri

²⁰⁸ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 159-160; Yenbu' şehrinin iç kesimine, çevresinde bol hurma yetiştiği için verilmiş isimdir; Mustafa L. Bilge & Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Yenbu'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1013), 2: 421.

²⁰⁹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 160.

²¹⁰ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

²¹¹ Bilge & Küçükbaşçı, "Yenbu'", 2: 421.

²¹² Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 160-161.

²¹³ 'Abderî, *Rihle*, 345-346; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

²¹⁴ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 164.

²¹⁵ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 160-162; 'Abderî, *Rihle*, 345.

keser, görüş mesafesini düşürdü.²¹⁶ Kafile 3 gün kaldıktan sonra yoluna devam ederdi.²¹⁷ 1430 senesinde Mısır hacı kafilesi el-Ezlem ve Yenbu' arasında sıcağın ve kuraklığın etkisiyle 3 yahut 5 bin kişiyi yitirdi.²¹⁸ Yine 1471 senesindeki su kıtlığının ve sıcakların etkisi ile hacılar bu bölgede büyük sıkıntılara duçar olmuş, hacılardan pek çoğu vefat edip develeri de telef olmuştu. Bunun üzerine Yeşbek ed-Devâdar hacılara su ve erzak gönderdi. Gönderilen yardım Yenbu' yakınlarında hacılara ulaştırıldı.²¹⁹

Eskiden Yenbu' şehrinin hemen dışında, doğu tarafında tabiri caiz ise ikinci bir Yenbu' daha bulunurdu. Tamamıyla hurmalık olan bu bölgede içimi hoş, suyu ziyade olan bir pınar da vardı. Tüccarların gözdesi olan bu kısımda kumaş tüccarları ve civar köylerin halkı ürünlerini satarlardı. Her türlü yiyeceğin de satıldığı hanlar, çarşılar, bahçeler, fırınlar bulunmaktaydı. Hatta burada 1552 senesinde Eş-Şerîf Derrâc b. Hicâr b. Mu'ezzî İbn Derrâc b. Vubeyr ve onun büyük oğlu Eş-Şerîf Ali el-Med'û Duğaylîb için yapılmış iki ev bulunmaktaydı. Bunların içi de dışı da aydınlatılmakta olup tüm Yenbu'da bunlardan daha güzel ev bulmak mümkün değil idi. Bu bölgenin halkı, hicaz köylerinin pek çoğu gibi, Zeydiyye mezhebinden olup Şâfilerden nefret ederler. Ayrıca bu civarın köylerindeki mescitlerin pek çoğu minaresizdi.²²⁰

Hac Güzergâhının Dördüncü Çeyreği ve Menzilleri

Diğer 3 kısma göre suyun mebzûl olduğu bu çeyrek oldukça rahat geçilirdi.²²¹

Yenbu'dan çıkıp yoluna devam eden kafile *ed-Dehnâ'* köyüne varır. *ed-Dehnâ'* ve Yenbu' arası yaklaşık yarım gündü.²²² *ed-Dehnâ'* oldukça mamur, güzel bahçeleri, ağaçları, akarsuları olan bir köydü.²²³ Ancak gelip geçen hacılara eziyet ettiklerinden dolayı Sultan Kansu Gavri, Hayır Bey komutasında bir birliği buraya gönderdi ve taş üstünde taş bıraktırmadı.²²⁴

²¹⁶ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 164.

²¹⁷ Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 387; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

²¹⁸ İbn Tagrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 14: 181.

²¹⁹ Abdülbâsî el-Malatî, *Neylu'l-Emel*, 6: 426.

²²⁰ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 162.

²²¹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 90, 94.

²²² 'Abderî, *Rihle*, 346.

²²³ 'Abderî, *Rihle*, 346; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341.

²²⁴ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 166.

ed-Dehnâ'dan sonra, *Mefrehu'l-'Uzeybe* geçilir ve sonra *el-Vâsıt* adıyla maruf, kum tepelerine yakın geniş bir arazisi olan bir köye varılırdı. el-Vâsıt'a gelen kabile, Bedir mevkiine yaklaşmış olmanın sevinci ve müjdesi olarak bütün gece mum yakardı.²²⁵

Kabile el-Vâsıt'tan ayrıldıktan sonra *es-Safrâ* yahut *el-Ebrekeyn* de denilen *Bedir* mevkiine varırdı. Bu mevki *Huneyn* ve *Medine* şehrine dâhil kabul edilmekteydi. Burada *el-Eriyke* mevkiinde Mescidü'l-Ğamâme vardır. Mescid'in doğusunda Hz. Peygamber döneminden kalan şühedanın²²⁶ bulunduğu kabirler bulunmaktadır.²²⁷ Bu kabirlerin hemen yanında bulunan tepenin üzerindeki anıtlara²²⁸ (?) hacılar ellerini sürmek için tırmanırlar ve büyük bir izdiham oluşturlardı.²²⁹ Kabile Bedir'den, yaklaşık 2 gün²³⁰ yahut 3 merhale²³¹ uzaklığında olan *el-'Arîş*'e geçirdi. Kafilenin el-'Arîş'te konaklamasının sebebi ise suyu fıskırıcısına kaynayan ve bir dere gibi akan kaynakları²³² ile hormalıklı, yemyeşil otlu²³³ meskûn bir belde olmasından kaynaklıydı. Burada ayrıca büyük bir pınar ve onun oluşturduğu bir havuz vardır.²³⁴ Sultan Kansu Gavri, 1509 yılında Nazıru'l-Hâs²³⁵ Alaeddin İbn el-İmâm vasıtasıyla bu havuzu yenilemiştir.²³⁶ el-'Arîş'in büyük bir çarşısı olup halkı kabileye saman, hurma vb. şeyleri satmak için gelişlerini dört gözle beklerlerdi.²³⁷

²²⁵ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 166-167.

²²⁶ Bedir şehitlerinin mezarları, el-'Abderî, *Rihle*, 346.

²²⁷ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 167-168.

²²⁸ 'Abderî bu anıtları tarif etmek için *nusb* kelimesini kullanmıştır. *Nusb* kelimesi aynı zamanda put anlamına da gelmekle beraber, hacıların dokunmak istemeleri sebebiyle put olma ihtimalleri olmadığı için anıt olarak tercüme edilmiştir.

²²⁹ 'Abderî, *Rihle*, 347.

²³⁰ 'Abderî, *Rihle*, 346.

²³¹ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 341-342.

²³² Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 14: 387; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 342.

²³³ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 342.

²³⁴ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311; İbn Battuta, Ebû 'Abdullah Muhammed et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 133.

²³⁵ el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un ihdas ettiği bir vazife olup, sultana ait arazi ve mallarla ilgilenirdi. Başındaki görevliye hâs nâzırı (nâzıru'l-hâs), idare ettiği divana da hâs divanı (dîvânü'l-hâs) ismi verilmektedir. Bütün devlet görevlilerine verilen hil'atler ve civar memleketlerin sultanlarına gönderilen hediyelerden de hâs nâzırı sorumluydu. Vezâret ortadan kaldırıldığında vezire ait işlerin büyük kısmı hâs nâzırına tevdi edilmiş olup, gerekli yerlere tayin yapma yetkisi de ona verilmiştir, Fâtih Yahya Ayaz, "Çerkez Memlûkler Döneminde Üstâdârlık (Saray Ağalığı), Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 22 / 1 (2013), 304.

²³⁶ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 160-168.

²³⁷ 'Abderî, *Rihle*, 346-347.

Bedir'den sonra deniz kıyısında bulunan ve Bedir'den uzaklığı 4 yahut 5 merhale olan *Rabiğ'e* varılırdı.²³⁸ Bedir ve Rabiğ arasında *Bikaü'l-Bezvâ'* adlı bir çöl vardır ki burada kılavuzlar yollarını şaşırır, kendi canının derdinden dostunu unuturlardı. Bu tehlikeli çölü geçmek 3 gün sürerdi.²³⁹ Rabiğ'in su ihtiyacı yağmurlar vasıtasıyla karşılanırdı ve oldukça bol ve tatlıydı.²⁴⁰ Rabiğ'e ulaşan hacı adayları gusül abdesti alırlar ve ihrama girerlerdi.²⁴¹ Zira mikat noktası olan *el-Cuhfe'*ye²⁴² gayet yakındılar. Rabiğ'in hacıların yiyecek ihtiyacını karşılayan oldukça büyük bir çarşısı vardı.²⁴³

Hacı adayları yollarına devam ederler, *Cüreynât'*ı geçtikten sonra *Kudeyd* muntikasına gelirlerdi. *Kudeyd*, Mekke ve Medine arasında bir ova olup Mekke'ye daha yakındır.²⁴⁴ Suyu oldukça bol olup yağmurlu zamanlarda da otlak halini alırdı.²⁴⁵ *Kudeyd'*den hareketle *'Akabetü's-Süveyk'e* varılırdı. *es-Süveyk'*te hac kafilesinin emirleri âdet olduğu üzere, deriden hazırlanan büyükçe bir havuzdan hacı adaylarına şerbet dağıtırlardı. Büyük küçük, fakir zengin herkes şerbetten alır, matarasını doldururdu.²⁴⁶ Bu âdetin sebebi ise, Hz. Peygamber'in burayı geçerken yanlarında yiyecek ve içecek bir şey olmaması sebebiyle yerden aldığı kumları yanındakilere vermesi yanındakilerin de o kumları *sevîk*²⁴⁷ olarak içmesindendi.²⁴⁸ Araplar *es-Süveyk'*te hacılar için pazar kurarlar, hurma, koyun, yağ vb. şeyler getirip satarlardı.²⁴⁹

*es-Süveyk'*ten sonra Mekke ve Medine arasındaki *Huleys'e* gelinirdi.²⁵⁰ *el-Cuhfe* ile *Huleys* arası 3 merhaledir.²⁵¹ Buranın hurması, meyve sebzesi ve suyu

²³⁸ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 181; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 342.

²³⁹ İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 134; 'Abderî, *Rihle*, 348.

²⁴⁰ İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 134; 'Abderî, *Rihle*, 348-349.

²⁴¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, 14: 387; 'Abderî, *Rihle*, 348-349; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 183; 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 342.

²⁴² *el-Cuhfe*: Suriye, Mısır ve Mağribli hacıların mîkât noktasıdır. Bir liman kenti olan *el-Câr Şehrine* 3 mil, sahilde bulunan *Akrun'a* 6 mil, *Medine'ye* 6 mil, *Mekke'ye* ise 3 mil uzaklığındadır, Yakut *el-Hamavî*, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 111.

²⁴³ 'Abderî, *Rihle*, 349.

²⁴⁴ Yakut *el-Hamavî*, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4: 313.

²⁴⁵ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 191.

²⁴⁶ 'Abderî, *Rihle*, 352; Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 191.

²⁴⁷ *Sevîk*: Kavrulmuş unun su veya sütle pişirilmesinden elde edilen çorba, Ülkü Mensure Solak, *Resûlullah'ın Sofrası* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2015), 148-149.

²⁴⁸ 'Abderî, *Rihle*, 352; İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 134.

²⁴⁹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 191; 'Abderî, *Rihle*, 351; İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 134.

²⁵⁰ Yakut *el-Hamavî*, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 387.

²⁵¹ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 342; 'Abderî, *Rihle*, 351.

boldu. Oldukça yüksek bir tepeye konumlanmış, kolay kolay zapt edilemez bir kalesi vardı.²⁵² 'Akabe Huleys ve 'Aynu Huleys'te olmak üzere iki de mescit vardı. 'Aynu Huleys'teki su havuzunu en-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un zamanında Nâibu's-Saltana Seyfeddin Argun ed-Devâdârî hacılar için inşa ettirmişti.²⁵³ en-Nâsır Muhammed 1320 senesinde daha Mekke'de iken kendisine Huleys'ten bahsedilmiştir. Burada eskiden akan bir su olduğu ve bir havuzda toplandığı ancak daha sonra bu suyun kesildiği ve hacıların bu durumdan mağdur olduğu dile getirilmişti. Bunun üzerine O, Huleys hâkimine 500 dirhem göndererek meselenin halledilmesini emretmişti. Sultan dönüş yolunda daha buraya gelmeden su tekrar akıtılmış ve hacıların mağduriyeti giderilmişti. Daha sonraki seneler için de gerekli tedbirler alınarak suyun devamlılığı sağlanmıştı.²⁵⁴ Ancak bu akan su ve havuz zaman içinde tahrip oldu ve kullanılamaz hale geldi. 1534 senesinde su ve havuz Sultan Süleyman'ın emri ile Mısır Nâibi Süleyman Paşa zamanında Cidde Emîni tarafından onarıldı ve hemen yanına da bir kubbe yapıldı. Buranın bakımı için de Cidde'den Hayreddin er-Rumî isimli bir asker burada meskûn edildi.²⁵⁵ 1441 senesinde Huleys'te tatsız bir hadise meydana gelmiş, Hac Emîri Girgin ile Yenbu'lu hacılar arasında ortaya çıkan ihtilaf neticesinde yirmiden fazla hacı öldürülmüş malları da yağmalanmıştır.²⁵⁶

Bir sonraki durak ise Mekke ve Medine arasında, Mekke'ye yaklaşık 2 gün mesafede büyük bir köy olan *B'iru Vadiyi'l-'Uşfân* idi.²⁵⁷ Bu köyün bir diğer adı da *Müderric* idi.²⁵⁸ Huleys'e uzaklığı yarım gündü. *el-Ğulâ'* olarak da isimlendirilirdi. Burada su depoları, kuyular ve pınarlar bulunurdu. Kuyulardan biri Hz. Osman'ın adıyla anılırken rivayete göre Hz. Ali tarafından açılmış bir kuyu da bulunmaktaydı.²⁵⁹ Kafile yoluna devam eder ve Hz. Peygamber'in korku namazı kılmış olduğu *Menziletü'l-'Akle'*ye varırdı.²⁶⁰

²⁵² 'Abderî, *Rihle*, 351; İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 134; 'Attâr, *Menâzil*, 12.

²⁵³ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 342.

²⁵⁴ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 2: 311; Makrîzî, *es-Sülûk*, 2(I): 200-201; Ahmed er-Reşîdî, *Hüsnü's-Safâ*, 132.

²⁵⁵ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 193.

²⁵⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, 4(3): 228; Abdalbâsit el-Malatî, *Neylu'l-Emel*, 5: 138; İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, 5: 229.

²⁵⁷ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 342.

²⁵⁸ 'Abderî, *Rihle*, 352.

²⁵⁹ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 194; İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 134; 'Attâr, *Menâzil*, 13; 'Abderî, *Rihle*, 352.

²⁶⁰ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 194; 'Attâr, *Menâzil*, 13.

Yola devam ederek *Batnu Merre*²⁶¹ yahut *Merru'z-Zahrân* vadisi olarak bilinen *Fâtıma Vadisi'*ne varırlar.²⁶² Bu vadinin Mekke'ye uzaklığı bir merhale²⁶³ Huleys'e uzaklığı ise 3 gündür.²⁶⁴ Münbit bir vadi olup hurma ağacı bol, suyu tüm yöreyi ihya edecek kadar gürdü. Mekke'nin meyve ve sebzesi de burada yetişirdi.²⁶⁵ Burada es-Seyyide Meymûne'nin kabri ve mescidi bulunurdu.²⁶⁶ Kafile yoluna devam eder, es-Seyyide 'Âişe mescidinin bulunduğu *Ten'im*'e varırdı. *Ten'im*'in Mekke'ye uzaklığı 3 yahut 4 mil kadardır.²⁶⁷

Kafilenin bir sonraki uğrak yeri ise *ez-Zâhir Vadisi'*dir. Bu vadi mamur bir belde olup bahçeleri ve pınarları mezbûldur. Hacılar burada el-Cevhî sebilinden gusül abdesti alırdı. *ez-Zeynebî* olarak da bilinen bu sebil Sultan Barsbay zamanında Nâzırü'l-Ceyş 'Abdü'l-Bâsit tarafından Mekke'nin hemen girişinde yaptırılmıştı. Kafile *ez-Zâhir*'de tören elbiselerini giyinmiş Mekke şerifi tarafından karşılanır ve kafile için çeşit çeşit tatlıları havî mükellef bir sofraya kurulurdu. Emîr-i hac gece burada konaklardı. Aynı gece emîr-i hac ve kafilenin ileri gelenleri, ellerinde meşaleler ve kandiller olduğu halde Mekke'ye girerler ve ilk tavafi gerçekleştirirlerdi. Sabahın ilk ışıkları ile mahmil süslenir ve Mekke'ye giriş yapılır, saltanat hediyeleri Mekke emîrine, kadılarına ve ileri gelenlerine takdim edilirdi. Ardından Mekke'nin *el-Muallât* bölgesindeki vadilerden birisi olan *el-Ebtah*'a gidilir, buradan da Mu'allât Kabristanı bölgesinde bulunan *el-Hucûn*'a varılırdı. Mekke'nin 3 kapısı vardır. Bunlar eş-Şubeyke, el-Mâcin yahut el-Mesfele ve ikisinin ortasında kalan el-Muallât kapılarıdır. Emir-i Hac, Mekke şerifi evine gittikten sonra Sultan Eşref Kayıtbay Medresesi'ne giderdi. Hacılar da buradan konaklayacakları yerlere dağılırlardı.²⁶⁸

Güney Mısır / Nil Nehri Yolu (el-Fustât-'Ayzâb-Cidde)

Yaklaşık XX. yüzyılın ortalarından itibaren kullanılmaya başlanan bir yoldur. Daha sonraki iki yüzyıl içinde daha sık kullanılmaya başlanmıştır. Hatta

²⁶¹ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 342.

²⁶² Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4: 63.

²⁶³ 'Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2: 342.

²⁶⁴ 'Abderî, *Rihle*, 352.

²⁶⁵ İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 134, 137; 'Attâr, *Menâzil*, 13.

²⁶⁶ 'Attâr, *Menâzil*, 13.

²⁶⁷ 'Abderî, *Rihle*, 353; Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 49.

²⁶⁸ Cezîrî, *ed-Dürer*, 2: 195-196

öyle ki hacılar bu yol dışında herhangi bir yolu takip etmemişlerdir.²⁶⁹ Ancak 1268 senesinde Sultan Baybars'la beraber, Sina yolu kullanılmaya başlandı. Genel olarak bu rota üzerinde birden fazla yol varsa da bunlar arasında en fazla takip edileni Nil Nehri üzerinden Kûs şehrine buradan da çölü aşarak 'Ayzâb Limanı'na ulaşanıydı.

Hacılar Nil Nehri vasıtasıyla Kâhire'den *el-Fustât*'a giderler ve buradan da yine Nil Nehri vasıtasıyla *el-Esker* şehrine ulaşırlardı. *el-Esker*, Mısır'ın *Yukarı Sa'id* bölgesinin eski ve meşhur köylerinden birisi olup *es-Sekriyye* yahut *Eskûr* adıyla da anılırdı. Nil Nehri'nin doğu yakasına düşerdi. *el-Fustat* ve *el-Esker* arası yolculuk takriben 2 gün sürerdi. İnanişâ göre Hz. Musa'nın doğup annesi tarafından bir sandık içinde Nil Nehri'ne bırakıldığı yer de *el-Esker* idi.²⁷⁰

Hacılar *el-Esker*'den *Aşağı Sa'id* bölgesinin büyük ve mamur şehirlerinden birisi olan Nil kıyısındaki *Muniyyetü İbni'l-Hasîb* olarak bilinen *el-Munye*'ya giderlerdi.²⁷¹ Buraya varış yaklaşık 5 gündü. İbnü'l-Hasîb b. 'Abdulhamîd, Halife Harun Reşid zamanında²⁷² burada *sâhibu'l-harac* olarak görev yapmış bir şahıstı.²⁷³ Şehir ismini ondan almıştı. *el-Munye*'de çok sayıda çarşı, hamam gibi yerler bulunurdu. Rivayete göre Hz. Musa'nın yiyecek mahzenleri de *el-Munye*'de kurulmuştu. Hz. İbrahim'in bineğinin ayak izinin olduğu ve oldukça meşhur olan bir Halil İbrahim Mescidi de *el-Munye*'ye çok yakındır.²⁷⁴

Munye'den sonra *Sa'id* bölgesinin şehirlerinden olan ve Nil'in doğu yakasına düşen *Ensenâ*'ya varılırdı.²⁷⁵ Burası gayet eski bir yerleşim yeridir. *Deluke*'nin²⁷⁶ yaptırdığı söylenen ve de Nil'in *mikyâs*larının²⁷⁷ da bulunduğu harabelerin mevcut olduğu bir saha bulunur. Burada bir de kırmızı granit

²⁶⁹ Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 566.

²⁷⁰ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1: 182; İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Cübeyr el-Kinânî el-Belensî, *Rihletu İbn Cübeyr*, ed. William Wright (Leyden: Brill, 1907), 57.

²⁷¹ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5: 218.

²⁷² Makrîzî'ye göre Harun Reşid'den önce, *el-Hıtat*, 1: 575.

²⁷³ İbnü'l-Hasîb'in hikâyesi ile ilgili olarak bk. İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 56-57.

²⁷⁴ İbn Cübeyr, *Rihle*, 57-58; İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 55.

²⁷⁵ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1: 265.

²⁷⁶ Mısır'ın etrafına düşmanlarına karşı hâitü'l-'acûz adıyla maruf ve meşhur duvarı ördüren, sihirli güçleri olan efsanevî Kıbtî Melikesi'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 119-122; Burak Gani Erol, "Ortaçağlarda Nil Nehri'nin Su Seviyesinin Ölçülmesi, Ölçekler (Mikyâs; Nilometre) ve Su Seviyesi'nin Mısır'ın İctimâî Hayatına Tesiri", *Tarihin ve Tarihçinin İzinden Kâzım Yaşar Kopraman Armağanı*, ed. Altan Çetin (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2014), 208-209.

²⁷⁷ Mikyâs: Nilometre. Nil Nehri'nin su yüksekliğini ölçmek için kullanılır.

taşından yapılmış üzerinde senenin günlerinin bulunduğu sütunlardan oluşan bir güneş takvimi vardı. Takvimi oluşturan sütunların arasındaki mesafe bir adım kadardı. Burada ayrıca Selahaddin Eyyûbî tarafından yıktırılmış eski bir sur bulunurdu.²⁷⁸ Bu surun taşları Nil Nehri'ndeki her gemi vazifelendirilerek kâmilen Kâhire'ye taşınmıştı.²⁷⁹ Hacı adayları Ensenâ'dan Mersâ'ya giderlerdi. Mersâ, Munye'dan iki gün uzaklıkta bulunup Kûs'a tam yarı mesafedeydi. Nil nehrinin doğu kıyısına düşerdi. Fustât'tan uzaklığı yaklaşık 9 gün idi.

Hac kafilesi bilahare *Menfelût* şehrine giderdi. Menfelut, Nil nehrinin batı yakasına düşerdi.²⁸⁰ Her türlü ihtiyaca cevap veren çok büyük çarşıları vardı. Bu belde Mısırlılarca itibar edilen buğdayı ile meşhurdu.²⁸¹ Hatta sultanın sarayına da buğday buradan çekilirdi.²⁸² Menfelut, Fustât'tan hem nehir hem de kara yoluyla gelen hacıların müşterek durağı idi.

Kafile Menfelût'tan Nil'in batı yakasına düşen Sa'îd bölgesinin meşhur şehirlerinden olan *Asyût* şehrine yelken açardı. Burada 75 tane kilise bulunduğu söylenirdi.²⁸³ Nil nehrinin Asyût'taki genişliği yaklaşık 3 mil kadardı. Asyut'ta bahçeler, hurmalıklar, medreseler, camiler, çarşılar, hamamlar bulunurdu. Haşhaş ekiminin yapılp bundan afyon elde edildiği de zikredilmektedir.²⁸⁴

Gemi Asyût'tan oldukça gelişmiş, pek çok çarşısının olduğu, Nil'in batı yakasına düşen bir şehir olan *Ebî Teyh*'e yelken açardı²⁸⁵ Buradan sonra Sa'îd bölgesinin meşhur şehirlerinden olan, Nil'in batı²⁸⁶ yakasında bulunan, sağlam bir kalesi ile hurmalıkları ve bostanları çok olan *İhmîm*'e uğrardı.²⁸⁷ İhmim şehri, en eski Kıbtî (Firavun) krallarından birisi olan Menakayuş tarafından bina edilmiştir. Şehirde mermerden yapılmış gayet büyük bir tapınak vardı. Uzunluğu 220 zirâ', genişliği ise 170 zira idi. Tapınağın inşasında kullanılan taşların uzunlukları 18 zirâ' ve kalınlıkları da 5 zirâ' idi. Tapınağın içinde

²⁷⁸ Makrîzî, *el-Hittat*, 1: 571-572.

²⁷⁹ İbn Cübeyr, *Rihle*, 58.

²⁸⁰ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5: 214.

²⁸¹ İbn Cübeyr, *Rihle*, 60.

²⁸² el-Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 3: 399.

²⁸³ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1: 193.

²⁸⁴ Nasır-ı Hüsrev, Ebû Muîn b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyanî el-Mervezî, *Sefernâme*, çev. Abdülvehhâb Tarzî (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1985), 95.

²⁸⁵ İbn Cübeyr, *Rihle*, 60.

²⁸⁶ Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 3: 400; İbn Cübeyr, *Rihle*, 60.

²⁸⁷ Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 96.

bulunan koridorların her birisine yedi gezegenden birisinin adı verilmişti. Duvarları ise boydan boya resimlerle bezenmiş olup bu resimlerde Kıptîlerin kimya, tıp, simya, mühendislik, astronomi vb. sahalardaki bilgileri yer almaktaydı. Temelinde kırk kolon ve duvarları vardı. Kolonların çapı 5 karış, aralarındaki mesafe ise 30 karıştı. Daha pek çok özelliği tasvir edilen bu yapı bilahare İhmîm halkı tarafından tahrip edilmiştir.²⁸⁸ Burada Kıbtîlere ait kiliseler ve yapılar da bulunurdu.²⁸⁹ Burada ayrıca salih kimselerden olan Zu'n-Nûn el-Mısırî mescidi ve Davud mescidi bulunurdu.²⁹⁰

İhmim'den sonra Nil Nehri'nin batı yakasında eski ve mamur bir köy olan *Münşeatu's-Sûdân'a* (Sudan sınırı) gelirdi. Bu köy ve Nil arasında yüksek bir duvar bulunurdu. Bu duvar sayesinde köy halkı Nil Nehri'nin taşkınlarından etkilenmezdi.²⁹¹ Gemi yoluna devam eder ve Nil'in batı yakasında bulunan bol hurmalıklı, Kûs'a uzaklığı 4 berîd olup oldukça mamur olan *el-Buleynâ* (*Bulyene*) köyüne uğrardı.²⁹² Denildiğine göre buradaki büyü sayesinde timsahlar burayı ancak sırt üstü yüzerek geçebilirlerdi.²⁹³

Gemilerin bir sonraki durağı Nil Nehri'nin doğu kıyısında yer alan ve Kıbtîce baklalık anlamına gelen *Dişna* beldesi idi. Dişna bostanlar ve hurmalıkların çok olduğu gelişmiş bir yerd. Ayrıca şeker presleri vardı.²⁹⁴ Buradan her türlü ihtiyaç malzemesi temin edilebilirdi. Şehrin dışı surlarla çevriliydi ve Kûs şehrine uzaklığı 2 berîd kadardı.²⁹⁵ Dişna'dan sonra hurması, üzümü ve bostanları ile meşhur Yukarı Sa'id şehirlerinden birisi Nil'in batı yakasına düşen *Dendere* yahut *Endere* gelirdi. Dendere'de 180 penceresi olan eski bir tapınak vardı. Güneş her gün bu pencerelerden sırayla girer ve aynı sırayla da geri çıkardı.²⁹⁶ Ayrıca insan vücudunda aslan başlı, iki boynuzlu burayı koruduğuna inanılan bir sfenks bulunurdu.²⁹⁷ Dendere'den sonra da güzelliği ile

²⁸⁸ Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 665-667; İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 58; Bu tapınakla ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Cübeyr, *Rihle*, 60-62.

²⁸⁹ İbn Cübeyr, *Rihle*, 60.

²⁹⁰ İbn Cübeyr, *Rihle*, 60; el-Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ*, 3: 400.

²⁹¹ İbn Cübeyr, *Rihle*, 64.

²⁹² İbn Cübeyr, *Rihle*, 64.

²⁹³ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1: 493.

²⁹⁴ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 456.

²⁹⁵ İbn Cübeyr, *Rihle*, 64.

²⁹⁶ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 477-478; Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 650; İbn Cübeyr'e göre İhmim'dekinden daha büyük ve gösterişli bu tapınakla ilgili daha fazla bilgi için bk. *Rihle*, 64.

²⁹⁷ Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 650.

meşhur olan *Kina* (*Kine*) şehri gelirdi. Bu şehirde tıpkı Dişna şehrinde olduğu gibi yollarda sokaklarda kadınlara rastlanmazdı. Kadınlar ev işleri ile uğraşırlardı.²⁹⁸ Kina ile Kûs arasında bir günlük²⁹⁹ mesafe vardı. Nil nehrinin doğu yakasına düşerdi.³⁰⁰ Daha sonra ise Kûs'a 3 mil uzaklıktaki yine Nil Nehri'nin doğu yakasında bulunan *Kıft* şehriden geçilirdi.³⁰¹

Hacı adayları Nil nehrinde gemiler üzerinde 18 gün geçirdikten sonra 19. gün *Kûs* şehrine varırlardı.³⁰² Kûs şehri Sa'id bölgesinin en önemli ve en büyük şehirlerinden birisiydi. Fustât ve Kûs arasındaki mesafe (hiç durmaksızın kat edilirse) 12 gün kadardır.³⁰³ İsmi Kibtî krallarının birinden almıştı. 1264 senesinde burada eski zamandan kalan paralar bulunmuş ve Sultan ez-Zâhir Baybars'a takdim edilmişti. Bu paranın bir yüzünde ayakta duran bir kral ve sağ elinde terazi sol elinde de kılıç vardı. Arka yüzünde ise gözleri açık, kulakları büyük bir yüz vardı. Paranın üzerindeki yazılar Yunanlı bir rahip tarafından okunmuş ve 2300 sene öncesine ait olduğu anlaşılmıştır. Paranın ön yüzünde şöyle yazmaktaydı: "*Ben Kral Ğalyas'ım (Calut). Bana tabi olan için sağ elimde adalet ve ihsan vardır, asi olana ise sol elimdeki kılıç*". Arka yüzünde ise: "*Kulaklarım mazlumdu duyabilmek için büyük, gözlerim krallığın işlerini görebilmek için açıktır*" yazmaktaydı.³⁰⁴ Kûs'ta yolculuğun nehir üzerinde olan kısmı biter hacılar artık yollarına 'Ayzâb çölünden 'Ayzâb limanına kadar kara yoluyla devam ederlerdi. Ayrıca burası Yemen, Habeş, Çin, Hind ve diğer milletlerden gelen tüccarların ticaret yaptıkları çarşıların olduğu büyük bir şehirdi. Tüm bu tüccarların ve hacı adaylarının konaklayacağı büyük oteller de bulunurdu.³⁰⁵ 'Ayzâb'da her türlü meyve bulunmaktaydı, beyaz dut, hurma ve üzümü oldukça lezzetliydi.

Hacıların Kûs şehriden sonraki yolculukları artık gemilerle değil çöl üzerinde develerle yahut yürüyerek kuzeydoğu istikametinden güneydoğu istikametine doğru olacak ve 'Ayzâb çölünü geçeceklerdir. 'Ayzâb ile Kûs arasındaki mesafe 17 gündür. Bu 17 gün içinde hacılar aralıklarla 4 gün, art arda ise 3 gün olmak üzere toplam 7 gün suya ulaşamazlardı. 'Ayzâb çölünde bitki

²⁹⁸ İbn Cübeyr, *Rihle*, 64.

²⁹⁹ İbn Cübeyr'e göre 1 berid, *Rihle*, 64.

³⁰⁰ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4: 399.

³⁰¹ İbn Cübeyr, *Rihle*, 64.

³⁰² İbn Cübeyr, *Rihle*, 65.

³⁰³ Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4: 399.

³⁰⁴ Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 657-658.

³⁰⁵ İbn Cübeyr, *Rihle*, 65; Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4: 413.

olmazdı. Hacıların bu yolculuğu susuzluk, Arap kabilelerinin tacizleri gibi sebepler dolayısıyla çok sıkıntılı geçerdi. Öyle ki yiyecek ve içeceklerinin tamamını yanlarında getirmek zorundaydılar.³⁰⁶ Kûs'tan yolculuk şehrin güneyinde bulunan *el-Mebrez* muntikasından başlardı. *el-Mebrez* aynı zamanda kafilenin toplanma yeriydi. Kafilenin yükleri burada yerlere serilir, develerin taşıyabileceği kadarı tartılır ve daha sonra da yüklenirdi. Kafile buradan *el-Câhiz* adlı yere gider ve bir gece burada kalırdı. Sabah erkenden yola çıkar ve Kûs'a göre doğuda kalan *el-Lakîta*'ya gider ve burada gecelerdi.³⁰⁷

Sabah olunca kafile yoluna devam eder ve çöl ortasında susuzluktan ölen iki kişiye nispetle *Bi'ru'l-'Abdeyn* olarak adlandırılan kuyuya varırdı. Bu mevkide bu su kuyusu haricinde hiçbir şey yoktu. Bu sebeple 3 gün yetecek kadar su alınırdı. Buradan hiç suyun bulunmadığı *Dendân Vadisi* geçilir ve *Denkâş*'a varılırdı. Denkâş, el-Lakîta'dan 4 gün uzaklıkta, Bi'ru'l-'Abdeyn'den ise 3 gün mesafedeydi. Burada da sadece suyu bol olan ve her türlü canlının suyunu içmeye geldiği bir kuyu bulunurdu. Bu kuyu sebebiyle burada izdiham oluşurdu. Hatta öyle ki 1184 senesinde buranın yerel halkı ile Oğuz Türkleri arasında meydana gelen tartışma az daha büyük bir kavgaya dönecekti. Denkâş'tan sonra bir gün bir gece uzaklıktaki *Şâğîb* muntikasına varılır. Buradaki kuyunun suyu oldukça az ve acıdır. Ancak yine de bir sonraki menzille burası arasında su olmadığı için hacılar bu suyu kırbarlarına doldururlardı. Kafile su takviyesinden sonra 3 gün boyunca sahrada giderek *Emtân*'a ulaşırdı. Emtân'da buluna kuyu 'Ayzâb yolunda bulunan kuyular arasında suyu en bol içimi de en güzel olanıydı. Öyle ki bütün hac kafilelerini ve tüccarlarını, onların develerini ve bineklerini suladığı halde eksilmezdi. Bu yolu kullanan baharat tüccarları biber başta olmak üzere Hindistan'ın sâir baharatını bu yol üzerinden aktarırlardı. Bir gece Emtân'da kalındıktan sonra yola devam edilir *Mucâc* adlı beldeye varılır ve buradaki kuyudan 4 gün yetecek kadar su alınırdı.³⁰⁸ Bundan sonra, yumuşak ve ince kumlu bir yoldan 4 gün boyunca gidilerek *el-'Uşerâ'* muntikasına ulaşırdı. Burası 'Ayzâb'a 1 gün mesafede idi. Burada bulunan kuyunun çevresi taşla örülü olmadığından içi kum dolmuş zaten çok tatlı olmayan suyuna ulaşma imkânı hiç kalmamıştı. Deveciler kuyuyu kazarak su

³⁰⁶ Makrîzî, *el-Hittat*, 1: 567.

³⁰⁷ İbn Cübeyr, *Rihle*, 65

³⁰⁸ İbn Cübeyr, *Rihle*, 65-68.

çıkarmak istemişlerse de tüm kumu kaldırmaya güçleri yetmediğinden başarısız olmuşlar ve kafile susuz kalmıştı. Gece taze su olmaksızın yürüyüşe devam edilir ve nihayetinde 'Ayzâb'ın çıplak gözle görülebileceği mesafede olan *el-Hubebyb*'e varılır. el-Hubeyb kuyusu oldukça derin ve büyüktür ve burada konaklayan herkese yetecek kadar suyu vardır.³⁰⁹ Oyalanmadan yola devam edilir ve nihayetinde 'Ayzâb'a varılır.

Hacılar artık yolculuğun bir sonraki safhasına geçecekleri uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra Kızıldeniz sahilindeki 'Ayzâb'a ulaşırlar. 'Ayzâb bu bölgenin merkezi konumunda olan büyük bir liman ve ticaret merkezi idi. Doğunun tüm tüccarları burada toplanmışlardır. Hindistan, Habeş ve Yemen'den tüccarlar gemilerle buraya mallarını getirirlerdi. Şehirde sıcaklık ve kuraklık sebebiyle bir tek ot dahi yetişmemesine rağmen her türlü yiyeceği ve içeceği bulabilmek mümkündü.³¹⁰ Şehirde içme suyu ihtiyacı yağmurlar vesilesi ile sağlanırdı. Yağmur olmadığı vakitlerde yerli halk su getirir satardı.³¹¹ Buranın yerli halkı zencilerden (*Beceliler*)³¹² oluşmaktaydı ve barakalarda yaşarlardı, etrafında sur bulunmazdı. 'Ayzâb çok sıcak bir şehirdi. Burada önceden Mısır sultanlarının ve Bece melîkinin âmilleri vardı. Toplanan vergiyi ikiye bölerlerdi.³¹³ 'Ayzâb XIII ve XV. yy. arasında gayet önemli bir ticaret merkeziydi. Özellikle doğudan gelen baharat burada toplanırdı. Ancak ticaret yollarının değişmesi ve Sina yarımadasında bulunan 'Akabe şehrinin ön plana çıkması neticesinde eski önemini yitirmişti. Ayrıca Fâtûmî Halifesi el-Müstansır Billah zamanında vuku bulan krizler neticesinde kara yolu haccının rotası deniz yoluna dönmüştü. Yaklaşık 1060-1268 yılları arasını kapsayan bu süre zarfında hac farızası 'Ayzâb üzerinden yapılabilmişti. Ancak Sultan ez-Zâhir Baybars ile birlikte Sina yolu tekrar açılabilmişti.³¹⁴ Bu nedenle 1050 yılında yaklaşık nüfusu

³⁰⁹ İbn Cübeyr, *Rihle*, 68-69.

³¹⁰ İdrîsî, Ebû Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sikillî, *Nüzhetü'l-Muştâk fî Ahbâri'l-Âfâk* (Bûr Sa'îd: Mektebetü't-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2001), 134-135; Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 566-567.

³¹¹ Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 99-100.

³¹² Bece: Kinâ-Kusayr, Atbara ve Eritre-Sudan sınırlarındaki tepelerin oluşturduğu bir üçgen içinde yaşayan ve İslâm'dan önceki dönemlere ait kitabelerden Hâmi dilini konuştukları anlaşılan, "çöl bedevileri" olarak anılan ve menşeleri kesin olarak bilinmeyen bir halk. Bugün Sudan'ın doğusunda ve Eritre bölgesinde yaşayan Beceliler'in sayısı yaklaşık 1.5 milyon civarında olup Sudan nüfusunun % 6'sunu teşkil ederler, Abdülkerim Özaydın, "Bece", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 285-286; Utku, *Kızıldeniz*, 412.

³¹³ İdrîsî, *Nüzhetü'l-Muştâk*, 1: 134-135.

³¹⁴ Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 567.

500 kadar olan 'Ayzâb şehri daha sonraları dünyanın en büyük ve işlek limanlarından birisi olarak gösterilmiştir.³¹⁵ 1359 senesine kadar tüccarlar 'Ayzâb-Kûs rotasını kullandıysalar da daha sonra bu rota tercih edilmemişti.³¹⁶

'Ayzâb limanına ulaşabilenler için bundan sonra sıra artık yolculuğun en zor, meşakkatli ve yorucu, tehlikeli kısmına sıra gelmiştir. Zira bazen kuvvetli rüzgâr hacıları 'Ayzâb yerine başka limanlara fırlatırdı. Bundan istifade eden yöre halkı develerini kiralayarak hacıları çölün iç kesimlerine sürer, susuzluktan ölmelerini beklerler ve ardından da hacıların mallarını gasp ederlerdi. Şanslı olanlar kurtulurlar ve bundan sonra kendilerini 'Ayzâblı gemicilerin insafına bırakırlardı. Çünkü gemiler ile 'Ayzâb limanından Cidde limanına geçebilmek hacılar için büyük bir sıkıntı idi. Limanda gemi sahipleri tabiri caiz ise aç kurt gibi hacıları beklemekte, onların çaresizliklerinden faydalanarak fahiş geçiş ücretleri teklif etmekteydiler. Hacıları, daha fazla para kazanmak için kafese doldurulmuş tavuklar gibi gemilere dolduruyorlardı. Öyle ki hacılardan pek çoğu bu tehlikeli yolculuk esnasında hayatlarını kaybederlerdi. Üstelik gemiciler hiçbir sorumluluk kabul etmezler, "gemi bizden, can hacılardan" diyerek kendilerini haklı çıkarırlardı. Eğer hava uygun, rüzgâr yeterli ve deniz yol alabilecek kadar sakin ise yolculuk 8 gün sürerdi. Hava koşulları pek çok geminin batmasına yahut demir aldıktan sonra 'Ayzâb'a geri dönmesine sebebiyet verirdi.³¹⁷

Hacıların gemilerden limanına indiği *Cidde*, Mekke'ye 70, Medine'ye 420 km. mesafede yer alan bir yerleşim yeridir.³¹⁸ Kaynaklar bu iki şehir arasındaki mesafeyi 2 merhale, bir gün bir gece³¹⁹, üç gece³²⁰, 40 mil³²¹, 12 fersah³²² olarak verirler.³²³ Şehir hem Mekke'nin doğal limanı ve ikmal merkezi olması, hem hacıların kullandığı bir liman olması bakımından oldukça büyük ve gelişmiştir. Büyük ve korunaklı bir kalesi vardır.³²⁴ Şehirde çamur ve taşlardan inşa edilmiş

³¹⁵ Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 98; İbn Cübeyr, *Rihle*, 49; Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 567.

³¹⁶ Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 567

³¹⁷ İbn Cübeyr, *Rihle*, 80-85; Makrîzî, *el-Hıtat*, 1: 567-568.

³¹⁸ Utku, *Kızıldeniz*, 370.

³¹⁹ Yakut, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 114.

³²⁰ Yakut, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 114.

³²¹ İdrîsî, *Nüzhetü'l-Muştâk*, 1: 138-139.

³²² Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 102.

³²³ Utku, *Kızıldeniz*, 371.

³²⁴ Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 102; Makdîsî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1: 97.

çok sayıda otel bulunmaktaydı. Hz. Ömer'e ve Harun Reşid'e nispet edilen iki de cami bulunmaktaydı. Cidde içinde ve dışında kuraklığa karşı inşa edilmiş, sayıları yüzlerle ifade edilecek kadar su sarnıçları olmasına rağmen³²⁵ yine de su sıkıntısı çekilir, hacılar için şehir dışından su temin edilirdi.³²⁶ Öyle ki, 1328 senesinde yağmur az yağdığı için kuyulardan su çıkmamış, hacılar ev sahiplerinden su dilenmek zorunda kalmışlardı.³²⁷ Kafile Cidde'den sonra 10-12 saatlik bir mesafede olan *el-Karîn*'e gider ve hacı adayları burada ihrama girerlerdi. *el-Karîn*, *mîkat* noktası olmasının yanı sıra hacı adaylarının Mekke'ye giriş yapmadan önceki son dinlenme noktasıydı. Kafile sabaha karşı vardığı *el-Karîn*'de günü geçirir, hava karardıktan sonra fazladan su taşımamanın verdiği bir rahatlıkla son ve hızlı bir yürüyüşle bütün gece yol alarak sabaha karşı Mekke'ye varırdı.³²⁸

SONUÇ

Müminler, üzerlerine farz kılınmış olan hac ibadetini ifada her dönem oldukça titiz davranmışlar, şartları kâmil olduktan sonra bu kutlu ibadeti büyük bir şevkle yerine getirmişlerdir. Günümüzde ulaşım araçlarının gelişmesiyle nispeten kolaylaşan hac ibadeti tüm orta çağ boyunca ifası en zor ibadetlerden birisi olmuştur. Zira hacca gitmeye niyetlenen bir Müslümanın aşması gereken engellerin başında, yaşadığı coğrafyaya bağlı olarak, kat etmesi gereken binlerce kilometrelik uzun bir yolculuk gelmekteydi. Her türlü tehlikeyi hâvi bu mesafelerin üstesinden gelebilmek için Müslümanlar, metbusu oldukları devletlerin organizasyonlarına katılmışlar böylece tek başlarına altından kalkamayacakları tehlikelerden ve zorluklardan emin olmaya çalışmışlardır. 1250-1517 yılları arasında Mısır merkezli müesses bir devlet olan Memlûkler Devleti, Abbâsî Hilâfeti'nin hâmisî sıfatıyla, Hicaz bölgesinin siyasî, mâlî, askerî ve hukukî her türlü işlerinden mesuldü. Memlûk Sultanı ez-Zâhir Baybars, 1266 yılında Kâhire'den Mekke'ye bilinen ilk mahmili gönderen sultandır. Onunla birlikte, mahmil ve Kâbe örtüsü, Mısır sultanının politik kudret ve gücünü, Abbâsî Halifesi üzerinden, tüm İslâm âlemine sergilediği dinî ve siyasî simgeler haline gelmiştir. Baybars'tan sonra gelen Memlûk sultanları da Baybars'ın bu

³²⁵ İbn Cübeyr, *Rihle*, 76.

³²⁶ İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 236-237; Makdîsî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1: 97, 103.

³²⁷ İbn Battuta, *Seyahatnâme*, 237.

³²⁸ İbn Cübeyr, *Rihle*, 80.

uygulamasına bağlı kalmışlar, devletin son sultanı Kansu Gavri’ye kadar her hac döneminde büyük törenler düzenleyerek mahmili devleti temsil eden bir protokolle Mekke’ye göndermişlerdir. Müslümanların hac ibadetine attettikleri önem ve ihtiram sebebiyle de bu törenler her yaştan kadın ve erkeğin katıldığı, merak ve arzuyla bekledikleri bir bayram kutlaması şeklinde geçmiştir.

Mısırlı Müslümanlar ve haclarını Mısır üzerinden gerçekleştiren sair ülkelerin Müslümanları, haccın müminler üzerine farz kılındığı 630 senesinden itibaren, mecburî sebepler hâsıl olmadıkça, Mekke’ye, kuzeyden Sina Çölü’nü aşan rotayı takip ederek Kâhire-’Akabe-Mekke güzergâhı üzerinden ulaşmışlardır. Bu sık kullanılan güzergâh üzerinde, bölgeye hâkim dönemin devletleri, ifâsı kendilerine metbu olan halk üzerinde kendilerinin meşruiyet kaynaklarından birini oluşturan bu ibadet için, hacıların yolculuklarını kolaylaştırıcı tedbirler almışlardır. Ancak siyasî krizlerin ve kıtlığın hüküm sürdüğü yaklaşık 1060-1268 yılları arasını kapsayan süre zarfında, mezkûr güzergâh terkedilmişti. Müslümanlar, Mekke’ye ulaşabilmek için, Kâhire’den teknelere binerek Mısır’ın güney şehirlerinden birisi olan Kûs şehrine ulaşmışlar, ardından Kızıldeniz’in sahil şehirlerinden birisi olan ‘Ayzâb’a ulaşmak için Kûs-’Ayzâb arasındaki su imkânlarının oldukça kısıtlı olduğu çölü geçmişler daha sonra da yolculuk şartlarının son derece elverişsiz olduğu gemilerle Cidde Limanı’na yelken açmışlardır. Hacıların her türlü istismara açık, savunmasız olduğu bu güzergâh Sultan ez-Zâhir Baybars dönemine kadar zorunlu olarak kullanılmıştır.

Müslüman seyyahlar, coğrafyacılar ve müverrihler, eserlerinde Hicaz bölgesi şehirleri ve bunlara hangi rotalar takip edilerek ulaşılacağına dair mufassal bilgiler vermişler, şehirler ve menziller arasını tarif etmişlerdir. Sadece iki nokta arasındaki uzaklığı bildirmekle yetinmemişler, menzillerin ve şehirlerin coğrafi özelleri, tarihleri, çarşıları ve pazarları, yolculuğun şartları, ulaşım araçları vb. pek çok kıymetli bilgiyi de kaydetmişlerdir. Bütün bu eserlerde üzerinde hususiyetle durulan konu ise su kaynakları olmuştur. İnsan yaratılışı itibarıyla nispeten uzun sayılabilecek bir süre açlığa takat getirebilirken, birden fazla gün susuz kaldığı takdirde bedeni bundan olumsuz etkilenmektedir. Hacı adaylarının da yolculukları esnasında ihtiyaçları olan bütün suyu yanlarında taşıyamamaları sebebiyle hac rotasının en belirleyici özelliği su kaynakları ve bunlara ulaşım olmuştur. Kaynaklar güzergâh

üzerindeki su kaynakları hakkında mufassal bilgiler vermişler, ne kadar su ihtiva ettiklerini, bulunan suyun niteliğini, tadını, içime elverişli olup olmadığını yazmışlardır. Bu anlamda hac güzergâhı için *“suya bağlı bir yolculuk”* tanımlamasını yapmak yerinde olacaktır. Ele alınan dönemde Memlûk sultanları da hacı adayları için menzil noktalarında kuyular kazdırarak, sebiller yaptırarak ve var olanları ıslah ederek üzerlerine düşen görevi yerine getirmişlerdir. Memlûk sultanlarının hacı adayları için yaptıkları tek hizmet su kaynaklarını ihya etmek olmamış, mahmil içinde görevlendirilen askeri bir birlik ile çöl eşkıyalarına karşı güvenliği sağlamışlar, sarp geçitleri ve yolları genişleterek ulaşımı teshîl etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- 'Abd Al-Malik, Sami Saleh. "The Khans of the Egyptian Hajj Route in the Mamluk and Ottoman Periods". *The Hajj: Collected Essays*. ed. Venetia Porter & Liana Saif. 52-64. London: The British Museum, 2013.
- 'Abderî, Ebû Abdullah. *Rihletu'l-'Abderî*. thk. 'Alî İbrahîm Kurdî. Dımaşk: Dâru's-Sa'dü'd-Dîn, 2005.
- 'Abdulbâsıt el-Malaîfî, Zeynü'd-Dîn Abdulbâsıt b. Halîl b. Şâhin el-Malaîfî. *Neylu'l-Emel fi Zeyli'd-Düvel*. thk. 'Ömer 'Abdu's-Selâm Tedmûrî. 9. Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2002.
- Ahmed er-Reşîdî. *Hüsnü's-Safâ ve'l-İbtihâc bi-Zikri Men Vuliye İmâreti'l-Hâcc*. thk. Leylâ 'Abdüllâtîf Ahmed. Kâhire: Mektebetü'l-Hânci bi-Mısır, 1980.
- 'Attâr, Muhibbü'd-Dîn Muhammed b. Muhammed. *Menâzilu'l-Hacci's-Şerîf*. Univerity of King Sa'ud Kütüphanesi, nr. 5602.
- Altan, Ebru. "Renaud De Chatillon: Antakya Prinkepsi (1153-1160), Mâverâ-i Ürdün Senyörü (1177-1187)". *Tarih Dergisi* 55 (2012), 1-30.
- 'Ankawi, Abdullah. "The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times". *Arabian Studies* 1 (1974), 146-170.
- 'Âşûr, Sa'îd Abdu'l-Fettâh. *el-Muctem'al Mısırî fi 'Asri Selâtîni'l-Memâlîk*. Kâhire: Dâru'n-Nehdeti'l-'Arabiyye, 1992.
- Atalar, Münir. "Emîr-i Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ayalon, David. *Memlûk Ordusunun Yapısı Üzerine Araştırmalar I-II-III*. çev. Abdullah Mesut Ağır. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Ayaz, Fâtih Yahya. "Çerkez Memlûkler Döneminde Üstâdârlık (Saray Ağalığı)". *Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22 / 1 (2013), 291-322.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddîn Baybars el-Mansûrî el-Hatâ'i ed-Devâdâr. *Kitabu't-Tuhfeti'l-Mulûkiyye fi Devleti't-Türkiyye*. thk. 'Abdu'l-Hamîd Sâlih Hamdân. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1987.
- İbn Battuta, Ebû 'Abdullah Muhammed et-Tancî. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

- Bilge, Mustafa L. "Akabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bilge, Mustafa L. & Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Yenbu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 421-423. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cezârî, 'Abdulkâdir b. Muhammed, b. 'Abdulkâdir b. Muhammed el-Ensârî. *ed-Dürerü'l-Ferâidi'l-Munazzamati fî Ahbâri'l-Hacc*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Çetin, Altan. *Memlûk Devletinde Askerî Teşkilât*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2007.
- Erkal, Mehmet. "Hac Emîrliği (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fıkhi Meseleler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 / 4 (2001), 145-161.
- Erol, Burak Gani. *Memlûk Deniz Kuvvetleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Erol, Burak Gani. "Memlûkler Zamanında Mısır Mahmili". İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü *Türkiyat Mecmuası* 29/1 (2019), 45-80.
- Erol, Burak Gani. "Ortaçağlarda Nil Nehri'nin Su Seviyesinin Ölçülmesi, Ölçekler (Mikyâs; Nilometre) ve Su Seviyesi'nin Mısır'ın İctimâî Hayatına Tesiri". *Tarihin ve Tarihçinin İzinden, Kâzım Yaşar Koprıman Armağanı*. ed. Altan Çetin. 205-224. Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2014.
- Eyüp Sabrî Paşa, *Mir'âtü'l-Cezâreti'l-'Arab*. thk. Ahmed Fu'ad Mütevellî & es-Safsâfî Ahmed el-Mursî, Kahire: Dâru'l-Âfaki'l-'Arabiyye, 1999.
- İbn 'Abdi'z-Zâhir, Muhyiddîn. *er-Ravdu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Melik ez-Zâhir*. thk. 'Abdu'l-'Azîz el-Huveytir. Riyad: Dâru's-Sâdırî't-Tebâ'a ve'n-Neşr, 1976.
- İbn Cübeyr, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Cübeyr el-Kinânî el-Belensî. *Rihletu İbn Cübeyr*. ed. William Wright. Leyden: Brill, 1907.
- İbn Hacer El-'Askalanî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *İnba'u'l-Ğumr bi Ebnai'l-'Umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kâhire: el-Meclisu'l-'A'layi li'ş-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1969.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâ'iu'z-Zuhûr fî Vakâi'i'd-Duhûr*. thk. Muhammed Mustafâ. 5 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-'Ammeti'l-Kutub, 1984.

- İbn Tagrıberdi, Ebû'l-Mehâsin Cemâlü'd-dîn Yûsuf. *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûki'l-Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Kemâlü'd-Dîn 'İzzü'd-Dîn. 16 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İdrîsî, Ebû Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkillî. *Nüzhetü'l-Muşâtâk fi Ahbâri'l-Âfâk*. Bûr Sa'îd: Mektebetü't-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2001.
- İzgi, Cevat. "Cezîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 512-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Faroqhi, Sürâiya. *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Jomier, J. "Mahmel". *The Encyclopaedia of Islam*. 12: 144-147. Leiden: Brill 1991.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Âbbâs Ahmed b. 'Ali. *Subhu'l-'Aşâ fi Smâ'ati'l-İnşâ*. 14 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1922.
- Keleş, Bahattin. "Memlûkler Döneminde İdarî Yapı". *Türkler Ansiklopedisi*. V: 589-609. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Makdîsî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fi M'arifeti'l-Ekâlîm*. thk. Şakir La'îbî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü's-Süveydî, 2003.
- Makrîzî, Takiyyü'd-Dîn Ahmed b. 'Ali. *el-Mevâ'izü'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Asâr*. thk. Muhammed Zeynuhum & Medîha eş-Şerkâvî. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Medbûlâ, 1998.
- Makrîzî, Takiyyü'd-Dîn Ahmed b. 'Ali. *ez-Zehbu'l-Mesbûk fi Zikri Men Hacce mine'l-Hulefâ' ve'l-Mülûk*. thk. Cemâlü'd-Dîn eş-Şeyyâl. Bûr Sa'îd: Mektebetü't-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000.
- Makrîzî, Takiyyü'd-Dîn Ahmed b. 'Ali. *İğâsetü'l-Ummе bi Keşfi'l-Ğumme*. thk. Kerem Hilmi Ferhât. Kahire: 'Aynu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctima'iyye, 2007.
- Makrîzî, Takiyyü'd-Dîn Ahmed b. 'Ali. *Kitâbu's-Sülûk li-Ma'rifeti'd-Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Mustafâ Ziyâde. 4. Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1956.
- 'Ömerî, Şehâbü'd-Dîn Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*. thk. Kâmil Selmân el-Cubûrî & Mehdî en-Necm. 27 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

- Le Quesne, Charles. "Hajj Ports of The Red Sea: A Historical and Archaeological Overview". *The Hajj: Collected Essays*. ed. Venetia Porter & Liana Saif. 74-83. London: The British Museum, 2013.
- Nasır-ı Hüsrev. Ebû Muîn b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyanî el-Mervezî. *Sefernâme*. çev. Abdülvehhâb Tarzî. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdülvahhâb Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*. thk. Mufîd Kameyuha. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bece". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. "Hac (Seyahatnâmeler)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özer, Serkan. "Haçlıların Askalân Şehrini Zaptı". *TAD* 34/58 (2015), 523-542.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Solak, Ülkü Mensure. *Resûlullah'ın Sofrası*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2015.
- Süyûtî, Celâlü'd-Dîn 'Abdu'r-Rahman. *Hüsnü'l-Muhâdara fî Tarihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâ'i-Kutubi'l-'Arabiyye, 1968.
- Utku, Nihal Şahin. *Çöl, Gemi ve Tacir, Kızıldeniz*. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2012.
- Yakut el-Hamavî. Ebû 'Abdillâh Şihâbiddîn Yakut b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Yazılıtaş, Nihat. *Fâtımî Devleti Tarihi*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2010.

EKLER

Harita 1. Kuzey Mısır / Sina Çölü rotası

Harita 2. Güney Mısır / Nil Nehri rotası



HARİTA 1



HARİTA 2

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Râğib el-İsfahânî'nin el-Müfredât İsimli Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri

The Value of Râğhib al-İsfahânî's al-Mufradât in terms of Linguistic Tafsir

Hasan YALDIZLI

Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Dr. Öğrencisi
Marmara Uni. Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Studies PhD Student
İstanbul/Turkey

hasanyaldizli53@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-4885-5625

Atıf: Yıldızlı, Hasan. "Râğib el-İsfahânî'nin el-Müfredât İsimli Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 315-345.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.621885>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât İsimli Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri

Öz: Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamının ilk basamağı, onda yer alan kelimelerin kullanıldıkları âyetlerdeki anlamlarını bilmektir. Bu sebeple, herhangi bir âyetle ilgili bir soru sorulduğunda Hz. Peygamber ve Kur'ân hakkında bilgi sahibi olan sahâbî, öncelikle kelimelerin âyetlerdeki anlamlarını açıklamıştır. Sahâbe neslinden sonra gelen Müslüman âlimler de bu yöntemi sürdürmüşler ve Kur'ân kelimelerini dilbilimsel yönlerle ele alan önemli çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Kur'ân'a dilbilimsel yöntemlerle yaklaşan bu çalışmaların en önde gelenlerinden biri de şüphesiz Râgıb İsfahânî'nin (öl. 412/1022) *Müfredât* adlı eseridir. Râgıb, *Müfredât* adlı eserinde Kur'ân kelimelerinin tamamına yakını alfabetik bir sıralamayla ele almıştır. O, bu eserinde kendisinden önce Kur'ân kelimelerine yönelik yapılan dilbilimsel açıklamaları çok iyi harmanlamış ve kendisi de bu izahlara birçok eklemelerde bulunmuştur. Râgıb'ın bu eseri genelde "Garibü'l-Kur'ân" türü bir eser kabul edilmiştir. Ancak *Müfredât*'a daha yakından bakanlar, bu eserin Garibü'l-Kur'ân ilminin sınırlarını aştığını belirtmişlerdir. Bu makalede *Müfredât*'ın, Kur'ân'a kelimeler üzerinden yaklaşan "Garibü'l-Kur'ân" ve "Vücûh ve Nezâir" gibi dilbilimsel tefsir çalışmalarına getirdiği yenilikler incelenecek, aynı zamanda bu eser sayesinde "Müfredâtü'l-Kur'ân" adında yeni bir Kur'ân ilminin ortaya çıktığı tespit edilmeye gayret edilecektir. Böylece *Müfredât*'ın ve "Müfredâtü'l-Kur'ân" türü eserlerin Kur'ân'ı anlamaya sağladığı katkılar ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân İlmi, Dilbilimsel Tefsir, Râgıb İsfahânî, *Müfredât*

The Value of Râgıb al-İsfahânî's al-Mufradât in terms of Linguistic Tafsir

Abstract: The first step in correctly understanding the Qurân is to know the meanings of the words which are used in verses. Therefore, when asked a question about any verse, the Prophet (saw) and his companions who had knowledge about the Qurân first explained the meanings of the words in the verses. Muslim scholars, who came after the generation of the companions continued this method and carried out important studies that addressed the Qurânic words in linguistic aspects. One of the most prominent of these studies, which approached the Qurân with linguistic methods, is undoubtedly *Mufradât* of Râgıb İsfahânî (d. 412/1022). Râgıb, in his book *Mufradât*, handled with almost all the Qurânic words alphabetically. In his work, he combined very well the linguistic explanations for the Qurânic words made before him and he contributed a lot to these explanations. This work of the Râgıb generally was considered a type of gharib al-Qurân. However, those who looked more closely at the *Mufradât* stated that this work surpassed the boundaries of the gharib al-Qurân science. In this article, we will talk about the innovations and developments brought by *Mufradât* to linguistic interpretation studies such as gharib al-Qurân and wujûh and nazâir. We will try to ascertain that *mufradât* put forward a new Qurânic science called *Mufradât al-Qur'ân*. The contributions by *Mufradât* and *mufradât al-Qur'ân* to understand the Qurân will also be mentioned.

Key words: Tafsir, Qur'anic Science, Linguistic Tafsir, Râgıb İsfahânî, *Mufradât*

من حيث التفسير اللغوي قيمة كتابالمفردات للراغب الأصفهاني من حيث التفسير اللغوي ملخص: الخطوة الأولى في فهم القرآن بشكل صحيح هي معرفة معنى الكلمات في الآيات التي تستخدم فيها؛ لذلك فعندما كان يُطرح أي سؤال حول آية ما كان الرسول صلى الله عليه وسلم و الصحابة الذين عندهم علم القرآن يشرحون معنى الكلمات في الآيات أولاً. واتبع العلماء المسلمون الذين جاؤوا من بعدهم هذه الطريقة وحققوا دراسات مهمة تتناول كلمات القرآن من حيث الجوانب اللغوية. ومن أحد أبرز هذه الدراسات التي تتناول القرآن الكريم بهذه الطريقة ، هو بلا شك كتاب المفردات للراغب الأصفهاني (ت. 412/1022). ولقد تناول الراغب في كتابه هذا كل كلمات القرآن تقريباً حسب الترتيب الأبجدي. وقد استفاد من التفسيرات اللغوية لكلمات القرآن التي سبقته في هذا العمل، وأضاف كثيراً على هذه التفسيرات. وقد عُدَّ هذا الكتاب ضمن كتب غريب القرآن عموماً. ومع ذلك فقد ذكر الذين ينظرون عن كثب إليه أنه تجاوز حدود غريب القرآن الكريم. وفي هذا المقال سيتم فحص الابتكارات والتطورات التي أضافها المفردات إلى علمي غريب القرآن والوجوه والنظائر اللذين يبحثان في القرآن من خلال الكلمات، وكذلك استبدال الجهود لتثبيت أن الراغب قد أسس في عمله هذا علماً جديداً من علوم القرآن الذي يسمي مفردات القرآن. وهكذا سيتم بحث دور المفردات و علم مفردات القرآن بشكل عام في فهم القرآن الكريم الكلمات المفتاحية: تفسير، علم القرآن، التفسير اللغوي، الراغب الأصفهاني، مفردات

GİRİŞ

Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik yapılan ilk çalışmaların, Hz. Peygamber (sav) dönemine kadar gittiğinde ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın ilk müfessiri olduğunda şüphe yoktur. O, Kur'ân'ı kısmen sözlü açıklamalarla tefsir etmiş¹detefsirinin büyük çoğunluğu Kur'ân'ın içerdiği hükümleri yaşayarak/uygulayarak göstermek şeklindeydi. Bilindiği gibi nüzûl sürecinde vahyin muhataplarının kültürel seviyeleri birbirinden farklıydı. Bu bakımdan Kur'ân, dünya ve ahiret meselelerini yaklaşık 1750 kelime² ve bunların türevleriyle ele almış,Hz. Peygamber de 23 yıllık risaleti süresince bunları muhataplarına anlayabilecekleri bir şekilde izah etmiştir. Ancak ilk muhatapların bazen bütününe vakıf olamamaktan bazen de âyetlerin indiği ortamı bilmemekten Kur'ân'ı anlayamadıkları olmuştur. Bu tür durumlar karşısında, Hz. Peygamber genellikle aynı konudaki benzer âyetleri hatırlatmış veya âyette geçen kelimelerin anlamlarına dikkat çekmiştir.³

Hz. Peygamber'den sonra ashap ise, ilk iş olarak Kur'ân'ın metnini korumaya ve onun doğru anlaşılmasına yoğunlaşmışlardır. Bir metnin doğru anlaşılabilmesinin ilk şartı aslının korunması olduğundan ashabin bunun için yaptığı ilk icraat, Kur'ân'ı kitap haline getirmek olmuştur. Bu icraattan sonra da Kur'ân'ı farklı şekillerde okumaktan kaynaklanan ihtilafları en aza indirip ümmetin birliğini sağlayacak adımlar atılmıştır.Öte taraftan ashap, Kur'ân'ın indiği ortamdan uzak olma ve dildeki değişim gibi sebeplerle Arap olanların bile onu doğru anlayamamaları problemiyle karşı karşıya kalmışlardır. Buna bir de İslâm topraklarının genişlemesi neticesinde farklı din, dil ve kültürlere mensup insanların Müslüman olmalarıyla ortaya çıkan sosyo-kültürel durumlar eklenince, ashabin

¹En önemli rivayet tefsirlerinden İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) ile Taberî (öl. 310/923) tefsirlerindeki Hz. Peygamber'in sözlü açıklamalarının miktarı hakkında bilgi için bk. Bünyamin Erul, "İlk Dönem Kur'ân Okumaları, Sahâbenin Kur'ân'ı Anlama Çabaları Üzerine", VII. Kur'ân Sempozyumu (Ankara: Fecr Yayınları), 2005, 37.

²Bir araştırmada, Kur'ân'da "kelimenin Arap dilinde bir fiil kökünün olup olmadığı" prensibine bağlı olarak 1505 fiil kökü olduğu belirtilmektedir [bk. Muhammet Tasa, *Kur'ân'da Cümle Yapısı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2005), 152]. Bu tespit gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü yazarın verdiği tablolar incelendiğinde belirlenen prensibe göre *أَبَد*, *أَبَق*, *أَسَى*, *أَسَن*, *أَسَنَ*, *بَتَكَ*, *بَلَعَ*, *بَلَع*, *نَزَعَ* gibi bir hayli fiil de olması gerekirken gözden kaçmıştır. Bunun yanında da Kur'ân'da geçmeyen *بَتَ*, *نَفَسَ*, *وَعَزَ*, *وَقَعَ* gibi kelimeler de bu sayıya dâhil edilmiştir. Kur'ân'da geçen kök kelime sayısının yaklaşık 1750 kadar olduğuna Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin *el-Mu'cemü'l-müfrehres li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı çalışmasını esas alarak yaptığımız sayım sonucu ulaştık.

³Bu konuyla ilgili bazı örnekler için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhîbuddîn el-Hatîb vd. (Kahire: Matba'atü's-Selefiyye ve Medresetühâ 1400/1980, "Tefsîr", 2/28 (No. 4509), 6/3 (No. 4629); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî' ts., "Tefsîr", 2 (No. 2953); İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. İbrâhîm el-Bennâ (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 2/499, 4/1601-1602.

tüm çabası da insanlara âyetlerin indiği ortamı ve arka planı bildirmek ve Kur'ân kelimelerinin anlamlarını açıklamak olmuştur.

Bilindiği gibi sahâbe içerisinde Kur'ân tefsiriyle en çok öne çıkan kişi İbn Abbas'tır (öl. 68/687-88). İbn Abbâs'ın açıklamalarının bir kısmı, Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere ait olup Kur'ân'da geçen bazı kelimeleri izah etmek ve Rumca, Farsça, Süryânîce, Kıptîce gibi yabancı dillerden Arapça'ya geçen kelimelerin anlamlarını aktarmak şeklindedir. Nitekim İbn Abbâs'ın Kur'ân'daki garîbkelimelerin hangi Arap kabilesinin lehçesinden ve hangi yabancı dilden alındığını göstermek suretiyle âyetleri tefsir ettiği *Garîbü'l-Kur'ân* adında bir eseri günümüze ulaşmıştır.⁴ İbn Abbas'ın Kur'ân âyetlerine yönelik açıklamalarının diğer bir kısmı da bazı kelimelerin veya tabirlerin belirli bir âyette ne anlama geldiği şeklindedir. Bir miktar kapalılık bulunan ya da arka planı bilinmediğinden tam anlaşılmayan bazı ibarelerin veya âyetlerin izahı da bu kısma dâhildir. Ali b. Ebû Talha (öl. 143/760) tarafından İbn Abbâs'tan rivayet edildiği belirtilen; ancak bu şahsın İbn Abbâs'la çağdaş olmaması sebebiyle onun önemli talebelerinden bu rivayetleri naklettiği kabul edilen ve *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* ismiyle meşhur olan tefsirin içeriğinde bu tarz örnekler bol miktarda mevcuttur.⁵

Sahâbenin temas ettiği diğer bir dilbilimsel tefsir türü de Vücûh ve Nezâirdir.⁶

⁴ İsmail L. Çakan ve Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdulmuttalib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/79; İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/380; Abdülhamîd Seyyid Tılıb, *Garîbü'l-Kur'ân: Ricâluhû ve menâhicuhû min İbn Abbâs ilâ Ebî Hayyân* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve ş-şu'ûni'l-İslâmiyye, 1986), 39. İbn Abbâs'ın en fakih talebesi olan Atâ b. Ebû Rabâh'ın (öl. 114/732) naklettiği bu risâle, Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki bir nüshası esas alınarak 1946'da Salâhaddîn Münecid tarafından, Türkiye'de mevcut olan iki nüshası esas alınarak da Ahmet Bulut tarafından 1976'da neşredilmiştir [bk. Ahmet Bulut, "Kur'ân'a Dair Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4, (1992), 134].

⁵Eser müstakil olarak günümüze ulaşmamışsa da başta Buhârî (öl. 256/870) olmak üzere Taberî (öl. 310/923), İbnü'l-Münzir (öl. 318/930) ve İbn Ebû Hâtım (öl. 327/938) gibi âlimler sayesinde içeriği günümüze ulaşmıştır [bk. İsmail Cerrahoğlu, "Ali b. Ebû Talha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/387]. Günümüzde bu isimle basılan kitap [İbn Abbâs, *Tefsîru İbn Abbâs: el-Müsemma sahtîfetü Alî b. Ebî Talha 'an İbn Abbâs fi tefsîri'l-Kur'ân*, drl. Râşid Abdülmun'im er-Recâl (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991)] ise, kaynaklardan derlenmiş halidir.

⁶Vücûh ve Nezâir ilminin iki değişik tanımı yapılmıştır. Bunlardan ilkinin sahibi olan İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) Vücûh ve Nezâiri "Bir ki Vücûh ve Nezâir, Kur'ân'da aynı hareke ve lafızla zikredilen bir kelimenin, kullanıldığı her yerde diğerinden farklı anlamlara gelmesidir. Bir yerde geçen kelimenin lafzı, diğer bir yerdeki farklı anlama gelen lafızla nazîr, o kelimenin birbirinden farklı anlamlarda tefsir edilmesi de Vücûhtur. O halde Nezâir, lafızların, vücûh da anlamların ismidir." şeklinde tarif etmiştir [İbnü'l-Cevzî, *Nüzhētü'l-a'yûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 12]. İkinci tanımın sahibi olan İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ise Vücûh ve Nezâiri "Nezâir, iki veya daha çok yerde mânası aynı olan bir lafız, Vücûh ise (birçok yerde) farklı anlamlara gelen lafızdır ki bunlara, aralarında fark olsa da mütevâtî' ve müşterek isimler denilmektedir." şeklinde

Nitekim Hz. Peygamber'in ashabından bazı isimler, hem Kur'an'da çok anlamlı (vücûh) kelimelerin bulunduğu hem de bu kelimelerden bazılarının dikkat çekmişlerdir. Mesela halifeliği döneminde Hz. Ali (öl. 40/661) Haricîlerle tartışması ve bazı âyeteri yanlış anladıkları hususunda onları ikna etmesi için İbn Abbâs'ı gönderirken ona şu tavsiyede bulunmuştur: "... Sen onlarla tartışırken Kur'an'ı delil getirme. Çünkü Kur'an çok anlamlıdır (zû vücûh). Bu sebeple sen bir anlamını (vech) onlara söylerken, onlar ise diğer bir anlamını ileri sürerler..."⁷

Şüphesiz sahâbe içerisinde vücûh bilgisi bakımından en öne çıkan, ayrıca kendisine Vücûh ve Nezâire dair bir eser nispet edilen kişi de yine İbn Abbas'tır.⁸

İbn Abbâs'ın ardından onun ortaya koyduğu bu metotlar benimsenmiş ve Kur'an tefsirinde günümüze ulaşan en eski çalışmalar dil ağırlıklı tefsirler olmuştur. Ashaptan sonra gelenler, özellikle de İbn Abbâs'ın talebeleri olan Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), Mücâhid (öl. 103/721), İkrime (öl. 105/723), Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732) gibi isimlerin çalışmalarını örnek alıp geliştirmişlerdir. Bu çalışmaların neticesinde, Kur'an'da yer alan ve birtakım sebeplerle anlamı herkes tarafından bilinmeyen veya âyet içinde ne ifade ettiği tam olarak anlaşılmayan kelimelerin izahı için "Garîbü'l-Kur'an"; çok anlamlı kelimelerin, yer aldıkları âyetlerde hangi anlamıyla kullanıldıklarını tespit için de "el-Vücûh ve'n-Nezâir" isimli eserler telif edilmiştir. Bu iki türün yanında; Arap şiiri ve dil bilgisi temelinde anlam, kelimenin cümle içindeki konumu, kökeni, okunuşu gibi hususlar da göz önünde bulundurularak Kur'an kelimelerinin daha geniş incelendiği "Me'âni'l-Kur'an" ve "İ'râbü'l-Kur'an" diye isimlendirilen kitaplar yazılmıştır. Bunların dışında, anlaşılmasında birtakım zorlukların hissedildiği âyetlerin yorumu için de "Müşkilü'l-Kur'an" ve "Müteşâbihü'l-Kur'an" adında eserler kaleme alınmıştır. Bütün bu gayretlerin ortak noktası, Kur'an'ı dilbilimsel açıdan tefsir etmektir.

Hicrî IV. asra gelindiğinde artık "Garîbü'l-Kur'an", "Me'âni'l-Kur'an" ve "İ'râbü'l-Kur'an" adı altındaki eserlerle Kur'an'ın tamamı dil ağırlıklı çalışmalarla

tanımlamıştır [İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed Hanbelî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991), 17/422-423]. İbn Teymiyye'den beslendiği anlaşılın Zerkeşî'ye (öl. 794/1392) göre de Vücûh, ümmet kelimesi gibi birçok anlamda kullanılan müştereklafızdır. Nezâir ise, mütevâtî' lafızlar gibidir [Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1404/1984), 1/102]. Bu tanımların ve bunlardan hareketle yapılan diğer tanımların değerlendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Yıldızlı, "Vücûh ve Nezâir Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", *İslam Araştırmaları Dergisi* 31, (2014), 16-24.

⁷İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 6/339; Celaleddîn Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 264.

⁸İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 11.

yorumlanmış ve böylece çok önemli bir edebiyat teşekkül etmiştir. Bunun yanında Kur'ân'daki çok anlamlı kelimeler "Vücûh ve Nezâir" adlı eserlerde zikredilmiş, anlaşılmasında zorluk olan âyetler de "Müşkilü'l-Kur'ân" ve "Müteşâbihü'l-Kur'ân" eserlerinde incelenmiştir.

Bu çalışmalardan bir asır sonra Râğıb İsfahânî (öl. 412/1022) söz konusu eserlerden faydalanarak ve kendi birikimini de katarak gayretlerinin bir zirvesi sayılan *Müfredât* adlı eserini yazmıştır.⁹Yaptığımız sayıma göre edat ve harfler de dâhil Kur'ân'da kullanılan kök kelime sayısı 1750'ye yakındır. İsfahânî eserinde bu kelime köklerinden yaklaşık 1650 tanesini madde başlığı yapmıştır. Harf ve edatlar da dâhil, Kur'ân'da geçen kelimelere değinme noktasında aralarında hiçbir ayırım yapmamıştır. Bu kelimeler arasında, Kur'ân'da bir kez geçmesi, çok bilinmesi, türevlerinin çok veya az olması, insan, hayvan, yiyecek, içecek, bitki, eşya veya yer adı olması gibi hususlara bakmadan her birini incelemeye dâhil etmiştir.

Müfredât hakkında ülkemizde Ömer Kara'nın bir ansiklopedi maddesi,¹⁰ Mehmet Yolcu'nun "Râğıb el-İsfahânî ve el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân'ı"¹¹ ve Nurdan Mendeş ve Vehbi Karakaş'ın "Garîbü'l-Kur'ân Literatüründe İbn Hişâm'ın Yeri ve Râğıb el-İsfahânî'nin el-Müfredâtı'yla Mukayesesi"¹² adlarında birer makaleleri vardır. Bunlar dışında *Müfredât*'ın üç çevirisi de yapılmıştır.¹³

Yukarıdaki çalışmalar her ne kadar güzel çalışmalar olsa da konumuz olan Râğıb el-İsfahânî'nin *Müfredât* adlı eserinin dilbilimsel tefsirdeki değerini göstermesi açısından yeterli değildir. Nurdan Mendeş ve Vehbi Karakaş'ın çalışmaları ise *Müfredât*'ın İbn Hişâm özelinde sadece Garîbü'l-Kur'ân'a olan

⁹Râğıb'ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Ömer Abdurrahmân Sârîsî, *er-Râğıb el-İsfahânî ve cuhûdühü fi'l-lüğa ve'l-edeb* (Ammân: Mektebetü'l-Aksâ, 1987); Âdil Şüddî, *Tefsîrü'r-Râğıb el-İsfahânî min evveli sûreti Âl-i İmrân hattâ nihâyeti'l-âye 113 min sûreti'n-Nisâ: Dirâse ve tahkîk* (Riyâd: Medâru'l-Vatan lî'n-neşr, 2003), 1/34-116; Ömer Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahânî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, (2012), 101-146; a.mlf., "Râğıb el-İsfahânî'nin İlmî Mirası", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44, (2015/2), 9-66.

¹⁰Ömer Kara, "el-Müfredât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/504-505.

¹¹Mehmet Yolcu, "Râğıb el-İsfahânî ve el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân'ı", *Hikmet Yurdu Dergisi* 1, (2008), 109-147.

¹²Nurdan Mendeş ve Vehbi Karakaş, "Garîbü'l-Kur'ân Literatüründe İbn Hişâm'ın Yeri ve Râğıb el-İsfahânî'nin el-Müfredâtı'yla Mukayesesi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (2014), 43-67.

¹³Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân: Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdullbaki Güneş ve Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yay., 2006); a.mlf., *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân: Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker İstanbul: (Pınar Yay., 2007); a.mlf., *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân: Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yay., 2017).

üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

Müfredât, dil içerikli olan “Vücûh ve Nezâir/Vücûhü'l-Kur'ân” ve “Garîbü'l-Kur'ân” gibi bazı Kur'ân ilimlerini bir kelime başlığı altında zikretmesi, Kur'ân'a kelime/kavram üzerinden bütüncül bakabilmeyi sağlaması, kelimeler hakkında etimolojik tahlillerde bulunması, kelimelerin kök anlamlarına değinmesi, bir âyette geçen bir kelimeyi yine aynı anlama gelen farklı bir kelimeyle tefsir etmesi bakımından ve daha pek çok açıdan büyük bir değere sahiptir.

Râgıb'ın *Müfredât* adlı çalışması,¹⁴ geçmişte ve günümüzde Kur'ân kelimeleri hakkında başvurulan önemli kaynaklardan birisi olmuştur. Genelde “Garîbü'l-Kur'ân” türü bir eser olarak kabul edilen, ama “Garîbü'l-Kur'ân” sınırlarını aşan bir kitap olduğu vurgulanan¹⁵*Müfredât*'ın dilbilimsel tefsir açısından değeri üzerine yaptığımız bu çalışmamız üç ana temelden hareket etmektedir. İlki, *Müfredât*'ın “Garîbü'l-Kur'ân” ve “Vücûh ve Nezâir” gibi dilbilimsel tefsir türlerine getirdiği yenilik ve gelişmelerin ele alınmasıdır. İkincisi, *Müfredât*'ın günümüzde “Lugatü'l-Kur'ân”, “Mu'cemü'l-Kur'ân”, “Kelimâtü'l-Kur'ân” gibi isimlerle de ifade edilen “Müfredâtü'l-Kur'ân” adında yeni bir ilim dalı ortaya koyup koymadığının incelenmesidir. Üçüncüsü de Râgıb'ın bu eserinin ve bu eseriyle de gündeme getirdiği “Müfredâtü'l-Kur'ân” tarzının Kur'ân'ı anlamaya getirdiği katkıların araştırılmasıdır.

1. *Müfredât*'ın Garîbü'l-Kur'ân ve Vücûh ve Nezâire Katkıları

Müfredât'ta, “Garîbü'l-Kur'ân” ve “Vücûh ve Nezâir” gibi dilbilimsel tefsir türü içinde yer alan bazı Kur'ân ilimlerine yönelik açıklamalar muhakkak zikredilmiştir. Ancak *Müfredât*'ı öne çıkaran husus, onun bu iki ilme yönelik açıklamalar içermesi değildir. *Müfredât*'ı “Garîbü'l-Kur'ân” ve “Vücûh ve Nezâir” alanında yazılan kitaplardan ayıran husus, bu esere birtakım yenilikler getirmesi ve bunları geliştirmesidir. Bu hususları şu şekilde örneklendirmek mümkündür.

1.1. Garîbü'l-Kur'ân'a Katkısı

Garîbü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili olarak Râgıb İsfahânî'den önce eser yazan müellifler arasında Zeyd b. Ali (öl. 122/740),¹⁶ Yezîdî (öl. 237/851),¹⁷ İbn Kuteybe (öl.

¹⁴Bu eser *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân* ve *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* adlarıyla basılmıştır.

¹⁵Mustafa Füveyzıl, “Nazarâtün mustalahiyye fi kitâbi Müfredâti elfâzı'l-Kur'ân li'r-Râgıb el-İsfahânî”, *İslâmiyyetü'l-Ma'rife* 5/17, (1999), 136; Kara, “el-Müfredât”, 31/504.

¹⁶Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî (Kum: Merkezü'n-Neşr et-Tâbî li-Mektebi'l-İlâmî'l-İslâmî, 1418/1997). Zeyd b. Ali'ye nispeti hususunda bazı tartışmalar olmakla birlikte

276/889),¹⁸ İbn Uzeyz (öl. 330/941)¹⁹ ve Gulâmu Sa'leb (öl. 345/957)²⁰ isimlerini zikredebiliriz. İsfahânî'nin yaşadığı dönemde de Mekkî b. Ebû Tâlib (öl. 437/1045)²¹ ismini anabiliriz.

Garîbü'l-Kur'ânyazarlarının ele alıp açıkladıkları kelime sayısı birbirinden farklıdır. Örneğin; Zeyd b. Ali 1150, Yezîdî 1100, İbn Kuteybe 1400, İbn Uzeyz 1450, Gulâmu Sa'leb 675, Mekkî de 1050 kadar kelimenin kök anlamlarına eserlerinde yer vermişlerdir.²² *Müfredât*'ın açıkladığı kelime sayısı ise yaklaşık 1650 kadardır. Bu durum, *Müfredât*'ın Kur'ân kelimelerini izah amacıyla yazılan eserlerdennicelik olarak üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

İbn Uzeyz'in eseri hariç Garîbü'l-Kur'ân kitaplarının tümü Mushaf sırasına göre düzenlenmiştir. İbn Uzeyz ise, bir ilk olarak garîbkelimeleri alfabetik sıralamaya tabi tutmuştur. Söz gelimi; أَكِيمُوا (ekîmû) kelimesini, kök harfi olan "kâf" harfinde değil de "elif" harfinde ele alması gibi, kelimenin Kur'ân'da geçen kalıbının ilk harfini göz önünde bulundurmamak şeklindedir. Kelimenin Kur'ân'da geçen kalıbının ilk harfini esas alarak yaptığı bu sıralamayı, söz konusu kelimenin ilk harfinin üstün, ötre ve kesre ile başlayanlarını da farklı başlıklarda ele almış²³ ve ayrıca ilgili kelimeleri de sûre tertibine göre yaparak yararlanmayı iyice zorlaştırmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, kullanımı kolay olmadığı için bu tertip daha sonraları rağbet görmemiştir.²⁴

ona aidiyeti daha baskın olduğundan [bk. Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/315] incelememize dâhil ettik.

¹⁷ Abdullah b. Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân ve tefsîruhu*, thk. Abdurrezzâk Hüseyin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987).

¹⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Muhammed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978).

¹⁹ Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Nüzhetü'l-kulûb*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe 2013). Bu şahsın isminin İbn Üzeyr olduğu da söylenmektedir. Ayrıca Uzeyzî diye de anılmaktadır.

²⁰ Gulâmu Sa'leb Muhammed b. Abdülvâhid, *Yâkûtetü's-sırât fi tefsîri garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Ya'kûb Türkistânî (Medîne: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002).

²¹ Mekkî b. Ebû Tâlib, *Tefsîrü'l-müşkil min garîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm 'ale'l-îcâz ve'l-ihîsâr*, thk. Hüdâ et-Tavîl el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, 1988).

²² Zikrettiğimiz Garîbü'l-Kur'ân eserlerinde incelenen kelime sayısı hakkındaki neticeye, ilgili eserlerde izah edilen kelimelerin sayımı sonucunda ulaştık.

²³ Mesela "elif" harfinde ele aldıklarını Bâbü'l-elifi'l-meftûha, Bâbü'l-elifi'l-mazmûme ve Bâbü'l-elifi'l-meksûradiye üç farklı başlıkta incelemiştir.

²⁴ İbn Uzeyz, *Nüzhetü'l-kulûb*, (naşirin girişi), 24-29. İbn Hâim'in (öl. 815/1412) Garîbü'l-Kur'ânanındaki kitabını yazma nedeninin, İbn Uzeyz'in *Nüzhetü'l-kulûb* adlı eserinde ele aldığı kelimeleri Mushaf sıralamasına göre düzenleyip daha kolay ulaşılmasını sağlamak ve bazı ilavelerde bulunmak olduğunu ifade etmesi [İbn Hâim, *et-Tibyân fi tefsîri garîbi'l-Kur'ân*, thk. Fethî Enver Dâbüli (Kahire: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1992), 49-50] bunun bir göstergesidir.

Müfredât, Kur'ân kelimelerini Mushaf sırasına göre düzenlemediği gibi İbn Uzeyz'in takip ettiği alfabetik bir sıralamayı da benimsememiştir. *Müfredât*, günümüzdeki anlayışa da uygun düşen bir alfabetik sıralamayı takip etmiştir. Mesela Râgıb İsfahânî birinci harfi “şîn”ve ikinci harfi “râ”olan kelimeleri sıralarken شَرِبَ maddesini başa almış ve شَرِبَ, شَرَحَ ve شَرَدَ kelimelerinden çok önce açıklamıştır.²⁵ Aynı şekilde, سَامَ gibi hemzeli kelimeleri de illetli sayıp, سَجَرَ, سَجَرَ, سَجَرَ, سَجَرَ gibi kelimelerden sonra ele almıştır.

Bir kişinin عرض kelimesinden türeyen ve Kur'ân'da geçen عَرَضَ, عَرَضَ, عَرَضَ, عَرَضَ, عَرَضَ kelimesinin anlamlarını öğrenmek için Garîbü'l-Kur'ânalanında yazılan eserlerin pek çok sayfasını çevirmesi gerekmektedir. Mesela alfabetik olarak yazılan ilk Garîbü'l-Kur'ân kitabı olan İbn Uzeyz'in eserinde bu türevlerden عَرَضَ, عَرَضَ ve عَرَضَ kelimesi Bâbü'l-'ayni'l-meftûha,²⁶ عَرَضَ kelimesi Bâbü'l-'ayni'l-mazmûme²⁷ ve عَرَضَ kelimesi de Bâbü'l-hemzeti'l-meftûha²⁸ başlıkları altında ele alınmıştır.²⁹ Bu türevlerin anlamını öğrenmek isteyen kişi bunun için söz konusu kitabın değişik yerlerine bakmak ve de yaklaşık 25 sayfa çevirmek zorundayken *Müfredât*'ın sadece عرض başlığına bakması yeterlidir. Bu metoda göre *Müfredât*'ın Garîbü'l-Kur'ân kitaplarına getirdiği en önemli yenilik, alfabetik metodu uygulamasıyla birlikte, Kur'ân'da yer alan diğer kelimeler gibi garîb bir kelimenin tüm türevlerinin anlamını ve geçtiği âyetleri bir başlık altında bulabilme imkânı sunmasıdır.

1.2. Vücûh ve Nezâir'e Katkıları

Konuyla ilgili günümüze ulaşan ilk eser, Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı çalışmasıdır.³⁰ Râgıb öncesi bu alanda eser yazarlar içerisinde günümüze kitapları ulaşan diğer müellifler şunlardır: Hârûn b. Mûsâ (öl.

²⁵ Günümüzde *el-Müncid* gibi sözlüklerin tercih ettiği sıralama da bu şekildedir.

²⁶ İbn Uzeyz, *Nüzhëtü'l-kulûb*, 322-334.

²⁷ İbn Uzeyz, *Nüzhëtü'l-kulûb*, 335-337.

²⁸ İbn Uzeyz, *Nüzhëtü'l-kulûb*, 57-69.

²⁹ İbn Uzeyz *عرض* kelimesini almamıştır.

³⁰ Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eserinin üç baskısı mevcuttur: *Kitâbü'l-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993); *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-kitâb, 1994); *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Hâtim Sâlih Dâmin (Dübeyy: Merkezü Cum'ati'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 2006). Mukâtil'in eserini incelerken her üç tahkiki de göz önünde bulundurduk ve onları bir tek kitap gibi kabul ettik. Ancak Dâmin'in tahkikini ana kaynak olarak aldık ve bunu *el-Vücûh* adıyla belirttik.

170/787),³¹ Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815),³² Hakîm Tirmizî (öl. 320/932),³³ Ebû Hilâl Askerî (öl. 400/1009)³⁴ ve Ebû Abdurrahman Hîrî (öl. 431/1040).³⁵

Mukâtil 213,³⁶ Hârûn 210,³⁷ Yahyâ 115,³⁸ Hakîm 81,³⁹ Askerî 213⁴⁰ ve Hîrî de 613⁴¹ Kur'ân kelimesini incelemiştir. Bu yazarların zikrettikleri çok anlamlı kelime sayısı toplamda 600 ile 700 arasındadır.

Müfredât'ta, bir kelimenin Kur'ân'da farklı manalarda kullanılması anlamına gelen Vücûh ve Nezâire yönelik kavramlar zikretmiştir. Hatta *Müfredât*'ın, bu hususta Vücûh ve Nezâiralanında yazılan eserlerden daha ileri bir konumda olduğu söylenebilir. Zira *Müfredât*, yukarıda adı geçen müelliflerin eserlerinde yer almayan bazı kelimeleri ele almıştır. Mesela ائسرا(esera)kelimesi ve türevleri “belirti/işaret/eser”,⁴² peşinden gitmek/takip

³¹Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih Dâmin (Bağdad: Vizâretü's-sekâfetü ve'l-i'lâm Dâiretü'l-âsâri ve't-türâs, 1988).

³² Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif: Tefsîrû'l-Kur'ân mimmâ iştebehet esmâühû ve tesarrafet me'ânih*, thk. Hind Şelebî (Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnisiyye li't-tevzî', 1400/1980). Bu eserin bize eksik olarak ulaştığı (bk. Yahya, *et-Tesârif*, [naşirin girişi], 50) ve torun Yahya b. Muhammed'e (öl. 280/893) ait olabileceği (bk. İsmail Cerrahoğlu, “Vücûhü'l-Kur'ân'a Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, (1967), 114) belirtilmektedir.

³³ Hakîm Tirmizî, *Tahsîlü nezâiri'l-Kur'ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Mektebetü İmâd, 1969). Hakîm bu eserini bir *vücûh* kitabı yazmak amacıyla kaleme almamıştır. Eserinin mukaddimesindeki bir işaretinden de anlaşılacağı üzere daha önce yazılmış olan bir vücûh kitabını yorumlamak amacıyla telif etmiştir.

³⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2010).

³⁵ Ebû Abdurrahman İsmâil b. Ahmed el-Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, thk. Necef Arşî (Meşhed: Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1422/2002).

³⁶ Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eserinin Şehhâte tahkiki 185, Özek tahkiki 186 (fazladan *enşee* kelimesi mevcuttur ki bu kelime aynı zamanda Dâmin neşrinde de yer almaktadır) kelime içermekleyen Dâmin tahkikinde 176 kelime mevcuttur. Ama aralarındaki fark, ilk akla gelen şekliyle sadece 10 kelimelik bir eksiklik değildir. Çünkü Şehhâte ve Özek nüshasında, Dâmin nüshasında olmayan 37, Dâmin nüshasında da diğerlerinde olmayan 27 kelime fazlalığı vardır. Her üç baskıda toplam 213 kelime ele alınmakta ve üçünün ortak olarak inceledikleri kelime sayısı ise 149'dur.

³⁷ Hârûn'un kitabında Mukâtil'in üç baskısında ele aldığı toplam 213 kelimedenden *salât*, *nâs* ile *havf* kelimeleri yoktur.

³⁸ Yahya *Vücûh ve Nezâir*ine *semâ*, *ricz-ricz-rücz*, *hâsî'-hâsîn*, *lâ ebraha*, *hins*, *habl*, *ba'l*, *ecel* ve *tefrîr-furur* gibi dokuz yeni kelime kazandırmıştır ki bunlardan *hins* kelimesini hiçbir *vücûh* müellifi incelememiştir.

³⁹ Hakîm'in incelediği 81 kelime içerisinde, Mukâtil ve diğerlerinin incelemediği *redâ* kelimesi de vardır.

⁴⁰ Askerî *istivâ*, *kader*, *temennî*, *tesbîh*, *kizb*, *gayy*, *ayn*, *ahd*, *adl*, *nazar*, *nikâh*, *tâir*, *savm*, *haram*, *yakîn*, *istifhâm*, *isti'nâs* ve *yemîn* gibi önemli kelimelerden ve *lâ*, *bi* gibi harfler ile *bel*, *lev lâ* gibi edatlardan oluşan 37 yeni maddeyi *vücûh* ilmine dâhil etmiştir. Bu kelimelerden *gayy* ve *bel* edatı ile *istifhâm* ve *isti'nâs* başlıkları hiçbir *vücûh* yazarı tarafından ele alınmamıştır.

⁴¹ Hîrî mukaddimesinde incelediği kelime sayısının 540 olduğunu ifade etmektedir (bk. Hîrî, *Vücûh*, 54). Herhalde aynı kökten gelen kelimeleri istisna ederek bu sayıyı vermiştir.

⁴²er-Rûm 30/50; el-Mü'min 40/21.

etmek",⁴³"kalıntı/birikim/rivayet",⁴⁴"üstün tutmak/tercih etmek"⁴⁵ gibi mânalara gelmesine rağmen yukarıdaki vücûh kitaplarında bu kelimeye değinilmemiştir. *Müfredât*'ta ise örnek âyetler ışığında bu anlamlar bahsedilmiştir.⁴⁶ Yine *دحل*(dehale)kelimesi Kur'ân'da "bir yere girmek,⁴⁷"müdahale etme sebebi görmek",⁴⁸"gerdeğe girmek"⁴⁹ gibi üç anlamda geçmesine rağmen bu kelime vücûh kitaplarında ihmal edilmiş, Râgıb ise bu anlamları birkaç âyetle izah etmiştir.⁵⁰

Müfredât, vücûh eserlerinde bazı kelimelerin eksik bırakılan anlamlarına da değinmiştir. Yukarıda adları geçen vücûhmüellifleri *شِرْك*(şirk)kelimesine "Allah'a ortak koşmak", "ibadet olmaksızın itaatte ortak koşmak", "amellerde ortak koşmak/riyâ" şeklinde üç farklı anlam vermişlerdir.⁵¹ Kur'ân'da bu kelime "herhangi bir konuda/şeyde ortak olma" mânasına⁵² da gelmesine rağmen bu anlama temas etmemişler, Râgıb ise bu anlamı nakletmiş ve buna bir âyeti delil göstermiştir.⁵³ *كُفْر*(küfr) kelimesinin "günahları örtme/affetme",⁵⁴ *نَفَر*(nefera) kelimesinin "uzaklaşmak"⁵⁵ ve *نَفَقَ-أَنْفَقَ*(nafaka- enfeka) kelimesinin "münâfık"⁵⁶ anlamları da hiçbir vücûh kitabında mevcut değildir. Râgıb bunları da örnek âyetlerle zikretmiştir.⁵⁷

⁴³es-Sâffât 37/70; Tâhâ 20/84.

⁴⁴el-Ahkâf 46/4.

⁴⁵el-Haşr 59/9; Yûsuf 12/91; el-A'lâ 87/16.

⁴⁶Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü' l-elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dımaşk/Şâm: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru'ş-Şâmiyye 1997), 62.

⁴⁷Âl-i İmrân 3/37; Yûsuf 12/36; en-Nûr 24/61.

⁴⁸en-Nahl 16/92.

⁴⁹en-Nisâ 4/23.

⁵⁰Râgıb, *Müfredât*, 309. Diğer bir örnek olarak *بطن* kelimesini de zikredebiliriz. Bu üç kelimeyi Râgıb sonrası önemli vücûh yazarları olan Ebû Abdullah Dâmeğânî (öl. 478/1085) ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) de ele almamıştır. Bk. Ebû Abdullah ed-Dâmeğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitâbillâhi'l-'Azîz*, thk. Arabî Abdülhamîd Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010); İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*.

⁵¹Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh*, 26-27; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, 106-107; Askerî, *el-Vücûh*, 190-191; Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, 335-336.

⁵²Tâhâ 20/32; en-Nisâ 4/12.

⁵³Râgıb, *Müfredât*, 451-452. Bu anlamı, Dâmeğânî ve İbnü'l-Cevzî de zikretmemiştir (bk. Dâmeğânî, *el-Vücûh*, 282; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 167).

⁵⁴Bu vecihle ilgili bazı âyetler: el-Bakara 2/271; Âl-i İmrân 3/195; en-Nisâ 4/31; el-Mâide 5/12, 65; Muhammed 47/2. Hakîm ve Askerî *كُفْر*(küfr) kelimesinin "günahları örtme/affetme" anlamına kelimenin lügat bilgilerinde değinmişler, ama *vücûh*larda bu anlamı vermemişlerdir (bk. Hakîm Tirmizî, *Tahsîl*, 24; Askerî, *el-Vücûh*, 282-283). İbnü'l-Cevzî ise bu anlama lügat bilgilerinde de temas etmemiştir (bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 244-245).

⁵⁵Bu vecihle ilgili bazı âyetler: el-İsrâ 17/41; Fâtır 35/42; el-Mülk 67/21.

⁵⁶Bu vecihle ilgili bazı âyetler: Âl-i İmrân 3/167; el-Haşr 59/11; et-Tevbe 9/101, 77, 97.

⁵⁷Râgıb, *Müfredât*, 717, 817, 819.

Öte taraftan Râğıb, anlamı her yerde aynı olup bağlamdan ötürü farklı şeylerin kastedildiği kelimelere vüçhkitaplarında olduğu gibi ayrıntılı bir şekilde yaklaşmamış, sadece kelimenin asıl anlamını zikretmiş ve örnek gösterdiği âyet hakkında vüçhilmine dâhil olabilecek farklı bir tefsir varsa onu aktarmıştır. Mesela vüçheserlerinde اَرَضُ(arz)kelimesinin geçtiği âyetlerin bağlamına bakılarak “Mekke”, “Medine”, “Mısır”, “Şam”, “yeryüzü” gibi anlamlar verilmiştir.⁵⁸ Râğıb ise, bunlardan sadece “yeryüzü” anlamından bahsetmiştir.⁵⁹ Açıklamaları esnasında örnek verdiği اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا “Biliniz ki, Allah ölümünden sonra yeri diriltir...”⁶⁰âyetini “Bozulmadan sonraki her oluşumu ve başlangıçtan sonraki her dönüşümü ifade eder.” şeklinde izah ettikten sonra, “Bundan dolayı bazı müfessirler Allah’ın bu âyetten kalplerin katlaşmasından sonra yumuşamasını kastetmiştir.” şeklinde bir izah daha nakletmiştir.⁶¹ Bu yoruma göre âyette geçen ve “yeryüzü” anlamına gelen اَرَضُ(arz)kelimesi, insanın kalbine işaret etmektedir. Fakat Râğıb, bunu açıkça belirtmemiştir.⁶²

Müfredât’ı farklı kılan bir özellik de önemli bir hata olarak çoğu vüçhkitaplarında yer alan “farklı köklerden gelen, ama şeklen birbirine benzeyen kelimelerin aynı başlıkta ele alınması” durumunun *Müfredât*’ta olmamasıdır. Mesela; bazı vüçhmüellifleri هُدًى(hüdâ)maddesinde هُدًى (hüdâ) kelimesine;⁶³ صِرٌّ(sırr)maddesinde صُرٌّ (sur)⁶⁴ kelimesine temas etmişlerken, Râğıb bu kelimeleri bu başlıkların altına dâhil etmemiştir.⁶⁵

Burada şunu da ifade edelim ki, Râğıb, vüçhmüelliflerinin inceledikleri kelimelere verdikleri bazı anlamların ortak noktalarını dikkate alarak tek çatı

⁵⁸Mukâtil, *el-Vüçûh*, 158-159; Yahyâ, *et-Tesârîf*, 245-248; Askerî, *el-Vüçûh*, 52-56; Hîrî, *Vüçûh*, 80-81. Bu anlamlar Râğıb sonrası *vüçûh* yazarları tarafından da zikredilmiştir (bk. Dâmeğânî, *el-Vüçûh*, 91-94; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 57-59).

⁵⁹Râğıb, *Müfredât*, 73. Çok anlamlılık açısından Râğıb’ın tarzı daha doğru olmakla beraber bu anlamların toplu olarak zikredilmesi de faydasız değildir.

⁶⁰el-Hadîd 57/17.

⁶¹Râğıb, *Müfredât*, 73.

⁶²Arz kelimesine “kalb” anlamı Râğıb sonrası *vüçûh* yazarları Dâmeğânî ve İbnü'l-Cevzî tarafından Ra’d süresi 17. âyeti delil getirilerek zikredilmiştir (bk. Dâmeğânî, *el-Vüçûh*, 93; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 59).

⁶³Mukâtil, *el-Vüçûh*, 25; Yahyâ, *et-Tesârîf*, 103; Hîrî, *Vüçûh*, 571.

⁶⁴Hîrî, *Vüçûh*, 354.

⁶⁵Râğıb sonrası önemli bir vüçûh yazarı olan Dâmeğânî, bu durumu birçok yeni örnekle sürdürmüştür. Örnekler için bk. Hasan Yıldızlı, *Vüçûh ve Nezâir İlmî ve Mukâtil b. Süleyman’ın el-Vüçûh ve’n-Nezâir adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 93. İbnü'l-Cevzî, isim vermeden Dâmeğânî’nin bu yaklaşımını tenkit etmiş (bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 12) ve kendisi böyle bir hataya düşmemiştir.

altında toplamış ve böylece daha düzenli hale getirmiştir. Mesela; ^۱ (ümme) kelimesine vücûh kitaplarında “topluluk”, “yıllar”, “kavim”, “hayırda”, “önder”, “geçmiş milletler”, “Hz. Muhammed’in Müslüman olan ümmeti”, “Hz. Muhammed’in kâfir olan ümmeti”, “insan dışında yaratılmış olan diğer varlıklar”, “İslâm”, “her peygamberin ümmeti” ve “sünnet/yol” gibi anlamlar verilmiştir.⁶⁶ Râgıb ise bu anlamları “ister aynı din ister aynı zaman isterse de aynı mekân olsun, herhangi bir şeyin bir araya getirdiği her topluluğa verilen isim” ve “zaman” şeklinde iki grup altında bir araya getirmiştir.⁶⁷

Yukarıda aktardığımız örneklerden anlaşılacağı gibi Râgıb kendinden önceki Vücûh ve Nezâir birikimini çok güzel yansıtarak ve tashih ederek geliştirmiştir.

2. Müfredât’ın, Müfredâtü’l-Kur’ân Adında Yeni Bir Kur’ân İlmi Ortaya Çıkarması

“Müfredâtü’l-Kur’ân” terimi, Râgıb İsfahânî’nin aynı adı taşıyan kitabıyla tefsir literatürüne girmiştir. Müfredâtsözlükte “tek tek ele alınanlar/tek bırakılanlar” anlamına gelir.⁶⁸ “Müfredâtü’l-Kur’ân” terimi ise, “Kur’ân-ı Kerîm’in kelime ve kavramlarıyla bunları açıklamak için oluşturulan ilim dalı ve bu konudaki eserlerin ortak adı.” şeklinde tarif edilmektedir.⁶⁹ “Müfredâtü’l-Kur’ân” tabiri, harf ve edâtlar dâhil Kur’ân’ın bütün kelimelerini kapsayan bir kavramdır ve günümüzde bu anlamı yansıtmak üzere “Lugatü’l-Kur’ân”, “Kelimâtü’l-Kur’ân” ve “Mu’cemü’l-Kur’ân” terimleri de kullanılmaktadır.⁷⁰

⁶⁶Mukâtil, *el-Vücûh*, 47-49; Yahyâ, *et-Tesârif*, 150-153; Askerî, *el-Vücûh*, 19-25; Hîrî, *Vücûh*, 99-100. Sonraki vücûhyazarları da bunları aktarmıştır (bk. Dâmeğânî, *el-Vücûh*, 100-101; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, 44-45).

⁶⁷Râgıb, *Müfredât*, 86.

⁶⁸Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), “frd” md., 3/310; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), “frd” md., 5/3373-3375; Râgıb, *Müfredât*, 629.

⁶⁹“Müfredâtü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/506. Ayrıca bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 183.

⁷⁰Abdülhamit Birişik, “Ulûmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/135. Süyûtî (öl. 911/1505) ve İbn ‘Akîle (öl. 1150/1737) gibi ulûmü’l-Kur’âna dair eser yazarların zikrettiği müfredâtü’l-Kur’ânifadesi ise tamamen farklıdır. Çünkü onlar bununla ilgili olarak Kur’ân’ın en azametli, en muhkem, en kapsayıcı, en hüzn ve en ümit verici âyetlerinin hangileri olduğuna dair sorulan sorulara İbn Mes’ûd (öl. 32/652-53), Hz. Ali (öl. 40/661), İbn Abbâs, Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797), İmam Şâfî (öl. 204/820) gibi selefîn önde gelenlerinin verdiği cevapları ve diğer benzer örnekleri nakletmektedirler. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 665-670; İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân fî ulûmi’l-Kur’ân*, Merkezü’l-Bühûs ve’-Dirâsât (el-İmârâtü’l-Arabiyyetü’l-Müttehide: Câmî’atü’ş-Şârika, 2006), 6/418-434. Taşköprüzâde (öl. 968/1561) de bu açıklamalara binaen “Müfredâtü’l-Kur’ân, her bir âyetin mâna ve ahkâm yönünden içerdiği durumlardan bahseden bir ilim dalıdır” şeklinde bir tarif

Râgıb'ın *Müfredât*'ı genelde Garîbü'l-Kur'ân türü bir eser olarak telakki edilmiştir. Zerkeşî (öl. 794/1392), Râgıb'ın bu kitabını "Garîbü'l-Kur'ânanında yazılan en güzel eserlerden biri" şeklinde takdim etmiştir.⁷¹ Ancak şu var ki; *Müfredât*'ın diğer kitaplardan farkını belirtenler olmakla birlikte, bazıları bu tarzın ayrı bir Kur'ân ilmi olduğu üzerinde durmamışlardır. Mesela; Râgıbsonrası *Müfredât* tarzı bir eser telif eden Semîn Halebî (öl. 756/1355), söz konusu kitabının girişinde ihtiyaç duyulan Kur'ân ilimlerinden birinin de Kur'ân'ın şerefli lafızlarının delalet ettikleri anlamları bilmek olduğunu vurgulamış ve Râgıb'ın *Müfredât* adlı eserini Ebû Ubeyd Herevî'nin (öl. 401/1010) *el-Garîbeyn* ve İbn Uzeyz'in *Garîbü'l-Kur'ân (Nüzhetü'l-kulûb)* adlı eserleriyle birlikte Kur'ân kelimelerinin anlamlarını açıklama uğruna yapılan çalışmalar olarak zikretmiş, *Müfredât*'ın bir takım eksikliklerine rağmen öncekilerden daha geniş ve daha derin olduğuna dikkat çekmiştir.⁷² Yine Semîn Halebî kendi yazdığı bir *Müfredât* nüshasının girişinde "Râgıb, bu kitabı yazmakla benzersiz bir şey ortaya koymuştur." şeklinde bir değerlendirme yapmış,⁷³ ama onun yeni bir Kur'ân ilmi ortaya koyduğuna işaret etmemiştir.

Günümüze gelince, Semîn Halebî'nin '*Umdetü'l-huffâz*'ı üzerine bir çalışma yapan Şükrü Arslan, "*Umdetü'l-huffâz*, Garîbü'l-Kur'ân olmaktan çok Kur'ân kelimelerinin tefsiri hüviyetindedir. Çünkü izah edilen kelimelerin hepsi garîb kabul edilecek olursa Kur'ân'ın büyük ekseriyeti garîb olmuş olur ki bu doğru değildir. Gerçi aynı tenkit başta Râgıb'ın *Müfredât*'ı olmak üzere daha başka eserlere de yöneltilir. Bu nedenle de onlara söz konusu kimlikleri ile Garîbü'l-Kur'ândeğil, müfredât tefsiri veya lugavi tefsir, hatta Kur'ânsözlüğü denilmesi kanaatimizce daha uygun düşecektir."⁷⁴ diyerek, tüm Kur'ân kelimelerini ele alan eserlerin Garîbü'l-Kur'ân olarak değil, müfredât tefsiri gibi farklı bir ad ile isimlendirilmesini önermiştir. Mustafa Füveyzül ve Ömer Kara da *Müfredât*'ın az

yapmaktadır. Bk. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve musbâhu's-siyâde fi mevzû'âtı'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 2/520. Bu tanımdaki "Müfredâtü'l-Kur'ân" tabirinin burada üzerinde durduğumuz ilim dalıyla bir ilgisi bulunmamaktadır.

⁷¹Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/291. Bu ifadeyi Süyûtî ve İbn 'Akîle de aynen aktarmıştır. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 210; İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 9/91.

⁷²Semîn el-Halebî, '*Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz* thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1/37-38.

⁷³Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3633), 2^b. Semîn'in bu değerlendirmesi bu nüshadan çoğaltılan iki *Müfredât* nüshasının girişinde de mevcuttur. Bk. a.mlf., *Müfredât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 117), 2^b; a.mlf., *Müfredât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 1448), 2^b.

⁷⁴Şükrü Arslan, "Semîn Halebî ve Garîbü'l-Kur'ân'ındaki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, (1995), 77.

sayıdaki garîbkelimelerin açıklanmasıyla sınırlı kalmayıp Kur'ân lafızlarının hemen tamamını kapsayan hacimli bir sözlük olduğunu, *Müfredât*'ta garîblafızların tek kelimeyle karşılanması yerine, Kur'ân'da geçen tüm kelimelerin farklı türevleridâhil, anlamlarının verildiğini, bu kitabın Garîbü'l-Kur'ân alanında yazılan birçok eserden farklı yanlarının bulunduğunu ve bu yönüyle Garîbü'l-Kur'ângeleneğini aşan bir eser olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁵

Bize göre Râgıb, yazmış olduğu bu eserle yeni bir Kur'ân ilmi ortaya koymuştur. Nitekim Râgıb, kitabının mukaddimesinde “Garîbü'l-Kur'ân” ifadesini kullanmamış ve de müfredât olgusu, yani Kur'ân lafızlarının maddeler halinde ele alınması üzerinde durmuştur. O, mukaddimesinde müfredât olgusunu şöyle dile getirmiştir: “Kur'ân ilimleri içerisinde ilk ilgilenilmesi gereken ilim, lafızla ilgili olanlardır. Lafızla ilgili ilimlerden biri deher bir lafzın mânasının ortaya çıkarılmasıdır (tahkîku'l-elfâzi'l-müfrede). Bu bakımdan Kur'ân'ın anlamlarını bilmek isteyeneye yardımcı olan hususların başında gelmesi sebebiyle tek tek Kur'ân lafızlarının (müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân) anlamlarının tahsil edilmesi, bir ev inşa etmek isteyeninin ilk olarak kerpiç elde etmesi gibidir. Bu ilim sadece Kur'ân'ı bilmek için değil, tüm şer'î ilimler için faydalıdır...”⁷⁶

Bu konudaki kanaatimizi pekiştiren bir dayanak da Râgıb'ın müfredât ve garîbkavramlarını birbirinden ayrı birer terim olarak görmesidir. O, *فسر* maddesinde bu iki terimi birbirinden şu şekilde ayırtmaktadır: “Tefsîrkelimesi bazen, sadece tek tek lafızları ve bu lafızların garîb olanlarını ele alan (yehtassu bi-müfredâti'l-elfâz ve garîbihâ) bir ilim için kullanılır...”⁷⁷ Görüldüğü gibi Râgıb burada tefsir ilmini Kur'ân kelimelerinin tamamını inceleyen bir ilim olarak kabul etmekte ve bu kelimelerden bazılarının garîbolduğuna işaret etmektedir. Onun bu vurgusundan garîbkelimleri bilmeyi Müfredâtü'l-Kur'ân'ın alt bölümü olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Müfredâtü'l-Kur'ân tarzının ayrı bir ilim dalı olduğu ve Râgıb'ın da *Müfredât* adlı eseriyle böylece ayrı bir Kur'ân ilmini başlatmış olduğu şeklindeki kanaatimizin diğer dayanaklarını şu şekilde açmak mümkündür:

Râgıb'ın bu kitabı yukarıda gördüğümüz gibib Garîbü'l-Kur'ân ile Vücûh ve

⁷⁵ Mustafa Füveyzîl, “Nazarâtün mustalahiyye fî kitâbi Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân li'r-Râgıb el-İsfahânî”, 136; Kara, “el-Müfredât”, 31/504.

⁷⁶Râgıb, *Müfredât*, 54.

⁷⁷Râgıb, *Müfredât*, 636.

Nezâir ilimlerini içeriyor olsa da o, ne Garîbü'l-Kur'ân ne de Vücûh ve Nezâir tarzı bir eserdir. Çünkü *Müfredât* bu iki ilim dalında yazılan eserler gibi Kur'ân kelimelerinin anlamını kısaca ve doğrudan zikretmek şeklinde değil, gerekçeli ve dilbilimsel ağırlıklı olarak incelemektedir. Kelimelerin tamamını/tamamına yakınına açıklamak, Müfredât ilminin "ayırt edici bir özelliği" olmasa da "belirgin bir özelliği" durumundadır. Ayrıca daha önce vurguladığımız gibi Vücûh ve Nezâir kitaplarından daha fazla ve daha ilmî olarak vücûhu içermekte, böylece Garîbü'l-Kur'ân kitaplarından ayrışmakta; ama vücûhu olmayan kelimelere de yer verdiği için vücûh kitaplarına dâhil edilmesi de mümkün olmamaktadır.

Müfredât tarzının farkı sadece üzerinde durduğu kelime miktarı değil, aynı zamanda bu kelimeleri izah ediş şeklidir. Çünkü Kur'ân kelimelerini/ifadelerini ele alıp anlamlarını tahkik etme, yani netleştirme yönüyle Müfredât tarzına en çok Me'âni'l-Kur'ân kitapları benzemektedir; fakat onlar da âyetlere Mushaf sırasına göre temas etmektedir ve yine bu sebeple içerdikleri Garîbü'l-Kur'ân ve vücûh bilgileri genellikle dağınık haldedir. *Müfredât* kitapları ise, alfabe sırasına göre düzenlendiklerinden ve kelimeleri tüm türevleriyle ve örnek âyetlerle bir arada tefsir ettiklerinden Garîbü'l-Kur'ân ile Vücûh ve Nezâire toplu olarak değinmektedirler.

Bazı Kur'ân kelimelerini tek tek başlık yapıp tahkik eden Ferâhî'nin (öl. 1930) kitabı da *Müfredâtü'l-Kur'ân* ismindedir. Buna göre denilebilir ki, Kur'ân kelimelerini – ister fiil ister mastar isterse de daha başka bir şekilde – maddeler halinde sıralayıp anlamlarını netleştirmek, Müfredât ilminin ayırt edici bir özelliğidir. Garîbü'l-Kur'ân isimli kitapların en ayırt edici özelliği ise çok kısa izahlar içermeleridir. Hatta Garîbü'l-Kur'ân ismini taşıyan eserler, Râğıb'dan sonra bu özelliğimuhafaza etmiş ve ayrı bir dal/tarz olarak devam etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *el-Erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-garîb*, İbnü'l-Müneyyir'in (öl. 683/1284) *et-Teyşîrü'l-acîb fi tefsîri'l-garîb*, Ebû Hayyân Endelüsî'nin (öl. 745/1344) *Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-garîb* ve İbnü'l-Hâim'in (öl. 815/1412) *et-Tibyân fi tefsîri garîbi'l-Kur'ân* adlı eserleri Râğıb sonrası Garîbü'l-Kur'ân ilminin önemli eserleridir.

Öte taraftan Râğıb'ın başlattığı bu tarz, ondan sonra Semîn Halebî'nin (öl. 756/1355) *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) *Besâiru zevî't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Hasîrîzâde Elîf Efendi'nin (öl. 1346/1927) *en-Nûru'l-furkân fi şerhi lugati'l-Kur'ân*, Abdülhamîd Ferâhî'nin (öl. 1349/1930)

Müfredâtü'l-Kur'ân ve Hasan Mustafavî'nin (öl. 1426/2005)*et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserleriyle daha da genişleyerek günümüze kadar devam etmiştir. Burada, *Müfredât* benzeri kitap yazan son dönem müelliflerinin eserlerini tanıtırken “*Müfredâtü'l-Kur'ân*”a ve bu kavramı “*Garîbü'l-Kur'ân*”dan ayırma hususundaki vurgularına işaret etmek yerinde olacaktır.

Kur'ân kelimelerinin izahına yönelik Osmanlı döneminde son telif edilen eserin yazarı Elîf Efendi meâlen şunları söylemektedir: “Kur'ân'a hizmet etmek için İbn Uzeyz'in *Nüzhetü'l-kulûb* adıyla meşhur olan *Garîbü'l-Kur'ân* alanındaki kitabını tercüme etmeyi düşündüm. Fakat İbn Uzeyz'in bu eserinde sadece garîb kelimeleri ele alarak pek az Kur'ân kelimesini açıkladığını, bunları da gayet kısa ve öz bir şekilde izah ettiğini ve böylece bundan faydalanmayı belli bir düzeye ulaştırmış olan kişilere tahsis ettiğini gördüm. Günümüzde Arapça'ya pek rağbet gösterilmediğinden ve bundan dolayı artık Kur'ân'ın tüm kelimeleri garîbhükmüne girdiğinden dolayıdır ki, eseri olduğu gibi tercüme etmenin yeterli olmayacağını düşündüm. Bu sebeple İbn Uzeyz'in kitabındaki tüm kelimeleri aldım, ama bunları izah ederken başka görüşlere de yer verdim ve bu kelimelerin mânasını ilave bilgilerle tamamladım. Açıklanmasına ihtiyaç gördüğüm daha pek çok Kur'ân kelimesini de ekledim. Râgıb'ın *Müfredât*'ında, İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210)*Nihâye*'sinde ve muteber tefsir ve lügatlerde bu kelimeler hakkında yapılan tefsirleri de araştırarak bu eserde vermeye gayret ettim.”⁷⁸

Çok az sayıda Kur'ân kelimesini inceleyen Ferâhî'ye göre lügatler ve *Garîbü'l-Kur'ân* kitapları Kur'ân kelimelerinin sınırlarını tam olarak belirleyememekte, siyer ve tefsir eserleri de Kur'ân'da yer alan konular hakkında tam ve doğru bir bilgi verememektedir. Yine ona göre, ister aklı isterse de ahlâkî olsun diğer ilim dallarında yazılan telifler Kur'ân'ın içerdiği hikmeti ve esrarı ifade edememektedir. Ferâhî bu iddiasından sonra Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamının yolunun tek tek kelimelerinin anlamlarını bilmekle (bi'-ttılâ'ı 'alâ me'ânî kelimâtihe'l-müfrede) mümkün olacağını dile getirmektedir.⁷⁹

Müfredâtü'l-Kur'ân sahasında en kapsamlı çalışmayı yapan Mustafavî de bu konuda şöyle demiştir: “Kur'ân'ın zikrettiği hakikatlerden, bilgilerden, hükümlerden ve edeplerden faydalanmak, Kur'ân kelimelerini tahkik ve tedkik

⁷⁸ Hasrîzâde Elîf Efendi, *en-Nûru'l-furkân fi şerhi lugati'l-Kur'ân* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 50.

⁷⁹ Abdülhamîd el-Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb İslâhî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 98-99.

üzere anlamaya bağlıdır (mütevekkifeten 'alâ fehmi müfredâtî kelimâtihi 'alâ vechi't-tedkîk ve't-tahkîk). Bundan dolayıdır ki, bu kelimeleri bilmek ve Kur'ân kelimelerinin hakikî ve mecazî anlamlarının arasını ayırt etmek için gayret göstermek üzerimize bir görevdir."⁸⁰

Görüldüğü gibi üç müellifin vurguladıklarıyla Râgıb'ın yukarıda naklettiğimiz sözleri bire bir örtüşmektedir.

Öte taraftan Semîn Halebî, Fîrûzâbâdî, Elîf Efendi, Abdülhamîd Ferâhî ve Mustafavî tarafından yazılan eserlerin unvanında "Tefsîru Eşrefî'l-elfâz", "Lugatü'l-Kur'ân", "Müfredâtü'l-Kur'ân" ve "Kelimâtü'l-Kur'ân" gibi aynı anlama gelen ifadeler geçmekte, ama hiçbirinin unvanında "Garîbü'l-Kur'ân" tabiri geçmemektedir. Bunun da söz konusu müelliflerin, eserlerini "Garîbü'l-Kur'ân" tarzı olarak görmedikleri kanaatini pekiştiren bir durum olduğunu düşünmekteyiz.

3. Müfredât'ın ve Müfredâtü'l-Kur'ân Tarzının Tefsir Açısından Önemi

Daha önce belirttiğimiz gibi *Müfredât*'ta Vücûh ve Nezâir ilmi mevcuttur. Vücûh ve Nezâir, gerek âyetlerin birbirini tefsir etmesi ve birbiriyle uyumlu olması açısından gerekse bir kelimenin farklı/muhtemel anlamları üzerinde durması yönüyle önemli bir ilimdir. Aynı zamanda *Müfredât*'ta, Kur'ân kelimelerinin kısa ve yalın açıklaması demek olan Garîbü'l-Kur'ân'a yönelik, kelimelerin anlamlarının netleştirilmesine yönelik Me'âni'l-Kur'ân tarzı izahlar da vardır. Râgıb'ın *Müfredât*'ında kısmen yer alan "Konulu Tefsir"e yönelik bilgilendirmeler de Kur'ân âyetlerinin birbirlerini açıklamasını görebilme açısından ayrıca önem arz etmektedir.

Bu bağlamda, geçmişteki ve günümüzdeki bazı örnekleri değerlendirmek suretiyle *Müfredât*'ın tarzının önemini ortaya koymanın daha anlaşılır ve gerçekçi olacağını düşünmekteyiz. Önce *Müfredât*'tan bir örnekle başlayalım.

Râgıb, هدى (hedâ) maddesinde şunları dile getirmektedir:

"Allah'ın insanı hidâyet erdirmesi dört şekilde olur: İlki; akıl, zekâ ve zaruri bilgilerle donatılmak gibi her mükellefi kuşatan ve herkesin gücü oranında payına düşeni aldığı hidâyettir. Örneğin; Yüce Allah bir âyette bu anlamdaki hidâyeti şu şekilde bildirmektedir: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (Hz. Mûsâ dedi ki): 'Bizim

⁸⁰Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/5.

*Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da (onları) hidâyet edendir.*⁸¹ İkincisi; peygamberler aracılığıyla ya da Kur'ân ve benzeri ilahî kitapları indirmek suretiyle insanları davet ettiği hidâyettir. Mesela; *وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِآيَاتِنَا* 'Onları (peygamberleri), emrimiz uyarınca hidâyet eden önderler yaptık...' ⁸²âyetindekastedilen hidâyet bu türdendir. Üçüncüsü; sadece hidâyete erenlerin ulaşabildikleri hidâyettir. Örneğin; *يُحَى اللَّهُ الَّتِي هَدَى الْوَالِدِينَ اهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى* 'Hidâyete erenlere gelince, Allah onların hidâyetini arttırır...' ⁸³ âyetinde ve daha başka âyetlerde⁸⁴ geçen hidâyet bu çeşit bir hidâyettir. Dördüncüsü de âhirette mü'minleri cennete götüren hidâyettir. Mesela; *وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ* '(Cennette) onların altlarından ırmaklar akarken, kalplerinde kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız. Ve onlar derler ki: Bizi buna hidâyete eden Allah'a hamd olsun. Allah bize hidâyete etmeseydi biz kendiliğimizden hidâyete edemezdik...' ⁸⁵âyetibu tür bir hidâyeti bildirmektedir."

"Zikrettiğimiz dört hidâyete sırasıyla birbirine bağlıdır. Kim (akıl ve zekâ anlamındaki) ilk hidâyete sahip değilse ikinci hidâyeti elde edemez, hatta birincisine sahip olmayan ikincisiyle sorumlu dahi tutulamaz. İkinci sıradaki hidâyete ulaşamayan da üçüncüsüne de dördüncüsüne de nail olamaz. Diğer yandan her kim dördüncü hidâyete şereflenmişse, önceki üç hidâyete muvaffak olmuş, her kim de üçüncü hidâyete başarmışsa, ilk iki hidâyete de ulaşmış demektir. Bunun aksi de olur. Mesela birinci hidâyete sahip olan bir kişiye, ikinci veya üçüncü tür hidâyete takdir edilmemiş olabilir. Bu dört hidâyete göre insan bir başkasını, sadece davet etmekle ve ona doğru yolu göstermekle hidâyete ulaştırabilir. Nitekim *يُحَى اللَّهُ الَّتِي هَدَى الْوَالِدِينَ اهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى* 'Şüphesiz ki sen doğru bir yola hidâyete etmekte'sin.'⁸⁶ ve *وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ* 'Her toplumun bir hidâyete ulaştırıcı vardır.'⁸⁷ âyetleri ile insanın gücü dâhilinde olan ikinci sıradaki hidâyete dikkat çekmiştir. *إِنَّكَ إِذْ سَأَلْتَهُ لَنُحْيِيَنَّكَ حَيَاتًا نَسِيحَةً لِيُجِيبَ لَكَ سَأَلَكَ* 'Şüphesiz ki sen sevdiğine hidâyete veremezsin, fakat Allah dilediğine hidâyete verir...' ⁸⁸ âyeti ile de insanın sınırlarını aşan üçüncü derecedeki

⁸¹Tâhâ 20/50.

⁸²el-Enbiyâ 21/73.

⁸³Muhammed 47/17.

⁸⁴Râgıb bu anlamda sırasıyla Tegâbun 11, Yûnus sûresinin 9, Ankebût sûresinin 69, Meryem sûresinin 76 ve Bakara sûresinin 213. âyetlerini de zikretmiştir.

⁸⁵el-A'râf 7/43.

⁸⁶eş-Şûrâ 42/52.

⁸⁷er-Ra'd 13/7.

⁸⁸el-Kasas 28/56.

hidâyete işaretlemiştir.”

“Allah'ın, zalim ve kâfirlere nasip etmediğini haber verdiği her hidâyet, hidâyete ermişlere mahsus olan üçüncü hidâyet ve cennete ulaşmayı ifade eden dördüncü hidâyettir. Mesela; كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ *İman etmelerinden, Resûl'ün hak olduğuna şahadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidâyet versin. Allah zalimler topluluğuna hidâyet vermez.*⁸⁹âyeti bunun kanıtıdır. Yine Yüce Allah'ın, hem Hz. Peygamber'in ve hem de insanların elinde olmadığını bildirdiği ve bunların hidâyete erdirmeye güçlerinin yetmediğini vurguladığı her hidâyet, davet etmek ve doğru yolu göstermek şeklindeki ikinci tür hidâyetin dışındakilerdir ki, bunlar da akıl vermek, hidâyete erdirmek ve cennete ulaştırmaktır. Bu bağlamda Yüce Allah *لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ Onları hidâyete erdirmek sana ait değildir, lâkin Allah dilediğini hidâyete ulaştırır...*⁹⁰, *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَىٰ وَاحِدٍ...Allah dileyseydi, elbette onları hidâyet üzerinde toplayıp birleştirirdi...*⁹¹buyurmaktadır.”⁹²

Kur'ân'da çeşitli türevleriyle yaklaşık 320 defa geçen هدى(hedâ) kelimesi⁹³ hakkında Râgıb'ın yaptığı bu dördü tasnif, bu kelimenin Kur'ân'da kullanılan anlamlarını kapsayıcı mahiyettedir. Bir kişi Kur'ân'ın hidâyet konusunda ne söylediğini örnek âyetler eşliğinde bu tasnifte eksiksiz bulabilmektedir. Bu bilgileri Vücûh ve Nezâireserlerinde bir başlık altında elde etmesi mümkündür, ama bunları daha fazla maddeli ve dağınık bir şekilde görecektir. Yine bu izahları Garîbü'l-Kur'ân ve Me'âni'l-Kur'ân kitaplarında bulabilmek de mümkündür, ama kişinin bunun için onlarca sayfayı karıştırması ve bir Kur'ân fihristine başvurması gerekecektir.

Râgıb'ın *Müfredât*'ı dışında bir örnek olarak Bakara sûresinin 136. ve 285. âyetleriyle Âl-i İmrân sûresinin 84. âyetinde geçen لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ / لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ *“...Onlar/Elçileri arasında hiçbir ayırım yapmayız...”* ifadesini ele alalım. Bu ifade peygamberler arasında hiçbir ayırım yapmama “hepsine iman etme” veya “birini

⁸⁹Âl-i İmrân 3/86. Râgıb bu âyetten sonra Nahl sûresinin 107. âyetini de delil getirmiştir.

⁹⁰el-Bakara 2/272.

⁹¹el-En'âm 6/35. Râgıb, bu konuda sırasıyla Neml sûresinin 81, Nahl sûresinin 37, Zümer sûresinin 36 ve 37, Kasas sûresinin 56, Yûnus sûresinin 99 ve İsrâ sûresinin 97. âyetlerini zikretmiştir.

⁹²Râgıb, *Müfredât*, 835-837.

⁹³Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 823-827.

diğerine üstün tutmama” anlamlarına gelebilir. Bu âyetlerde hangisinin kastedildiğini anlamak için “ayrım yapmak/tefrîk” kelimesinin geçtiği diğer âyetlere bakıldığında meselenin Nisâ sûresinin 150. ve 152. âyetlerinde aynı ifadeyle, ama daha açık bir şekilde anlatıldığını görüyoruz: *وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ* ...Allah ile elçilerinin arasını ayırmak isteyip 'bir kısmına inanırsınız, bir kısmını kabul etmeyiz' diyenler...”, *وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ* ...Allah'a ve elçilerine inanıp elçileri arasında hiçbir ayrım yapmayanlar...” Nitekim Râgıb bu âyetleri zikrettikten sonra bunun “Allah'ın elçilerinin tamamına inanırlar.” mânasına geldiğini söylemektedir.⁹⁴ “Ayrım yapmak/tefrîk” sözcüklerinin kullanılmadığı, ama “peygamberlerden birini diğerine üstün tutma” konusuyla ilgili olan diğer âyetlere baktığımızda ise *إِشْتَهَتْهُمُ الْمَنَافِقُ كَشَهَتْهُمُ الْمَنَافِقُ فَكُفَّ عَنَّا وَكَفَّ بَعْضٌ مِنْهُمْ عَنِ الْآخَرِينَ* “İşte peygamberlerin bir kısmını diğerlerine üstün kıldık; Allah onlardan bir kısmıyla konuşmuş, bazılarını da derece derece yükseltmiştir...”⁹⁵ âyeti ile *بِزِجَارٍ عَالٍ* “Biz peygamberlerin bir kısmını diğerlerine üstün kıldık...”⁹⁶ âyetinde bazı peygamberlerin daha üstün olduğunu bizzat Yüce Allah'ın bildirdiğini görüyoruz. Böylece “Hz. Peygamber'i üstün görmenin ‘...Elçileri arasında hiçbir ayrım yapmayız...’ âyetine ters olduğunu” iddia edenlerin,⁹⁷ ilgili âyetleri ve Kur'ân'ın bütününe dikkate almamaları sonucu hataya düştükleri ortaya çıkmaktadır.

Yine *يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ* ...Yine sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki 'el-'afv'...”⁹⁸ âyetindeki *الْغَفْوُ* (el-'afv) kelimesi günümüzde birçok meâlde “ihtiyaç fazlası” şeklinde çevrilmektedir.⁹⁹ A'râf sûresinin 95. âyetinde geçen 'afv kelimesinin “artma/çoğalma” anlamında olması da bazı tefsirlerde bu yoruma delil olarak gösterilmektedir.¹⁰⁰ Bu âyetin mânasını belirlemede, bağlam da yardımcı

⁹⁴Râgıb, *Müfredât*, 633.

⁹⁵el-Bakara 2/253.

⁹⁶el-İsrâ 17/55.

⁹⁷*Mesaj*, çev. Edip Yüksel (İstanbul: Ozan Yayınları, 2000); *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*, çev. Bayraktar Bayraklı (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007).

⁹⁸el-Bakara 2/219.

⁹⁹*Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Dergâh Ofset, 2011); *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012); Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'ân Fihristi)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 433; *Yaşayan Kur'ân*, çev. İhsan Eliaçık (İstanbul: İnşa Yayınları, 2006); Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*; *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999).

¹⁰⁰İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 3/692. *Müfredât*'ta A'râf sûresindeki âyet verilmemiş, ama sözlük bilgisi kısmında kelimenin çoğalma anlamı zikredilmiştir. Bk. Râgıb *Müfredât*, 574.

olmamaktadır. Çünkü öncesinde ve sonrasında farklı sorulara cevaplar vardır. Fakat kelimenin sözlük anlamı ve Kur'ân'ın infak konusundaki diğer âyetleri buradaki mânayı netleştirmemize yardım edecek durumdadır. Şöyle ki: 'Afv kelimesi fiil olarak Kur'ân'da "çoğalma" anlamında kullanılmış olsa da "el-'afv" şeklindeki kullanımlarında "çoğalma/fazlalık" mânası gözükmemektedir. Kelimenin bağışlama anlamı ise tıpkı Türkçe'de olduğu gibi "bağış yapma" mânasına gelmeye uygundur. Bu durumda "el-'afv" kelimesi "ne bağışlarsanız" demektir. Nitekim Râgıb bu âyette söz konusu ifadeye yönelik olarak "infakı kolay olan şey" anlamını zikretmiştir. Kelimenin daha sonraki kullanımlarında bu anlam "'afeviyyen" (kendiliğinden, plansız, gelişigüzel) şeklinde ifade edilmiştir ve günümüzde de böyle kullanılmaktadır.¹⁰¹Buna göre söz konusu ifadenin âyetteki anlamı "gönlünüzden ne koparsa" şeklinde ifade edilebilir.

İnfakla ilgili diğer âyetler de bu anlamı desteklemektedir. Çünkü Kur'ân'ın infaktan bahseden hiçbir âyetinde "ihtiyaç fazlasının infak edilmesi" gibi bir ima yoktur; tam aksine ¹⁰²مِنْ نَفَقَةٍ مِنْ شَيْءٍ ¹⁰³مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ¹⁰⁴مِنْ خَيْرٍ ¹⁰⁵وَلَا كَبِيرَةٍ ¹⁰⁶وَلَا صَغِيرَةٍ ¹⁰⁷مِنْ طَيِّبَاتٍ مَا كَسَبْتُمْ ¹⁰⁸مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ¹⁰⁹وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ ¹¹⁰آتَاكَ اللَّهُ ¹¹¹مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ¹¹² anlamı ön plandadır. Hatta "ihtiyaç fazlası" yorumu Kur'ân'a o kadar yabancı durmaktadır ki, bunu zikredenler bile "bu âyet mensuhtur" kaydı düşmek zorunda kalmışlardır.¹¹²

Başka bir örnek olarak ¹¹³يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا *"Ey iman edenler 'râ'inâ' (bizi gözet) demeyin, 'unzurnâ' (bize bak) deyin..."*¹¹³ ifadesini değerlendirebiliriz. Buradaki

¹⁰¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 581.

¹⁰²el-Bakara 2/270.

¹⁰³Âl-i İmrân 3/92; el-Enfâl 8/60; Sebe' 34/39.

¹⁰⁴el-Bakara 2/3, 254; el-Enfâl 8/3; er-Ra'd 13/22; İbrâhîm 14/31; el-Hac 22/35; el-Kasas 28/54; es-Secde 32/16; Fâtür 35/29; eş-Şûrâ 42/38; el-Münâfikûn 63/10.

¹⁰⁵el-Bakara 2/215, 272, 273.

¹⁰⁶et-Tevbe 9/121.

¹⁰⁷el-Bakara 2/268.

¹⁰⁸el-Kasas 28/77.

¹⁰⁹en-Nûr 24/33.

¹¹⁰et-Talâk 65/7.

¹¹¹Günümüzde yardım isterken kullanılan "az-çok demeden" anlamında.

¹¹²Örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/641; Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/293; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/168. Tefsirlerde daha çok "neyi bağışlarsanız, gönlünüzden ne koparsa, kolayınıza gelen" anlamına gelen yorumlar ağır basmaktadır. Bunun meâllerde tercih edilmemesi ciddi bir hatadır.

¹¹³el-Bakara 2/104.

yasağı anlamada, âyetlerin birbirini tefsir etmesi önem arz etmektedir.¹¹⁴ Çünkü buradaki vurguyu anlayamayanlar رَاعِيًا (râ'inâ) kelimesinin “bizi gözet, bize çobanlık et” anlamına gelebileceğine bakarak âyette yasaklanan şeyin “bu sözü söyleyenlerin âdeta koyun gibi olmaları/bilinçsizce tâbi olmaları”olduğunu dile getirmektedirler.¹¹⁵ Hâlbuki öncesinde ve sonrasında buna dair en ufak bir işaretbulunmamaktadır. Ancak bu âyette neyin kastedildiğine başka bir yerde daha açık bir şekilde temas edilmiştir: مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مِنَ الَّذِينَ رَاعِيًا مَسْمَعٍ وَرَاعِيًا لِيَا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الَّذِينَ دَلَّلْنَاهُمْ عَلَى الْبُرْهَانِ (Yahudilerden bir kısmı kelimelerin anlamlarını bozarlar, dillerini eğip bükerek (leyyen bi elsinetihim) ve dine saldıranlar (ta'nen fi'd-dîn) 'semi'nâ ve 'asaynâ', 'isme' gayra müsm'e'in' ve 'râ'inâ' derler...¹¹⁶ Görüldüğü gibi burada kastedilen, söz konusu kelimelerin (semi'nâ, 'asaynâ, isme' gayra müsm'e'in, râ'inâ) anlamları değil, bu kavramların çarpıtılarak ve art niyetle söylenmesidir.¹¹⁷ Nitekim, رَعِيَ (re'â) kelimesinin türevlerinin Kur'ân'da “emanetlere ve ahitlere riayet etme”,¹¹⁸“ihdas edilen ruhbanlığın gereklerini yerine getirip getirememe”¹¹⁹anlamlarında kullanılması da, Bakara sûresinin 104. âyetinde “bizi gözet, bize çobanlık et” anlamının kastedildiği iddiasını boşa çıkaran diğer bir husustur. Bu açıklamalara göre âyetin anlamı “Ey mü'minler! Hz. Peygamber'in sizi gözetmesini/size bakmasını ifade etmek istediğinizde, dili eğip bükerek رَاعِيًا (râ'inâ) şeklinde söylendiğinde “çobanımız” anlamında istihfaf içeren bir hitabın ortaya çıkacağı 'râ'inâ' kelimesini değil, 'unzurnâ' kelimesini kullanın.”

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere; Müfredât tarzının Kur'ân'ı anlamada önemli bir rolü vardır ve bu tarzın geliştirilmesi, Kur'ân'ın bütünlüğünü yakalayacağı katkıları daha da artıracaktır.

¹¹⁴Bu konuda nüzül sebebi bilgileri de açıklayıcı konumdadır, ama bu tür bilgiler ancak destekleyici deliller arasında olabilirler.

¹¹⁵Yüksel, *Mesaj*; Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*.

¹¹⁶en-Nisâ 4/46.

¹¹⁷Hz. Peygamber'in Yahudilerle yaşadığı selamlaşma olayı, âyette geçen “leyyen bi elsinetihim” tabirinin ne anlama geldiğini kavramaya katkı sağlayacaktır: “Yahudilerden bir topluluk Hz. Peygamber'e gelerek السَّلَامُ عَلَيْكُمْ (Ölüm üzerinize olsun) diye selam verirler. Hz. Âişe de onların niyetini anlar ve onlara 'Lanet de ölüm de sizin üzerinize olsun' diye karşılık verir. Hz. Peygamber, Hz. Âişe'ye dönerek 'Sakin ol! Allah her işte yumuşak/nezaketli olmayı sever' diyerek onu sakinleştirmeye çalışır. Hz. Âişe de 'Ey Allah'ın Rasulü ne dediklerini duymadın mı?' diye ilave edince, Hz. Peygamber 'Ben de onlara 'Sizin üzerinize olsun', dedim ya!' diye karşılık verdi.” Bk. Buhârî, “İsti'zân”, 22 (No. 6256).

¹¹⁸el-Mü'minûn 23/8; el-Me'âric 70/32.

¹¹⁹el-Hadîd 57/27.

SONUÇ

Hız. Peygamber (sav)'in Kur'ân'ın bazı âyetlerine yönelik yapmış olduğu tefsirler dilbilimsel tefsirin içerisine girse de özellikle bu tür tefsirler, özellikle İbn Abbâs ve talebelerinin etkisiyle gündeme gelmeye başlamıştır.

Dilbilimsel tefsir, tarihsel seyir içerisinde çeşitli ilim dallarına ayrılmıştır. Bu türün ilk temsilcileri olarak kabul edilen ‘‘Garīb'1-Kur'ân’’ özellikli eserler, âyetlerde yer alan bazıgarībkelime ve ibarelerin buldukları yerde ne anlama geldiğini kısa ifadelerle açıklayan tefsirlerdir. Dilbilimsel tefsirin diğer bir temsilcisi olan ‘‘Vch ve Nezâir’’ kitapları ise, Kur'ân'da yer alan çok anlamlı kelimeleri ele alan eserlerdir. Bu tarz eserler, söz konusu edilen çok anlamlı kelimelerin geçtikleri yerlerde hangi anlamıyla kullanıldığını örnek âyetlerle zikreden tefsirlerdir. Bu eserlerin Garīb'1-Kur'ânlardan en belirgin farkı da sadece çok anlamlı kelimeler üzerinde yoğunlaşmalarıdır.

Kendisinden önce yazılan tefsir edebiyatını tarayan ve buna kendi birikimini de ekleyen Râğıb, Kur'ân kelimelerinin tamamına yakınına incelediği *Müfredât* adlı çalışmasını meydana getirmiştir. Râğıb, *Müfredât* adlı eserinde, harf ve edatlar da dâhil Kur'ân'da geçen kelimeleri ele alma noktasında aralarında hiçbir ayırım gözetmemiştir. O, bu kitabını alfabetik bir şekilde düzenlediğinden Kur'ân'da yer alan herhangi bir kelimenin tüm türevlerini ve bu türevlerden kaynaklanan çeşitli anlamlarını bir başlık altında bulabilme imkânı sunmuştur.

Müfredât'ta Kur'ân kelimeleri yine Kur'ân ile tefsir edilmiştir. Başlık yapılan kelimenin çeşitli kalıplarının geçtiği âyetler dışında, farklı kökten olup aynı anlamı ifade eden kelimeleri içeren âyetler deizahlara dâhil edilmiştir. Nzl zamanları arasında uzun bir müddet olsa da aynı konudaki âyetleri bir arada ele alan *Müfredât*, bu noktada oldukça başarılı bir yol takip etmiş ve bu tarzıyla Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmede anlam bütünlüğünü yakalamaya çalışmıştır.

Râğıb'ın *Müfredât* adlı eserinin dilbilimsel tefsirdeki değeri hakkında yaptığımız bu çalışmada görülmüştür ki, *Müfredât*'ın açıkladığı kelime sayısı Garīb'1-Kur'âneserlerinde ele alınanlardan fazladır. Bu durum, *Müfredât*'ın Garīb'1-Kur'ân alanındaki eserlere nicelik olarak fark attığını aynı zamanda da onlara bir katkı sağladığını göstermektedir. Yine *Müfredât*, incelediği kelimeleri alfabetik bir metotla sıralamış ve böylece Kur'ân'da yer alan diğer kelimeler gibi garıbbir kelimenin de tüm türevlerinin anlamını bir başlık altında bulabilme imkânı sunmuştur. Bu da onun Garīb'1-Kur'ân kitaplarına getirdiği en önemli yeniliği

ifade etmektedir.

Râgıb'ın *Müfredât'*ı üzerine yaptığımız bu makale, söz konusu eserin Vücûh ve Nezâir eserlerine karşı birçok açıdan üstün olduğunu da ortaya koymaktadır. Çünkü o, vücûh kitaplarında yer almayan bazı kelimeleri ele almış, bazı kelimelerin de eksik bırakılan anlamlarına değinmiştir. Ayrıca, farklı köklerden gelen kelimeleri aynı başlıkta ele almamış, vücûha konu olan kelimelere verilen bazı anlamları, ortak noktalarını dikkate alarak tek çatı altında toplamıştır. Bütün bu hususlar *Müfredât'*ın Vücûh ve Nezâir birikimini çok güzel yansıttığını ve bu ilmi tashih ederek geliştirdiğini göstermektedir.

Müfredât, makalemizde vurguladığımız gibi “Garîbü'l-Kur'ân” ile “Vücûh ve Nezâir” gibi dilbilimsel tefsir türlerini ihtiva etmektedir; ama o, ne tam olarak “Garîbü'l-Kur'ân” ne de “Vücûh ve Nezâir” türü bir çalışmadır. Çünkü *Müfredât* bu iki alanda telif edilen kitaplar gibi Kur'ân kelimelerinin anlamını kısaca ve doğrudan açıklamak şeklinde değil, gerekçeli ve dilbilimsel ağırlıklı olarak ele almaktadır. Kur'ân kelimelerinin tamamına yakını izah etmek, *Müfredât'*a has bir özellik olmamakla birlikte belirgin bir özelliği durumundadır. Ayrıca bu eser; “Vücûh ve Nezâir” kitaplarından daha fazla vücûhu içermekte, böylece “Garîbü'l-Kur'ân” kitaplarından ayrılmaktadır; ama vücûhu olmayan kelimelere de yer verdiğiinden ötürüdür ki, bu eserin Vücûh kitaplarına dâhil edilmesi de mümkün olmamaktadır.

Genelde “Garîbü'l-Kur'ân” kitabı olarak değerlendirilen bu eser kanaatimizce yeni bir Kur'ân ilminin başlangıcı kabul edilmelidir. Kur'ân'da geçen kelimelerin anlamlarının tespit/tahkik edildiği bu ilmin “Kelimâtü'l-Kur'ân”, “Lugatü'l-Kur'ân” isimleriyle de ifade edilmesi mümkün olmakla beraber, başlatıcısı konumundaki eserin adı olan “Müfredâtü'l-Kur'ân” ya da kısaca “Müfredât” olarak isimlendirilmesi daha doğru gözükmektedir.

Râgıb'ın *Müfredât'*ı, yaygın kabulde olduğu gibi ister “Garîbü'l-Kur'ân”ın gelişmiş bir şekli olsun istersede bizim savunduğumuz gibi ulûmü'l-Kur'ân içerisinde “Kelimâtü'l-Kur'ân”, “Lugatü'l-Kur'ân” diye de adlandırılan “Müfredâtü'l-Kur'ân” adında müstakil bir ilim dalı olsun, bundaki, usul farklılıkları olan bir tarzdır ve Râgıb'dan sonra bu usul Semîn Halebî'nin '*Umdetü'l-huffâz*, Fîrûzâbâdî'nin *Besâiru zevi't-temyîz*, Ferâhî'nin *Müfredâtü'l-Kur'ân* ve Mustafavî'nin *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ân* adlı eserleriyle devam ettirilmiştir. Râgıb'ın kimi hatalarının düzeltildiği ve kimi eksikliklerinin de tamamlandığı bu

tür çalışmalar, "Müfredât" tarzının gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Başka bir ifadeyle söylersek, Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eseri, çok anlamlı kelimeleri tasnif etme ve ele alma yönteminde nasıl bir çığır açmışsa, Râgıb'ın *Müfredât*'ı da Kur'ân kelimelerini inceleme metodunda öyle bir çığır açmıştır.

Râgıb'ın *Müfredât*'ı ve Müfredât tarzı üzerinde yaptığımız bu çalışma neticesinde bir kez daha ortaya çıkmıştır ki, Kur'ân kelimelerinin anlamlarını netleştirmede; kelimelerin dildeki kullanımları, âyetlerin bağlamları, nüzûl sürecinde yaşanan olaylar, kültür ve sosyal yapı gibi tarihî arka planlar ve Kur'ân'ın bütünlüğü mutlaka dikkate alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ahmed es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2010.
- Arslan, Şükrü. "Semîn Halebî ve Garîbü'l-Kur'ân'ındaki Metodu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1995): 49-79.
- Bırışık, Abdülhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb vd.. 4 Cilt. Kahire: Matba'atü's-Selefiyye ve Medresetühâ, 1400/1980.
- Bulut, Ahmet. "Kur'ân'a Dair Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992): 129-154.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Vücûhü'l-Kur'ân'a Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 113-120.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Ali b. Ebû Talha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garîbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çakan, İsmail L. ve Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbâs b. Abdulmuttalib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- ed-Dâmeğânî, Ebû Abdullah. *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitâbillâhi'l-'Azîz*. thk. Arabî Abdülhamîd Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Elîf Efendi, Hasîrîzâde. *en-Nûru'l-furkân fî şerhi lugati'l-Kur'ân*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Erul, Bünyamin. "İlk Dönem Kur'ân Okumaları, Sahâbenin Kur'ân'ı Anlama Çabaları Üzerine" . VII. *Kur'ân Sempozyumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005: 23-40.

- el-Ferâhî, Abdülhamîd. *Müfredâtü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Füveyzıl, Mustafa. "Nazarâtün mustalahiyye fî kitâbi Müfredâtî elfâzı'l-Kur'ân li'r-Râğıb el-İsfahânî". *İslâmiyyetü'l-Ma'rife* 5/17 (1999): 133-144.
- Gulâmu Sa'leb, Muhammed b. Abdülvâhid. *Yâkûtetü's-sırât fî tefsîri garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Ya'kûb Türkistânî. Medîne: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- Hakîm Tirmizî. *Tahsîlü nezâiri'l-Kur'ân*. thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Kahire: Mektebetü İmâd, 1969.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hârûn b. Mûsâ. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Hâtim Sâlih Dâmin. Bağdad: Vizâretü's-Sekâfetü ve'l-İ'lâm Dâiretü'l-Âsâri ve't-Türâs, 1988.
- Hîrî, Ebû Abdurrahman İsmâîl b. Ahmed. *Vücûhü'l-Kur'ân*. thk. Neced Arşî. Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- İbn 'Akîle. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 10 Cilt. el-İmârâtü'l-Arabiyyetü'l-Müttehîde: Câmî'atü'ş-Şârika, 2006.
- İbn Hâim. *et-Tibyân fî tefsîri garîbi'l-Kur'ân*. thk. Fethî Enver Dâbûlî. Kahire: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1992.
- İbn Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. İbrâhîm el-Bennâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Muhammed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullâh Ali el-Kebîr vd.. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Sa'd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed Hanbelî. 37 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991.
- İbn Uzeyz, Muhammed. *Nüzhetü'l-kulûb*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 2013.
- İbnü'l-Cevzî. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*. thk. Halîl Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

- Kara, Ömer. "el-Müfredât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 504-505, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kara, Ömer. "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahânî". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012): 101-146.
- Kara, Ömer. "Râğıb el-İsfahânî'nin İlmî Mirası". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44/2 (2015): 9-66.
- Köse, Saffet. "Zeyd b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 313-316, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Hayrettin Karaman vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. 3 Cilt. İstanbul: Dergâh Ofset, 2011.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999.
- el-Mekkî b. Ebû Tâlib. *Tefsîrü'l-müşkil min garîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm 'ale'l-icâz ve'l-ihtisâr*. thk. Hüdâ et-Tavîl el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, 1988.
- Mesaj*. çev. Edip Yüksel. İstanbul: Ozan Yayınları, 2000.
- Mukâtil b. Süleyman. *Kitâbü'l-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Ali Özek. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l- Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Kahire: el-Hey'etü'l Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1994.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dübeyy: Merkezü Cum'atî'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 2006.
- Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2009.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- "Müfredâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 506. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özsoy, Ömer ve Güler, İlhamî. *Konularına Göre Kur'ân (Sistemik Kur'ân Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- el-İsfahânî, Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşk/Şam: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru'ş-Şâmiyye, 2. Basım, 1997.

- el-İsfâhânî, Râgıb. *Müfredât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3633, 1a-161b.
- el-İsfâhânî, Râgıb. *Müfredât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 1448, 1a-235b.
- el-İsfâhânî, Râgıb. *Müfredât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşîd Efendi, 117, 1a-271b.
- es-Sârîsî, Ömer Abdurrahmân. *er-Râgıb el-İsfâhânî ve cuhûduhû fi'l-lüğa ve'l-edeb*. Ammân: Mektebetü'l-Aksâ, 1987.
- el-Halebî, Semîn. *'Umdetü'l-hüffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*.thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd.4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- es-Süyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- eş-Şüddî, Âdil. *Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfâhânî min evveli sûreti Âl-i İmrân hattâ nihâyeti'l-âye 113 min sûreti'n-Nisâ: Dirâse ve tahkik*. 2 Cilt. Riyâd: Medâru'l-Vatan li'n-Neşr, 2003.
- et-Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tasa, Muhammet. *Kur'ân'da Cümle Yapısı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Taşköprîzâde. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985,
- Tılıb, Abdülhamîd Seyyid. *Garîbü'l-Kur'ân: Ricâluhû ve menâhicuhû min İbn Abbâs ilâ Ebî Hayyân*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1986.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- Yahyâ b. Sellâm. *et-Tesârîf: Tefsîrü'l-Kur'ân mim mâ iştebehet esmâühû ve tesarrafet me'ânih*. thk. Hind Şelebî. Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnisîyye li't-Tevzî', 1400/1980.
- Yaldızlı, Hasan. *Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Yaldızlı, Hasan. "Vücûh ve Nezâir Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme". *İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (2014): 1-31.
- Yaşayan Kur'ân*. çev. İhsan Eliaçık. İstanbul: İnşa Yayınları, 2006.
- Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*. çev. Bayraktar Bayraklı. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.

- el-Yezîdî, Abdullah b. Yahyâ b. Mübârek. *Garîbü'l-Kur'ân ve tefsîruh*. thk. Abdurrezzâk Hüseyin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 3. Basım, 1404/1984.
- Zeyd b. Ali. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî. Kum: Merkezü'n-Neşr et-Tâbî li-Mektebi'l-İlâmi'l-İslâmî, 1418/1997.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın Konusuna Yaklaşımları
Abduh-Rashid Rîzâ's and Tabâtabâî's Approaches towards Women in Their
Exegeses

Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., Tefsir Anabilim Dalı
Prof., Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of Tafsir
Rize /Turkey

[m.i. suleyman@hotmail.com](mailto:m.i.suleyman@hotmail.com)

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-6175-9107

İmran ÇELİK

Öğr. Gör, Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., Kur'anı Kerim Okuma ve Kıraat
İlmi Anabilim Dalı

Teaching Assistant, Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of
Qur'an Reading and Qur'an Science

Rize/Turkey

imran.celik@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-6598-8943

Atıf: Mollaibrahimoğlu, Süleyman – Çelik, İmran. "Abduh-Reşid Rızâ ve
Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın Konusuna Yaklaşımları". *Recep Tayyip Erdoğan*
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (2019): 346-371.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.632708>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ekim / July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Kasım / October 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep
Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın Konusuna Yaklaşımları^{1*}

Öz: XIX. yüzyılda etkili olmaya başlayan modernleşme hareketleriyle birlikte kadın konusu, temel haklar, toplumsal cinsiyet, toplumdaki statüsü gibi farklı boyutları ile İslâm dünyasının gündemini meşgul etmeye başlamıştır. Bu konu XXI. yüzyılda da aynı sorunlar çerçevesinde tartışılmaya devam etmektedir. Abduh (1849-1905)-Reşid Rızâ (1865-1935) ve Tabâtabâî (1904-1981), İslâm dünyasının kadına yönelik olumsuz bakışını, temelde Kur'an ve sahih hadis kaynaklarından uzaklaşmaya başlamışlardır. Abduh ve Reşid Rızâ, İslâm'da kadının değerli olduğunu, fitrat açısından erkekle eşit, sorumlulukları ve rolleri hususunda farklı olduklarını ifade etmişlerdir. Miras ve şahitlik gibi konularda, sosyo-ekonomik şartlar gereği, iki taraf içinde farklılıkların olabileceğini belirtmişlerdir. Müslümanlara; Kur'an'a, sahih hadis kaynaklarına, ilk dönem saf din anlayışına dönmeyi tavsiye etmişlerdir. Tabâtabâî ise Şi'a'nın geleneksel kadın algısının dışına çıkamamakla birlikte, kadının değeri/konumu ve kadın-erkek eşitliği hususunda önemli fikirler ileri sürmüştür, insanlık tarihinde problem olarak ele alınan kadın konusunun din referanslı değil, eril bakış açısı, gelenek ve kültürel farklılıklardan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Kadının duygusal naifliğine; iş hayatında sınırlı alanlarda olması gerektiğine, zevcelik ve annelik rollerinin kadın için asıl varlık gerekçesi olduğuna dikkat çekmiştir. Bu makalede kadının değeri/konumu, kadın-erkek eşitliği, Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin tefsirlerinin içerik analizi yapılarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kadın, Kadın-Erkek Eşitliği, Abduh, Reşid Rızâ, Tabâtabâî.

Abduh-Rashid Rîzâ's and Tabâtabâî's Approaches towards Women in Their Exegeses

Abstract: With the modernization movements in the 19th century, the issues related to women - with its different dimensions such as fundamental rights and status in society - started to enter into the agenda of the Islamic world. All these issues continue to be discussed within the same framework in the 21st century. Abduh (1849-1905), Rashid Rîzâ (1865-1935) and Tabâtabâî (1904-1981) linked basically the negative views of the Islamic world towards women to the distancing from the Qur'an and Sunna, the foundational sources of Islam. Abduh and Rashid Rîzâ categorically observed that women are valuable in Islam and that men and women are equal in terms of nature but different in terms of their responsibilities and roles. They also stated that there may be produced different rulings and opinions between two genders on issues, such as heritage and witnessing because they are related to socio-economic conditions that are inherently changeable. They recommended Muslims to return to the Qur'an, the authentic sources of *hadith* and the early understanding of pure religion. Although Tabâtabâî did not stray from the traditional Shî'a perception regarding female, he propounded seminal and notable ideas related to the issue of the women's value and the equality between women and men. Additionally, he highlighted that the issue of women which is considered as a problem in human history is not based on religion, but on masculine perspective, and traditional and cultural differences. He emphasised the emotional naivety of women and the necessity of their participation in business life even its limited, and he stated that the roles of wifehood and motherhood are the essential existence reason for women. The article evaluates the issue of women's value and gender equality, while analysing the content of Abduh-Rashid Rîzâ's and Tabâtabâî's *tafsirs* (exegeses)

Key Words: *Tafsir*, Women, Equality of women and men, Abduh, Rashid Rîzâ, Tabâtabâî.

آراء عبده-رشيد رضا والطباطبائي في مسألة النساء في تفاسيرهم

الملخص: قضية المرأة في ظل حركات التحديث التي ظهر تأثيرها في القرن التاسع عشر بدأت تحتل مكانة مهمة في العالم الإسلامي مجدداً بأبعادها المختلفة مثل: الحقوق الأساسية ووضعها الشرعي في المجتمع. ولا يزال هذا الموضوع يناقش من خلال القضايا نفسها في القرن الواحد والعشرين أيضاً. عبده (1849 - 1905) - رشيد رضا (1865-1935) والطباطبائي (1904-1981) قد ربطوا النظرة السلبية في العالم الإسلامي إلى المرأة بالابتعاد عن النصوص الأساسية. عبده ورشيد رضا أكدوا أن للمرأة قيمة في الإسلام وأن المرأة والرجل سويان من جهة الفطرة رغم الفوارق بينهما في المسؤوليات والأدوار الاجتماعية. وقد أقرّا بأن من

* Bu makāle, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu danışmanlığında yapılmakta olan "Çağdaş Dönem Sünni-Şii Tefsir Mukayesesi (Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nun el-Menâr Tefsiri ile Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin el-Mizân İsimli Tefsiri)" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

الممكن وجود اختلافات بينهما في بعض الأمور مثل الإرث والشهادة حسب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية؛ لذا أوصيا المسلمين بالرجوع إلى القرآن والسنة النبوية الصحيحة والدين الخالص. بالرغم من أن الطباطبائي لم يخرج عن معتقدات الشيعة التقليدية في قضية المرأة فسرد الأفكار المهمة عن قيمة المرأة والمساواة بين المرأة والرجل وادعى أن قضية المرأة المتناولة كمشكلة منذ تاريخ البشرية، هي نتاج النظرة الذكورية والاختلافات الثقافية وليست من الدين الخالص. ولفت الانتباه إلى رقة مشاعر المرأة وكذلك إلى ضرورة عملها في مجالات محدودة في سوق العمل وأن وظيفتها الأساسية في الحياة هي الزواج والأمومة. في هذه المقالة قد تم تقييم قيمة المرأة والمساواة بين المرأة والرجل عبر دراسة تحليلية لمضمون كتب التفسير لعبد - رشيد رضا والطباطبائي. الكلمات المفتاحية: التفسير، المرأة، المساواة بين المرأة والرجل، عبده، رشيد رضا، الطباطبائي.

GİRİŞ

İnsan olmak, kadın ya da erkek olmaktan önce gelir. Bireyin insan tasavvuru, onun cinsiyet farklılığındaki düşüncesini de belirler. İslâm, önce insan vurgusu yapar. Pek çok ayet ve hadiste insanın, cinsiyetine, değerine ve sorumluluklarına vurgu yapılmadan önce onun en kıymetli varlık olarak yaratıldığına dikkat çekilmektedir. Daha sonra Allah'ın, insanı, kadın ve erkek olarak yarattığı, her ikisinin değeri, rolleri ve birbirlerine karşı sorumlulukları hatırlatılır.²

İlâhî kitaplarda ve peygamberlerin uygulamalarında kadın konusu bir sorun olarak görülmemiştir. İnsanların ilâhî hakikatlere uzaklaştıkları dönemlerde ya da bu dinî değerleri indî yorumları ve geleneksel anlayışları ile tahrif ettikleri zamanlarda kadın konusu bir sorun olarak konuşulmaya başlanmıştır.³

Bu makalede üç önemli düşünürün kadın konusundaki görüşleri; dinî referansları nasıl ele aldıkları, geleneksel ve kültürel anlayışlarını nasslara göre nasıl yorumladıkları ve sonuçta kadının değeri ve kadın-erkek eşitliği hakkındaki düşünceleri değerlendirilecektir. Çalışmada Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin, başta tefsirleri olmak üzere konu ile ilgili yazdıkları diğer eserleri temel kaynak olarak ele alınacaktır. İslâm dünyası, Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî dönemlerinde ciddi bir çöküş yaşamaktaydı. Çok yönlü bu sorunun yansıdığı alanlardan biriside kadın konusudur. Yazarlar, insanlık tarihinden Hz. Peygamber'in risâletine kadar ve batı toplumundaki kadın aleyhtarı uygulamaları eleştirel bir gözle ele almışlardır. Ardından, gelenek ve modernizm arasında sıkışmış Mısır-İran toplumları ile birlikte İslam dünyasındaki kadın sorununu dinî, siyasî, kültürel ve sosyal boyutu ile değerlendirmiş, Müslümanlar arasındaki problemlere

² Ayetler için bkz. et-Tîn 95/4; el-Bakara 2/30, 31; es-Sâd 38/71-72; el-İsrâ 17/70; el-Lokmân 31/20; en-Nahl 16/12; en-Nisâ 4/1; er-Rûm 30/21. Hadisler için bkz. Ahmet b. Hanbel, II, 39; Buhârî, "Cenâiz", 92; Tirmizî, "Et'ime", 44; Ebû Dâvûd, "Nüzûr", 16.

³ İbrahim Hilmi Karlı, *Kur'an Yorumlarında Kadın Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 220; Mehmed S. Hatipoğlu, "Kadına Dinin Verdiği Fazla Bulanlar", *İslâmiyât* 3/2 (2000): 9.

değınmişlerdir. Ancak İıran toplumunda kadının sosyal, siyasî ve dinî durumunu değerdendirmekten ziyade bu konuyu Batı ve İslam dünyasının genel şartları ile kıyas ederek değerdendirme yoluna gitmiştir.

I. Kadının Konumu ve Değeri

Kadın, yaratılışındaki naifliğı, zarafeti, annelik gibi yüce vasfı, aile müessesesinin teşekkülü ve devamındaki etkinliğı, yüklenmiş olduğı farklı rolleri ve erkek ile birlikte hayatını sürdürmesinde tamamlayıcı katkıları ile konuşulması gerekmektedir. Buna karşın kadının daha çok; örtünmesi, birden çok kadınla nikâh altında tutulması, şahitliğı, miras hakkı, sosyal kişiliğı ve toplumdan tecridi boyutu ile konuşulması talihsiz bir durum olarak değerdendirilmelidir. Şöyle ki; kadın aslında yaratan tarafından değil, âyetleri kişisel düşünceleri ile yorumlayan insanlar yüzünden böylesi bir muameleye tabi tutulup bir problemmiş gibi ele alınmıştır.⁴

XX. yüzyıl, Müslümanların siyasî, ilmî ve kültürel açıdan düşüş yaşadığı bir dönemdir. Müslümanlar, nasslarda ifade edilenin ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının aksine kadınları toplum hayatında geri plana itmiş, bazı temel haklarından da mahrum ettikleri uygulamalara tabi tutmuşlardır. Abduh ve ekolü XIX. ve XX. yüzyılda İslâm dünyasında oluşturulmuş yanlış kadın anlayışını tashih etmek için görüşlerini serdetmişlerdir. Tabâtabâie ise, katı Şii geleneklerine rağmen kadın konusunu eleştirel bakış açısı ile dile getiren ve Hz. Peygamber dönemine aykırı uygulamaların Müslümanların arasında da devam ettiğini ifade eden değerdendirmeler yapmıştır.⁵

A. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Kadının Konumu ve Değeri Dair Görüşleri

Abduh, özgürlükler ve hürriyet düşüncesini izah ederken öncelikli olarak ele aldığı konulardan birisi de kadındır. O, kadının özgürleştirilmesi ve temel haklarını elde edebilmesi için ülkesinde ve bütün İslâm dünyasında görüşleri ile etkili olmuş bir düşünürdür.⁶

Abduh'a göre İslâm tarihinin ilk dönemi, kadınların tarihteki değerdelerinin en

⁴ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, trc. Latif Boyacı Hüseyin Yılmaz, Üçüncü Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 189; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku Kadınlara Çağrı*, trc. Mehmet Çelen (Malatya: Nida Yayınları, 2008), 49.

⁵ Mehmet Akif Aydın, *Kadın, Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIV (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 93.

⁶ Huriye Tefvik Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 199.

zirvede olduğu dönemlerdir. Onlar erkeklerle omuz omuza Müslümanların kalkınması için çalışmışlardır. İslâm'ın bu uygulaması ile Hz. Peygamber; savaş, ev hayatı, sosyal ve kültürel hayat başta olmak üzere kadın ve erkeğe kendi rollerini icra edecek sorumluluklar vermiştir.⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in çabaları, kadının dindeki konumu ve toplumdaki rolü konusunda oluşturduğu ideal ilk örnek, kadın meselesine nasıl yaklaşacağımız konusundaki açık beyanları, hatta anlayış ve uygulama noktasındaki olası bozulma ve tahriflere dair ikaz içerikli hadisleri hepimizin dikkatini çekmektedir.⁸

Gerek İslâm öncesi semavî dinlerde, gerek beşerî inançlarda, gerekse seküler toplumlarda; kadının insan olup olmadığı, erkek ile mukayesesi, değeri, ailede ve toplumdaki rolü gibi konular konuşulurken,⁹ ilginç olan, Müslümanların da kadın konusunu aynı çerçevede tartışmalarıdır. Oysa İslâm'da kadın konusunu, İslâm'ın ana kaynaklarında ifade edilen; konumu ve değeriyle birlikte, Müslümanların geçmişten tevarüs ettikleri alışkanlık/töre/gelenekleri ve yaşadıkları çağın popüler kadın anlayışı çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü kadının Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki¹⁰ yeri ile Hz. Peygamber'den sonraki süreçte¹¹ sosyal ve ekonomik hayattaki konumu ve değeri çok farklı bir hal almış ve bu anlayış günümüze kadar da süregelmiştir.¹²

Abduh, kadın sorununun çözümünün eğitime dayandığını düşünmektedir. Kadın için yapılacak öncelikli iş, Müslüman kadının eğitimine yönelik olarak, İslâm dünyasında kadınların yaşantılarını etkileyecek âdet ve şartların ıslah edilmesidir. Çünkü kadınların sosyal ve manevî açıdan bu kadar geri planda olmalarının tek nedeni, şeriatın asıl maksadının görmezden gelinmesi ve kadının eğitiminin ihmal edilmesi nedeniyle ortaya çıkan yanlış uygulamalardır.¹³ Bundan dolayı kadın, çok

⁷ Muhammed Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l Menâr, 1947), 5: 58.

⁸ Müslim, "Birr", 152; "Salât", 136; "Hayız", 62.

⁹ Ömer Faruk Harman, *Kadın, Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIV (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 85-86.

¹⁰ Abduh, Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 58; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku Kadınlara Çağrı* (Malatya: Nida Yayınları, 2008), 25-27.

¹¹ İbn Ömer bu düşüncenin devam ettiğini şöyle belirtir: Biz Hz. Peygamber zamanında hakkımızda bir vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlara kelam etmekten, haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan sakınırdık. Fakat Hz. Peygamber vefat edince biz de onlara çok sözler söyledik ve onlara karşı kusurumuz arttı. Buhârî, "Nikâh", 81.

¹² Aydın, *Kadın*, 87.

¹³ Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", *İslâm Düşünce Tarihi*, ed. M.M. Şerif, trc. İhsan Durdu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), IV: 306.

sıkı bir eğitim ve öğretimden geçirilmelidir. Bu yapılmazsa ne iyi bir anne ne de fazilet toplumunun iyi bir üyesi olabilir. Çünkü İslâm, kadınları da erkekler gibi yükümlü kılmıştır. O halde yükümlülüğü eşit olanların öğrenimlerinin de eşit olması gereklidir.¹⁴ Erkeklerin, kadınları meta olarak görmeleri, kadınların toplumdan izole edilmek suretiyle kendi hallerine bırakılması, kadınların kendilerini ve eğitimlerini ihmal etmelerine ve mevcut sıkıntıların yaşanmasına sebebiyet vermektedir.¹⁵

Abduh'a göre, bu yanlış uygulamalar neticesinde çocuklarını eğitmek gibi toplumsal hayatın en ağır ve önemli görevlerinden birini üstlenmiş bulunan kadın, eğitimden ve sosyal hayattan geri bırakılmış ve ihmal edilmiştir. Kur'an'daki, "وَلَهُنَّ" *مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ* "(Örf/Adalet ölçülerine göre, erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi), aynı şekilde kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunmaktadır."¹⁶ âyeti kadınların bütün haklarında erkeklerle eşit olduğunu hatırlatmaktadır. Abduh, ayetteki "مِثْلُ" kelimesinin/kavramının maddî şeyler üzerine mülâhaza edilmesi durumunda kapsamının daralacağını, oysa bu kavramın maddî ve manevî bütün hakları kapsadığını belirtmektedir. Örneğin, evlilikte karı ile koca için fiziki görünüş, his, şuur ve akıl noktasında birbirlerinin benzeri ve dengi oldukları o kadar da önemli değildir. Asıl olan evlilik hayatının başlangıcından itibaren eşlerden birinin diğerine tahakküm etmemesi, bilâkis karşılıklı rıza, saygı, sevgi ve sorumlulukların yerine getirilmesidir.¹⁷ Ancak aşağıda ifade edileceği üzere Abduh, kadın konusundaki bu eşitlikçi bakış açısını hayatın bütün alanlarını kapsayıcı şekilde sürdürmemektedir. Kadının, temel hakları hususunda eşit olduğunu ifade etmekle birlikte, erkeğin yaratılış olarak daha güçlü ve zarif, bazı sorumlulukları yüklenme hususunda da öncelikli olduğunu belirtmektedir. Hâlbuki erkeğin fiziksel olarak daha güçlü olduğu müsellemler bir durum iken, Abduh'un kabulünün aksine kadının da fiziksel olarak erkekten daha zarif olduğu aşikârdır.

Abduh'a göre İslâm, kadına hiçbir dinin ve toplumun vermediği değeri vermiştir. İslâm'ı eleştiren Batı toplumu da bu konuda her açıdan Müslümanlardan daha sorunlu bir durumdadır. Batıda yazılı kanunlarda bile kadınların değersiz

¹⁴ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, trc. Hayrettin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 122.

¹⁵ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 375.

¹⁶ el-Bakara 2/228.

¹⁷ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 377; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 45.

olduğu ve bazı haklarının önemsenmediği varlığını korumaktadır.¹⁸ Oysa Kur'an, hitap cümlelerinde bile kadınlara özel ifadeler kullanmaktadır. Bununla birlikte bir sûreye "Nisâ (Kadınlar)" adını vererek,¹⁹ Kur'an'da kadınların konumuna ciddi/önemli vurgular yapmaktadır.²⁰

Abduh, kadının duygu, sevgi ve çekicilik yönüne işaret ederek, erkeklerin, hayatlarının tamamında bu cazibenin etkisinde kaldıklarını ifade etmektedir. Örneğin, bir erkeğin kadın için yapamayacağı şey ve harcamaktan geri duracağı en ufak bir maddî imkânı bulunmaz. Buna karşılık sevgisini gösterme, yuvasına hâkim olma ve malını muhafaza etme konularında kadınlar erkeklere nazaran daha dirayetli ve daha güçlüdürler.²¹ Abduh'a göre erkeğin kadına olan sevgisi, kadının erkeğe olan sevgisinden daha güçlüdür. Çünkü erkekte nesli devam ettirme hassasiyeti ve cinsel aktiflik daha baskındır. Ayrıca erkek, ömrü boyunca neslin devamı hususunda hazır iken, kadın adet hali ve menopoz dönemlerinde neslin devamına vasıta olma özelliğine ara vermektedir. Ancak Abduh, erkeğin, fiziksel olarak kadınlardan daha mükemmel ve daha güzel olduğunu iddia etmektedir. Bu da Allah'ın tüm canlılarda erkek cinsine vermiş olduğu özelliğinden dolayıdır.²² Burada Abduh'un düşünceleri, kadın erkek üstünlüğünü ifade etme anlayışı ile değil, kadın ve erkeğin ruhsal ve fiziksel yapısını izah etme bağlamında anlaşılabilir.

Abduh'a göre kadının insan olup olmadığını, erkeğin emrine verilmiş bir varlık olduğunu, dinî sorumluluğunun olmadığını konuşan toplumlar, İslâm'ın kadın anlayışına asla dil uzatamazlar. Ona göre Batılıların, "Kadın Hakları" gibi süslü cümlelerle kadınları savunmaları ne kadar köksüz ve samimiyetsiz olduklarını göstermektedir. Zira pek çok Batı toplumunun gerek beşerî yasalarında, gerekse gelenek ve âdetlerinde, kadın erkekten daha arka planda kalmakta, erkek ise üstün bir varlık kabul edilmektedir.²³ Bundan dolayı Batılıların İslâm'ın kadın algısına yönelik eleştirileri gerçekte İslâm'dan değil, Müslümanların uygulamalarına dair ortaya çıkan olumsuz görüntülerinden ileri gelmektedir.²⁴ Öte

¹⁸ Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 37-45.

¹⁹ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 377.

²⁰ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11: 283.

²¹ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3: 240-1.

²² Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3: 241.

²³ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 306.

²⁴ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 306.

yandan bazı Müslüman kesimler Abduh'u, Mısır'da daha sonra ortaya çıkan feminist kadın örgütlerine ilham kaynağı olmakla²⁵ itham etseler de, bu görüşleri Abduh'un Batı dünyasında ve Müslüman toplumlarda bozulan kadın anlayışına dair özeleştirilerini yanlış yorumladıklarını göstermektedir. Çünkü kadın haklarını savunmak ile toplumda kadının haklarını çoğaltma, erkeğinkiler düzeyine çıkarma ve eşitlik sağlama amacını güden feminizm²⁶ aynı şey değildir.

Reşid Rızâ pek çok konuda olduğu gibi kadın hususunda da Abduh ile benzer görüşlere sahip bir düşünürdür. "Hukuku'n-Nisâ Fi'l-İslâm Nidâun Li'l-Cinsi'l-Latif"²⁷ ismi ile yazdığı müstakil eserde Müslüman kadınlara çağrı söylemi ile kadın konusunu ele almış, görüşlerini izah ederken Abduh ile mukayese etmeyi ve onaylatmayı da ihmal etmemiştir.

Reşid Rızâ'ya göre kadın ile erkek aynı özden yaratılmış iki varlıktır.²⁸ İmânî konularda erkekle aynıdır.²⁹ Ahirette mükâfat ve ceza olarak erkekle eşittir.³⁰ Dinin esasları olan sosyal ve siyasî konularda da erkelerle ortaktır. Kadın, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'anil münker sorumluluğuna sahiptir. Eğitim öğretim hakkı ve eğitim verme konusunda özgürdür.³¹ Kadın, meşru zeminde mülk edinme hakkına sahip olduğu gibi tasarrufta bulunma yetkisine de sahiptir.³² Evlilik hukuku, nikâh velayeti ve evleneceği kişiyi seçme hususunda tercihinin kendisi yapar. Eşler arasında iş taksimi ve fitrî gereklilik esastır. Evin reisi erkektir fakat bu rol zülüm ve tahakküme değil, şûraya dayanır. Erkeklerin kadınlar üzerindeki derecesi³³ reisliktir. Bu riyâset, maruf ve bildirilen ölçüler dâhilinde kadınları himaye etmek, sahiplik edip yönetmektir.³⁴

Abduh'un batı toplumundaki kadın algısına dair eleştirilerine Reşid Rızâ'da katılmaktadır. Ona göre Batı'da kadın eğitilmiş, sosyal hayata katılmış, hayatın

²⁵ Amir A.N. - A.O. Shuriya - A.F. İsmail, "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", *Birey ve Toplum*, 3/6 (2013), 233-234.

²⁶ Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük*, 11. bsk. (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 859.

²⁷ Bu eser, Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku Kadınlara Çağrı* (Malatya: Nida Yayınları, 2008). adı ile Türkçeye tercüme edilmiştir. Çalışmamızda da Türkçe nüshası dikkate alınmıştır.

²⁸ en-Nisâ 4/1; el-A'raf 7/189; en-Nahl 16/72.

²⁹ el-Mümtehine 60/10; el-Ahzâb 33/58; el-Burûc 85/10; Muhammed 47/19.

³⁰ en-Nahl 16/97; el-Mü'min 40/40; el-Nisâ 4/123; Âl-i İmrân 3/19.

³¹ Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 17-29.

³² Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 28.

³³ el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/34.

³⁴ Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 33.

öznesi haline getirilmiştir. Bu çaba Avrupa'nın sosyo-ekonomik gelişmesi ve medenî hayatlarının yükselmesine de büyük katkı sağlamıştır. Fakat pragmatist beklentilerle şekillendirilen bu rol, kadına gerçek değerini verme hususunda yeterli olmamıştır.³⁵ Şüphe yok ki, kadının hak ettiği değeri bulması ve mükemmelliğe ulaşması İslâm'la mümkün olmuştur.³⁶ Çünkü Batı, kadını eğitip onu öne almakla birlikte, kadına İslâm'ın verdiği değeri veremeyince, kadın, erkeklerin ve ticarî hayatın metana dönüşmüş ve Avrupa ülkelerinin pek çoğunda, özellikle Fransa'da nüfus dengeleri alt üst olmuştur.³⁷ İslâm'da ise kadın hem evinin hanımı, çocuklarının annesi hem de kendisine uygun ortamlarda çalışma hayatında yer bulan, bununla birlikte asıl yaratılış gerekçesinden uzaklaşmadan rollerini yerine getiren bir pozisyona sahiptir. Ancak kadın konusunda dinî referanslarımız belli olduğu halde son dönemde Müslümanlar kadın sorununu çözüme konusunda ilerleyememiştir. Modern dönemde Batı'dan etkilenen Müslüman kadın, evlenmekten, çocuk yapmaktan ve eş olmaktan imtina eden bir anlayışa bürünmüş, hem toplumun demografik yapısının olumsuz etkilenmesine hem de Allah'ın kadında yarattığı naif ve zarif duygusal yönüne hanel getirmeye başlamıştır.³⁸

B. Tabâtabâî'ye Göre Kadının Konumu ve Değeri

Tabâtabâî, insanlık tarihinde daima sorun olarak öne sürülen kadın meselesini sadece İslâm üzerinden değil, ilkel dönemler, İslâm öncesi, Batı dünyası ve içerisinde bulunulan çağ da dikkate alınarak değerlendirmek gerektiğini ifade etmektedir.³⁹

Ona göre ilkel toplumlarda kadın, kendisine değer verilmeyen, "hak" konusu dile getirilemeyen, kendinden hem cinsellik hem de güç ve işlevselliği açısından faydalanılan bir varlıktı.⁴⁰ Öyle ki; kadın kısmen miras edinebilir ve kendi istediği işlerde çalışabilir olmakla birlikte onur ve izzetine yönelik hakları elinde değildi. Kadın, ortaklaşa bir meta gibi erkekler tarafından kullanılan ve kendisinden faydalanılan bir eşya konumundaydı. Bu husus, özellikle Çin, Hindistan, eski Mısır

³⁵ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, trc. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 334; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 16.

³⁶ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, trc. Mehmet Çelen, I. Baskı (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri, 2010), 179.

³⁷ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 306.

³⁸ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 306; Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 337.

³⁹ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın* (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2018), 119-120.

⁴⁰ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîr'il-Kur'ân* (Menşurat-ü Cemaati'l-Müderresin fi Havzati'l-İlmiyyeti fi Kısmi'l-Mukaddeseti, t.y.), 2: 261-263.

ve İran coğrafyaları için yaygın bir anlayıştı.⁴¹ Aynı şekilde, kanunlar üzere yaşayan, insan hak ve hürriyetlerini ilk ihdas eden ülkeler olarak bilinen Roma ve Yunan gibi toplumlarda da kadın hakları hususunda ciddi zafiyetler görülmekteydi.⁴² Erkeğin ailede tapılması gereken bir kişi olarak algılandığı bu toplumlarda kadın, özgürlüğü olmayan, erkeğin uydusu ve esiri olmuş bir varlık konumundaydı.⁴³

Tabâtabâî'ye göre tahrif edilmiş semavî dinlere mensup insanlar arasında ve putperest toplumlarda kadın, "yaratık," "erkeğin hizmetçisi" ve "insanlıktan nasibi olmayan varlık" şeklinde nitelendirmelerle tahkir edilmekteydi.⁴⁴ Zira tarihin tüm evrelerinde ve dünyanın bütün bölgelerinde kadın denilince; akılsız, alçak, esir, ezik ve zelil bir varlık akla gelmekteydi. Öyle ki; kadın o dönemlerde, kendi dünyasında bir şahsiyet tasavvuru aklına getiremiyor, yaşadığı toplumlarca reva görülen değersizleştirme yanında, üzerine yüklenen ağır işler nedeniyle ikincil ve bastırılmış bir yaşam biçimine maruz bırakılıyordu.⁴⁵

Tabâtabâî'ye göre Tevrat ve İncil'e bakıldığında Tevrat'ta yer alan kırık dökük bazı tavsiyeler ve Hz. İsa'nın, kadının önemi ve değerine yönelik direktifleri haricinde; kadının değerine, kadın-erkek eşitliğine ve kadının durumunu iyileştirmeye yönelik ele alınıp değerlendirilebilecek en ufak bir sahih metin, olumlu örnek ve uygulama görülmemektedir.⁴⁶

Arap toplumunda da durum bundan daha iyi bir durumda değildi. Zira Araplar, kendi dönemlerindeki medeniyetlerin etkisi ile kadını bir meta olarak kullanıyor, kadınlığından ve gücünden faydalandıkları, miras edinme hakkı tanımadıkları bir varlık olarak değerlendiriyorlardı.⁴⁷ Kız çocuğu sahibi olmak, utanılacak bir durum olduğu için doğan kız çocukları diri diri toprağa gömülüyordu.⁴⁸ Bu acımasız geleneği ilk başlatan Temîm oğulları olmuştu. Şöyle ki; Temîm oğulları, Nu'mân b. Münzir oğulları ile giriştikleri savaş sonrası tutsak

⁴¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2: 263-264; Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 110.

⁴² Harman, *Kadın*, 83.

⁴³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2: 264-265.

⁴⁴ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, trc. Mustafa Yalçın (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2018), 144; Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi* (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2008), 95.

⁴⁵ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 96.

⁴⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2: 269; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 12: 341.

⁴⁷ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 23.

⁴⁸ İlgili ayetler için bk., el-En'âm 6/137,151; en-Nahl 16/58-59; el-İsrâ 17/31; et-Tekvîr 81/8-9.

edinilen kız çocuklarını diri diri toprağa gömmüş, bu ilkel davranış sonraki süreçte toplumda bir gelenek haline almıştır.⁴⁹ Bu durum, İslâm'ın aydınlık nuru insanlığın üzerine yayılana kadar devam etmiştir.⁵⁰

Tabâtabâî'ye göre ise İslâm, kadının da erkek gibi bir kimliğinin olduğunu öncelikli olarak ilan etti. İnsanların eşit olduğunu⁵¹ ve ayırt edici unsurun "takva" olduğunu vurguladı.⁵² İslâm gelince kadını akrabalık statüsüne yükseltti. Bununla ilgili bazı hakları da kadına sundu. Kız evladının çocuklarını da kişinin kendi çocuklarının kapsamına aldı.⁵³ Bu vurgu ile insanın soyunun erkek tarafından devam edebildiği gibi kadın tarafından da devam edebileceğini ortaya koydu.⁵⁴ Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in soyunun kızı Hz. Fâtıma ile devam etmesi ve Hz. Fâtıma'nın Ehl-i beytten olması nedeniyle bu hususa özel vurgu yapmaktadır. Çünkü mensup olduğu Şîa mezhebine göre, Hz. Peygamber'in kızı, damadı ve çocukları Ehl-i beytten olup özel bir önem arz etmektedirler.

İslâm, önceden ürkekçe dillendirilmeye çalışılan ya da ifade edilmeyen hakları hususunda, kadının da erkek gibi çalışmasının karşılığını alacağını,⁵⁵ amel-i sâlih işleminin önemini,⁵⁶ Allah'a karşı sorumlu olduğunu,⁵⁷ mirastan pay alacağını,⁵⁸ şahitliğini⁵⁹ ve boşama hukukunda söz sahibi olmasını kabul etti.⁶⁰ Ayrıca diri diri toprağa gömülmesinin yasaklanması⁶¹ gibi vurgularla kadına gerçek değerini

⁴⁹ Alî Cevâd, *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (Câmiatü Bağdâd, 1993), 5: 88-94; Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınları, 1991), 1: 100; Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Mars T. ve S. A. Ş. Matbaası, 1957), 123; Ebû'l-Al'â Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an Kur'an'ın Anlam ve Tefsiri*, II (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1: 598-599; Abduh, Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 8: 124-125. İlgili kaynaklarda görüldüğü üzere kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek Arap toplumunda bir gelenektir. Ancak Süleyman Ateş, bu uygulamanın Araplara başka milletlerden geldiğini, gelenek olmayıp nadiren/istisnai olarak uygulanan bir durum olduğunu ifade etmektedir. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3: 240.

⁵⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2: 261-267.

⁵¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2: 264.

⁵² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 183.

⁵³ en-Nisâ 4/ 7, 11, 23, 24.

⁵⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7: 263.

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/195.

⁵⁶ en-Nisâ 4/32.

⁵⁷ en-Nahl 16/ 97; el-Mü'min 40/40; en-Nisâ 4/24.

⁵⁸ en-Nisâ 4/11.

⁵⁹ el-Bakara 2/282.

⁶⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 19: 312-328.

⁶¹ en-Nahl 16/58-59; et-Tekvîr 81/8-9.

vermiş oldu.⁶² Kadınlara ve erkeklere hak ve sorumluluk anlamında eşit haklar yükleyip, Kur'an'da kadınların gerçek konumuna etkileyici vurgular yaptı.⁶³

Tabâtabâî'ye göre insanlığın üzerine doğan İslâm güneşi ile birlikte kadın, gerçek bir insan olduğunu, erkek gibi toplumun bir kesimini oluşturan, toplumsal haklara sahip, bu haklara ilaveten kanunî ve resmî yakınlıklarının da olduğunu öğrendi. İslâm, erkek çocuğun evlat olması gibi kız çocuklarının da evlat olduğunu, kadının fikir özgürlüğüne ve çalışma salahiyetine, özel mülkiyet edinme hakkına sahip olduğuna, erkeğin kadına baskı yapma ve hâkimiyeti altına alma hakkının olmadığına ve kadının dinî ve manevî bir şahsiyetinin olduğuna özellikle vurgu yaptı.⁶⁴

Batılıların propagandaları ve afili yaşam biçimleri Müslümanları cezbetmiş, Müslümanlar dinî hükümlerin ve geleneksel kuralların bugünkü dünyaya uygulanamayacağı, Müslümanların da dünyanın beğenisini kazanacak kanunlara ihtiyacı olduğunu düşünmüşlerdir. Ayrıca Müslümanların kendi aralarındaki dâhili çekişmeler, ihtilaflar ve yöneticilerin ihtiras ve bencillikleri yüzünden düşünce özgürlüğünü kaybedilmiş, bu durum kadın konusuna da yansımıştır. Temel kaynaklarımızdaki pozisyonu ile reel hayattaki varlığı arasına sıkıştırılan kadın, pek çok hakkından erkek egemen kültür ve yukarıdaki gerekçeler nedeniyle mahrum kalmıştır.⁶⁵

Tabâtabâî, çağdaş dönemde de kadının İslâm ile birlikte elde ettiği kazanımları kaybetmeye yüz tuttuğunu iddia etmektedir. İslâm ülkelerinde de aile yuvası her geçen gün zarar görmekte, kadınların çalışma hayatına katılma, ekonomik özgürlük kazanma hırsı ile çocuk, eş ve aile sorumluluklarını ihmal ettikleri görülmektedir. Kadınlara, kısa vadede elde ettiği maddî kazanımlar ve bunun refahını yaşadığı konformist bir hayat cezbedici görünmektedir. Ancak uzun vadede bunun hem kadının fizikî-ruhî hem de ailevî ve toplumsal rolüne ciddi zararlar verdiği aşikârdır.⁶⁶ Abduh ve Reşid Rızâ gibi Tabâtabâî de kadının toplumda; iş hayatında belli alanlarda sorumluluk almasıyla birlikte, annelik ve eş olma rollerini ötelememesini istemektedir.

⁶² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2: 270-271.

⁶³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 183.

⁶⁴ Tabâtabâî, *İslam Sosyolojisi*, 97-98; Tabâtabâî, *İslam'da Kadın*, 119.

⁶⁵ Tabâtabâî, *İslam'da Kadın*, 115-116.

⁶⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 353; Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 144.

Tabâtabâî, kadının pratik hayatta erkek ile her alanda yarışmak yerine, yüzünün daha çok aileye ve çocuğa dönük olmasını, insanlığın yaratılış gerekçesine ve bu düzenin devam etmesine yönelik daha elzem görmektedir. Hatta kadının devlet yönetimi, cihat/savaş ve yargıda görevlendirilmemesi gerektiğini savunmaktadır.⁶⁷ Ancak ona göre zahirde kadına kısıtlama getirilmiş gibi algılanabilecek bu durumlara karşın İslâm, kadını koruma ve saygınlığını artırma gibi ilave hak ve faziletlerle kadını onurlandırmaktadır. Örneğin, İslâm'ın ilk döneminde eşsiz bir şekilde uygulanan emirleri, yasakları, erkeklerin ve kadınların aile ve sosyal hayattaki rolleri, toplum hayatındaki sorumlulukları dikkate alındığında insanları bütün bu rol ve sorumluluklarını yerine getirmeye sevk eden temel sâiklerin takva ve ahireti dünyaya tercih etmeleri olduğunun görüleceğini belirtmektedir.⁶⁸

İslâm, insanı değerlendirmede takvayı temel ölçüt olarak belirlemiştir. Bundan dolayı takva ehli bir kadın takva sahibi olmayan yüzlerce erkekten, insanların ve Allah'ın nezdinde çok daha değerli olabilir.⁶⁹ Kadın ve erkeğin toplumda yüklenmiş oldukları rolleri, cinsiyetlerinden daha öne çıkmaktadır. Şöyle ki erkek, güçlü fizik ve düşünce yapısı; kadın ise nezaketi, letafeti ve duygusallığı ile kendilerine özgün görevlerini icra etmelidirler.⁷⁰

Tabâtabâî'ye göre kadın, narin, zarif, ince duygu ve heyecanlarla donatılmıştır. Kadın deyince sevgi, şefkat, gönüllere rahatlık verme, acıma, nesli çoğaltmada zorluklara katlanma, hamilelik ve doğum döneminde ciddi sıkıntılara göğüs germe, büyütme ve terbiyede erkekten daha kararlı oluşu gibi hususlar akla gelmektedir. Bu konularda kadın erkekten üstündür. O zaman bu düzen, Allah'ın kâinata koymuş olduğu ve kadın-erkek üzerine bina ettiği, adalet ile ayakta tuttuğu iki donatım şeklidir. Allah'ın kadına yüklemiş olduğu, "erkeğin sükûn bulması, sevginin ve merhametin membaı olması"⁷¹ rolü ile kadın ve erkek, insan toplumunun iki rüknü ve asıl unsurlarıdır.⁷² Her iki cinsin Allah karşısındaki konumu, kulluğu, keramet ve yücelik anlamındaki üstünlüğü ve bunun sonucunda karşılaşıacağı mükâfat ise tamamı ile takva ve Allah'a karşı sorumluluğuna bağlıdır.⁷³

⁶⁷ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 129-130.

⁶⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 353.

⁶⁹ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 69.

⁷⁰ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 90.

⁷¹ er-Rum 30/21.

⁷² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 217.

⁷³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 217.

Tabâtabâî'ye göre nikâh, Allah'ın tabiattaki düzene koyduğu temel amaçlardan biridir. Kadının evliliğinin temel gayesi, çocuk doğurma ve çocuk büyütmedir. Şehveti teskin etmek, kazanç sağlamak, yemek-içmek, ev eşyası ve ev idaresi gibi hayata yönelik faaliyetler ise nesli çoğaltma gayesinin dışında kalan hârici unsurlardır. Kadının yaratılış gayesinde bu asıl unsur vardır. Son yüzyılda yayılan ve kadının evden çıkması, çalışma hayatına aktif rol alması, evlenmeye soğuk bakması ya da evlendiği halde çocuk yapmayı yapsa da çocuğuna aktif annelik yapmaması anlayışı, tabiatın temel düzenine müdahaledir. Çocukların ana kucağında değil de yuvalarda büyümeye terkedilmesi, tabiata ve insanın fitratının aksine bir durumdur.⁷⁴

Kadının anneliği ve evdeki sorumluluğu, onun değerine konu edilmemelidir. Çalışma isteği ve sosyalleşme hayali ile bu durum birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü insanlığın genelinde görülen bozulma, insanlığı saran ve tehdit eden düşüş ve başına gelen pek çok musibetin kökeninde aile müessesinin ve evlilik olayına yansıyan bozuk bakış açısının sebep olduğu aşikârdır.⁷⁵ Evlilik ve çocuk yetiştirme alanında baş gösteren sorunların temel sebepleri sınırsız özgürlük, başıboşluk ve umursamazlıktır. Çünkü bu anlayışın sonucunda insanların şefkat, merhamet, iffet, hayâ ve alçak gönüllülük duyguları çocukluğundan itibaren ömrünün sonuna kadar dumura uğramaktadır.⁷⁶ Yani kadının çalışması ya da çalışmaması onun değeri ile ilişkilendirilmemelidir.

Tabâtabâî, İran'ın yerel dinamiklerinde özellikle devrimden sonra tartışılan kadın konularına değinmemekte, konuyu sadece Kur'an, sünnet, genel anlamda İslâm dünyası ve Batı'da kadın olgusu çerçevesinde⁷⁷ mukayese ederek ele almaktadır. Hâlbuki İran'ın önde gelen pek çok yazar ve düşünce adamı mevcut kadın anlayışının İran'da geleneksel mirasın esiri edilmek sureti ile yazılı bir anayasa olmamasına rağmen kanun gibi uygulanmaya çalışıldığını ifade etmektedirler.⁷⁸ Ali Şerîatî (1933-1977), Abdülkerim Süruş ve Mecid Muhammedî gibi İran'lı aydınlar, bu konuyu dinî kaynaklar ve hayatın içindeki uygulamaları mukayesesini ile ciddiyetle sorgularken⁷⁹ Tabâtabâî, kendi toplumundaki bu

⁷⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 180.

⁷⁵ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 49-54.

⁷⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 180.

⁷⁷ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 43-46.

⁷⁸ Cihan Aktaş, *İran'da Siyah Yorgunluğu, İslâmiyât* 3/2 (2000): 19.

⁷⁹ Aktaş, *İran'da Siyah Yorgunluğu*, 38-40.

konulara eserlerinde fazla girmemektedir.

II. Kadın Erkek Eşitliği: Kadına İnsanı, Dinî ve Medenî Hakların Verilmesi

Kadın gerek dinî gerek tarihî referanslarımızda, ailenin temel iki bireyinden biri, erkek ile birbirini tamamlayan unsur, çocuklarla ve diğer aile bireyleriyle iletişimde köprü olan bir değerdir. Hz. Peygamber'in sünnetinde ise; hayatın içinde, talepleri ve ihtiyaçları dikkate alınan, haklarının gözetilmesi, iyi insan ve Müslüman olması için çabalanan bir birey, annelik vasfı ile cennetin ayakları altına serildiği ve erkek ile hayatı birlikte paylaşandır.

A. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Kadın-Erkek Eşitliği

Abduh ve Reşid Rızâ'ya göre insana üstünlük sağlayan meziyet, fitrî ve kesbî olarak ikiye ayrılır. Fitrî olan üstünlükte erkek kadından daha güçlü, mükemmel ve güzeldir. Ancak buradaki güzellik yaratılıştaki eksiksizliğe ve mükemmelliğe dayanır. Kesbî olanda da erkeğin yaratılışı kadına göre daha öndedir. Erkekler kazanmaya, icat etmeye, aile sorumluluklarını yerine getirmeye, himaye etmeye ve yöneticilik yapmaya daha uygundur. Hatta Reşid Rızâ, erkeklerin bu yönü dikkate alınarak nikâh akdinde tercih ve eşini boşama salahiyetinin erkeklere verildiğini iddia etmektedir.⁸⁰

Ancak Abduh'a göre fitrî ve kesbî farklılık kadın-erkek ilişkisinde kadının, erkeğe mutlak itaat etmesini zorunlu kıldığı anlamına gelmemektedir. Bu durum, karşılıklı haklara bağlıdır. Çocukların sorumluluğu da sadece babaya değil, her ikisinedir. Dinin, örfün ve birlikteliğin şartları gereği, her topluluğun reise ihtiyacı vardır. Ailenin reisi evin erkeğidir. Ailede erkeğin rolünün de bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir.⁸¹ Kur'an'da ceza, mükâfat, iş ve amel konusunda kadın ve erkeklerin eşit olduklarının bildirilmesi,⁸² kadın ve erkeğin Allah katında eşit varlıklar olduklarının açıkça ifade edildiği anlamına gelmektedir. İnsan olmaları bakımından kadın ile erkek arasında herhangi bir fark yoktur.⁸³

İslâm'da kadının mirası ve şahitliği, kadın-erkek eşitliği çerçevesinde tartışma konusu yapılmıştır. Ancak Abduh, kadın ile erkeğin arasında rollerinde ve

⁸⁰ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 69-70; Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 341; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 152-155.

⁸¹ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 380.

⁸² Âl-i İmrân 3/195.

⁸³ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 305.

sorumluluklarında bir farklılığın olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tarihsel süreçte mükellefiyeti daha farklı olan erkek, kadının yapamadığı bazı işleri de yapınca mirastan daha çok pay alması da doğal bir sonuç olarak kabul edilmelidir.⁸⁴ Örneğin, Kur'an'da kadınların miras hakkını ifade eden ayetin lafzında, “لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ حِطِّ الْأُنثِيَّيْنَ / Erkeğin miras payı, kadının alacağı payın iki katıdır.”⁸⁵ “kadının erkeğin payının yarısını alması” değil de “erkeğin, kadının alacağı payın iki katını alması” şeklinde ifade edilmesi önemlidir. Çünkü İslâm, o dönemde kadın için asla söz konusu edilmeyen mirası, mutlak anlamda kadının da alacağını, fakat erkeğin; toplumsal rolü, hayata dair sorumluluğu gereği kadının payının iki katını alacağı şeklinde ihdas etmiştir. Bu üslup o gün için kadına bir hakkın verilmesi noktasında devrim niteliği taşıyan bir ifadedir.⁸⁶ Abduh, erkeğe iki misli pay verilmesinin gereğini ve hikmetini, erkeğin sorumluluğu ve rolü ile izah etmektedir. Bununla birlikte Reşid Rızâ, erkeğe iki misli pay verilmesini kadının aklî melekesindeki zayıflık veya harcamaya olan düşkünlüğü nedeniyle sefihçe yapacağı harcamalara bağlayarak izah eden müfessirleri, ayetin tefsirini çirkin ve hoş olmayan bir illet ile izah etmekle suçlamaktadır.⁸⁷

Kadın-erkek eşitliği konusunda ele alınan bir başka husus da Hz. Havva'nın nasıl yaratıldığıdır. Abduh, “وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا / Aynı özden eşini yaratan”⁸⁸ ifadesinden, “Kadın erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmıştır.” yargısını çıkaran yaklaşımlardan⁸⁹ farklı düşünmektedir. Ona göre Kur'an'da Hz. Havva'nın, Hz. Âdem'in eğri kaburga kemiğinden yaratıldığına dair herhangi bir ifade yoktur.⁹⁰ Ayetteki bazı kelimelerin yapısı ve kullanım şekli de buna işaret etmektedir. Örneğin, “رَجَالًا” ve “وَبَنَاتٍ” kelimelerini nekre kullanmak suretiyle türlerin çokluğuna, “مِنْهُمَا” kelimesindeki “iki” den maksadın da Âdem ve Havva

⁸⁴ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 306-7.

⁸⁵ en-Nisâ 4/11.

⁸⁶ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 504-6.

⁸⁷ Abduh, Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 406; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 28-30.

⁸⁸ en-Nisâ 4/1.

⁸⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmet Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risale, 2000), 7: 515; Ebü'l-Fidâ, İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Thk. Sâmî İbn Muhammed Selame (Dâru Tayyibe, 1999), 2: 206; Muhammed Tâhir, İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr tahrîru ma'ne'l-sedîd ve tenvîru akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd* (Tunus: Dâru'd-Tunusiyye, 1984), 4: 215-216; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Bezzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2: 58.

⁹⁰ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 279.

olmadığına açık delil vardır. İfadedeki “مُنْهَمَا” ile kastedilen “çift” demektir. Bu açıklama ile “Havva Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılmıştır.” şeklinde Tevrat’ın Tekvin bölümünde geçen bir yorumu alıp İslâm’ın kadın düşüncesini bunun üzerine bina etmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Kaldı ki gerek Abduh gerek Reşid Rızâ, “وَوَخَلَقْنَا مِنْهَا زَوْجَهَا” cümlesinden “onun cinsinden” anlamını çıkarmaktadırlar.⁹¹ Kanaatimizce bu yorum, yaratılış özü ve cinsiyet üzerinden kadın-erkek eşit(siz)liğini tartışmanın önünü zaten kesmektedir.

Kur’an’da kadın-erkek eşitliği konusunda en çok tartışılan ayetlerden birisi de şüphesiz Nisâ sûresi 34. ayettir. Abduh, “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ / Erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar.”⁹² âyetindeki “قَوَّامُونَ” kelimesini “yönetici/koruyucu” şeklinde, ayetin ikinci önemli kısmı olan “وَاضْرِبُوهُنَّ” ibaresini de “dövün” şeklinde izah etmektedir.⁹³ Reşid Rızâ’ya göre ise örfte kadın, aile reisliği ve başkanlık hususunda geri çekilmiş, buna karşılık da mali tazminat elde etmiştir. İdareciliği erkeğe bırakıp nafakasını da ondan temin etmiştir. Özellikle “قَوَّامُونَ” kelimesi ise, “başkanlık/yöneticilik” anlamına gelmektedir ki bu durumda kişinin yönettiği kimse üzerinde iradesi ve tercihiyle dilediği gibi hareket edebilmesi söz konusudur.⁹⁴ Ancak yönetilen kadın, iradesi elinden alınmış bir robot, edilgen bir varlık değildir. Erkeğin kadını yönetmesinden kasıt, onu irşat etmesi ve murakabede bulunmasıdır.⁹⁵

Reşid Rızâ’ya göre “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” ayetinde “... بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ / bir kısmının bir kısmına üstün tutulması” demek erkeğin kadına üstünlüğüdür. Ancak bu bir bedeninin organlarının fonksiyonları gibidir. Bir bedeninin başı erkek, gövdesi ise

⁹¹ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 330-432.

⁹² en-Nisâ 4/34.

⁹³ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5:67. Ayetteki “dövün” hükmü hadislerde de ifadesini bulmuştur. Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8: 314-316. Ancak bunun aksini söyleyen sahih rivayetlerde Hz. Peygamber, kadınların dövülmesini men etmekte ve eşlerini döven sahabeleri ikaz etmektedir. Buhârî, “Nikâh”, 93. Ayrıca âyetin sebep-i nüzûlü dikkate alındığında, Hz. Peygamber’in Arap kültüründe uygulanmakta olan kadın dövme geleneğini ortadan kaldırmak için çabaladığı ve eşlerini döven sahâbelere uyarılarda bulunduğu görülmektedir. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâheyn (Beyrut/Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 236; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, IV c. (Beyrut/Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003); Abduh, Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 74; *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, II. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2: 60.

⁹⁴ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 68; Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 338; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 38.

⁹⁵ Abduh, Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 68.

kadındır. Nasıl ki bedeninin uzuvları hakkında şu daha değerli mantığıyla hareket edilemez ve bütün organların birbirleri ile uyumlu ve sağlıklı çalışması esas ise, kadın ve erkeğin hayatın içerisindeki rolleri ve sorumlulukları da bu perspektiften değerlendirilmelidir. Her iki tarafın da bu rol ve sorumluluk farklılığını algılayıp benimsemesi ve hayatını bu alandaki kabullenme ve sorumluluk bilinci ile yaşaması beklenir. Reşid Rızâ'ya göre buradaki üstünlüğün bir başka ifadesi de bir cinsin diğer cinse olan üstünlüğüdür. Şöyle ki; fert fert bütün erkekler, yine fert fert bütün kadınlar üstündür anlamına gelmez. Çünkü bazı erkekler kadınlardan, bazı kadınlar da erkeklerden rol ve sorumluluk olarak üstün olabilirler.⁹⁶

Abduh'a göre karı-koca arasındaki nikâh birlikteliğinin özüne muhabbet, hoşnutluk ve kaynaşmayı koyan Allah, bunu başaramayan kullarının doğru yolu bulma yöntemini, Kur'an'da⁹⁷ salih olmayan eşlerin te'dib edilmeleri şeklinde ele almaktadır. Ancak nasihat, insan için en etkili ve naif metottur. Akıllı bir erkek kadınının hangi metotla yola geleceğini bilir ve ona göre nasihat eder. Aksi takdirde yatağını ayırmakta kadına verilebilecek en ağır cezalardan biri olabilir. Terkedilmiş olma ve sevgiden mahrumiyet, ağır bir müeyyidedir. Fakat bu iki yol denendikten sonra son çözüm kadının dövülmesi ise ve kadının mizacı da buna uygunsa ailenin devamını temin için kadının dövülebileceğini söylemektedir.⁹⁸

Ona göre "dövme" konusu zaten kadın-erkek eşitliğine konu değildir. Ayet, aile birlikteliğinde ve erkeğin riyâseti esnasında ailede oluşacak anlaşmazlıklarda erkeğin nasihat etmesi, yatağını ayırması ve eğer şartlar o noktaya götürüyor ise çok acıtmadan te'dip amaçlı vurmasını açıkça ifade etmektedir.⁹⁹ Abduh, kadına yönelik dikkat çekici görüşleri nedeniyle bazı yazarlar tarafından "feminist"¹⁰⁰ olmakla nitelenmiştir. Ancak bu cümleleri söyleyen de Abduh'tur. Kanaatimizce Abduh için "feminist" nitelemesi doğru değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere onun yaptığı, kadın konusunda zaten var olan dinî referansları ifade etmek ve

⁹⁶ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5:68; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 42-43.

⁹⁷ en-Nisâ 4/34. "Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah'a itaatkârdırlar. Allah'ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür."

⁹⁸ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 73.

⁹⁹ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 380.

¹⁰⁰ Amir A.N. v. dğr., "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", 233-234.

Müslümanlar arasında bozulan kadın telakkisini eleştirmektedir.

Reşid Rızâ'ya göre Batı'da gerek eğitimli gerek cahil insanlar pekâlâ daha süfli gerekçelerle eşlerini dövebilmektedirler. Bundan etkilenip dinin zarurî durumlarda yine nevi şahsına münhasır bazı olay ve kişiler için bir çözüm olarak sunduğu yöntemini çirkin görmemiz gerekmez.¹⁰¹ Eğer çevrenin bozulduğu, ahlâksızlığın galebe çaldığı durumlar var ise o zaman bu eylem ihtiyaten geçerli olabilir. Yoksa her sorunun bir çözümü olduğu gibi böylesi sorunlara da çözüm olarak din, bahse konu yöntemi ileri sürmüştür. Hatta kadınlar hakkında hayrı düşünmemizi, onları gözetmemizi, onlara karşı sorumluluklarımızı yerine getirmemizi isteyen pek çok hadis vardır. Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “ لَا يَجِدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جَلْدَ الْعَبْدِ ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي أَحْرَ الْيَوْمِ / Sizden biriniz karısını köle döver gibi dövmesin. Sonra aynı günün akşamında karı-koca hayatı yaşayacaklardır...”¹⁰² Zaten insan fıtratı da bunu gerektirir. Kişi kavgalı olduğu birine sevgi duyamaz. Bir erkek küstüğü veya dövdüğü kadını ile cinsel birliktelik yaşayamaz. Çünkü cinsel anlamda tatmin olmak için mutlak bir sevginin ve dinamik bir duygusallığın olması gerekir. Fıtratı bozulmamış insanlar için cinsellik ve şiddet, iki zıt kutbu ifade eden duygulardır.¹⁰³

Kadın-erkek eşitliği hususunda değerlendirilen bir başka ayette Abduh, “ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ / Allah'ın sizi, birbirinizi üstün kıldığı şeyleri (başkasında olup da sizde olmayanı) hasretle arzu etmeyin.”¹⁰⁴ ifadesindeki “فَضْلٌ/ üstünlük, meziyet” kelimesinin farklı anlamlara hamledilmeye müsait olan bir kelime olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu kelime sadece kadın-erkek üstünlüğü konusunda değerlendirilmemelidir. Din, bizi birbirimizle bu konudaki üstünlüklerimizle değerlendirmez. Bilakis ayet burada hem kadına hem de erkeğe çalışmayı, kazanmayı ve emeğin önemini ifade etmektedir.¹⁰⁵

B. Tabâtabâî'ye Göre Kadın-Erkek Eşitliği

Tabâtabâî'ye göre kadın ve erkek İslâm'ın dünya görüşünde eşittir. Kadın, karşı cinsini bürüyen bir örtü¹⁰⁶ ve insan denen canlı türünün oluşumu için tarla¹⁰⁷

¹⁰¹ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 75.

¹⁰² Buhârî, “Nikâh”, 93.

¹⁰³ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 75; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 54-58.

¹⁰⁴ en-Nisâ 4/32.

¹⁰⁵ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 450.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/187.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/223.

konumundadır. Kadının varlığı, bünyesel letafete ve algısal inceliğe dayanır. Kadının kişisel davranışları ve toplumdaki rolü hususunda bu özellikleri daima ön plana çıkarılmalıdır.¹⁰⁸ Kur'an'da bazı durumlarda kadın ve erkeğin üstünlüğü belirtilmemiş ve bu husus; çalışmaya, amel-i sâlih işlemeye, iman, ilim, takva ve dinin teşvik ettiği diğer hususlarda kimin ne yapacağına göre değerlendirileceğine bırakılmıştır.¹⁰⁹ Ona göre kadın, kullukla ilgili bütün hükümlerde ve toplumsal haklarda erkekle aynı konumdadır. Miras, kazanç, muamelat, eğitim, öğretim, bir hakkı benimseme ve bir hakkı savunma gibi durumlarda erkekten bağımsız olarak hareket etme hak ve salahiyetine sahiptir. Yönetici olması, yargı işini yapamaması, savaşa katılmayacağı, mirasta erkeğin yarısı pay alması, örtünmesi, zinet yerlerini gizlemesi ve bir eş olarak kendisinden yararlanmak istediğinde erkeğine itaat etmesi gibi bundan istisna edilen hususlar sadece doğal yapısının gerektirdiği durumlardır.¹¹⁰

Ona göre kadın erkek hususunda İslâm'ın temel hedefi cinsiyet ayrımı değil, akıl-duygu farklılığı vurgusudur.¹¹¹ Erkek ile kadın ortak bir cevhere sahip olan bir türün iki ferdidirler. Özleri bir olan bu iki tür, gelişim noktasında da ortaktırlar. Hatta iman, ibadet ve Allah'a yakınlaştırıcı eylemlerle ayrı ayrı sorumlu tutulduklarına dair ayet vardır.¹¹² Ancak bütün bu delillere rağmen insanlık, kadın hususunda büyük yanlışlar içerisinde olmuştur. Eski milletlerin çoğu kadının insan olup olmadığını tartışmış ve VI. yüzyılda insan olduğu, ancak erkeğe hizmet için yaratıldığı şeklindeki şaşkınlık veren kararlara imza atmıştır.¹¹³

İslâm kadınların çalışma hayatını yasaklamamaktadır. Ancak kadınların içgüdüleri, eğilimleri ve kendi tercihleri ile toplum içinde, sosyal hayatta tıbbın bazı dallarında görev almalarını daha doğru bulmaktadır. Örneğin, fotoğrafçılık, müzik, dokumacılık, aşçılık, çocuk bakımı, hasta bakıcılığı ve süslemecilik gibi naif, narin, ince ve zarif iş ve meslek alanlarını tercih etmeleri gerekmektedir.¹¹⁴

Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in yönetim, yargı ve cihat/savaş hususu başta olmak üzere akıl, güç, soğukkanlılık ve duygusallıktan uzak olmak gerektiren

¹⁰⁸ el-Mümtehine 60/12.

¹⁰⁹ en-Nisâ 4/32; et-Tevbe 9/71; eş-Şûra 42/49; el-Leyl 92/59.

¹¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2: 272; Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 54-55.

¹¹¹ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 125.

¹¹² Âl-i İmrân 3/195.

¹¹³ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 14-15.

¹¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 90.

işlerde erkekleri görevlendirmesinin önemli hikmetlerinin olduğuna dikkat çekmektedir. Bakıldığında Hz. Peygamber'in valiliğe, yargıya ve savaşta ön cepheye kadınları görevlendirmedeği,¹¹⁵ ancak eğitim-öğretim, üretim, tıp, eczacılık gibi duygusallığın başarıyı engellemediği alanlarda kadınları görevlendirdiği görülmektedir.¹¹⁶ Allah'ın erkek ve kadın üzerine yüklediği bu roller, tabiatın yaratılış özünde de vardır. İnsanlık tarihi incelendiğinde büyük savaş, idare, yargı olaylarında erkeklerin adı varken kadınlar bu alanlarda hiç olmadığı fark edilir. İnsanlık tecrübesi de bunu gösterir.¹¹⁷ Bu durum bir üstünlük veya eksiklik değil, sorumluluk ve rol farklılığı çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Çünkü akıl ve duygusallık Allah'ın iki ilâhî lütfudur. Allah, bunun birini kadına diğerini de erkeğe vermiş, düzeni de böyle kurmuştur.¹¹⁸

Tabâtabâî'ye göre erkeklerin kadınlardan üstün yaratıldığı şeklindeki âyet, erkeğin doğası, yaratılışı gereği akıl gücünün fazla oluşu, sert vücut yapısı, zorluklara karşı dayanmada daha dirayetli oluşu, savunma, koruma, çetin işlerde istihdam, zorluk ve kederlere göğüs germe ve hoşlanılmayan durumlarda daha dirayetli oluşundan dolayıdır. Bu sorumluluklar, kadınların erkeklerden daha dayanıklı olacakları, daha iyi yapacakları ve daha nitelikli görev üstlenecekleri alanlar değildir.¹¹⁹

Tabâtabâî, "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ" / Allah'ın insanlardan bir kısmını diğer bir kısmından (vücut ve akıl açısından) üstün kılması ve mallarından (mehir ve geçim için) harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisidirler." ayetini "meziyetler" ve "ayrıcılıklar" olarak anlamaktadır. Bu meziyet ve mizaç farklılığı kadın-erkek arasında üstünlük aracı olarak ifade edilemez. Örneğin, erkeklerin dört kadınla, kadınların ise tek erkekle evlenebilmeleri Allah'ın kanununun bir sonucudur. Kadının bu manada erkeğe tanınan ruhsatı temenni etmesi sünnetullahı müdahaledir.¹²⁰ Tabâtabâî, "قَوَّامُونَ" kelimesini de bu anlayış doğrultusunda açıklamaktadır. Söz konusu kelimenin "yönetici" anlamına geldiğini ve bunun sadece ailede değil hayatın diğer kısımlarında, kamusal alanlarda da erkeğin kadını yönetmesi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü akıl yürütme gerektiren, devlet

¹¹⁵ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 125.

¹¹⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 348.

¹¹⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 230; Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 144.

¹¹⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 231.

¹¹⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 215.

¹²⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 338.

yönetimi ve yargı gibi alanlar başta olmak üzere; vücut direnci ve akıl gücü ile sıkı ilişkisi olan savunma alanında da erkeklerin kadınlara üstünlükleri vardır.¹²¹ Ona göre yönetim ve toplumun genelini ilgilendiren sorumluluklarda erkeğin aklı olgunluğu dikkate alınmak suretiyle erkek ön plana çıkarılmıştır. Örneğin, miras söz konusu olunca dünyada servetin üçte ikisi erkelere, üçte biri de kadınlara emanet edilmiştir. Ancak erkeğe iki vermekle birlikte kadının ihtiyaçlarının erkek tarafından görülmesi, kadına verilen payda erkeğin harcamaya karışmaması esası dikkate alınınca, tasarruf etme/yönetme bağlamında dünyadaki servetin üçte ikisinin kadına, üçte birinin ise erkeğe verilmiş olduğu görülecektir.¹²² Bu durum kadının haksızlığa uğradığına değil, erkeğin yetki paylaşımında kadına rol verdiği güzel bir örnektir.

Tabâtabâî, ayetteki “والضَّرْبُوهُنَّ” kelimesini “dövmek” şeklinde açıklamaktadır. Ona göre bu ayette “nüşûz” gösteren kadınların tedrici bir metot ile te'dip edilmeleri istenmektedir. Kişiler eşlerinin mizaçlarına ve başlarına gelen nüşûz olayının mahiyetine göre sırası ile eşlerini sulha çağırması ve ailelerine huzur sağlamalıdır. O, Nisâ sûresi 35. ayetindeki hakem olayının¹²³ da gerektiğinde başvurulacak mutlak bir yol olduğunu ve Allah'ın inayetinin bu eylemi yapanlarla birlikte olacağı teminatının verilmesinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte eğer bütün makul yollar denenmiş ve çözüm bulunamamış ise o takdirde son çare olarak, aileyi kurtarmak gayesi ile “والضَّرْبُوهُنَّ” hükmünün “dövmek” anlamında uygulanması gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁴

Tabâtabâî'ye göre tarih bize göstermiştir ki ilkel dönemlerden itibaren, İslâm'ın va'z edildiği zaman dilimine kadar bütün milletler, kadını mirastan, hak-hukuk meselelerinden ve hayattaki konumunu önemsememekle değerinden mahrum etmişlerdir. En ilkel kabilelerden, uygar milletlere kadar miras, bütün toplumlarda bir şekilde var olan sosyal gelenektir.¹²⁵ Roma, Yunan, Hint, Mısır, Persler ve Araplarda, erkek mirasını alırken, kadın; eş, anne, kız evlat ve kız kardeş olarak daima miras dışı tutulmuş ya da bazı dönemlerde kısıtlı paylaşım gönlü

¹²¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4: 214-215; 4: 344.

¹²² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4: 229.

¹²³ en-Nisâ 4/35 “Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”

¹²⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4: 347.

¹²⁵ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 17.

edilmeye çalışılmıştır.¹²⁶ Modern dönemde ise kadın-erkek eşitliği şeklindeki popülist bir üslupla, kadın erkeklerle birlikte gece gündüz ağır ve yorucu işlerde çalıştırılmış; inşaat işçisi, fabrikalarda işçi, yol yapımında beton bloklar taşıyan, erkeklerle baş başa mücadele veren bir birey olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden kadının ince duygu yönü, annelik ve kadınlık vasfı ötelenmiş bir varlığa dönüştürülmüştür.¹²⁷

Hâlbuki İslâm, mirasçı olmayı akrabalık esasına, kanunlarda ve hükümlerde hak elde edebilmeyi de fitrata dayandırmıştır. Evlatlıklara mirasçı olmaya hak tanımadığı gibi kadın ile erkeğe miras vermekle birlikte oranında farklılığı dikkate alarak mirası pay etmiştir. Tabâtabâî'ye göre İslâm'da kadın irade ve davranış özgürlüğü alanında her yönden erkek ile eşit haklara sahiptir.¹²⁸ İslâm'ın erkeğe daha çok mülkiyet hakkı tanınması, dünyada akla dayalı düzenlemelerin duygulara dayalı düzenlemeden daha baskın olmasındandır. Kadının bu konudaki eksikliği de tasarruf ve harcama alanında kendisine tanınan pozitif ayrımcılıkla telafi edilmiştir.¹²⁹ Tabâtabâî'ye göre Allah, Kur'an'da kadınların mirası konusundaki ayette¹³⁰ "Erkeğin payı kadının payının iki katı kadardır." şeklinde bir ifade ile başlamış, "Kadının payı erkeğin payının yarısı kadardır." dememiştir. Çünkü nüzul ortamında ve o günkü dünya şartlarındaki kadın telakkisinde Allah'ın miras hususunu bu ifade ile beyan etmesi, mirasın, kadının zaten doğal bir hakkı olduğu ve erkeğin de şu şu gerekçelerle iki katını alacağı şeklinde anlaşılması istenmiştir.¹³¹

SONUÇ

İslâm kadına kişilik sahibi olma hakkını vermiş, insanlık hukuku ve dinî işlerin tamamında erkekler ile ortak kılmıştır. Aynı zamanda İslâm şeriatı, kadının onuru ve izzetine zarar verecek bütün uygulamaları iptal etmiş ve ortadan kaldırmıştır.

Ancak Müslümanlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlamak üzere bu konuda zaaf göstermiş, kadını ihmal etmiş ve günümüzde var olan olumsuz kadın algısının müsebbibi olmuşlardır. Kur'an'daki kadın olgusu ve Hz. Peygamber'in

¹²⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 225-227.

¹²⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 226.

¹²⁸ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 32.

¹²⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 229; Aydın, *Kadın*, 90.

¹³⁰ en-Nisâ 4/11.

¹³¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4: 208.

hayatında Kur'an'a dayanan kadının konumuyla, Müslümanların uygulamaları birbiriyle uyuşmayan bir duruma gelmiştir.

Abduh ve Reşid Rızâ, haklarında yazılanların aksine, kendi eserlerinde kadının değeri, kadın-erkek eşitliği, mirası, şahitliği ve çok eşlilik gibi konularda mutedil yorumlar yapmaktadırlar. Kadının yaratılış özünde eşitsizliğin olmadığını, fitratındaki naifliği ile hayatın belli alanlarında bulunması gerektiğini, bazı nedenlerden dolayı şahitliği ve mirası gibi konularda farklı uygulamaların olabileceğini ifade etmektedirler.

XXI. yüzyılda Batı'nın etkisi ile ortaya çıkan feminist akımların, Abduh'un kadın konusundaki görüşlerinden yola çıkarak oluştuklarına dair eleştirilerin yersiz nitelermeler olduğunu görölmektedir. Çünkü aksi takdirde Abduh, Nisâ sûresi 4/34. âyetteki "وَالضَّرْبُ لَهُنَّ" ifadesini "dövün" şeklinde izah etmezdi.

Gerek Abduh-Reşid Rızâ gerek Tabâtabâî kadın konusundaki görüşlerinde, ideal ile reel olan arasını izah ederken tenakuza düşmektedirler. Onlar Kur'an'da kadınla ilgili, fitratında ve erkekle eşitliği hususunda özgür ve eşit hakların varlığına dikkat çekerler. Ancak İslâm toplumundaki reel durumu değerlendirirken ve kendi kanaatlerini ifade ederken; kadının bugün olması gereken yerin zevcelik, annelik, sosyal hayatta bazı naif işler gibi sınırlı bir alandan bahsetmekte ve kadının yaşam alanını kültürel anlayış ve geleneksel bakış açıları ile ifade etme durumunda kalmaktadırlar. Batı, kadının fitratını unuttuğu bir tecrübe yaşayınca müfessirler de maliyeti ağır olan bu deneyimin Müslümanlar arasında yaşanmasını istememektedirler. Örneğin, Tabâtabâî'ye göre, "Kadın evde, çocuklarının yanında daha çok bulunmalıdır."¹³² Çünkü dünyada aile üzerindeki savrulmanın ana sebebi, kadının evi terk etmesi ve annelik vasfını unutması/ötelemesidir.¹³³

Müfessirler, İslâm dünyasındaki bozulan kadın algısını tashih etmenin eğitimden geçtiğini, Batılıların İslâm'ın kadın olgusuna yönelik olumsuz değerlendirmelerinin Müslümanların yanlış ve kötü uygulamalarından kaynaklandığını düşünmektedirler. Çağdaş dönemde kadınlar arasında yayılmakta olan evliliğe uzak durma psikolojisinin; kadının modern hayata imrenmesi, özgürlük anlayışı, zevcelik ve çocuk sahibi olmaktan yüksünmesinden kaynaklandığını dile getirmektedirler.

¹³² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2: 273.

¹³³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2: 277.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed - Reşid Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. XII cilt. Kahire: Dâru'l Menâr, 1947.
- Aktaş, Cihan. *İran'da Siyah Yorgunluğu. İslâmiyât* 3/2 (2000): 15-44.
- Algül, Hüseyin. *İslam Tarihi*. IV cilt. İstanbul: Gonca Yayınları, 1991.
- Amir A.N. - A.O. Shuriya - A.F. İsmail. "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum*, 3/6 (2013): 233-234.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. X cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydın, Mehmet Akif. *Kadın. Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXIV: 86-94. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. III cilt. Thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâheyn. Beyrut/Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Cevâd, Alî. *el-Mufasssal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. XI cilt. Câmiatü Bağdâd, 1993.
- Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Mars T. ve S. A. Ş. Matbaası, 1957.
- Emin, Osman. *Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu Çeviren İhsan Durdu. İslam Düşünce Tarihi* içinde, ed. M.M. Şerif, IV: 452. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Harman, Ömer Faruk. *Kadın. Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXIV: 82-86. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Hatipoğlu, Mehmed S. *Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar. İslâmiyât* 3/2 (2000): 7-13.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Latif Boyacı Hüseyin Yılmaz. III. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr tahrîru ma'ne'l-sedîd ve tenvîru akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*. XXX cilt. Tunus: Dâru'd-Tunusiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîru'l-*

- Kur'âni'l azîm*. VIII cilt. Thk. Sâmi İbn Muhammed Selame. Dâru Tayyibe, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. IV cilt. Beyrut/Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Karslı, İbrahim Hilmi. *Kur'an Yorumlarında Kadın Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. V cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı, 2006.
- Mevdûdî, Ebu'l-Al'â. *Tefhimü'l-Kur'an Kur'an'ın Anlam ve Tefsiri*. VII cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Rızâ, Reşid. *Gerçek İslam'da Birlik*. çev. Hayrettin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Rızâ, Reşid. *Hilafet En Büyük Önderlik*. çev. Mehmet Çelen, İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri, I. Baskı, 2010.
- Rızâ, Reşid. *İslam'da Kadının Hukuku Kadınlara Çağrı*. çev. Mehmet Çelen. Malatya: Nida Yayınları, 2008.
- Rızâ, Reşid. *Muhammedî Vahiy*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Şükrü Halûk Akalın. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, XI. Baskı, 2011.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîr'il-Kur'ân*. XX cilt. Menşurat-ü Cemaati'l-Müderresin fi Havzati'l-İlmiyyeti fi Kısmi'l-Mukaddeseti, t.y.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *İslam Sosyolojisi*. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2008.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *İslam ve Çağdaş İnsan*. çev. Mustafa Yalçın. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2018.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *İslam'da Kadın*. çev. Mustafa Yalçın. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2018.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. XXIV cilt. Thk. Ahmet Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risale, 2000.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Anakronizmin İfrâdı: Kummî'nin İlk İnen Sûrelere Dair Aşırı Yorumu
Extremism in Anachronism: Qummî's Extreme Exegesis Regarding to Early
Revealed *Suras*

Bayram AYHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halis Demir Üniv. İslami İlimler Fak.
Asst. Prof., Nigde Omer Halis Demir Univ., Fac. of Islamic Sciences, Dep. of Tafsir
Nigde/Turkey

byrmayhan@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-1851-0204

Atf: Ayhan, Bayram. "Anakronizmin İfrâdı: Kummî'nin İlk İnen Sûrelere Dair Aşırı Yorumu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 372-408.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.629193>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Anakronizmin İfrâdı: Kummî'nin İlk İnen Sûrelere Dair Aşırı Yorumu

Öz: Şîî Müfessir Kummî (ö. 329/941) İmâmiyye'nin Ahbârî ekolünün önemli ve ilk temsilcileri arasında yer almaktadır. Kummî tefsirinin tebarüz eden yönü aşırı Şîî yorumları muhtevi olmasıdır. Bu tespit mezkûr tefsiri tahlil eden neredeyse tüm müelliflerin ortak söylemidir. Biz bu çalışmada müfessirin tefsirini ilk inen sûreler ekseninde tavih etmeye çalıştık. Müfessir çoğu kavramı veya ibareyi diğer Şîî müfessirlerin de dahil olduğu cumhur müfessirin yorumuna mümasil mahiyette yorumlamıştır. Fakat müfessir gayet makul ve makbul açıklamalar yaptığı yerlerde kendi kaynaklarına müstenit rivayetler ekseninde mutaassıp ve anakronik yorumlar yapmıştır. Bilhassa rivayetlere müstenit yorumlarda çoğu kavram ve ibare bağlamından bağımsız ve alakasız mahiyette tefsir edilmiştir. Mamafih âyetlerin nüzûl zamanı ve zemininden bağımsız bir şekilde velâyete ve Ehli Beyt'e tebdil gayreti tebarüz etmiştir. Makalede müfessir Kummî'nin yorumları öncelikle Şîî müfessirlerin, bilahare diğer müfessirlerin yorumları ile eş zamanlı analitik okumaya tabi tutulmuştur. Bu metot ile müfessirin yorumlarının daha nitelikli ve tarafsız değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kummî, Yorum, İlk İnen Sûreler, Anakronizm, Aşırı Yorum.

Extremism in Anachronism: Qummî's Extreme Exegesis Regarding to Early Revealed Suras

Abstract: The Shī'i commentator Qummī (d. 329/941) ranks among first important representatives within the Akhbari school of Imamiyya. The typical characteristic of Qummī's exegesis is that it contains extreme Shī'i exegeses. This is the mutual opinion of those who analyse this exegesis. The article aims to clarify and analyse Qummī's exegesis within the context of early revealed *suras*. Qummī has interpreted many words or expressions in a way that is similar to the majority Shī'i commentators, but he made fanatical and anachronic comments with regard to their own sources where he commented reasonably and acceptably. Especially, the exegeses based on narrations (*riwāyat*) demonstrates the disconnection and indifference from the context that the verses had revealed. Some verses were interpreted in a way that aims to refer to related to *walāya* and *Ahl al-Bayt*. This definitely evidences the disinterest from the context in which these verses revealed. The article aims to analytically and impartially evaluates Qummī's exegesis through reading it in a comparative framework other Shī'i exegeses and other exegeses.

Keywords: Commentary, Qummī, Comment, First Revealed *Suras*, Anachronism, Extreme Interpretation.

الإفراط في المفارقة التاريخية: تأويلات القمّي المفرطة في السور المنزلة أولاً

ملخص: المفسر الشيعي القمّي من أبرز الممثلين لمذهب الأخبارية الإمامية. ويتميز تفسيره بتأويلات شيعية مفرطة. وذلك شبه مسلم به عند كل من يراجع تفسيره. يحاول هذا البحث كشف منهجه في التفسير من خلال السور المنزلة أولاً. فهو يذهب في تفسير معظم المفاهيم والتعابير مذهب جمهور المفسرين بمن فيهم المفسرون الشيعة، لكنّه ذهب بعيداً في تفسير الروايات التي جاءت من مصادر مذهبه إلى درجة أنّه وقع في خطأي المفارقة التاريخية والتزمت؛ ليقدّم تأويلات معقولة ومقبولة. ونتيجة ذلك جاء بشروح لا تمت للسياق بصلة ولا علاقة لها به أحياناً، وخاصّة فيما يتعلّق بالتأويلات المستندة إلى مصادره. وعلاوة إلى ذلك نرى جهوده مبذولة لإنشاء تأويلات عن الولاية وأهل البيت بغض النظر عن زمان النزول ومكانه؛ لذلك يتناول البحث تأويلات القمّي بالتحليل المقارن بين مفسري الشيعة أولاً وعلماء التفسير الآخرين ثانياً بهدف تقييم آرائه بدقة وموضوعية أكثر.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القمي، التأويل، السور المنزلة أولاً، المفارقة التاريخية، التأويل المفرط.

GİRİŞ

İlk dönem Şîî âlimlerinden olan Ebû'l-Hasan Alî b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî'nin doğum tarihi hakkında bilgi bulunmamakla birlikte müfessirin hicrî 329 yılında vefat ettiği zikredilmiştir.¹ Şîî-İmâmî tefsir geleneğinde Ahbârîlik² ve Usûlîliğ'in³ hüküm sürdüğü dönemler ekseninde bir tasnif yapılacak olursa müfessir birinci rivâyet döneminde yer alır. Bu dönemde telif edilen Şîî tefsirlerde tebarüz eden olgu tefsirin temel kaynağını imâmlardan nakledilen rivâyetlerin teşkil etmesidir.⁴

Kummî'nin tefsirinde öne çıkan hususlara temas etmeden önce Şîî tefsir literatüründe öne çıkan argümanların tavzih edilmesi meselenin mahiyetini analitik okuyabilme imkânı sağlayacaktır. Kummî Zeydîyye, İsmâ'îlye ve İmâmîyye gibi üç ana Şîî akımın İmâmîyye ekolüne mensuptur.⁵ Bu ekolün tefsirlere yansıyan temel kabulleri şöyle zikredilebilir:

1. İmâmet: Genel Şîî kabulünde imâmet, dinin temel bir ilkesi olup aklen zorunlu görülen bir müessesedir.⁶ Dînî ve dünyevî bir misyonu olan ve nübüvvetin devamı sayılan imâmete kimin geleceği insanların tercihlerine bırakılmaz.⁷ Bu

¹ Şemseddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1: 392; Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta el-asri'l-hadir*, thk. Hasan Halîd (b.y.: Müessesetü Nüveyhidü's-Sekâfiyye, 1993), 1: 349; Muhammed Hâdi Ma'rîfe, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn fi sevbihi'l-kaşib* (b.y.: el-Câmiatü'r-Ridâviyye li'l-Ulûmi'l-İslamiyye, 1425), 1: 422.

² Metin Yurdagür, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 490-491; Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîasî'nda Ahbârîlik* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996), 43-47; Abdullah es-Semâhicî, "İmâmîyye Şîasî'nun İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2013): 137-153.

³ Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42; 214-215; Mustafa Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010), 251-256; Sabuhi Şahavatov, "İmâmîyye Şîasî'nun Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl İslâm Araştırmaları* 22/2 (2014): 46-50.

⁴ Bu dönemsel tasnife dair bilgi için bk. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 70; Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün genel Karakteristikleri", 256.

⁵ Süleyman Ateş, *İmâmîyye Şîasının Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998) 5; Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 10. Ayrıca bkz. Hikmet Koçyiğit, "Şîî-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015): 64-65; Musa Kazım Yılmaz, *Tabersî ve Tabâtabâ'î de İmâmîyye Tefsiri* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985), 11-15.

⁶ Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *el-Mesâilu'l-Ukberîyye* (Kum: Müessesetu'l-İrşâd ve't-Tevzi', 1413), 42-45; Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ yeteallaku bi'l-i'tikâd* (Necfe: b.y, 1979), 291-293; Metin Bozan, *İmâmîyye Şîasının İmâmet Tasavvuru* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007), 40-46; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 18-19.

⁷ Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, (Kum: Müessesetu'l-Beyân, 1395), 1: 92-98; Muhammed Rıza Muzaffer, *Şîa İnançları: Akâidu'l-İmâmîyye*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 50-52.

konudaki tek otorite nasıtır ve dolayısıyla imâmın kim olacağını Allah belirlemiştir.⁸ İmâmet, İslam'ın temelini teşkil eden namaz, oruç, zekat ve hac ibadeti gibi Allah tarafından emredilmiş bir olgudur⁹ ve imama iman etmeden ölen kişi kafir olur.¹⁰

2. Mehdilik: Ahir zamanda yeryüzünü korku ve sapkınlığın tahrip ettiği dönemde beklenen imam ortaya çıkacak ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır.¹¹

3. İsmet: İmamlar peygamberler gibi masumdur. Büyük yahut küçük günah işlemezler.¹²

4. Rec'at: İmâmiyye Şîası'na göre Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Hasan (ö. 97/716) ve Hz. Hüseyin (ö. 61/680) başta olmak üzere imamlar ve onlara zulmeden Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) gibi isimler kıyametin kopmasından önce diriltiip yeniden dünyaya gelecektir. Rec'atın fikrî alt yapısı Abdullah b. Sebe'ye dayanır. Rec'at günü imamlar bütün düşmanlarına kısas uygulayacaklar ve kıyamet günü tekrar dirilmek üzere öleceklerdir.¹³

Kummî'nin tefsirinde mezkûr olgular içerisinde yer alan imâmet, velâyet, rec'at konularına fazlasıyla değinilir. Şîu ideolojinin sistematik şekilde bağlamdan ve âyetlerin anlam örgüsünden bağımsız bir şekilde ibarelere eklenme gayretinin tebarüz ettiği tefsirde müellif Kur'ân'ı sadece Hz. Alî ve soyunun velâyetini destekleyen bir kitap haline getirme çabası içine girmektedir.¹⁴ Bunu gerçekleştirmek için bağlamda yer alması mümkün olmayan ibareleri takdim tehir

⁸ Ukberî, *el-Mesâil*, 52-53.

⁹ Muhammed b. Mes'ûd b Ali el-Ayyâşî, *Kitâbu't-tefsîr: tefsîru'l-ayyâşî*, thk. Seyyid Hâşim el-Mahallâtî (Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyyetu'l-İslâmiyye, ts.), 1: 334; Tûsî, *el-İktisâd fimâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*, 300; Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî, 1997), 1: 270.

¹⁰ Muhammed es-Seyyid Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, ts.), 2: 8; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2009), 316; Ateş, *İmamiyye Şîasının Tefsîr Anlayışı*, 8.

¹¹ Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 2: 9; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 316; Ateş, *İmamiyye Şîasının Tefsîr Anlayışı*, 7.

¹² Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1: 146; Kâhîr b. Tâhîr Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-fırâk*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kâhîre: Matbaatu'l-Medenî, ts.), 1: 341.

¹³ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu musallin*, thk. Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1990), 1: 86; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 177; Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-fırâk*, s. 233-234.

¹⁴ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 88-90; Sabuhi Şahavatov "Mezhep Taassubunun Öne Çıktığı Bir Rivâyet/Dirâyet Tefsiri –Kummî Tefsiri-", *Dokuz Eylöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2015): 299-311; Süleyman Ateş, "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (1977): 152.

veya tahrif söylemiyle âyetlerle ilintileme garabetine girer.¹⁵

Kummî tefsiri rivâyet tefsiri kategorisinde yer almışsa da müfessirin yorumuna ağırlık vermesi nedeniyle dirâyet tefsiri olarak da değerlendirilmektedir.¹⁶ Müfessir tefsirine nâsîh ve mensûh, muhkem, müteşâbih, lafzı genel manası özel ve lafzı özel manası genel âyetler, takdim ve tehir, tahrif edilen âyetler, lafzı çoğul manası tekil-manası tekil lafzı çoğul olan âyetler, te'vîli tenzîli ile beraber olan âyetler, te'vîli tenzilinden önce olan âyetler, te'vîli tenzilinden sonra olan âyetler ve diğer konuları içeren bir mukaddime ile başlamaktadır. Genel olarak Ehl-i Beyt imâmlarının rivâyetlerinin yer aldığı bu tefsirde az da olsa diğer sahabe ve tabiûnun nakillerine yer verilmektedir. İmâmlardan en fazla Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733) ve Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) görüşleri zikredilmektedir.¹⁷

Kummî Kur'ân'ı mutaassıp bir şekilde tefsir eden Ahbârîler ekolüne mensuptur. Şîa'da Kur'ân'da tahrif olduğunu savunan ve âyetleri Hz. Ali ve soyuna indirgemeye çalışan Ahbârîlerin yanı sıra bağlam ve anlam dünyasının dışına çıkmamaya gayret eden Usûlî ekole mensup mutedil müfessirler de vardır. Mezhebin önemli iki ismi olan et-Tûsî ve et-Tabersî bu ekole mensuptur ve tefsirlerinde sünni paradigmanın söylem ve rivayetlerine rastlamak mümkündür.¹⁸ Biz de çalışmamızda Kummî'nin yorumlarını mezkûr iki müfessirin tefsiri ile karşılaştırmalı okumaya ve böylelikle konuyu daha nitelikli ve tarafsız bir şekilde tahlil etmeye gayret ettik.

Kummî tefsiri, Kur'ân'da tahrif olgusu, mutaassıp yorumlar ve ilk üç sûredeki Şîi yorumlar gibi spesifik başlıklar altında tahlil edilmiştir.¹⁹ Söz konusu çalışmalardan farklı olarak biz, ilk inen sûrelerin müfessir tarafından nasıl tefsir edildiğini tavzih etmeyi amaçladık. İncelendiği zaman görüleceği üzere mezkûr çalışmalarda da müfessirin bilhassa Hz. Ali bağlamında mutaassıp yorumlar

¹⁵ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 91-92.

¹⁶ Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 70.

¹⁷ Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 70-71.

¹⁸ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 72-74; Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996); Sâkıp Yıldız, "Şîa'nın Kur'ân-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (1982): 51-54; Nesrişah Saylan, "Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017): 1541.

¹⁹ Şahavatov "Mezhep Taassubunun Öne Çıktığı Bir Rivâyet/Dirâyet Tefsiri", 300-304; Şahavatov, "İmâmîyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", 46-50; Mehmet Yusuf Yagır, "İlk Üç Sûredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şîi Eksenli Yorumları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2016): 164-182; Nesrişah Saylan, "Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi", 1535-1564.

yaptığına vurgu yapılmıştır. Mamafih, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i ön yargı ile ve tasvip edilemeyecek ibarelerle tahkir ettiği de dikkat çekilen bir husus olmuştur.

Makalenin amacı Kummî'nin erken dönem Mekkî sûrelere dair anakronik yorumlarını başta yine kendi kaynakları ve sünni müfessirlerin yorumları ile kıyaslayarak analiz etmektir. Konuya dair incelemelerimiz nüzûl eksenli ve anakronik ve müfrit yorumlar ile tahdit edilecektir. Metodumuz, müfessirin mutaassıp veya anakronik mahiyette değerlendirdiği ayetlere dair yorumu aktarmak; bilahare söz konusu âyetleri öncelikle Şii müfessirlerin ve diğer müfessirlerin yorumları ile karşılaştırmak olacaktır. Âyetlere dair yorumlar çoğunlukla benzerlik arz ettiği için bazı tefsirlerle tahdit etmeye ve ağıyarını mani söylemleri çalışmanın dışında tutmaya gayret edeceğiz. Sıralamada Hz. Osman'a matuf kronolojik sûre sıralaması esas alınacaktır. Müfessirin mezkûr mahiyette ele almadığı âyetler yoksa ilgili sûre tavzih edilmeyecektir. Ayrıca müfessir yorum yaptığı halde Fâtîha sûresi de tahlil edilmeyecektir. Zira mushaf sıralamasındaki ilk üç sûre bizim çalışma metodumuz ve gayemizle benzer şekilde özel olarak çalışıldığı için²⁰ bizim çalışmamız takriben benzer şeylerin mükerrer mahiyette zikredilmesi anlamına gelecektir. Her sûre başlığı altında müfessirin mutaassıp şekilde yorumladığı âyetlerin lafzını ve manasını zikrettikten sonra parantez içerisinde sadece âyet numarası yazılmıştır. Her seferinde sûrenin adının yazılması veya dipnotta sûrenin isim ve âyetinin numarasının yazımı hacmi arttıracığı düşüncesiyle böyle bir metot benimsenmiştir.

1. Alak Sûresi

Müfessir Kummî mutaassıp yorumlarının bidayetini ilk inen sûre olan Alak sûresi'nin ilk ayetleri bağlamında yapmıştır. Müfessirin zikrettiği Ebû Ca'fer ve Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî'den mervî rivayet birçok kaynakta yer alan²¹ ilk nuzûl rivayetine mümasildir. Fakat müfessir ilk vahiy metinlerindeki ibareleri Hz.

²⁰ Yağır, "İlk Üç Süredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şii Eksenli Yorumları", 164-182.

²¹ Muhtemelen müfessir Hz. Aişe rivayetini kasıtlı olarak zikretmek istememiştir, nitekim evvelu mâ nezel rivayetleri kâhir eserde Hz. Aişe 'den mervîdir. Bk. Buhârî, *Sahih*, "Bed'ü'l-Vahy", 3; Müslim, *Sahih*, "İman", 73; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru li'l-Kutubi'l-'Arabî, 1990), 1: 264; Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Çur'ân*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiye, 2001), 24: 528; Muhammed b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîli ve 'uyûni'l-eqvâli fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998), 6: 239; Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân*, thk. Hişâm Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1372/1952), 19: 32; Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004), 1. 81.

Ali'ye irca etmek gibi bir garabet örneği sergilemiştir. Cibrîl (a.s) Hz. Peygamber'e geldi ve "Oku!" dedi. Hz. Peygamber (a.s): "Ne okuyayım" dedi. Bunun üzerine: "أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" "Yaratan Rabbinin adıyla oku!" (1) yani, senin kadim nurunu her şeyden önce yaratan Allah'ın adıyla oku. "خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ" "O insanı alaktan yarattı"(2) seni bir kan pıhtısından yarattı ve Ali'yi senden ayırdı.²² "الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ" "... o insana kalem ile yazmayı öğretti", yani Ali b. Ebi Tâlib'i insanlara öğretti. "عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم" "insana bilmediğini öğretti."(5) Bundan önce bilinmeyen Ali'yi öğretti.²³ Zikredilenlerden de anlaşıldığı üzere müfessir, Şîî kaynaklar da dahil hiçbir kaynağın değinmediği bağlam ve anlam dünyasının dışında yorumlar yapmıştır. Bunun sebebi de hiçbir sistematığı olmaksızın herhangi bir yerdeki herhangi bir kelime veya zamiri Hz. Ali'ye veya imâmete irca etme taassubunun bir göstergesidir.²⁴

Küleynî'nin (ö. 329/942) Câfer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) naklettiğine göre Hz. Peygamber'e gelen ilk Kur'ân vahyi besmele ve Alak sûresinin ilk âyetleridir.²⁵ Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), "müfessirlerin ekseriyeti bu görüştedir" diyerek İbn Seyyâr-'Atâ-Mücâhid-Aişe senediyle bu sûrenin ilk inen sûre olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.²⁶ Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1154): "Müfessirlerin çoğuna göre ilk nâzil olan âyetler Alak sûresinin ilk beş âyetidir" şeklinde bir bilgi vermiştir.²⁷ Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (ö. 1981) rivayet zikretmeden, Alak sûresinin ilk inen vahiy metni olduğunu belirtmiştir.²⁸ Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî gibi bazı çağdaş Şîî müfessirler ise Alak sûresinin ilk beş âyetinin ilk nâzil olan âyetler olduğu noktasında müfessirlerin icmasından bahsetmiştir.²⁹ Şîî müfessirlerin kahir ekseriyeti Alak sûresinin ilk âyetlerine dair Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) tarafından nakledilen Hz. Âişe rivayetine benzer rivayetler zikretmişlerdir.

²² İbare şöyledir: "خَلَقَ مِنْ نَظْفَةٍ وَشَقَّ مِنْكَ عَلِيًّا"

²³ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetu Dâri'l-Kitâb, 1404), 2: 430.

²⁴ Bu konudaki yorum ve tenkitler için bk. Ukberî, *el-Mesâilü'l-Ukberîyye*, 45-48; Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*, 291-293; Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 42-48; Öztürk, *Tefsîrde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri*, 19-22; İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme* (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-İslâmî, 1962), 16-58. Hadislerin farklı gayelere matuf yorumlamaları için ayrıca bk. Hikmetullah Ertaş, "Cumhuriyet Dönemi Ders Kitaplarına Alınan Hadislerin Türkçe Çevirilerinde Görülen Aşırı Yorum ve Sapmalar", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 261-283.

²⁵ Ebû Ca'fer el-Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî* (Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 2005), 2: 654.

²⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Şeyh Âğa et-Tahrânî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 10: 378.

²⁷ Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 10: 396-397.

²⁸ Tabatabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 20: 379-380.

²⁹ Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel*, 15: 414-415.

Ne ki bu rivayetler Muhammed Bâkır (ö. 114/733), Cafer Sâdık (ö. 148/765) gibi isimlerden menkuldür.³⁰ Mezkûr Şiî müfessirler dahil hiçbir müfessir Kummî'nin zikrettiklerine benzer bir imada bulunmuş değildir.³¹

Alak sûresinin ilk âyetlerini mutaassıp bir anlayış ile tefsir eden müfessir Kummî, sûrenin son âyetlerini anakronik mahiyette yorumlamıştır. Müfessire göre Ebû Tâlib ölünce Cehil ve Velîd b. Muğire: "Gelin Muhammed'i öldürelim, çünkü onu koruyacak olan kişi öldü", derler. "فَلْيُدْغُ نَادِيَهُ سَدَّغُ الرَّبَّانِيَّةِ" "Adamlarını çağırın, biz de zebanileri çağıracağız," (17-18) âyetleri de mezkûr iki Allah düşmanının beyanatını tenkir etmek için nâzil olmuştur.³² Tefsir literatürünü incelediğimiz zaman müfessirin izhar ettiği yorumun başka isimler tarafından dile getirilmediğini görmekteyiz. Diğer müfessirlerin ittifakla zikrettiğine göre bu âyetin muhatabı Ebû Cehil'dir. Hz. Peygamber'i (a.s) adamlarının ve kabilesinin çokluğu ile tehdit etme küstahlığını yapmış ve bunu müteakip zikredilen âyetler inmiştir.³³ Müfessirin yorumunu anakronik zemine çeken olgu, bu âyetleri Ebû Tâlib'in vefatı ile ilişkilendirmeye çalışmasıdır. Zira Ebû Tâlib ittifakla hicrete yakın bir dönemde vefat etmiştir.³⁴ Mamafih, sûre birbirinden ayrılamaz bir muhteva ve edatları mündemiçtir. Dolayısıyla ilk beş âyetten sonraki âyetler birbirine yakın dönemde eziyetlerin arttığı Habeşistan hicreti öncesinde, dolayısıyla bi'setin dördüncü veya en geç beşinci yılında inmiş olmalıdır.³⁵ Sonuç olarak Ebû Tâlib'in vefat tarihi ile

³⁰ Abdu Ali b. Cumua el-Arûsî el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-sekaleyn*, thk. Hâşim er-Rasûlî el-Mahalâtî (Kum: Müessesetu Nâşiru'l-A'rabî, h. 1382), 5: 609; Molla Muhsin el-Feyd el-Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, thk. Şeyh Hüseyin el-A'lâmî (Tahran: Mektebetu's-Sadr, 1379) 5: 168; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'l-A'lâmî li'l-Matbûât, 2006), 10: 190.

³¹ Buhârî, *Sahih*, "Bed'ül-Vahy", 3; Müslim, *Sahih*, "İman", 73, h. no., 252; İbn Hişâm, *es-Siret'un-nebeviyye*, 1: 264; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 528; Ebû Muhammed İdris İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Esad Tayyib (Riyad: Mektebetu Nezzâr, 1997), 1: 25; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 239; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 19: 32.

³² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 431.

³³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Muhammed Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002), 4: 763; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 2: 384; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 382-384; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn: tefsîru'l-Mâverdî*, thk. Abdulsûd bin Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 6: 308; Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlip İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001), 5: 502-503; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 15: 531.

³⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk, *es-Siretu'n-nebeviyye li İbn İshâk*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004), 1: 267-268; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2: 57; Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*: Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Maârif bi-Mısır, ts.), 2: 343-344.

³⁵ Söz konusu dönemsel tasnif ve bu merhalelerde inmiş sûreler için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008-2009), 1: 23; Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'ân: el-cüz'ül-eovel fi't-t'arifi bi'l-Kur'ân* (Beyrut:

sûrenin mezkûr âyetlerinin nüzûl zamanı arasında ilgi kurabilmek mümkün değildir. Muhtemelen müfessir, Hz. Ali'nin babası olması hasebiyle Ebû Tâlib'i yüceltmek istemiştir. Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'e (a.s) iman etmemekle birlikte onu tüm gücüyle himaye ettiği ve vefatının Hz. Peygamber'de (a.s) derin bir teessür meydana getirdiği bir vakiydir.³⁶ Bu hakikati teslim etmekle birlikte, Alak sûresinin son âyetlerini birbirinden koparmak ve Ebû Tâlib'in vefat zamanı ile ilintilemek anakronik bir okuma olacaktır.

2. Kalem Sûresi

Müfessir Kummî bazı yerlerde yaptığı üzere Kalem sûresinin de bidayetinde kelimelere dair filolojik yorumlar yapmıştır. Ne var ki müfessir genel kabul görmüş yorumlar ekseninde âyetlerin kelimelerini tefsir etmekle yetinmemiş sûrenin beş ve altıncı âyetlerine dair müfrit bir yorum yapmıştır ve; “فَسْتَبْصِرُ وَ يُبْصِرُونَ بِأَيْكُمْ الْمُفْتُونَ” “Aranızdan hanginizin akli bozuk olduğunu yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler.” (5-6) âyetlerinin Ümeyye oğulları hakkında indiğini belirtmiştir. Bu yorumla da yetinmemiş ve hilafete telmihte bulunarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i tahkir etmiştir. Âyetin Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında sonucu belirleyeceğini ifade ederek “Ali'nin, Züfer'in³⁷ mi Habter'in³⁸ mi deli olduğunu yakında göreceksiniz” der.³⁹ Müfessirin aktardığı diğer rivayete göre Benî Ümeyye'den bir adam Hz. Ali ile karşılaşır ve ona şöyle diyerek kızar: “Hanginizin deli olduğunu yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler” âyetinin benim ve arkadaşlarım hakkında indiğini söylediğin bana ulaştı. Hz. Ali: “Ey falancanın babası! Allah'ın Benî Ümeyye için “Kur'an'daki lanetli ağaç” dediği bilgisi sana

Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-Arabiyye, 2001), 244-245; Ebû'l-Alâ el-Mevdûdî, *el-Mebâdiu'l-Esâsiyye li Fehmi'l-Kur'an* (y.y: Dâru't-Turasi'l-A'rabi li'n-Neşr ve't-Tabaa, ts.), 11-17; Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 2: 131-134.

³⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 343; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1:166; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1: 49-50.

³⁷ Züfer, Şii müelliflerin Hz. Ömer'i tahkir için kullandıkları isimlerden birisidir. Bu anlamda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman için de kullandıkları bu nevi isimler vardır. Bk. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2: 116-117; Muhammed Bakır b. Muhammed Taki el-Meclîsî, *Bihari'l-Envari'l-Câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983), 8: 366; Ali b. Yunus el-Âmilî, *es-Sirâdü'l-müstakîm*, thk. Muhammed Bakır el- Behbûdî (Kum: Dâru Âli Beyt, 1384), 3: 85; Mehmet Nur Akdoğan, *Şii Kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 66-67.

³⁸ Habter'in Şii müelliflerce Hz. Ömer'i tahkir için kullanıldığı ifade edilmişse de müfessir Kummî bu lakabı Hz. Ebû Bekir için kullanmış olmalıdır. Zira ibarede her bir isim ayrı ayrı ve hilafet sırasına göre kullanılmıştır. Çalışmamızda kullandığımız nüshada ibare şu şekildedir: “نزلت في بني أمية بأيكم أي حبتو و زفر و علي” Bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 380. Lakabın Hz. Ömer için kullanıldığına dair bilgi için bk. Âmilî, *es-Sirâdü'l-müstakîm*, 1: 76; Akdoğan, *Şii Kaynaklara Göre Hz. Ömer*, 71; Hanifi Şahin, “Şii İmâmiyyede Hz. Ömer'e Yönelik Algı”, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, Sivas 2018, 3: 500.

³⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 380.

ulaşmadı mı?"⁴⁰ deyince, adam: "Ey Ali yalan söyledin. Ümeyye oğulları senden daha hayırlıdır, merhamete de daha fazla layıktır." Bu rivayetten sonra müfessir: "فَلَا تُطِعِ الْمَكْدِبِينَ" "yalancılara itaat etme"⁽⁸⁾ âyetinin Hz. Ali hakkında indiğini vurgulamıştır.⁴¹ Müfessirlerin ittifakla beyan ettiğine göre bu âyetin muhatabı tümüyle Hz. Peygamber (a.s) ve muhalifi olan Mekkeli müşriklerdir. Dolayısıyla sekizinci âyetin Hz. Ali hakkında inmiş olması nüzûl zamanı açısından muhaldir.⁴²

Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ali et-Tabersî ve Tabatabâî gibi Şîî müfessirlerin⁴³ yanı sıra diğer müfessirlerin ekseriyeti beş ve altıncı âyetteki muhatapların sûrenin önceki âyetlerinde Hz. Peygamber'i (a.s) delilik ile itham eden Mekkeli müşrikler olduğunu kaydederler.⁴⁴ "Sen de onlar da görecekler" âyetinde zikredilen ve her iki tarafın göreceği hakikatin zamanı da kıyamet günüdür.⁴⁵

Kanaatimizce nüzûl tertibinde ikinci sırada⁴⁶ yer alan bu âyetlerin Benî Ümeyye'ye matuf yorumlanması nüzûl zamanı ve zemini ile uzlaştırılmaz ve tasvibi mümkün değildir. Kummî'nin yorumu kuvvetle muhtemel Hz. Ali'nin muhalifi olan Ümeyye oğullarını ve onlara mensup isimleri tahkir etmek amaçlıdır ve mezhebi taassubun dikkat çekici bir örneğidir.

Müfessirin mezhebi taassupla anakronik mahiyette tefsir ettiği bir diğer âyet lafzen ve manen şöyledir: "وَدُّوا لَوْ نُدُّهُمْ فَيُذْهِبُونَ" "Onlar isterler ki, sen yumuşak davranasın da onlar da sana yumuşak davransınlar." (9) Müfessire göre âyetin muhatabı Hz. Peygamber'dir (a.s) ve muhalifler Hz. Ali'nin hilafetini gizlemesi

⁴⁰ İbare şöyledir: "أفلا أخبرك يا أبا فلان ما نزل في بني أمية والشجرة الملعونة في القرآن". Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 380.

⁴¹ İbare şöyledir. "فَلَا تُطِعِ الْمَكْدِبِينَ" قال في علي". Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 380.

⁴² Abdurrezâk, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2: 308; Hûd b. Muhakkem el-Huvvâri, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, thk. Belhâc bin Said Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 4: 394; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 62; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 346; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muħîṭ*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 8: 303; Suyûtî, *ed-Dürri'l-menşûr*, 14:625-626.

⁴³ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 75-76; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 67; Tabatabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 19: 386

⁴⁴ Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne: Tefsîru'l-Mâturîdî*, thk. Mecdî Basillûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 10: 141-142; Huvvâri, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 4: 394; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 62; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 346; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muħîṭ*, 8: 303; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 190.

⁴⁵ Mâturîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 10: 141-142; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 75-76; Tabatabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 19: 386.

⁴⁶ Muhammed b. Eyyûb İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ ünzile bi'l-Mekke vemâ ünzile bi'l-Medine*, thk. Urve Bedîr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 1: 33-35; Ebû Abdullah Bedruddîn b. Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l Fadl ed-Dimyâtî (y.y: Dâru'l-Hadîs, 2006), 136; Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 1: 81; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l- ħadîs: Tertibu's-Süver Hasebe'n-nüzûl* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1383/1964), 1: 352-353.

beklentisi içerisindeyler. Böylelikle onlar da Hz. Peygamber (a.s) ile birlikte Hz. Ali'yi gizleyecekler ve karşılıklı ilişkileri düzelecektir.⁴⁷

Tefsir literatürü yukarıda konu edinen âyeti ittifakla Mekkeli müşrikler bağlamında tefsir etmiştir. Yumuşak davranılması istenen husus ise müşriklere şirk konusunda taviz verilmesidir. Böylelikle onlar da Hz. Peygamber'e (a.s) anlayış gösterecek ve tahkir veya tezyif etmekten vazgeçeceklerdir.⁴⁸ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî (ö. 280/893) bir yıl Allah'a bir yıl putlarına ibadet edilmesi teklifiyle gelerek bu konuda her iki tarafı da razı etmesi talebinin âyette konu edildiğini söylemektedir.⁴⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise ilahlarını tahkir etmemesi karşılığında onların da "deli, kendini bilmez, sihirbaz" gibi ithamlardan vazgeçeceklerini zikretmiştir.⁵⁰ Sonuç olarak Kummî'nin hilafetin gizlenmesi talebi eksenindeki yorumunun da müfrit bir anakronik okuma olduğunu söylememiz mümkündür. Zira bu âyetlerin Hz. Ali'nin hilafetinin gizlenmesine matuf tefsir edilmesi zamansal açıdan mütenakızdır. Bu âyetler ilk inen metinlerdendir ve bu âyetler indiğinde Hz. Ali henüz küçük bir çocuktur.⁵¹

Kummî "وَلَا تُطِغْ كُلَّ حَلْفٍ مَّيِّينٍ" "Çok yemin eden alçak zorbaya itaat etme," (10) âyetindeki "çok yemin eden"/ "حلاف" kişinin Allah Rasûlü için; "o sözünü asla bozmayan birisidir" şeklinde yemin eden birisi olduğunu izhar etmiştir. Bu kişi Hz. Peygamber'in (a.s) Hz. Ali'nin hilafetini gizleme ihtimalinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Hz. Peygamber'in (a.s) bu konuyu gizlemesini beklerlerken, istediklerini alamayacaklarını, zira onun verdiği söze hilafte bulunmadığını öğrenmişlerdir. "هَمَّازٍ مَّشَاءٍ بَنِيْمٍ" "Kötüleyen, söz götürüp getiren" (11) âyetindeki kişi Hz. Peygamber ve ashabı arasında söz getirip götürülen birisiydi. "مَنْعَ لِّخَيْرٍ مُّغْتَدٍ أَتِيْمٍ" "Hayra engel olan, mütecâviz ve saldırgan" (12) âyetindeki "الخير"/"hayır" Hz. Ali, "معتد"/"mütecâviz kişi" ise Hz. Ali'ye karşı gelen adamdır.⁵²

Kummî'nin Hz. Ali'nin hilafetini istemeyen kişi/kişiler olarak tefsir ettiği âyetlerdeki şahsiyet müfessirlerin kaydettiğine göre sahip olduğu mal ve çocuklar

⁴⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 381.

⁴⁸ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 75-76; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 67; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 181.

⁴⁹ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 4: 394; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim es-Semerkandî, *Tefsîru's-semerkandî: bahru'l-ulûm*, thk. Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3: 392; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 190.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 10: 141-142; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhtî*, 8: 304.

⁵¹ Hz. Ali ilk müslüman olan çocuktur ve ilk vahiy metinleri indiğinde çocuk ise bu metinler indiğinde de en fazla –arada iki yıl fetret olduğu kabul edilirse- iki yaş büyümüş olur. Bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 335-337.

⁵² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 380.

sebebiyle haddini aşan ve insani vasıflardan uzaklaşan insan tipolojisidir. Mesela Tûsî ve Tabatabâî âyette yer alan vasıfları taşıyan tüm aşağılık insanların âyetin muhatabı olduğunu zikretmişlerdir.⁵³ Âyetin özel olarak hedef gösterdiği kişiler Ahnes b. Şurayk, Esved b. Abdi Yeğûs veya Velîd b. Muğire'dir.⁵⁴ Zemaşerî (ö. 538/1144) on ikinci âyetteki "hayrın" İslam olduğunu ve bunu engelleyen kişinin de mezkûr aşağılık sıfatları taşıyan Velîd b. Muğire olduğunu beyan etmiştir.⁵⁵ Kanaatimizce müfessir Kummî diğer Şîî müfessirlerin dikkate almadığı bazı rivayetleri dikkate alarak ve âyetlerle ilintilemek suretiyle mezkûr anakronik yorumları yapmak durumunda kalmıştır.

Kummî "سَنَسِيْمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ" "Biz yakında onun burnuna damga vuracağız" (16) âyetini rec'at gününe⁵⁶ matuf tefsir etmiştir. Rec'at günü Emîrû'l-Mü'minîn Hz. Ali ve onun düşmanları yeniden dünyaya dönünce düşmanlarının burnuna hayvanların burnu ve dudaklarına damga vurulduğu gibi damga vurulacaktır.⁵⁷

Usulî müfessirlerden Tûsî bu âyeti tefsir ederken Bedir günü yapıldığı gibi bu kafirlerin burnunun kılıçla koparılacağını veya yüzüne bir işaret konacağını ifade etmiştir. Burun yüzün bir parçası olduğu için uzuv zikredilmiştir.⁵⁸ Âyetler aşağılık vasıflarla tavsif edilen kafirlerin hem dünyada hem de ahirette yüzlerindeki bir işaret ile teşhir edileceklerini beyan etmektedir.⁵⁹ Bu kişinin Velîd b. Muğire veya Ahnes b. Şurayk olduğu dile getirilmiştir.⁶⁰ Kummî'nin rec'at gününe matuf yorumladığı âyetin onun dışında hiçbir müfessir tarafından tasdik edilmediği barizdir.⁶¹ Kummî'nin bu yorumu iki açıdan eleştiriye açıktır. Öncelikle âyeti bağlamından koparmak gibi bir durum vardır. İkincisi, çoğu Şîî müellif tarafından

⁵³ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 78-79; Tabatabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 19: 387-388; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 348.

⁵⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 63; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 192-194.

⁵⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 6: 182; Nâsiruddîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl: Tefsîru'l-Beydâvî*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 5: 234; Ebû'l-Kâsım Muhamed b. Ahmed İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2: 473;

⁵⁶ Rec'at günü Hz. Ali'nin ve imamların kıyametten önce dirilerek düşmanlarından öçlerini alacağı zamandır. Bk. Eş'ârî, *Makalâtu'l-islâmiyyîn*, 1: 86; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 177; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 233-234.

⁵⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 381.

⁵⁸ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 79; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 170-171; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 195.

⁵⁹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 6: 184; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 349; İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, 2: 473; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 14: 635; Tabatabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 19: 389.

⁶⁰ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 79; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 195;

⁶¹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 6: 184; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 349; İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, 2: 473; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 14: 635; Tabatabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 19: 389.

makbul/sahih görülmediği için tefsir ve hadis eserlerinde yer verilmeyen⁶² rec'at günü rivayetini alakasız bir şekilde bu âyetle bağıntılı okuma gayretidir.

Kummî sûrenin kıyamette müşriklerin karşılaşacağı sahneyi konu edinen 42. ve 43. âyetlerini yine Hz. Ali ve hilafet bağlamında tefsir etmiştir. “ *يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقِي وَيُذْعَرُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ* ” “O gün işin dehşetinden baldırlar açılır; gözleri dönmüş olarak yüzlerini zillet bürür; secdeye çağırılırlar ama buna güçleri yetmez.” (42) Hz. Ali'nin muhalifleri, dünyada iken gizledikleri işler ve Âl-i Muhammed'in haklarını gasp ettikleri hakikati açığa çıktığı gün secdeye davet edilirler. O gün tüm işler Hz. Ali'ye arz edilecek, düşmanları secde yapmak isterler fakat boyunları ineklerin boynuzları gibi bir hal alır ve secde yapmaya güç yetiremezler.⁶³ Dünyada Allah'ın emirlerine itaat etmedikleri için secde yapamayacaklardır. “ *وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ* ” “Halbuki onlar, sapaşağlam iken de secdeye davet ediliyorlardı” (43) Onların imkanları varken dünyada Hz. Ali'nin velâyetine davet edilmişlerdi fakat velâyete icabet etmedikleri için bu akıbet ile karşılaşmışlardır.⁶⁴

Yukarıdaki âyetler müfessirlerin kahir ekseriyeti tarafından bağlam içerisinde tefsir edilmiştir. Söz konusu âyetlerin bir öncesinde müşriklerin ve Allah'a eş koştukları varlıkların eleştirildiğini görmekteyiz. Söz konusu âyet lafız ve mana itibarıyla şöyledir: “ *أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءَ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ* ” “Yoksa ortakları mı var onların? Sözlerinde doğru iseler, hadi getirsinler ortaklarını!” (41) Dolayısıyla Kummî'nin Hz. Ali ve hilafet ekseninde yorumladığı âyetlerin muhatabı bağlam içerisinde yer alan müşriklerdir. Kıyamet günü hakikati anlayacak, Allah'a secde etmek isteyeceklerdir fakat artık bunun için geç kalmış olacaklardır. Zira dünyada iken Allah'ın vahdaniyyetini kabul edip sorumluluklarını yerine getirmeleri gerekiyordu. Baldırların açılması, işin mahiyetinin netleşmesi ve olayın şiddetinin net olarak ortaya çıkmasından kinayedir.⁶⁵

Müfessir Kummî, sûrenin son iki âyetini de Hz. Ali'ye matuf tefsir etmek gibi bir garabet örneği sergilemiştir. “ *وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ* ” “Doğrusu inkar edenler, zikri dinlediklerinde neredeyse seni gözleriyle

⁶² Şii mezhebinin dört temel hadis kitabının (Kutub-i Erba'a) ilki olan Ebû Câ'fer Muhammed el-Kuleynî'nin (ö.329/941) el-Kâfî'sinde recat günü rivayetlerine yer verilmemiştir. Muhtemelen Kuleynî sıhatine güvenmediği için bu rivayetlere yer vermemiştir. Bk. İlyas Üzümlü, “Rec'at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 504-506.

⁶³ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 383.

⁶⁴ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 383.

⁶⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 70; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 10: 87; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 189; İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*, 2: 476; Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 19: 402;

yıkıp devireceklerdi.” (51) Hz. Peygamber (a.s) onlara Emîru'l-Mü'minîn'in faziletini haber verince neredeyse O'nu (a.s) gözleriyle devireceklerdi ve O'na deli dediler. Bunun üzerine Allah müteakip âyeti indirdi. “وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ” “Oysa O, alemler için bir öğütten başka bir şey değildir.” (52) Müfessire göre âyetteki müfret müzekker zamir Hz. Ali'ye racidir. “O”/ “و ما هو” yani Emiru'l-Mü'minîn âlemler için bir öğüttür.⁶⁶

Tefsir literatürünü incelediğimizde, kahir ekseriyetin daha önceki âyetler gibi son iki âyeti müşriklere matuf yorumladığını görmekteyiz. Söz konusu âyetlerde Hz. Peygamber'i gözleriyle devirmeye çalışanlar Mekke müşriklerdir. Yine her iki âyette yer alan “الذکر”/ “zikir” çoğunluğa göre Kur'an,⁶⁷ bir kısım müfessire göre Hz. Peygamber (a.s) olarak tefsir edilmelidir.⁶⁸ Dolayısıyla Kummî'nin yorumunu teyit eden herhangi bir müfessir yoktur ve bu yorumunun makul ve makbul olabilmesi muhaldir.

3. Müddessir Sûresi

Kronolojik tefsir sıralamasında Müzzemmil sûresi daha önce olmasına rağmen⁶⁹ müfessir bu sûreye dair anakronik bir yorum yapmadığı için Müddessir sûresini tahlil edeceğiz. Müfessir ilk âyetlerden başlayarak anakronik ve aşırı yorumlar yapmaya başlamıştır.

Kummî “فَأَنْذِرْ” “Kalk ve uyar” (el-Müddessir, 74/2) âyetini rec'at gününe matuf tefsir eder. Rec'at günü Hz. Peygamber kıyam edecek ve uyarı yapacaktır.⁷⁰ “وَيَتَّبِعْكَ فَطُورٌ” “Elbiseni temizle” elbisenin temiz ve kısa tutulmasıdır. Müfessir; “âyet bizim şîamızı kastetmektedir, çünkü bizim şîamız temizlenenlerdir,” şeklinde bir ekleme yapar.⁷¹

Başta Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Taberî (ö. 310/923), Mâverdî (ö. 450/1058) ve Tabersî olmak üzere müfessirler âyeti nüzûl bağlamında tefsir etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (a.s) hiçbir şüpheye kapılmadan ve kendisine

⁶⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 383.

⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 412; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 202-204; Mâtürîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 10: 161-162.

⁶⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 412; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 202-204; Mâtürîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 10: 161-162; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*, 10: 93; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 73-74; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 77; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 238; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Tefsîru'n-nesefî: Medâriku't-tenzîl ve hadâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1997), 3: 527.

⁶⁹ İbnü'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'an*, 33; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1: 195.

⁷⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 393.

⁷¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 393.

Rabbinden vahiy gibi büyük bir nimetin lutfedildiği bilincinde olarak insanları uyarması istenmektedir.⁷² Elbisesini temizlemesi hem hakiki anlamda hem de mecazi anlamda telakki edilmiştir. Hakiki anlama irca edilirse, gerçekten elbisesini temiz tutması talep edilmiş olmaktadır.⁷³ Mecâzî anlama hamledenlere göre kalbini, nefsinin veya ailesini vahyin güzellikleri ile temizlemesi istenmektedir.⁷⁴ Tefsir literatürünü tahlil ettiğimiz zaman, Kummî'nin yorumunun münferit kaldığını, bağlamdan bağımsız/alakasız ve lafızların anlam dünyasının dışında olduğunu görebilmekteyiz.

Müfessir Kummî gerek bağlam ile gerek kendi yorumuyla çeliştiği bir tefsir örneğini; “كَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً” “Tek olarak yarattığım o kişiyi bana bırak” ve sonrasındaki âyetlere dair yapmıştır. Müfessirin aynı sayfada bu âyeti ve öncesindeki âyetleri Velîd b. Muğire'ye matuf tefsir ettiğini belirtmemiz gerekir. Malı, bahçeleri, oğulları ve köleleri itibarıyla Mekke'de ekonomik açıdan biricik bir konumu vardı ve benzeri yoktu. Bu yüzden Kur'ân kendisi için kullanılan biricik sıfatını zikretmiştir. Velîd bu durumunu gizlemez ve küstahlık yapardı. Bu nedenledir ki âyetler onun bu durumunu tasvir etmiş ve eleştirmiştir. Müfessirin aktardığı rivayete göre müşrikler Hz. Peygamber'in (a.s) ne okuduğu konusunda tartışmışlar ve Velîd şöyle demiştir: “bırakın beni onu dinlemeye gideyim ve okuduğu şeyin ne olduğunu söyleyeyim. Velîd gelince Hz. Peygamber (a.s) Fussilet sûresini okur. “Âd ve Semûd'un yıldırımının haberi sana gelmedi mi”⁷⁵ âyetine gelince tüm vücudu ürpermiş ve Kureyş'in ileri gelenlerinin yanına uğramadan eve gitmiştir. Kureyş eşrafı Velîd'in müslüman olduğundan şüphelenince Ebû Cehil'i durumu kontrol etmek için gönderirler; Ebû Cehil, onun dinlediği şeylerden etkilendiğini öğrenir.⁷⁶

Mezkûr yorumu yapan müfessir bu açıklamaları müteakip aktardığı başka bir rivayete binaen yine âyetlerin bağlam ve anlam örgüsünün tamamen dışında bir tefsir yapar. Rivayete göre; “كَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً” “Tek olarak yarattığım o kişiyi bana

⁷² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 490; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 495; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 404-405; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 133; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3: 561.

⁷³ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 173; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 5: 259; Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân: Tefsîru's-Se'âlibî*, thk. Abdulfettah Ebû Sünnê (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1997), 5: 509.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 10: 301; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 135; Begavî, 8: 264; *el-Keşf ve'l-beyân*, 10: 68.

⁷⁵ Fussilet, 41/12-13.

⁷⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 392-393.

birak" âyetindeki kişi veledi zina olan Züfer'dir.⁷⁷ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Züfer, Hz. Ömer için kullanılan bir tahkir ifadesidir ve müfessir daha da ileri giderek Hz. Ömer'i nahoş bir sıfat ile âyetin muhatabı yapmak gibi bir ifrat örneği sergilemiştir.

Müfessir daha sonraki âyetleri de dolaylı yoldan⁷⁸ Hz. Ömer'e matuf tefsir etmeye ve müfrit yorumlara devam eder. "كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا" "O âyetlerimize karşı inatçı idi."(16) O Ali'nin velâyeti konusunda Hz. Peygamber'e inatla ve kasıtlı bir şekilde karşı çıkıyordu. "إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ" "Çünkü o, düşündü taşındı, ölçtü biçti."(18) Hz. Ali'nin velâyetini düşündü ve Allah Rasülü (a.s) zamanında bizzat aldığı biati yerine getirme konusunda ona hakkını teslim etmemeye karar verdi.⁷⁹ "ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ فَدَّرَ" "Kahrolasınca ölçtü biçti, sonra kahrolası nasıl ölçtü." (19-20) Ona azap üstüne azap vardır. Sonra o Hz. Peygamber (a.s) ve Ali'ye baktı; "ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ" "Yüzünü ekşitti ve beğenmedi." O Hz. Peygamber'in (a.s) emrettiği (velâyete dair biati) beğenmedi ve yüzünü ekşitti. "ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ" "Sonra arkasını döndü ve büyüklendi" (23) ve dedi ki; "فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ" "Bu öncekilerden devralınmış bir sihirdir". O iç çekerek; "Peygamber (a.s) insanları Ali ile büyüledi," dedi. Daha sonra da velâyete dair Allah'tan gelenin vahiy olmadığını söyleyerek şöyle dedi: "إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ" "Bu yalnızca bir beşer sözüdür." Bundan sonraki âyet zikredilen kötü eylem ve söylemlerin sahibini -ki bu Hz. Ömer'dir- şu ve sonrasındaki âyetler ile tehdit etmektedir: "سَأَصْلِيهِ سَقَرٌ" "O'nu cehenneme sokacağım."⁸⁰

Kummî'nin aktardığı rivayetin son râvîsi Ali b. İbrahim; "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّا" "Her nefis, kazandığına karşılık rehindir; sağdakiler hariç." (38-39) âyetindeki zikri geçen "sağ tarafta olacak kişilerin" Emiru'l-Mü'minîn, O'nun ashabı ve şîası olduğunu beyan eder. Bunlar kıyamet günü Âli Muhammed'in düşmanlarının niçin cehennemde olduklarını soracak ve şöyle diyeceklerdir: "مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ" "Sizi ateşe sokan nedir?" (42) Âli Muhammed'in (a.s) düşmanları da şöyle cevap verecekler: "قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ" "Biz namaz kılanlardan değildik."(43)

⁷⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 395. İbare şöyledir: "قال الوحيد ولد الزنا وهو زفر".

⁷⁸ Bundan sonraki âyetlerde müfessir Hz. Ömer'i zahir bir şekilde zikretmez. Yukarıdaki âyetin veledi zina Züfer (Hz. Ömer) hakkında indiğini beyan ettikten sonra müfret müzekker zamirlere zimnen "o" diyerek yine Hz. Ömer'i kastetmeye devam etmektedir.

⁷⁹ Kummî Mâide sûresinin 67. âyeti bağlamında Hz. Peygamber'e (a.s) suikast yaparak Hz. Ali'ye biat edilmesini engellemeye çalışan kişilerden bahseder fakat isim vermez. Mezkûr âyet Şîa'nın Hz. Ali'nin hilafetine mesnet edindiği velâyet âyetidir. Bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 169-175. Ayrıca bk. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1: 332-334; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 3: 313-314; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 3: 588-589.

⁸⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 395.

Biz imamlara tabi olanlardan değildik, diyecekler.⁸¹ “وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمَسْكِينِ” “Biz yetimleri doyurmuyorduk.” (44) Yani biz Âli Muhammed'in hakkı olan hums'u ve yetimlere, miskinlere ve yolda kalmışlara –ki bunlar Âli Muhammed'in mensuplarıdır-haklarını vermedik. “فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ” “Onlara o gün hiçbir şefaatinin şefaati fayda vermez.” (48) O gün Âli Muhammed'e savaş açanlar için tüm mukarrabin melekleri ve tüm gönderilmiş peygamberler şefaatchi olmak isteseler kabul edilmez ve asla kendilerine şefaet edilmez.⁸²

Usûli müfessirler Tûsî ve Tabersî başta olmak üzere diğer müfessirlerin bu âyetlere dair yorumları tümüyle bağlam içerisinde ve yukarıda zikredilen müfrit yorumların hiçbirisine en küçük bir ima dahi söz konusu değildir. Müfessirlerin ortak bir şekilde zikrettiklerine göre sağdakiler müminlerdir. Ateşe girme cezasıyla karşılaşanlar üzerlerine vacip olan namaz ibadetini eda etmeyen ve zekat, sadaka gibi mali yükümlülüklerini yerine getirmeyen günahkârlardır. Bu günahkârlara kıyamet günü şefaet edilmeyecektir.⁸³ Müfessirlerin de açıkça ifade ettiği üzere ashabi yemin müminler, muhatapları da günahkârlardır. Dolayısıyla Kummî daha önce yaptığına benzer şekilde mutaassıp yorumları alakasız bir şekilde âyetlerle ilintilemeye çalışmıştır.

Müfessir Kummî'nin bağlamdan bağımsız ve anakronik mahiyette tefsir ettiği bir diğer âyet Hz. Ali'nin velâyetine matuftur. Müfessire göre; “فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ” “Ne oluyor onlara ki hatırlatmadan kaçıyorlar” (49) âyeti Emirü'l-Müminîn'in velâyetine dair hatırlatmadan kaçanları ve gizlenenleri muhatap almaktadır. Müfessirin İbnu'l-Fudayl ve Ebû Cafer'den aktardığı rivayete göre; “إِنَّهَا لِإِخْدَى الْكَبِيرِ” “O insanlar için var olan hatırlatmaların en büyüklerindendir” âyetindeki hatırlatma ise Hz. Fâtıma'dır.⁸⁴

Müfessir Tûsî kendisinden kaçılan “التذكرة” “hatırlatma”nın nübüvvet veya doğru yol olduğunu ifade ederken,⁸⁵ Tabersî ise Kur'ân'ın kendisi veya öğütleri olduğunu ifade eder.⁸⁶ Bu âyetlere dair tahlil ettiğimiz diğer tefsirlerde mezkûr hatırlatmanın Kur'ân olduğuna dair görüşün hakim olduğunu söyleyebilmemiz

⁸¹ İbare şöyledir: “لم نك من أتباع الأمة”

⁸² Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 395.

⁸³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 499; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5: 249; Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 10: 186-187; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 143; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 148; Tabatabâi, *el-Mîzân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 20: 105-106.

⁸⁴ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 396.

⁸⁵ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 10: 188.

⁸⁶ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 144.

mümkündür.⁸⁷ Yine müfessirler Hz. Fâtıma'ya matuf tefsir edilen müfret müennes zamirin bağlamdaki cehenneme raci olduğunu ifade etmişlerdir. Cehennem kafirlerin yaptıklarına verilecek hatırlatmaların/karşılığın en büyüğü olacaktır.⁸⁸ Mâverdî (ö. 450/1058) en büyük hatırlatmaya dair birkaç yorum aktarmıştır. Kur'ân'ın âyetleri, cehennemin ateşi veya kıyamet saati Hz. Peygamber'in (a.s) nübüvvetini tekzip eden müşrikler için en büyük hatırlatma olacaktır.⁸⁹

4. Tekvîr Sûresi

Müfessir Kummî “وَأِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ” “Diri diri gömülen kız çocuklarının hesabı sorulduğu zaman” (8-9) âyetini iki farklı rivayet ekseninde tefsir etmiştir. İlk rivayete müstenit yorumu cumhur müfessirin yorumuna benzerdir. Ali b. İbrahim'den mervî rivayete göre Araplar kendi kız çocuklarının yanı sıra başkalarının da kız çocuklarını diri diri gömüyorlardı.⁹⁰ Mezkûr âyet cahiliyenin bu insanlık suçunu kötülemede ve o masum yavruların hesabının mutlaka sorulacağını beyan etmektedir.⁹¹ Müfessir bu yorumu müteakip âyeti yine Şîa'ya evirme gayretine girerek yine aşırı bir yorum örneği sergiler. Câbir b. Ebî Ca'fer'den (ö. 148/765) aktardığı rivayete binaen; “bu âyet bizim sevgimizi öldürenlere matuftur” şeklinde bir yorum yapar. Bu yorumun delili de Hz. Peygamber'in (a.s) isteği olarak Kur'ân-ı Kerim'de yer alan; “bunun karşılığında sizden akrabalarımı sevmekten başka bir şey istemiyorum”⁹² âyetidir.⁹³ Müfessirin ikinci yoruma mesnet edindiği âyet, Şîi literatürde Hz. Ali ve çocuklarının sair ashabtan efdal olduğuna vesile kılınan ve mevedde âyeti olarak isimlendirilen âyettir.⁹⁴ Bilhassa sünnî tefsir literatürü bu âyete mebni muhtelif yorumlar kaydetmişlerdir. Sünnî literatür âyeti Hz. Peygamber'in talebi olarak anlamlandırır

⁸⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 149; Ebû'l-Hasan Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmarsud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4: 388; Begavi, 8: 274; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb: Tefsîru'r-Râzî* (Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981), 310: 211; Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 20: 109; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 29: 332.

⁸⁸ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 142; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 6: 261; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 273; Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 20: 104.

⁸⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 146-147; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 184; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30: 209; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 15: 92;

⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 146-147; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 429-430; Begavi, 8: 348; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 333-334; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 15: 262.

⁹¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 407.

⁹² eş-Şûrâ, 42/23.

⁹³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 407.

⁹⁴ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1: 326; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 23: 1-436; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 9: 159-160; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 9: 37-38.

ve şu şekilde yorumlar: “Sizden ibadet etmekle Allah’a yaklaşmanızı istiyorum veya nübüvvetimi tekzib etseniz bile bari akrabalık bağlarını gözetmenizi talep ediyorum”.⁹⁵ Son tahlilde Kummî'nin mezkûr âyeti Şîa'nın sevilmesine matuf yorumunun isabetli olmadığını beyan etmek mümkündür.

Kummî “وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ” “Arkadaşınız deli değildir” (22) âyetini ve devamındaki âyetleri bağlamından kopararak yukarıda benzerini gördüğümüz üzere imâmete irca ederek anlamlandırır ve şöyle der: “Hz. Peygamber (a.s) insanlara Ali’yi imam olarak tayin etme konusunda ne yaptığını bilmez değildir, kesin bilgiye binaen bunu yapmaktadır.” “وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ” “O, gaybın bilgilerini (sizden) esirgemez.” (24) Allah Elçisi (a.s) Allah’ın kendisine vahyettiği gayba dair hususları gizlemez ve asla terk etmez. “فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ” “Hâl böyle iken siz nereye gidiyorsunuz?” (26). Müfessire göre mezkûr iki âyetin muhatabı Hz. Ali’nin velâyetini kabullenmeyenlerdir. Âyet, Hz. Ali’nin velâyetini kabul etmeyenlere şöyle demektedir: “Velâyet konusunda nereye gidiyor, nereye kaçılıyorsunuz?” “إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ” “O herkes için bir öğüttür.” (27) Yani Kur’ân, Allah’ın Ali’nin velâyeti hususunda kendilerinden söz aldığı kimseler için bir öğüttür. “لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ” “Sizden doğru yolda gitmek isteyenler için de.” (28) Kur’ân Ali’ye ve ondan sonra da imamlara itaat edenler için bir öğüttür.⁹⁶

Müfessirin rivayete binaen bağlamdan kopararak Hz. Ali’nin velâyetine matuf tefsir ettiği âyetler kâhîr tefsir literatüründe ve ittifakla kafirler ve müminler diyalektiğinde tefsir edilmiştir. Müfessirlerin bağlamından kopararak tefsir edilen söz konusu âyetlere dair kanaatlerini mücmel mahiyette şöyle zikredebiliriz: Kur’ân müşriklerin iddia ettiğinin aksine Hz. Peygamber’in (a.s) asla delilik ile yan yana zikredilemeyeceğini ısrarla vurgulamıştır. Mamafih, Hz. Peygamber (a.s) kendisine inzal olunan hiçbir vahiy metnini gizlemeden ve tağyir etmeden insanlara tebliğ etmektedir. Aynı şekilde Kur’ân katıyyen kovulmuş şeytanın sözü değildir, ona herhangi bir sûrette batıl sözün yaklaşması mümkün değildir. Öyleyse müşriklerin bu inatçı tavrının açıklaması ne olabilir? Şüphesiz ki Kur’ân tüm insanlar için bir hatırlatma ve hidayet rehberidir. Tabii ki doğru yoldan ayrılmayanlar için Kur’ân’ın hidayet rehberi olma vasfı daha da önceliklidir.⁹⁷ Sonuç olarak mezkûr âyetlerin Hz. Ali veya velâyet ile ilintilenme gayreti nüzûl

⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 495-496; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 201-202; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7: 493-494; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 7: 199-200.

⁹⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 408.

⁹⁷ Vâhidî, *el-Vasf*, 4: 431-432; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 216-217; Begavî, 8: 350-351; Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 608; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 15: 276-277; Tabatabâi, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur’ân*, 20: 242-243.

zamanı, zemini ve ibarelerin birbiriyle olan bağıntısı ekseninde muhaldir.

Müfessir Kummî, “*وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ*” “Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” (29) âyetini önce bağlam içerisinde, bilahare yine bir rivayete binaen imamlara hamlederek tefsir etmiştir. Müfessire göre âyet, meşietin tümüyle Allah’a ait olduğunu, kulların bu konuda herhangi bir yetkisinin olmadığına işaret etmektedir. Ahmed b. Muhammed el-Yesâri’den aktardığı rivayete göre; “Allah imamların kalplerini zatının muradının kaynağı yapmıştır. Dolayısıyla Allah bir şey dilerse onlar da onu dilerler.”⁹⁸

Gerek Şii gerek diğer müfessirler sûrenin bu son âyetini kısmi yorum farkıyla ittifakla kafirler bağlamında tefsir etmişlerdir. Âyetin muhtemel makası şunlardır: 1. Allah dilemedikçe siz doğru yola ulaşamazsınız. 2. Bir önceki âyetle birlikte değerlendirmek gerekir ve dolayısıyla Allah sizi icbar etmedikçe İslam’a girmeyi istemeyeceksiniz. Fakat Allah kendi hür iradenizle bu eylemde bulunmanızı ve istikameti talep etmenizi dilemektedir.⁹⁹

Müfessir Kummî’nin bu sûredeki bazı âyetleri de hassaten rivayetlere binaen bağlamdan, nüzûl zamanı ve zemininden kopararak imâmeme matuf tefsir ettiğini görebilmekteyiz. Müfessir her ne kadar indî yorumlarında cumhurun söyleminin dışına çıkmamışsa da rivayetleri tefsire dahil ettiğinde yorumlar alakasız şekillere tebdil olunmuştur. Yine diğer sûrelerde gördüğümüz üzere müfrit mezhebî ve anakronik yorumlar öne çıkmıştır.

5. Fecr Sûresi

Müfessir yukarıda örneklerini gördüğümüz üzere sûrenin ikinci âyetini önce sair müfessirler gibi anlamlandırmıştır. Müfessir; “*وَالشَّفَعِ وَالْوَأْتِرِ*” “çifte ve teke and olsun ki” (2) âyetini iki rekatlık ve tek rekatlık namaz olarak tefsir etmiştir. Ne var ki, yine bir rivayet aktararak zikredilen âyeti Hz. Ali’ye irca eder. İlgili rivayete göre çift “Hasan ve Hüseyin” tek ise Ali’dir.¹⁰⁰ Cumhur müfessir paragrafın başında ifade ettiğimiz yorumun yanı sıra çiftin Zilhiccenin onuncu günü olan Nahr günü, tekin de Zilhiccenin dokuzuncu günü olan Arefe günü veya çiftin tüm

⁹⁸ İbare şöyledir: “*إن الله جعل قلوب الأئمة موردا لإرادته فإذا شاء الله شيئا شاءوه*” Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 409.

⁹⁹ Mâturidî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 10: 443-444; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3: 453; Begavî, 8: 351; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 445; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 217; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 340; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30: 167.

¹⁰⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 419; Benzeri bir yorumu yapan Feyd el-Kâşânî'dir (ö. 1091/1680). O da yine Kummî'ye istinaden bu yorumu yapmıştır. Kâşânî, Muhammed Bâkir'a isnatla çiftin Terviye, tekin Arafе günü olduğunu söyler. Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, 5: 324.

yaratılmışlar, tekin ise Allah olabileceğini beyan etmiştir.¹⁰¹

Müfessir “كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ” “Hayır! Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz, yoksulu yedirmeye birbirinizi teşvik etmiyorsunuz,” (17-18) âyetlerini zımnen Hz. Ebû Bekir’e matuf tefsir etmiştir. Bu yoruma göre yetim ve yoksulu yedirmeyenler Âli Muhammed’in hakkını gasp edip yetim ve fakirlerin ve onların yolundan gidenlerin mallarını yiyenlerdir.¹⁰² Müfessirlerin bir kısmı bu âyetleri mâkablindeki âyetlerde tavsif edilen “الْإِنْسَانُ” “el-insan” bağlamında tefsir etmişlerdir. Bu isimlere göre mezkûr “el-insan” cins değildir; Ümeyye b. Halef veya Abdullah b. Nufeyl gibi kendisine nimet verildiği için haddini aşan belirli kişilerdir.¹⁰³ Bir kısım müfessir ise bu âyetlerin muhatabının Rabbinin nimetine nankörlük yapan kafir insan tipolojisi olduğunu söyler. Bunlar yetime ikramda bulunmadıkları gibi bu konuda başkalarını da engellerler.¹⁰⁴

Kummî “يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً” “Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön.” (27-28) âyetlerini Ali’nin velâyeti minvalinde tefsir etmiştir. Mümine ölüm geldiği vakit bir münâdî ona; “Ey huzura kavuşmuş can, Ali’nin velâyeti ile sevapla ve razı olunmuş bir şekilde Rabbine dön” der. Ebû Basir’in (ö. 150/767) Ebû Abdullah’dan (ö. 120/736) aktardığı rivayete göre âyette zikredilen, “kendisinden razı olunmuş bir şekilde Rabbine dönüp cennete giren kişi” Hüseyin b. Ali’dir.¹⁰⁵ Cumhuriyet müfessire göre kendisinden razı olunan ve cennete girecek olan nefis Allah’a karşı kulluk görevini tam olarak yerine getiren tüm müminlerdir.¹⁰⁶ Dolayısıyla Kummî’nin kurtuluşu Hz. Ali’nin velâyeti ile tahdit etmesi isabetsiz ve mesnetsiz müfrit bir tefsir olmuştur.

Müfessir Kummî’nin Fecr sûresine dair mutaassıp ve anakronik yorumları bir

¹⁰¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 687; Abdurrezâk, *Tefsîru’l-Şur’ân*, 2: 369-370; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24: 345-346; Maturidi, 10: 516; Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 6: 264-265; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri’l-Şur’ân*, 10: 341; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 10: 268; Nâsir Mekârim eş-Şirâzî, *Tefsîru’l-Emsel*, 15: 293-294;

¹⁰² Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2: 420.

¹⁰³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 689; Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz*, 4: 502; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 483; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 31: 171.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24: 377; Mâturîdî, *Tevilâtu ehli’s-sünne*, 10: 524; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri’l-Şur’ân*, 10: 346; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 10: 272; Şirâzî, *Emsel*, 15: 306; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Şur’âni’l-Azîm*, 8: 398-399.

¹⁰⁵ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2: 422.

¹⁰⁶ Mukâtil, 4: 692; Mâturîdî, *Tevilâtu ehli’s-sünne*, 10: 531; Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 6: 272; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 10: 274; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Şur’âni’l-Azîm*, 8: 400; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 30: 342-343.

önceki sûrelere mümasil mahiyette imâmet, velâyet, Hz. Ali ve onun çocukları ekseninde şekillenmiştir. Ne var ki önemli Şîî müfessirler dahil müfessirlerin hiçbirisi bu yorumları tasvip etmemiştir.

6. Leyl Sûresi

Leyl sûresini Kummî'nin tefsiri bağlamında ele aldığımız zaman çoğu âyetlerin ekser tefsir litaratürü ile mümasil mahiyette tefsir edildiğini görebilmekteyiz. Ne var ki müfessire göre; "إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ" "O ancak Yüce Rabbinin rızasını aramak için verir. Ve o (buna kavuşarak) hoşnut olacaktır." (20-21) âyetlerinin muhatabı Emîrû'l-Mü'minîn Hz. Ali'dir.¹⁰⁷ Sünnî tefsir literatürüne müracaat ettiğimizde mezkûr âyetlerin müfessirin yorumunun aksine Hz. Ebû Bekir'e matuf tefsir edildiğini görmekteyiz. Hz. Ebû Bekir, Hz. Bilal'i efendisi Ümeyye b. Halef'in zulmünden kurtarmış ve azad etmiştir. Söz konusu âyetler de bu tarihi vakiya işaret etmek için nâzil olmuştur.¹⁰⁸ Şîî literatürde ise çoğunlukla âyet ya genele teşmil edilmiş yahut Ebû Dahdah'a müstenit rivayetlere binaen yorumlanmaya çalışılmıştır.¹⁰⁹ Dolayısıyla Kummî'nin mezhep taassubu ile âyeti cumhurun hilafına tefsir ettiğini söylemek mümkündür.

Mamafih, müfessir "(Ey insanlar!) "فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى" Alev alev yanan bir ateşle sizi uyardım. O ateşe, ancak kötü olan girer. Öyle kötü ki, hakikati yalanlayıp ve yüz çevirmiştir." (14-16) âyetlerine dair dikkat çekici bir bilgi aktarmıştır. Müfessirin izhar ettiği bilgiye göre cehennemde ateşten bir vadi vardır ve bu vadiye yalnızca Hz. Peygamber'i (a.s) Hz. Ali'ye dair sözleri sebebiyle

¹⁰⁷ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 426. Benzeri yorum için bk. Huveyzî, *Tefsîru nûri's-sekaleyn*, 5: 593.

¹⁰⁸ Mukâtil, 4: 723; Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 4: 512; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 479-480; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 505; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 290; Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî: Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989), 8: 449; Seâlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, 5: 600; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 30: 391.

¹⁰⁹ Makalemize konu olan neredeyse tüm âyetleri sünnî müfessirlere benzer mahiyette tefsir eden et-Tûsî de âyeti genelleyerek tefsir etmiştir. Allah'tan sakınan ve temizlenmek için zekat veren tüm müminler âyetin muhatabıdır. Tabersî âyetin muhatabının Ebû Dahdah veya Hz. Ebû Bekir olabileceğini beyan ederken; Feyd el-Kâşânî (ö. 1091/1680) bu kişinin Ebû Dahdah olduğunu belirtir. Şîrâzî, Allah'ın rızası için infakta bulunan tüm müminler olduğunu beyan etmiştir. Bk. Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 367; Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, 5: 340; Şîrâzî, *el-Emsel*, 15: 368. Tabatabâî bu âyetin Ebû Dahdah hakkında indiğine dair rivayetlerin daha sahih olduğunu söyler ve Râzî'nin bu âyet bağlamında Şîa'yı haksız bir şekilde itham ettiğini vurgular. Râzî bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğine dair rivayetlerin Şîa tarafından maksatlı bir şekilde gizlendiğini ve Hz. Ali'ye matuf anlaşılmaya çalışıldığını beyan etmiştir. Tabatabâî bu yorumun önyargılı olduğunu, mezkûr rivayeti gördüklerini, kaynaklarında da zikrettiklerini ve Ebû Dahdah rivayetlerini daha isabetli bulduklarını ekler. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31: 205; Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 20: 352-353.

yalanlayanlar ve Hz. Ali'nin velâyetinden yüz çevirenler girecektir.¹¹⁰ Kummî'nin aksine müfessirler bu âyetin muhatabının Kur'ân'ı yalanlayan ve imandan yüz çevirenler olduğu hususunda müttefiktirler.¹¹¹

Yine, “فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى” “Artık kim verir ve sakınırsa ve en güzeli de tasdik ederse,” (5-6) âyetinin muhatapları velâyeti tasdik edenlerdir ve onlar “فَسُنِّيْهِ لَهُ نُصْرَةٌ لِّلْغَيْرِى” “onu doğrulayanın işlerini kolaylaştırırız” (10) âyetinin de müjdesine mazhar olacaktır.¹¹² Her ne kadar Kummî'nin beyanâtı zikredilen minvaldeyse de müfessirlerin bir kısmı âyetin muhatabının Hz. Ebû Bekir olduğunu söylerken,¹¹³ bazıları ise hakikati tasdik ederek infakta bulunan tüm müminlerin âyetin muhatabı olduğunu beyan etmişlerdir.¹¹⁴ Dolayısıyla âyetin velâyet ile yakından veya uzaktan ilgisinin kurulması zorlama bir tevîl olmuştur.

7. Duhâ Sûresi

Kummî sûrenin ilk âyetlerini bağlamı ve nüzûl zemini ekseninde tefsir etmişken son âyeti yine anakronik bir şekilde tefsir etmiştir. “وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ” “Rabbinin nimetini durmadan anlat” (93/11) âyetinde zikredilmesi istenen şeyler Allah'ın ona indirdiği ve emrettiği namaz, oruç, hacc ve velâyet gibi emirlerin yanı sıra kendisine lütfedilen nimetlerdir.¹¹⁵ Haddizatında Kummî'nin anlatılması istenen nimetler arasına velâyeti de dahil etmesi yadırganacak bir yorum değildir. Zira Şîî paradigmada imâmet, dinin temel bir ilkesi olup aklen zorunlu görülen bir olgudur.¹¹⁶ Sorun, mezkûr âyetin bu olguya mesnet edilmesi gayretidir. Âyetin, nüzûl zamanı ve zemininde okunmamış olmasıdır. Zira bu sûre erken dönem âyetidir ve velâyete mesnet edilme gayreti zorlama bir ameliyedir.

Müfessirler bu âyette dile getirilen nimetlerin mahiyetini tasrih ederken kısmen farklı yorumlar yapmışlardır. Bu yorumlar arasında “Kur'ân'ı insanlara

¹¹⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 426.

¹¹¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 723; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3: 485; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6: 290; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 366; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 291; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20: 86; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 15: 406.

¹¹² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 426.

¹¹³ Mukâtil, 4: 723; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3: 485; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 491; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhtât*, 8: 478.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20: 83; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 366; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 291; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3: 650.

¹¹⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 427.

¹¹⁶ Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *el-Mesâilu'l-Ukberîyye*, 42-45; Tûsî, *el-İktisâd fimâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*, 291-293; Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 40-46; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri*, 18-19.

öğretmesi veya kendisine ulaşanı tebliğ etmesi",¹¹⁷ ve "Allah'ın bu sûrede kendisine lütfettiğini beyan ettiği nimetleri anlatması ve ona her daim şükretmesi"¹¹⁸ yorumu tebarüz etmiştir. Dolayısıyla müfessir Kummî'nin Şîî imâmet/velâyet paradigmasına bu âyeti vesile kılma gayreti zamansal açıdan isabetli olmamıştır.

8. İnşirah Sûresi

Kummî sûrenin ilk âyetini anakronik bir şekilde tefsir ederek başlangıç yapmıştır. Müfessire göre; "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ" "Rabbin senin göğsünü ferahlatmadı mı?" âyetinin konusu Ali'dir. Allah Ali ile senin gönlünü ferahlattı ve onu sana vasi olarak tayin ederek seni teşrih etti. Yine "وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ" "Üzerinden yükünü kaldırıp almadık mı?" (3) âyetinde Hz. Peygamber'in (a.s) üzerinden alınan yük Hz. Ali vesilesiyle vaki olmuştur.¹¹⁹ Kummî dışındaki müfessirler bu âyetlerde zikri geçen ferahlamanın mahiyetine dair muhtelif yorumlar yapmışlardır. Bazı müfessirlere/müelliflere göre göğsünün ferahlatılması hayatının farklı dönemlerinde vuku bulan şakkı sadr/göğsünün açılması olgusudur.¹²⁰ Bazılarına göre manevi olarak rahatlatılmasıdır. Nitekim müşrikler fetret-i vahiy döneminde Hz. Peygamber'in (a.s) Rabbi tarafından terk edildiği ithamlarına başlamışlardı ve bu durum onu manevi olarak bunaltmıştı.¹²¹ Bilahare Duhâ sûresi ile Allah müşriklerin ithamlarına cevap vermiş, terk edilmek gibi bir durumun muhal olduğunu beyan etmiştir. İnşirâh sûresinin ilk âyetlerinde de vahyin yeniden devam etmesine zımnem telmihte bulunulmuş ve vahyin lütfu ile feraha kavuşturulduğu dile getirilmiştir.¹²²

¹¹⁷ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3: 487-488; Seâlibî, 5: 603; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6: 295; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 3: 655; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20: 102; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhtî*, 8: 472.

¹¹⁸ Mukâtil, 4: 733; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 495; Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 371; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 394; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 297; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20: 102; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mengûr*, 15: 494;

¹¹⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 428.

¹²⁰ Ebû Bekr Abdullah İbn Ebi Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 7: 330; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1: 164-166; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 321; Muhammd b. Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân: Tefsîru's-Sa'lebî*, thk. Muhammed bin Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 10: 67; Abdulmelik b. Abdulazîz İbn Cüreyc, *Tefsîru İbn Cüreyc*, thk. Ali Hasan Abdulğani (Kâhire: Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, 1992), 339; İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, 2: 585; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 429-430; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 9: 292-293.

¹²¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 394; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 486; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20: 90-91; Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* thk. Abdulcelil Şulbî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 5: 339; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 1: 547-548; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1: 39 Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997), 8: 424.

¹²² Mâturidî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 10: 567-568; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6: 296; Begavî, *Meâlimu't-*

Kummî'nin Hz. Ali'ye matuf tefsir ettiği yükün ne olduğu konusunda da müfessirler, "cahiliye dönemindeki hataları"¹²³ "bundan önceki ve sonraki hatalarının bağışlandığı"¹²⁴ şeklinde farklı yorumlar yapmışlardır.¹²⁵ Çoğu müfessir Duhâ sûresinde "وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ" "Seni dalâlette buldu da hidayete ulaştırmadı mı?" âyetini Hz. Peygamber'in (a.s) iman ve kitaba dair bilgisizliğinin vahiy ile tamamlandığı şeklinde anlamlandırmıştır.¹²⁶ İbn Âşûr (ö. 1970) zikredilen yorumun yanı sıra fetret-i vahyin Hz. Peygamber'de (a.s) manevi bir çöküş meydana getirdiğini kaydeder. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in "belini büken ağırlık" mezkûr olgular olarak telakki edilirse vahyin de söz konusu arayışına ve buhranına çözüm olduğu tezahür etmiş olacaktır. Nihai olarak, müfessirlerin Hz. Peygamber'in belini büken ağırlığa dair yorumları farklı olsa da Kummî'nin yorumunu tahkim edecek herhangi bir bilginin/yorumun var olmadığını söyleyebiliriz.

Kummî, sûrenin zamanın tanzimine vurgu yapan "فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ" "Bir işi bitirdin mi hemen (başka) işe koyul," âyetini Gadir-i Hum¹²⁷ olayı ekseninde¹²⁸ yorumlar ve şöyle tefsir eder: "Veda Haccı'nı tamamlayınca Ebû Tâlib'in oğlu Ali'ye yönel."¹²⁹ Müfessirin Ebû Abdullah'tan (Câ'fer es-Sâdık) aktardığı rivayete göre; "Boş kaldın mı hemen (başka) işe koyul," âyetinin mefhumu "nübüvve dair

tenzîl, 8: 463.

¹²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 493; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6: 296; Begavî, 8: 463; Salebî, 10: 232; Seâlibî, 5: 604;

¹²⁴ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3: 489; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 496; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-Azîm*, 8: 430; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 15: 497.

¹²⁵ Haddizatında bazı müfessirler bu âyetteki kelimeyi nüzûl zamanından bağımsız tefsir ettikleri için isabet edememişlerdir. Örnek olarak Muhammed Ali es-Sâbûnî zikredilebilir. Müfessir Hz. Peygamber'in (a.s) üzerinden kaldırılan yükü bazı hataları olarak tefsir eder. Ne var ki bu hataların, "Bedir esirlerinden fidye alması", "münafıklara izin vermesi" "amaya yüzünü ekşitmesi" gibi durumlar olduğunu beyan ederek bu âyet ile bağlantısı olmayan anakronik bir yorum yapmıştır. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tefsîru'l-Vâdihu'l-Müeyesser*, (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2007), 1578.

¹²⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 5: 339-340; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 511; Mâturîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 10: 564; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10: 232; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 8: 456; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 7: 393; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 494; İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, 2: 583; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-Azîm*, 8: 426; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 384.

¹²⁷ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 279-280.

¹²⁸ Şii literatürde tebliğ âyeti olarak tesmiye edilen Mâide sûresi 67. âyeti Hz. Ali'nin velayetinin tebliğ edilmesine matuf yorumlanır. Aslında Cebrail (a.s) Hz. Peygamber'e (a.s) Hz. Ali'nin velayetini ilan etmesi emrini daha önceden getirmişti. Fakat Hz. Peygamber (a.s) insanların tepkisinden çekinmekteydi. Tebliğ âyeti ile kendisine güvence verilince Gadir-i Hum mevkinde velayeti tebliğ etmiştir. Huveyzî, *Tefsîru nûri's-sekaleyn*, 4: 270-271; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1: 332-334; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 168-172; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 3: 313-314; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Şur'ân*, 3: 588-589; Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 6: 48-50; Şeyh Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel*, 3: 579-582.

¹²⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 428.

sorumluluğunu bitirince Ali'ye yönel" manasındadır.¹³⁰ Tefsir literatürünün kahir ekseriyeti bu âyeti Hz. Peygamber'in (a.s) tebliğ işini bitirince ibadete çekilerek Allah'a rağbette bulunmasına matuf yorumlamışlardır.¹³¹ Dolayısıyla âyetin Veda Haccı'ndan sonraki Gadir-i Hum olayına irca edilmesi gayreti müfrit bir tevîl olmuştur.

9. Asr Sûresi

Kummî sûrenin ilk âyetlerini sair müfessirler gibi yorumlamışken, bir rivayet aktararak sûrenin son âyetinde ziyanda olanlardan istisna edilenlerin Hz. Peygamber'in (a.s) özünden olan temiz ehli olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla kurtuluşa erecek olan bu kişiler öncelikle Hz. Peygamber'in (a.s) Ehli Beyti sonra Ali'nin velâyetine inanan, velâyeti sonrakilere aktararak o konuda sebat eden, tavsiye edenler ve onların zürriyetinin yolundan gidenlerdir.¹³² Müfessirlerin kâhir ekseriyeti ziyanda olanlardan istisna edilerek kurtuluşa erenlerin âyetin lafızlarında da zikri geçen kişiler olduğunu söylemişlerdir. Öncelikle iman edenler, sonra iyilik yapanlar, hakkı ve sabrı tavsiye edenlerdir. Bunlar da imanı özümseyerek yükümlülüklerini yerine getiren mümin kullardır.¹³³ Dolayısıyla kurtuluşa erenlerin velâyeti tasdik edenler veya Ehli Beyti sevenlerle sınırlanması lafızlarla tasvip edilemeyecek bir yorumdur.

10. Âdiyat Sûresi

Müfessir Kummî, aktardığı bir rivayete binaen sûrenin ilk âyetini dikkat çekici bir muhteva ile tefsir eder. Uzunca bir bölümü teşkil eden rivayete göre " وَالْعَادِيَاتِ وَنَجْحًا " "Nefes nefese koşan atlara and olsun" âyeti çorak bir vadinin mensupları hakkında inmiştir. Müfessirin uzun bir bölüm tahsis ettiği bu rivayeti biz mücmel mahiyette zikredeceğiz. Bu vadinin on iki bin süvarisi, Allah Rasûlünü (a.s) ve Hz. Ali'yi öldürünceye kadar birbirlerine asla ihanet etmeyeceklerine ve hepsi verdikleri yemin için son fertleri ölene dek yemin etmişlerdi. Cibrîl (a.s) Hz. Peygamber'e (a.s) gelerek durumu haber verir ve Ensar ve Muhacirden dört bin

¹³⁰ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 429.

¹³¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 742; Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 10: 571; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3: 590; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 298; Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 374; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 301; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 322.

¹³² Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 441.

¹³³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 829; Abdurrezzâk, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2: 394; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3: 508-509; Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 10: 614-615; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 334; Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 406; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 335; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 480; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30: 531-532.

kişilik bir orduyu onların üzerine göndermesini emreder. Hz. Peygamber (a.s) önce iki farklı komutanı görevlendirir. Fakat her ikisi de başarısız olur ve Hz. Peygamber'in (a.s) savaş emrini yerine getirmez. Hz. Peygamber (a.s) en sonunda Hz. Ali'yi görevlendirir. Zikri geçen kabilenin lideri Hz. Ali'ye meydan okur fakat Hz. Ali hiç korkmaz ve savaşır. Müminler düşmanı mağlup edip mallarına ve hayvanlarına el koyarlar. Erkeklerini kılıçtan geçirip yurtlarını tahrip ederler. Bunun üzerine Cibril Hz. Peygamber'e (a.s) gelerek Hz. Ali'nin ve Müslümanların zaferini müjdeler. Hz. Peygamber muzaffer orduyu Medine'ye üç mil mesafede karşılar. Allah Elçisi Hz. Ali'yi alından öperek takdir eder. Diğer Müslümanlar da Ali'yi tebrik ederler. Hz. Ali esirleri, hayvanları ve ganimetleri onlara takdim eder. Sûre de o gün bu zaferin müjdecisi olarak Hz. Peygamber'e indirilmiştir.¹³⁴

Tefsir literatüründe sûrenin ilk âyeti savaş atları veya hacıların Müzdelife ve Mekke arasında kullandıkları develer olarak tefsir edilmiştir. Savaş atları yorumu İbn Abbas'a (ö. 68/688) müstenittir.¹³⁵ Hz. Ali'nin bu yorumu makbul addetmediği ve Bedir günü sefere giderken kullandıkları develer olarak anlaşılması gerektiği beyan edilmiştir.¹³⁶ Hangisi kabul edilirse edilsin, Kummî'nin Hz. Ali'ye matuf yorumunun teyit edilemeyeceği müsellemidir.¹³⁷ Mamafih, dört bin kişilik bir ordu o dönem için küçümsenmeyecek bir sayıdır. Zira Uhud Gazvesi'nde müşriklerin sayısının üç bin, müminlerin sayısının bin,¹³⁸ Hendek Savaşı'nda müminlerin sayısının üç bin, Mekke'nin fethinden sonra vuku bulan Huneyn Gazvesi'nde Müslümanların on iki bin kişi olduğu bilgisi vardır.¹³⁹ Dolayısıyla Kummî'nin zikrettiği kemiyetteki bir seferin kaynaklarda yer almaması muhaldir. Ne var ki siyer literatürü böyle bir seferin varlığını zikretmiş değildir. Bedir gazvesi öncesi

¹³⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 438-439.

¹³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 573; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 324; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 544.

¹³⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 801; İbn Kuteybe, *Tefsîru ğaribi'l-Kur'ân*, 535; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 573-574; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 396; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 465.

¹³⁷ Mukâtil b. Süleyman bu sûrenin Huneyn savaşını veya bir gazveyi konu edindiğini söyler. İsim vermeden bir savaşta zaferin Hz. Peygamber'e (a.s) Cibril tarafından bu âyetle müjdelendiğini ekler. Böyle bir olayın vaki olması mümkün olmakla birlikte, Kummî'nin benzer bir muhtevayı bazı değişikliklerle Hz. Ali'ye tebdil etmek gibi bir saikle farklı bir rivayet kullanmış olduğu kanaatimiz hasıl olmuştur. Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 801. Tabersî bu seferin Amr b. Âs komutasındaki Zâtusselâsil gazvesi olabileceğini söyler. Fakat bu gazvede müminlerin sayısı 600 kişi kadardır. Bk. Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 325; Elşad Mahmudov, "Zâtusselâsil Seriyyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 153-154.

¹³⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 3: 29-31; Casim Avcı, "Uhud Gavesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 54-57.

¹³⁹ Muhammed Hamidullah, "Huneyn Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 376-377.

seriyyeler vardır fakat bunlar da birkaç kişilik seriyyelerdir.¹⁴⁰ Şayet Hz. Peygamber'in (a.s) hayatında böylesi bir savaş yaşanmış olsaydı bunun mutlaka zikredilmiş olması gerekirdi. Siyer müellefatını tahkik ettiğimizde mezkûr rivayetteki olayın varlığını tespit edememekteyiz. Dolayısıyla müfessirin zikrettiği rivayetin sıhhatinde ve muhtevasında bir sorun vardır.

Müfessirin zikrettiğine göre “İِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ” “Şüphesiz ki insan Rabbi'ne karşı nankördür ve kendisi de buna şahittir” (6-7) âyeti yukarıda zikredilen çorak vadinin ehli hakkında inmiştir. Çünkü onlar gerçekten Rablerine karşı nankördüler. “أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رَافِعٌ إِلَىٰ قَبْرِ أَبِي طَالِبٍ وَمَا فِي الصُّدُورِ” “Kabirlerde olanlar dışarı atıldığı ve sinelerde gizli olanlar ortaya çıkarıldığı zaman Rablerinin her şeyden haberdar olduğunu o gün anlarlar” âyeti de kıssada zikri geçen ve Hz. Peygamber'in (a.s) emrine muhalefet eden iki komutana matuftur. Onlar Allah'ın yaptıklarından haberdar olduğunu öğreneceklerdir. Müfessir daha sonra âyetleri diğer tefsirlerde yer aldığı şekliyle tefsir eder. Her kelimenin anlamını diğer müfessirler gibi tefsir ettikten sonra “İِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ” “Şüphesiz ki insan Rabbine karşı nankördür” âyetindeki “insanın” Hz. Ali'ye muhalefet eden ve onun hilafına söylemde bulunan mezkûr iki kişi olduğunu ekler. Bunlar Ali ve ashabını düşmanın muzafferiyetine vesile olacak yoldan götürmeye çalışmışlar, Hz. Ali de ashabını o yoldan götürmüştür. İçlerinden bir genç: “Ey Hasan'ın babası, bizi yırtıcı hayvanların bile gitmeyeceği kötü ve karmaşık bir yola koydun” şeklinde serzenişte bulunur. Hz. Ali de o iki kişinin yaptıkları yanlışlıktan haberdar olduğunu söyler. “وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ” “Şüphesiz ki o da buna şahittir” âyetindeki kişi Hz. Ali'dir ve zikredilen hikayedeki durumlara matuftur.¹⁴¹

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) “İِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ” “Şüphesiz ki insan Rabbine karşı nankördür” âyetinin muhatabının Amr b. Nevfel el-Kureyşî olduğunu ve sadece kendisini düşünen birisi olduğu için lakabının da “kenûd”/ “nankör” olduğunu zikretmiştir.¹⁴² Diğer müfessirler ise âyetteki “insanı” çoğunlukla cins olarak anlamış ve insanın tabiatının çoğunlukla nimete karşı nankörlüğe meyyal olduğunu söylemişlerdir.¹⁴³ “وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ” “Şüphesiz ki o buna şahittir” âyetinde

¹⁴⁰ İbn İshâk, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2: 314-325; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2: 240-250; Vâkıdî, 138-150; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2: 408-420.

¹⁴¹ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 439.

¹⁴² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4: 803; Mâverdî yedi tane rivayet aktarır ve son rivayete göre buradaki kişinin Velîd b. Muğire olduğunu ekler. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 326.

¹⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 585-586; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 325; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 545; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 419; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 327; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3: 672; İbn Cüzeyy,

yer alan müfret müzekker zamir “أِنَّهُ” bir kısım müfessire göre insana racidir,¹⁴⁴ bazılarına göre Allah’a racidir.¹⁴⁵ İlk kabule göre mana, “İnsanın bizzat kendisi bu nankörlüğüne şahittir”; diğer kabule göre mana, “Allah insanın nankörlüğüne şahittir” şeklinde olur. Sonuç olarak buradaki zamirlerin ve ibarelerin, mahiyeti ve muhtevası müşkil bir rivayetteki kişilere ve zımnen Hz. Ali’ye tebdil edilmesi gayreti isabetli olmamıştır ve tefsir literatürü bu gayreti teyit etmemiştir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere Kummî'nin zikrettiği şekilde bir seferin varlığı mümkün olmakla birlikte muhtevası müphemdir. İkincisi muhtevada âyetin anlam örgüsüyle ilgisi olmayan bilgiler vardır. Sûrenin ilgili âyetlerinde yer alan ibareler ve zamirlerle birbirinden ayrılmaz bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla müfessir daha önce de örneklerini gördüğümüz üzere ibareleri Hz. Ali’ye irca etmek için gereksiz bir gayrete girişmiştir. Bu yorumlarımızın ön yargıdan kaynaklanmadığını, bu sonuca müfessirin ifadeleriyle ve âyetlere dair diğer tefsir literatürünün yorumlarını kıyaslayarak ulaştığımız bulunmaktayız.

11. Tekâsür Sûresi

Kummî sûrenin ilk âyetlerini bağlamı ve anlam örgüsü içerisinde tefsir etmiştir. Fakat sûrenin son âyetini yine velâyete tebdil etmeye çalışmıştır. Müfessire göre; “تَمَّ لِنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ” “O gün nimetlerden hesaba çekileceksiniz” (8) âyetindeki nimetler velâyet ve ona delalet eden delillerdir. Müfessire göre kıyamet günü velâyet ve ona dair apaçık delillere rağmen onu inkar edenler sorguya çekilecektir. Nitekim “وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ” “Durdurun onları, sorguya çekilecekler” (es-Sâffât, 37/24) âyeti de bu duruma mebnîdir. Onların sorguya çekilecekleri husus velâyettir. Müfessirin aktardığı rivayete göre son râvi (Ebû Abdullah/Cafer es-Sâdık) âyette sorguya çekilecekleri şeyin ne olduğu sorusuna: “O gün Allah bu ümmeti kendilerine verilen Hz. Peygamber (a.s), Hz. Ali ve onun temiz ve masum zürriyeti gibi güzide nimetlerden sorguya çekecektir” şeklinde cevap verir.¹⁴⁶

Tefsir literatüründe zikri geçen âyette sorguya çekilecek şeyin mahiyetine dair farklı yorumlar yer almıştır. Bazı müfessirler âyetin muhatabının Mekkeli müşrikler olduğunu ve kendilerine verilen tüm nimetlerden sorguya çekileceklerini ifade

et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl, 2: 602; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muḥîṭ*, 8: 501.

¹⁴⁴ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6: 326; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 398; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 420; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 331; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3: 672; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muḥîṭ*, 8: 502.

¹⁴⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 803; İbn Kuteybe, *Tefsîru ġarîbi'l-Kur'ân*, 536; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 545; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 327; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 467.

¹⁴⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 440; Tûsî de bu yorumu temriz sigası ile aktarır. Bk. Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10: 404.

etmiştir.¹⁴⁷ Bazıları ise âyeti genele teşmil etmiş ve nimetleri, “insanın beslenme, barınma ve güven içinde yaşamasını sağlayan ihtiyacını karşılayan şeyler” olarak tefsir etmişlerdir. Dolayısıyla tüm insanlar bu nimetlerden sorguya çekilecektir.¹⁴⁸ Binaenaleyh âyetin yine velâyete ve Ehl-i Beyt’e hasredilmesi çabası diğer tefsirlerce teyit edilmemiştir.

SONUÇ

Müfessir Kummî, İmâmiyye Şîa’sının Ahbâriyye ekolüne mensup önemli müfessirlerdendir. Müfessir, tefsirinde filolojik yorumların yanı sıra bazı rivayetlere binaen bağlamdan bağımsız yorumlar yapmıştır. Müfessirin eserini konu edinen tüm müellifler, Kummî’nin aşırı yorumlar yaptığı konusunda hem fikirdir. Müfessir Kur’ân’a sanki sadece Hz. Ali’yi ve onun soyundan gelen imamları tebci etmek için inmiş bir kitap muamelesi yapmıştır. Bu öncülle hareket eden müfessir gayesini tamamlamak için çoğu zaman ibarenin bağlam ve anlam dünyasını göz ardı etmiştir. Bununla yetinmeyen müfessir bazı âyetlerin de tahrif edildiğini söylemek gibi bir garabette bulunmuştur.

Çalışmamızda Kummî’nin ilk inen sûrelere dair yorumlarını tavsiz etmeye gayret ettik. Yaptığımız çalışmada zikredilen hususların yanı sıra farklı sonuçlara da ulaştık. Öncelikle müfessir çoğu kavramları cumhur gibi tefsir etmiştir. Ne var ki bağlam ve anlam eksenli makul yorumlar yapan müfessir aynı kavramları bazı rivayetler zikrederek Hz. Ali’ye yahut imâmete tebdil etmek için zorlama yorumlara girmiştir. Mamafih, müfessir bilhassa ilk inen sûrelerde nüzûl zamanını ve zeminini göz ardı ederek bazı âyetlere asla tasvip edilemeyecek anlamlar yüklemiştir. Tefsirde dikkatimizi celbeden bir diğer husus müfessirin Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir’i kabul edilemez sıfatlarla tavsif etmiş olmasıdır. Bu yorumların kuvvetle muhtemel sebebi hilafet konusunda mezkûr iki sahabenin Hz. Ali’nin hakkını gasp ettiği kabulüdür.

Sonuç olarak, Kummî’nin ilk inen sûrelere dair tefsirinin genel karakteristiğini şöylece özetleyebiliriz. Müfessir çok az âyete dair makul ve makbul yorumlar yapmıştır. Çoğunlukla âyetleri siyak ve sibakı gözetmeden Şîa’ya veya imâmete

¹⁴⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 820; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24: 611; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 549; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 10: 333; Mâturidî âyetin hem muhatap kafirlere hem de tüm insanlara matuf tefsir edilebileceğini söyler. Bu durumda insan sahip olduğu herşeyden sorguya çekilecektir. Mâturidî, *Tevilâtu ehli’s-sünne*, 10: 613; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 6: 332;

¹⁴⁸ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi’l-Kur’ân*, 537; Abdurrezzâk, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 2: 393; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, 10: 404; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 475; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 3: 676; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8: 506; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8: 477; İbn Arafe, 4: 843.

matuf yorumlamaya çalışmıştır. Daha da önemlisi birçok âyetteki zamirleri Hz. Ali'ye irca etmek için zorlama tevillere girişmiştir. Hilafet meselesindeki tutumları sebebiyle bilhassa Hz. Ömer'i kabul edilemez ifadelerle anmıştır. Ciddi bir metodolojik usulsüzlük örneği sergileyen müfessir mutaassıp ve anakronik yorumlarla tebarüz etmiş ve ilk inen sûrelere dair tasvip edilemez tevillere girişmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989.
- Akdoğan, Mehmet Nur. *Şîi Kaynaklara Göre Hz. Ömer*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Âmilî, Ali b. Yunus. *es-Sırâdü'l-müstakîm*. Thk. Muhammed Bakır el- Behbûdî 5. Cilt. Kum: Dâru Âli Beyt, 1384.
- Ateş, Süleyman. "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (1977): 146-172.
- Ateş, Süleyman. *İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Avcı, Casim. "Uhud Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 54-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd b Ali. *Kitâbu't-tefsîr: tefsîru'l-ayyâşî*. Thk. Seyyid Hâşim el-Mahallâtî. 2 Cilt. Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyyetu'l-İslâmiyye, ts.
- Bağdâdî, Kâhir b. Tâhir Muhammed. *el-Farq beyne'l-fırağ*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, ts.
- Bahrânî, Seyyid Hâşîm. *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2006.
- Begavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Begavî: Meâlimu't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl: tefsîru'l-Beydâvî*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bozan, Metin. *İmamiyye Şîasının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl*. 3 Cilt. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008-2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhal ile'l-Kur'ân: el-cüz'ül-evvel fi't-t'arifi bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2009.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l- hadîs: Tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*. 7 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1383/1964.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ertaş, Hikmetullah. "Cumhuriyet Dönemi Ders Kitaplarına Alınan Hadislerin Türkçe Çevirilerinde Görülen Aşırı Yorum ve Sapmalar", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 261-283.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makalâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu musallin*. Thk. Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1990.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 279-280. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîh Tefsir Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Hamidullah, Muhammed. "Huneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hillî, İbn Mutahhar. *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1962.
- Huveyzî, Abdu Ali b. Cumua el-Arûsî. *Tefsîru Nûri's-sekaleyn*. Thk. Hâşim er-Rasûlî el-Mahalâtî. 5 Cilt. Kum: Müessesetu Nâşiru'l-A'rabî, 1382.
- Huvvâri, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*. Thk. Belhâc bin Said Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, EbûMuhammed Abdullah b. Gâlip. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdusselam Abduşşâfî. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüreyc, Abdulmelîk b. Abdulazîz. *Tefsîru İbn Cüreyc*. Thk. Ali Hasan

- Abdulğani. Kâhire: Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, 1992.
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsim Muhamed b. Ahmed. *et-Teshîl li u'lûmi't-tenzîl*. Thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Thk. Muhammed Esad Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu Nezzâr, 1997.
- İbn Ebi Şeybe Ebû Bekr Abdullah, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru li'l-Kutubi'l-'Arabî, 1990.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sîretu'n-nebeviyye li İbn İshâk*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Sâmi bin Muhammed es-Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- İbnu'd-Dureys, Muhammed b. Eyyûb. *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ ünzile bi-Mekke vemâ ünzile bi'l-Medine*. Thk. Urve Bedîr. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Karataş, Şaban. *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Kâşânî, Molla Muhsin el-Feyd. *Tefsîru's-Sâfi*. Thk. Şeyh Hüseyin el-A'lâmî. 6 Cilt. Tahran: Mektebetu's-Sadr, 1379.
- Koçyiğit, Hikmet. "Şiî-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015): 51-73.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer. *Usûlü'l-Kâfi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 2005., 2: 654.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. 2 Cilt. Kum: Müessesetu Dâri'l-Kitâb, 1404.
- Kummî, Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk). *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, 2 Cilt. Kum: Müessesetu'l-Beyân, 1395.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-aşkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Hişâm Semir el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1372/1952.
- Ma'rife, Muhammed Hâdi. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sebîhi'l-kaşib*. 2 Cilt. b.y.: el-Câmiatü'r-Ridâviyye li'l-Ulûmi'l-İslamiyye, 1425.

- Mahmudov, Elşad. "Zâtusselâsil Seriyyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Tevîlâtü ehli's-sünne: tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdî Basillûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn: tefsîru'l-mâverdî*. thk. Abdulkaksûd bin Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Meclîsî, Muhammed Bakır b. Muhammed. *Bihârü'l-Envari'l-Câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethâr*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-Vefâ, 1983.
- Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. *el-Mebâdiu'l-Esâsiyye li Fehmi'l-Kur'ân*. y.y: Dâru't-Turasi'l-A'rabi li'n-Neşr ve't-Tabaa, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* Thk. Abdullah Muhammed Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Şia İnançları: Akâidu'l-İmâmiyye*. Çev. Abdalbaki Gölpınarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî: Medâriku't-tenzîl ve hadâîku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedîvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelâmî't-Tayyib, 1997.
- Nüveyhid, Adil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta el-asri'l-hadîr*, 2 Cilt. Thk. Hasan Halîd. b.y.: Müessesetu Nüveyhidü's-Sekâfiyye, 1993.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42; 214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Şû-İmâmî Tefsir Kültürünün genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb: Tefsîru'r-Râzî*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981.
- Sa'lebî, Muhammed b. Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân: Tefsîru's-Sa'lebî*. Thk. Muhammed bin Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tefsîru'l-Vâdihu'l-Müeyesser*. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2007.

- Saylan, Nesrişah. "Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017): 1536-1564.
- Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zeyd. *es- el- Cevâhiru'l-ħisân fi tefsîri'l- Ķur'ân: tefsîru's-Seâlibî*. Thk. Abdulfettah Ebû Sünne. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Semâhicî, Abdullah. "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar". Çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2013): 137-153.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim. *Tefsîru's-semerkandî: Bahru'l- 'ulûm*. Thk. Muhammed Muavviz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezi Hicr li'l-Buhûs, 2004.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Ķur'an*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Şahavatov, Sabuhi. "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl İslâm Araştırmaları* 22/2 (2014): 43-61.
- Şahavatov, Sabuhi. "Mezhep Taassubunun Öne Çıktığı Bir Rivâyet/Dirâyet Tefsiri –Kummî Tefsiri-". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2015): 299-311.
- Şahin, Hanifi. "Şîi İmâmiyyede Hz. Ömer'e Yönelik Algı". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. Sivas 2018, 493-516.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Ķur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî, 1997.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ķur'ân*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiye, 2001.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Ķur'ân*. 10 Cilt. Beyrut:

Dâru'l-'Ulûm, 2005.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. Thk. Şeyh Âğa et-Tahrânî. 10 Cilt. (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, ts.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-İktisâd fimâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*. Necef: b.y, 1979.

Ukberî, Muhammed b. Nu'mân. *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*. Kum: Müessesetu'l-İrşâd ve't-Tevzi', 1413.

Uyar, Mazlum. *İmâmîyye Şîasi'nda Ahbârîlik*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996.

Üzüm, İlyas. "Rec'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 504-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Vâhidî Ebû'l-Hasan Muhammed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Ḳur'ani'l-mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdulmarsud. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.

Yagır, Mehmet Yusuf. "İlk Üç Sûredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şî Eksenli Yorumları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2016): 164-182.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.

Yıldız, Sâkıp. "Şia'nın Kur'ân-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (1982): 43-62.

Yılmaz, Musa Kazım. *Taberî ve Tabâtabâî'de İmamîyye Tefsiri*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.

Yurdağür, Metin. "Ahbârîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriyî. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*. Thk. Abdulcelil Şulbî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.

Zehebî, Muhammed Seyyid Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, ts.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekvâli fi vucûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn b. Muhammed. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Ebû'l Fadl ed-Dimyâtî. y.y: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

**Vehhâbî Hareketinin Misyonu Hakkındaki Yaklaşımlar ve Harekete Yöneltilen
Eleştirilere Verilen Cevaplar**

Approches Regarding the Mission of the Wahhabi Movement and Answers Given
to the Criticisms Directed to the Movement

Kerime CESUR TURHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı

Asist Prof., Artvin Coruh Univ, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Artvin/Turkey

kerimecesur@artvin.edu.tr

ORCID ID: <http://www.orcid.org/0000-0002-7357-4852>

Atıf: Cesur Turhan Kerime. "Vehhâbî Hareketinin Misyonu Hakkındaki Yaklaşımlar
ve Harekete Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar". *Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 409-448.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.625445>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Eylül / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Aralık / November 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep
Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Vehhâbî Hareketinin Misyonu Hakkındaki Yaklaşımlar ve Harekete Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

Öz: Vehhâbî hareketine geniş bir perspektiften bakan bazı tezler dışındaki Vehhâbîlik'le ilgili kaynaklar, hareketin ortaya çıktığı dönemin özellikleri konusunda hemfikirdirler. Bu kaynaklarda çizilen genel çerçeve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (ö. 1206/1792) Hicaz, Irak ve Suriye'ye yaptığı ilmî seyahatleri sırasında insanların İslâm'ın Ehl-i sünnet yolundan saptığını görmesi ve İslâm'a dahil edilen bidat ve hurafelerin ayıklanması gerektiği kanaatine varmış olmasıdır. Vehhâbî hareketinin misyonu konusundaki görüşlerin en temel olanı hareketin dinî olduğu söylemidir ve daha çok kendilerinin tanımlamaları bu yöndedir. Ancak hareketin dinîlik boyutunun dışında siyasî, ekonomik, bedevilik, asabiyye gibi başka sebepler de sayılmıştır. Ayrıca Vehhâbîliğin farklı şekillerde isimlendirilmesiyle hareketin ortaya çıkış sebebinin dinî mi siyasî mi olduğu ya da hareketin Ehl-i sünnet çizgisinde mi yoksa ondan bir sapmaya mı işaret ettiği anlatılmaya çalışılmıştır. İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerinin yaygınlık kazanmasıyla eleştiriler ve karşı çıkışlar da başlamıştır. Hareketin yaklaşımlarını kabul etmeyen ve onunla fiilî savaştan emîrler olduğu gibi, İbn Abdülvehhâb'ın ve tâbilerinin fikirlerini, metotlarını çürütmek, yanlışlığını ortaya koymak amacıyla risâle, kitap ve makale yazan birçok müellif vardır. Buna karşılık bu reddiye kültürüne cevap niteliğinde literatür de oluşmuştur. Bu makaledeki amaç hareketin ortaya çıkışı ve misyonu konusunda ileri sürülen görüşleri ve bu çerçevede yapılan eleştirileri bir bütün olarak görmek ve değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mezhep, Hanbelî, Selefi, Vehhâbî, Reddiye/Eleştiri, Küfür, Şirk.

Approches Regarding the Mission of the Wahhabi Movement and Answers Given to the Criticisms Directed to the Movement

Abstract: The resources related to Wahhâbism apart from some theses viewing the Wahhâbî movement from a broad perspective concur upon the characteristics of the period of its emergence. The general insight identified in these resources indicates that Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb (d. 1206/1792) saw people as deviated from Ahl al-Sunna of Islam during his scholarly journeys to Hejaz, Iraq and Syria and believed in the necessity of eliminating the additions and superstitions incorporated into Islam. The most fundamental perception regarding the mission of the Wahhâbî movement is that the movement has religious origins, and this is mostly how they define it themselves. However, other reasons, such as the political and economic reasons, nomadic life and *'aşşabiyya* were also mentioned in addition to the religious dimension of the movement. Nonetheless, this study attempted to explore whether the variations in the denominations used for the Wahhâbism indicate a religious or a political cause for the emergence of the movement and whether or not it is in the line with Ahl al-Sunna. Criticisms and oppositions

against the movement also began to occur with the apace dissemination of Ibn 'Abd al-Wahhāb's ideas. In addition to the *Emirs* ("commander"), who reject the approaches of the movement and actually fight against it, there are also many authors who write epistles, books and articles with the intent of refuting the ideas and methods of Ibn 'Abd al-Wahhāb and his followers and who aim to reveal their inaccuracy. At this point, a literature was also formed as a response to this refutation culture. The article aims to view and evaluate the opinions regarding the emergence and mission of the movement and the criticisms directed within this context as a whole.

Keywords: Fiqh, Madhhab, Ḥanbalī School, Salafi, Wahhābi, Refutation/Criticism, Kufr, Shirk.

مقاربات في أهداف الحركة الوهّابية والإجابات على الانتقادات الموجهة إليها

ملخص: تنفق المصادر المعنية بالحركة الوهّابية على خصائص فترة ظهورها، باستثناء بعض الآراء التي تناول هذه الحركة من منظور واسع. وتدور هذه المصادر بصفة عامة حول قناعة محمد بن عبد الوهّاب (1792/1206)، خلال رحلاته العلمية في الحجاز والعراق وسوريا، بانحراف الناس عن طريق أهل السنّة، واعتقاده بأنّ البدع والخرافات المدرجة في الإسلام لا بد من تسويتها. إنّ أبرز ما قيل عن هذه الحركة وأشهره هو إنّها حركة دينية وهم غالبا ما يميّزون أنفسهم بهذا الوصف، لكنّها مع ذلك، قد تذكّر بتوجهاتها السياسية والاقتصادية والخصال البدوية والعصبية. فهناك محاولات تسعى لكشف سبب نشأتها الحقيقي دينا كان أو سياسيا، وهل هي بقيت ضمن حدود أهل السنّة أم خرجت عنها، وذلك عبر تسمياتها بأسماء مختلفة. ثمّ كثرت الانتقادات الموجهة لها وعدد معارضيهما بعد انتشار آراء عبد الوهّاب. فهناك من يرفض مبادئ هذه الحركة ويحاربها فعليّا كما هناك من يكتب رسائل وكتبا ومقالات لدحض آرائه وتابعيه وإظهار بطلان مناهجهم وفساد مسلكهم. ومن جانب آخر هناك مؤلفات تشكّلت للردّ على الآراء المعارضة لها. ويهدف هذا البحث إلى عرض الآراء حول نشأة هذه الحركة ومهمّتها وإلقاء نظرة شاملة على الانتقادات الموجهة إليها وتحليلها.

الكلمات المفتاحية: الفقه، المذهب، الحنبلي، السلفي، الوهّابي، الردّ/التقد، الكفر، الشرك.

GİRİŞ

XVIII. Yüzyıl Tarihi Hakkında Kısa Bilgi

XVIII. yüzyılda İslâm coğrafyası, imparatorlukların çöküş sürecine paralel olarak her açıdan zayıflık ve geri kalmışlıkla tanımlanmıştır.¹ İmparatorlukların çöküş süreci yaşamaları merkezî otoritenin zayıflaması ve yeni güçlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Yeni güçler imparatorlukların kontrolünde olmayan pazarlar oluşturmuş, ekonomik anlamda bağımsızlaşmışlar ve iktidara karşı hem yönetim anlamında hem de ekonomik anlamda cesaretlenmişlerdi. XVIII. yüzyılda Necid bölgesini de içeren Arabistan'ın hâkimiyeti görünüşte Osmanlı Devleti'ne aitti. Ancak bu yüzyılın geneline bakıldığında Osmanlı'nın genel tarihi

¹ Çöküş sürecinde olan imparatorluklar Osmanlı, Moğol ve Safevî imparatorluklarıdır. Bk. John Obert Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, orijinal kitap adı: Islam: Continuity and Change in the Modern World, çev. Cengiz Şişman - Cemil Aydın (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), I: 57.

siyasî çalkantılarla doludur. Dışarıda karşılaşılan yenilgiler Osmanlı'nın zafiyetini arttırıyor imparatorluğun vilâyetlerinde reform ve bağımsızlık düşünceleri yoğunlaşarak çoğalıyordu.²

Aynı tarihlerde Necid bölgesinin yanı sıra başka bölgelerde de ıslah düşüncesiyle ortaya çıkan fikirler olduğunu görmek mümkündür. Mekke ve Medine siyasî merkezlerin dışında kalsa da hac sebebiyle farklı bölgelerden gelen âlimlerin buluşma merkeziydi. Temel dinî disiplinler ve özellikle hadis üzerine yapılan fikir alışverişleriyle, ders halkalarıyla müslüman toplumların içinde buldukları kötü gidişata ortak çözüm yolları bulmak amaçlanmaktaydı. Taklidi reddedip içtihadın gerekliliğine vurgu yapan bu çalışmalar, öğrenim için buraya gelen ve sonra memleketlerine dönen âlimler üzerinde oldukça tesirliydi. Fıkhî düşünceler ve hadis çalışmalarının yanı sıra yeni tasavvuf yönelimleri de gelişmekteydi.³

Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin (ö. 1138/1725) iki öğrencisi XVIII. yüzyılda ıslahın gerekliliğini vurgulayan isimlerden olmuştur. Bunlardan birincisi olan Muhammed b. İsmâil es-San'ânî (İbnü'l-Âmîr ö. 1181/1768) 1720'lerde Sindî ile karşılaşmış ve ondan önemli ölçüde etkilenerek memleketi Yemen'e döndükten sonra toplumun ve yönetimin ıslahı için harekete geçmiştir. Sindî'nin ikinci öğrencisi ise hadis bilgini Muhammed Hayyât es-Sindî'dir (ö. 1163/1749). Muhammed Hayyât es-Sindî, biri yeniliğin her şekline karşı olan Muhammed es-Saffârî'nî (ö.1188/1774), diğeri de XVIII. Yüzyılın en meşhur reformcusu sayılabilecek Muhammed b. Abdilvehhâb olmak üzere iki öğrencisiyle öne çıkmaktadır.⁴ Bu dönemde ihya düşüncesiyle hareket eden pek çok âlim ön plana çıkmıştır. Haremeyn'de hadis eğitimi görmüş Şah Veliyyullah ed-Dihlevî⁵ (ö. 1176/1762) içtihat düşüncesiyle Hindistan'da öne çıkan isimdir. Daha sonraki dönemde ise Hicaz'da Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğrencisi Hammâd b. Nâsir b. Muammer (ö. 1225/1810), Batı Afrika'da Osman b. Fûdî (ö. 1233/1817), Yemen'de Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1248/1832), Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali es-Senûsî (ö. 1276/1859) ve Sudan'da Muhammed el-Mehdî (ö. 1303/1885) farklı

² Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I: 59-69.

³ Mohamed A. Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammed ibn Abd al-Wahhab* (PhD, University of California, 1990), 324-334; Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I: 96-102.

⁴ Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammed ibn Abd al-Wahhab*, 333-334; Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I: 102.

⁵ Dihlevî hakkında bk. Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç (İstanbul: Pınar Yayınları, 1986); Ebü'l Hasan en-Nedevî, *İslâm Önderleri Tarihi*, V, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1992); Özgür Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2002).

yaklaşımli ihya düşünceleriyle ortaya çıkan bu konuda çaba sarfeden âlimlerdir.⁶

Yerel şartların farklı olması, yaşanan süreci de farklılaştırmış olmakla birlikte her yerde Kur'ân-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in sünnetine daha sıkı yapışmaya dayanan toplumsal-ahlâkî yeniden inşa ruhu ve anlayışı söz konusuydu. Askerî, idarî ve ekonomik anlamdaki geri gidiş ıslah fikrini güçlendiriyordu. Bütün sorunların temelinde örflerle, pratiklerle, bidatlarla İslâm'ın sulandırıldığı fikri görülüyordu ve eleştirilerin hedef noktasını sûfî gruplar oluşturuyordu. İslahatçı grupların amacı ilk İslâm toplumdur. Kur'an'da ve Sünnet'te zâhirî olarak tanımlanan İslâma dönme söylemiyle geleneğin bir kısmı uygulanıyor bir kısmı ise reddediliyordu. İhyacı hareketlerin liderleri politik şahsiyetlerini kullanıyorlar ve kendi öğretilerine dayalı yeni devletler kuruyorlardı.⁷

Günümüzdeki Suudi Arabistan Krallığı 1902'de başlayıp 1929'da sona eren birleşme süreci sonunda doğmuş 1932'de resmî olarak Suudi Arabistan Krallığı adını almıştır. Geçmişî fazla olmayan krallığın temelleri aslında 1745'te İbn Abdilvehhâb ile Muhammed ve İbn Suûd arasındaki yapılan antlaşma ile atılmıştır. Varlığı zikredilen ama yazıya dökülmeyen bu antlaşmaya göre politik güç İbn Suûd'un ailesinin yönetiminde ideolojik güç ise İbn Abdilvehhâb'ın ailesinin yönetiminde olacaktır. Bu ittifak ilk Suudi Devleti'nin kurulmasını sağlamıştır.⁸

1. Vehhâbî Hareketinin Adlandırılması

Vehhâbîliğin misyonu hakkındaki temel yaklaşımlara geçmeden önce bu çerçevede değerlendirilmesi gereken diğer bir husus hareketin Vehhâbîlik, Hanbelîlik, Hâricîlik, Selefilik gibi farklı şekillerde nitelendirilmesidir. Bu isimlendirmelerle Vehhâbîliğin ortaya çıkış sebebinin dinî mi siyasî mi olduğu ya da hareketin Ehl-i sünnet çizgisinde mi yoksa ondan bir sapmaya mı işaret ettiği anlatılmaya çalışılmıştır.

1. 1. Vehhâbîlik

Vehhâbîlik üzerine yapılan her çalışmada "Vehhâbî" nitelemesinin hareketin mensupları tarafından kabul görmediği ifade edilir. Bu adlandırmanın İbn Abdilvehhâb'ın kardeşi Süleyman b. Abdilvehhâb tarafından yazdığı *es-Şavâ'îku'l-*

⁶ Kavak, *Şah Velîyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, 2.

⁷ Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, I: 65-66.

⁸ Khalid S. Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement* (PhD, University of California, 1998) 15. Muhammed İkbâl Arap reformunun asıl tarihinin bu ittifakla başladığını söyler. Bk. Mohammad İqbal, *Emergence of Saudi Arabia* (New Delhi: Saudiyah Publishers, 1977), 5-6.

ilâhiyye fi'r-red 'ale'l-Vehhâbîyye isimli eserle yapıldığı söylene⁹ de bu konuda netlik bulunmamaktadır. Vehhâbî ulemâsına göre “Vehhâbî” adlandırmasının hareketin taraftarlarınca konulmuş olması mümkün değildir, böyle bir adlandırma düşünülseydi İbn Abdilvehhâb'ın babasına değil kendisine nispet edilmesi gerekirdi.¹⁰ İsimlendirme konusunda ittifak edilen nokta muhalifler tarafından verilmiş olduğudur. Bunlar da Türkler, Mısırlılar ve İngilizler olarak sayılmıştır. Adlandırma İbn Abdilvehhâb hayattayken ilk savaşların başladığı dönemde yapılmış ancak kendisi bu adlandırmayı hiç kullanmamış; 1763'e kadar da mâruf olmamıştır.¹¹ Batılı bir araştırmacı bu isimlendirmeyi temel iki sebebe bağlamıştır: Birincisi, Vehhâbî nitelemesinin bir kişiyi imlemekte olması, mesaj yerine dikkatin başka tarafa çevrilmesi ve “dava”nın etkinliğine gölge düşürülmesidir. İkincisi, Vehhâbîliğin İslâm'dan ayrı olmadığı söylemiyle çatışmasıdır. Çünkü ilkten adlandırma yeniliği ifade eder, bu da bidattır.¹² Vehhâbîler'e göre böyle bir adlandırmanın sebebi hareketin İslâm'dan ayrı olduğunu, yeni bir mezhep anlamına geldiğini ve bu sebeple onlarla her türlü savaşmak gerektiğini vurgulamaktır. Harekete böyle bir adlandırma ile korkulacak nitelik kazandırmak amaçlanmış ve özellikle Avrupalılar tarafından kendilerine tehdit olarak gördükleri her hareketin Vehhâbîlik'le bağlantısı kurulmaya çalışılmıştır. Böyle bir adlandırmanın Vehhâbîler tarafından hoş karşılanmamasının sebebi de budur.¹³ Başlığıyla Vehhâbî nitelemesinin kabul edilmediğine işaret eden *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye* isimli eserde de “Vehhâbî” adlandırmasının esas amacının davetin yeni bir hareket, Ehl-i sünnet'in dışında beşinci mezhep, Şîa ve diğer fırkalar gibi şâz olduğunu vurgulayarak böylelikle harekete karşı insanlarda nefret uyandırmak olduğu ifade edilir. Hareketin tâbileri tarafından bu isimlendirme kabul edilmemiş, İbn Abdilvehhâb'ın davetine; davet, dâvetü'l-ıslâhiyye, dâvetü't-tevhîd, Selefiyye; tâbilerine ise Selefiyyûn, muvahhidûn, ehl-i tevhîd, Ehl-i sünnet, Hanâbile, Necdiyyûn denebileceği ifade edilmiştir.¹⁴

⁹ M.J. Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law 1745-1932* (M.Ph., University of Oxford, 1980), 1.

¹⁰ *Buĥûsü usbû'î-Şeyĥ Muĥammed b. Abdilvehhâb* (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muĥammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1983), 2: 76. Bu eser Muĥammed b. Abdilvehhâb hakkında düzenlenen sempozyum bildirilerini içermektedir. Mes'ûd Alim Nedevî, *Muĥammed b. Abdilvehhâb*, (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muĥammed b. Suud el-İslâmiyye, 1984), 167.

¹¹ Nedevî, *Muĥammed b. Abdilvehhâb*, 165-167.

¹² Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law*, 1-3.

¹³ *Buĥûsü usbû'î-Şeyĥ Muĥammed b. Abdilvehhâb*, 2: 77; Nedevî, *Muĥammed b. Abdilvehhâb*, 165. Farklı müelliflerin Vehhâbî adlandırması hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Abdülazîz b. Muĥammed b. Ali Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîm li da'veti'ş-Şeyĥ Muĥammed b. Abdilvehhâb* (Riyad: y.y., 2008), 97.

¹⁴ Nasir b. Abdülkerim el-Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*, 2. bs., (Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2004), 34-35;

Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices From a New Generation*¹⁵ isimli eserinde Vehhâbî adının kullanılmasının mensupları tarafından hoş karşılanmadığını bilmekle birlikte, “Yaygın bir hata meçhul bir doğrudan daha iyidir” sözüne atıfta bulunarak bu ismi kullanacağını ifade etmiştir. Diğer taraftan Vehhâbî isminin zamanla hareket mensupları tarafından da kabullenildiği görülmektedir.¹⁶

1. 2. Hanbelîlik

Vehhâbîler beşinci mezhep olmadıklarını ve Hanbelî mezhebine bağlılıklarını özellikle vurgulamaktadır. Bu aidiyet çabası eleştirilere cevap için olduğu kadar Hanbelî mezhebi kanalıyla Sünnî olmadıkları iddiasını bertaraf etmek için olduğu da ifade edilmektedir. Sonraki yüzyıllarda da Vehhâbîler’le Hanbelî mezhebinin ilk yazarları arasında bağ kurulmaya devam edilmiştir. Özellikle Hicaz ve Haremeyn’in alınması sürecinde politik saygınlığı sağlamak ve karşı duruşları önlemek amacıyla bu bağ öne çıkarılmıştır. 1920’lerin ortalarında ve sonlarında Reşîd Rızâ da *Menâr*’da bu bağı vurgulamıştır.¹⁷

İslâmiyye lâ Vehhâbîyye yazarı Akl “Vehhâbî hareketi nasıl tanımlanır?” sorusunu birkaç Vehhâbî âlime sormuş ve fikirlerini almıştır. Onlardan Hâfız Vehbe şunları söylemiştir: İddia edildiği gibi İbn Abdilvehhâb peygamber değil, hak dine dönmeye çağıran muslih ve müceddittir. Onun bir öğretisi ve Necid’de uyguladığı farklı bir görüşü yoktur. Fürûda Ahmed b. Hanbel’e, akaitte Selef’e tâbidir. Fürûda sayılı konularda muhalefet etse de akait ve ibadete ait uygulamaların hepsi İbn Teymiyye ve talebelerinin görüşleriyle mutâbıktır.¹⁸ Bu yaklaşımdan da anladığımız gibi Hanbelîlik muhaliflerden ziyade hareket mensupları tarafından, mezhebin yöntemini kabul etme anlamında kullanılmıştır. Davet imamlarının metodunun sahâbî, tâbiîn, dört imam, Ehl-i sünnet ulemâsının metodu olduğunu, fikhî meselelerin istidlâlinde Ahmed b. Hanbel’in yönteminin kullanıldığını sıklıkla tekrar etmişlerdir.¹⁹

Richard F. Nyrop, *Saudi Arabia a Country Study*, (Washington, D.C.: United State Government, 1985), xxvi.

¹⁵ (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

¹⁶ Abdüllatîf eserinde “Vehhâbî daveti” nitelemesini kullanarak bir açıklama yapmaktadır. Açıklamaya göre müelliflerin Vehhâbî adını kullanma konusunda, ada yüklenen mânalar sebebiyle ilk dönemlerdeki çekingenliğinin kalmadığını söylemekte ve adlandırmayı kullananlardan örnekler vermektedir. Bk. s. 97, 2. dipnot.

¹⁷ Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law*, s. 1-3.

¹⁸ Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*, 37.

¹⁹ Sâlih b. Muhammed b. Abdurrahman, *el-Menhecû'l-fikhî li eimmeti'd-da'veti's-Selefiyyeti fi Necd* (Riyad:

1. 3. Haricîlik

Bir başka adlandırma da Vehhâbîler'in "Hâricî" oldukları yönündedir. Vehhâbîler'e Hâricî denmesinin bir sebebi Hâricîler gibi "herkesi saf aşkın ideale imansızlıkla suçlayıp, gerçek müminler statüsünden çıkarmak suretiyle"²⁰ uzlaşmaz bir tavır sergilemeleri olduğu söylenmiştir. Buhârî gibi sahih kaynaklarda rivayet edilen ve Hâricîler'i ima ettiği belirtilen hadislerin Vehhâbîler'in sergiledikleri tavırlar sebebiyle onları da içerdiği ifade edilmektedir. Vehhâbîliği Hâricîliğin tarihi içerisinde ele alan Şerîf Seyyid Hasan Paşa Vehhâbîler'i ikinci Hâricîler olarak nitelmiş ve birinci Hâricîler'le benzerliklerini gösteren bir tablo yapmıştır. Vardığı netice de Vehhâbîler'in şüphesiz bir biçimde Hâricî olduklarıdır.²¹

Hâricî nitelmesiyle ilgili en önemli dayanak, Hâricîler'le ilgili olduğu kabul edilen hadisler olmuştur. Hz. Peygamber'in Necid'in de bulunduğu doğu tarafına işaret ederek fitnenin oradan çıkacağını söylediği hadisin çeşitli rivayetleri vardır.²² Hadislerdeki tasvirler Hâricîler'in özelliklerini verdiği ve Vehhâbîler'in aynı özellikleri taşıdığı iddia edildiği için Vehhâbî hareketi Hâricî olarak nitelenmiştir. Vehhâbîler'in de Hâricîler gibi büyük günah işleyenleri küfürle itham ettikleri iddiası İbn Abdilvehhâb tarafından reddedilmiştir. İbn Abdilvehhâb delilin ulaşmasıyla onu anlamak arasındaki farkı anlatırken Hâricîler konusuna değinmiştir. Abdülvehhâb, nasları en iyi kendilerinin anladıklarını ve Allah'a itaat edenler olduklarını zannetmelerine rağmen Hâricîler'in şiddet ve aşırılık sebebiyle dinden çıktıklarını, haklarında öldürülmelerini içeren hadisler olduğunu

Dâru's-sumey'i, 2000), 251-252. Hanbelilik ve Vehhâbî hareketi açısından mezhebe mensup olmanın manası hakkında detaylı bilgi için bk. Kerime Cesur Turhan, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, "İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İctihadın Konumu ve Fıkîhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası", 2/21 (Aralık 2017): 1323-1354.

²⁰ Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, çev. M. Kürşad Atalar (Ankara: Çağlar Yayınları, 2006), 25.

²¹ Seyyid Şerif Hasan Paşa, *Kitâbü Şıdkı'l-ḥaber fi Ḥavârici'l-karni's-ṣâni 'aşer* (Lazkiye: Matbaatu Kumin, [t.y.]), 160-167.

²² *Buḥûsü usbû'i-ş-Şeyḥ Muḥammed b. Abdilvehhâb*, 2: 61. Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 229-248; Ahmed Zeynî Dahlân, *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-red 'ale'l-vehhâbiyye* (Dımaşk 2003), 122-132. Vehhâbîler Necid'in fitne ve şeytanın mekânı olduğu mealindeki hadislerin kasıtlı olarak farklı yorumlandığını söylemektedirler. Doğru tarafından kastın Necid değil Irak olduğunu, mutlak olarak zem ve methin mekân ile değil zaman ile ilgili olabileceğini, böyle bir yorumla Hz. Peygamber'in muhacir olmasına sebep olan Mekke ehli sebebiyle Mekke'nin, yalancı peygamber Esved el-Ansî sebebiyle Yemen'in de zemmedilmesi gerektiği, şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır. Bk. Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 234-238; Hâricîler'le ilgili hadislerin değerlendirdiği araştırma için bk. Kenan Oral, *Hadîs Literatüründeki Hâricîler İle İlgili Hadîslerin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007)

söylemiştir.²³ İbn Abdilvehhâb'ın torunu Abdurrahman b. Hasan da bahsi geçen hadislerin Hâricîler'le ilgili olduğunu davet ehlinin Hâricîler'den en uzak insanlar olduklarını, Havâric hakkında davet ehlinin görüşünün sahabeninkiyle aynı olduğunu söylemektedir.²⁴ Vehhâbî ulemâsından Hammâd b. Nâsır b. Muammer büyük günah işleyenlerin tekfir edildiği iddiası hakkında şöyle demektedir: "Bu bizim sözümüz değildir. Günahlar sebebiyle tekfir eden Havâric'in sözüdür. Biz günahlar sebebiyle kimseyi tekfir etmeyiz. Ancak Allah'a şirk koşmak, başkası adına kurban kesmek, adak adamak veya Allah'tan başkasından korkmak, dua etmek, tevekkül etmek gibi küfür olan amelleri yapanları tekfir ederiz."²⁵ Hâricîler'in başlarını traş etmeleri gibi Vehhâbîler'in de başlarını traş etmeleri benzerlik noktalarından biri olarak iddia edilmiştir. Baş traş etmenin Ebû Dâvûd'da geçen İbn Kuleyb²⁶ hadisine dayandığını söyleyen Vehhâbîler, ancak bu hadise uymayanların tâzirinin ve malının alınmasının câiz görülemeyeceğini söylemektedirler. Onlara göre hadis, müslüman olunca başı traş etmek gerektiğine delâlet etse de traşın devamlı olması gereğine delâlet etmez ancak günümüzde kâfirler traş olmadıkları için traş olmamak onlara benzemek mânasına gelecektir.²⁷ Vehhâbîler'in Hâricî olarak nitelenmesinin bir diğer sebebi de Osmanlı hilâfetine karşı gelmeleridir. Çünkü Hâricîler de Vehhâbîler gibi müslümanların meliklerini öldürmeyi helâl görmüşler ve onlardan ayrılmışlardır denmektedir.²⁸

Hâricî nitelemesi Vehhâbîler ve Hâricîler arasında kurulan benzerliklere dayandırılarak yapılmıştır. Yukarıda ele alınanlar dışında kurulan başka benzerlikler de vardır. Seyyid Şerif Hasan Paşa'nın zikrettiği diğer bazı benzerlikler şunlardır: Her iki grup tarafından kâfirler için inmiş âyetler müslümanlara hamledilmiş naslar doğru anlaşılmamış, yanlış yorumlanmıştır. Bu sebeple müslümanların oldukları yer dârülharp, kendi beldeleri dârüliman sayılmış ve

²³ Muhammed b. Abdilvehhâb, *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, (Riyad: 1978), 4: 13. Erişim: 28.08.2019, <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=27&book=4548#.UbpFQfkwfCs>. Vehhâbiliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın eserleri Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nin oluşturduğu bir heyet tarafından *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* ismiyle bir araya getirilmiştir. Heyet üyeleri kendilerine tevdi edilen kısımlarla ilgili farklı nüshaları karşılaştırmış, eserlerde kullanılan âyet numaralarını göstermiş ve hadislerin tahririni yapmış, eserleri akait, fıkıh, siyer gibi konulara göre tasnif etmişlerdir. Makalede *Müellefât* kısaltmasıyla atıfta bulunulacaktır.

²⁴ Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 239.

²⁵ Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 236-239.

²⁶ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 131 (356). Hadise göre İbn Kuleyb, Peygamber'e gelir ve ve ben müslüman oldum der, Efendimiz de küfür saçını at!" şeklinde karşılık verir. Bk. Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 237, 3. dipnot.

²⁷ Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 237.

²⁸ Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 301-302.

oraya hicret zaruri görülmüş, kendilerine biat etmeyenlerin kanları ve malları helâl sayılmıştır. Her iki grup ibadet ve taat konusunda aşırı titizlik göstermiş, bu titizliğin bir sonucu olarak Hâricîler Ehl-i kitap'tan birinin malından karşılıksız bir hurma almaktan çekinmiş; Vehhâbîler tütün içmeyi yasaklamıştır. Buna rağmen birinciler emîrül-mü'minîn Hz. Ali'yi tekfir edip öldürülmesini helâl saymaktan, müslümanların kanlarını dökmekten, ikinciler de nebînin hücrelerinden mücevher gasbetmekten, evrad ve ezkârı yüksek sesle yapanları, nebîlere tevessül eden herkesi şirkle itham edip öldürmekten geri durmamışlardır.²⁹

1. 4. Selefîlik

Sözlükte “önceden gelenler, önceden yaşayanlar, yaş ve fazilet bakımından üstün olanlar” gibi çeşitli mânalara gelen selef kelimesi; akait, kelâm ve fıkıh tarihinde genel olarak “Dinde mezhepleri taklit edilen ve görüşlerine uyulan kişiler” anlamında kullanılmıştır. Ancak “selefî” terimi daha çok akait sahası içinde kullanılmış ve “nasta vârit olanı -mütesâbihle birlikte- aynen kabul edip, teşbih ve teciime düşmemekle beraber tevile de gitmeyen Ehl-i sünnet-i hassayı”³⁰ ifade etmiştir.³¹ Diğer bir ifadeyle kutsal metinleri literal bir anlayışla yorumlamak ve Asr-ı saâdet'in İslâm anlayışına geri dönmek olarak tanımlanabilecek Selefîliğin kapsamına kimlerin girdiği konusunda fikir birliği yoktur. Bu kapsam kimine göre ilk nesil kimine göre ilk üç nesil kimine göre de Ortaçağ âlimlerinden literal yorumu tercih edenlere kadar uzanır. Bazı çağdaş yorumlara göre Selefîliğin kökleri Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'ye dayanarak özellikle Kur'an ve Sünnet'e dönüşe çağırınlar ve onların takipçileridir. Başka bir iddia ise Selefîliğin modern bir terim olduğu ve geçmişinin XIX. yüzyıldaki Muhammed Abduh, Cemâleddîn-i Efgânî'nin hareketleri gibi modernist-reformist hareketlerden öteye geçmediği şeklindedir. Bu iddiaya göre Vehhâbîler'in Selefîlik'ten kasıtları dindeki bidatları temizlemek ve ilk asrın din anlayışına dönmek demek iken Muhammed Abduh'un Selefîlik'ten kastı reform ve modernleşmedir. Modern Selefîlik Batı ile karşılaşmanın neticesinde gelişen ilerleme çabalarıyla ortaya çıkmıştır. Vehhâbî Selefîliği ise XVIII. yüzyılda Batılı güçlerin Arap dünyasını kuşatmaya başlamasıyla

²⁹ Seyyid Şerif Hasan Paşa, *Kitâbü Sıdkı'l-hâber fî Havârici'l-karni's-sâni 'aşer*, s. 160-167.

³⁰ “Ehl-i hadîsin temsil ettiği Sünnî anlayış bütünüyle sünnet çizgisi üzerinde olduğu ve Selef'in ittifak etmediği meselelere dalmadığı için “Ehl-i sünnet-i hâssa akidesi” diye adlandırılmıştır.” Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehli-Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 527.

³¹ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, “slf” *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dârü Sâdir, t.s.), 6: 330-333; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 42.

birlikte henüz onlarla birebir karşılaşmadan önce ortaya çıkmıştır.³² Vehhâbîler tarafından çok fazla vurgulanan husus akaide ilişkin konularda Havâric, Şîa, Kaderiyye, Mürcie, Cehmiyye ve bunlara benzeyen akımların görüşlerine karşı alınabilecek tek reyin Selef'in görüşü olduğudur. Fürûda ise Selef'in tek bir mezhebi/görüşü olmadığı için böyle bir ayırım yapıldığı söylenmektedir.³³

Vehhâbîler'in Selef'e tâbi oldukları iddiasıyla kendilerine Selefî adını vermeleri Vehhâbîler'in aksine Selef'in çoğunluğunun şer' çerçevesinde kıyas ve örfü reddetmemelerine dayanarak kabul edilmemiştir. Ancak Vehhâbîler'e göre iddia edildiği gibi hareket kıyas ve örften uzak değildir. Kıyas ve örften uzak olan Vehhâbî düşüncesi değil Zâhiriyye mezhebidir.³⁴

Adlandırma ile ilgili bu yaklaşımlar hususunda tartışmaları çoğaltmak mümkündür. Bununla birlikte bizim burada esas itibariyle ulaşmamız gereken sonuç fıkıh usul ve uygulamalarında Hanbelî olduklarını söyleyen Vehhâbîler'in bu söylemlerinin değerlendirilmesidir. Buna göre diyebiliriz ki İbn Abdilvehhâb ve ilk tâbileri İbn Teymiyye'yi öne çıkaran, Selefî adını tercih edip Hanbelî mezhebenden esinlenmiş, Hanbelî metodunu farklı yorumlarla uygulamışlardır.³⁵

2. Vehhâbîliğin Misyonu Hakkındaki Temel Yaklaşımlar

Vehhâbî hareketine geniş bir perspektiften bakan bazı tezler³⁶ dışındaki Vehhâbîlik'le ilgili kaynaklar, hareketin ortaya çıktığı dönemin özellikleri konusunda hemfikirdirler. Bu kaynaklarda çizilen genel çerçeve İbn Abdilvehhâb'ın Hicaz, Irak ve Suriye'ye yaptığı ilmî seyahatleri sırasında insanların İslâm'ın Ehl-i sünnet yolundan saptığını görmesi ve İslâm'a dahil edilen bidat ve hurafelerin ayıklanması gerektiği kanaatine varmış olmasıdır.³⁷ Fazlurrahman'nun yaklaşımına göre "Vehhâbîlik halk sûfliliğinin en önemli faktör haline geldiği asırlarda İslâm ümmetinin basamak basamak içine düştüğü ahlâkî

³² Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 3.

³³ M. Sait Özervanlı, "Selefiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 399-402; Muhammed Halil Herraş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fi nakzi'l-Vehhâbiyye*, (Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1396), 32.

³⁴ Herraş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ makâlin li Doktor Muhammed el-Bahâ fi nakzi'l-Vehhâbiyye*, 32.

³⁵ Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, 25.

³⁶ Khalid al-Dakhil, Uveydiah al-Juhany, Muhammed Freih tezlerinde hareketin sosyal ve politik köklerine ağırlık vermişler ve farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Tezlerin künyeleri için kaynakçaya bakınız.

³⁷ Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 4: 1200-1201.

çöküntüye karşı çıkan şiddetli bir tepki hareketidir.”³⁸ Ona göre İbn Abdilvehhâb, İbn Teymiyye’nin fikirlerini takip etmekle birlikte bazı düşüncelerinde ondan ayrı düşmekteydi. Meselâ İbn Abdilvehhâb, İbn Teymiyye’nin aksine tasavvufun her şeklini reddediyordu.³⁹ İbn Abdilvehhâb’ın genel söyleminde bilhassa *Kitâbü’t-Tevhîd* ve *Keşfü’ş-şübühât* isimli eserlerinde zâhitlerin, velîlerin mânevî güçlere sahip olduğu inancına ve bu inancın türevlerine küfürle itham eden yaklaşımları mevcuttur.⁴⁰

Vehhâbî hareketinin misyonu konusundaki görüşleri birkaç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan en temel olanı hareketin dinî olduğu söylemidir ve daha çok kendilerinin tanımlamaları bu yöndedir. Yani Vehhâbî hareketi, XVIII. yüzyılda İbn Abdilvehhâb’ın Arap toplumunda gözlemlediği şirk ve bidatların ortadan kaldırılması için başlattığı dinî bir harekettir. Birçok tarihçi ve sosyal bilimcinin bu görüşte olması ve yapılan araştırmaların çoğunun aynı sonuca ulaşmasının sebebi olarak Necid bölgesinin, İbn Abdilvehhâb ve hareketinin müslüman dünyanın genelinden ve aynı dönemde ortaya çıkan ıslah hareketlerinden soyutlanarak değerlendirilmesinden kaynaklandığı ifade edilmektedir.⁴¹

Hareketin kaynağının din olduğunu söyleyenlere göre hareketi ve onun kaynaklarını anlayabilmek için öncelikle dinî perspektiften bakılmalıdır. Vehhâbî hareketinden önce Necid’deki dinî durumla ilgili olarak Suudlu tarihçi Muhammed b. Sâlih el-Useymin’in farklı kaynakları karşılaştırarak ulaştığı sonuç, “Necid’deki dinî durum Vehhâbîliğe taraftar kaynakların aktardığı gibi karanlık değildi” şeklinde olmuştur. Useymin’e göre hareketin iki önemli tâbii ve talebesi İbn Gannâm ve İbn Bîşr, Necid’in dinî yönden çöküşünü resmetmektedirler ancak bazı kaynaklar -mesela İbn Bîşr- Necid’deki âlimlerden ve onların İslâm’ın hükümlerine bağlılıklarından bahsederler. Bu dönemde söylenen şiirlerin İslâm akîdesine aykırı şeyler içermemesi de bu duruma destek anlamında zikredilmiştir. Useymin resmedilen ileri boyutlu ahlâkî çöküşün olmadığını aksine âlimlerin İslâm’ın gereklerine bağlılıklarının yanında şehirli halkın da dinî ritüellerini yerine getirdiğini söylemektedir. Ancak başka bölgelerde olduğu gibi genel nüfusa mukayese edildiğinde az sayılabilecek orandaki bazı kimselerin şirki gerektirecek

³⁸ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yay. 1981), 250.

³⁹ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme, Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 41.

⁴⁰ *Müellefât*, 1: 7-181.

⁴¹ Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammed ibn Abd al-Wahhab*, 2.

bazı ameller yaptıkları özellikle bâdiyede cehaletlerinden dolayı İslâm'ın gereklerini yerine getirmeyenler olduğu aktarılmıştır. Bu sebeple Useymîn'e göre bu bölge dinî ıslahata ihtiyaç duymaktaydı ve tasavvufun fazla yaygın olmaması sebebiyle ıslahatın başarılı olması için uygun bir yerdi. Useymîn'e göre Necid dinî ıslahata ihtiyaç duyduğu gibi aynı zamanda aralarında sürekli çatışma olan küçük grupların birleştirilmesini sağlayacak siyasî bir ıslahata da ihtiyaç duymaktaydı. Bölgenin böyle bir siyasî hareketi engelleyecek merkezi güçten uzak olması hareketin başarısı için iyi bir zemin oluşturuyordu.⁴² *Social Origins of the Wahhabi Movement* isimli tezinde Vehhâbî hareketini bir bütün içerisinde değerlendirmeye çalışan Khalid S. al-Dakhil, Useymîn'in hem şirkin toplumun genelinde yaygın olmadığını hem de dinî bir ıslahatın gerektiğini söylemesini çelişkili bulmuşsa da Useymîn'in düşünce tarzında bir çelişki görünmemektedir. Bununla birlikte Useymîn'in görüşü Dakhil'in hareketin ortaya çıkmasının birincil sebebinin merkezi otoriteyi sağlamak için devlet kurma amacı olduğu şeklindeki tezini güçlendirmektedir. Yani bu yaklaşım Necid toplumundaki şirk durumu Vehhâbî hareketinin asıl kaynağı değilse, hareketin asıl kaynağı nedir ve İbn Abdilvehhâb temel argümanları "şirk" ve "tevhit" kavramıyla neyi kastetmektedir?⁴³ sorusunun cevabı olmaktadır. Albert Hourani'nin hareketi siyasal etkileri bulunan dinî bir hareket olarak nitelenmesi bu fikri destekleyen bir görüş olarak değerlendirilebilir.⁴⁴

Necid bölgesinin dinî eğitimi ve ulemâsı hakkında aynı minvalde bir değerlendirme *The History of Najd to the Wahhabis* isimli tezin sahibi Uwaidah M. al-Juhany tarafından yapılmaktadır. Juhany tezinde hukukî ve biyografik kaynaklara dayanarak XVII ve XVIII. yüzyılda Necid bölgesindeki ulemâ ve eser isimlerini vermektedir. Dinî hayattaki gelişimin seviyesi hakkında Juhany, "Vehhâbî hareketinden iki yüzyıl öncesine kadar uzanan Necid'deki dinî öğrenim ve öğretim hiç bu seviyeye ulaşmamıştır. ... Ve bölge tarihi için önemli bir olaydır. Diğer müslüman bölgeler gibi Necid'de de ulemâ halk arasında prestijli bir mevkiye sahipti"⁴⁵ demektedir. Bölgede ulemânın artmasını, göçlerle Necid'de yeni yerleşim merkezlerinin oluşmasına ve bu sebeple ortaya çıkan sosyal ve dinî ihtiyaçlara dayandıran Juhany bu artışla birlikte bazı kabile şeflerinin bu yeni yerleşim

⁴² Muhammed bin Sâlih El-Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû* (Riyad: Dârü'l-ulûm, 1992), 21-23.

⁴³ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 27-28.

⁴⁴ Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, trc. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 224.

⁴⁵ Bahsedilen eserler için bk. Uwaidah Metareek Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, (PhD, University of Washington, 1983), 25-26; 240-241.

merkezlerinde kabile geleneklerinin -istisnaları olmakla birlikte- henüz güçlü ve etnik farklılığın da zayıf olması sebebiyle kadıların otoritesine toleranslı davranmadığı bilgisini de aktarmaktadır. Bununla birlikte bazı kabileler bölgelerine gelen âlimleri memnuniyetle karşılamışlar hatta bazılarını bizzat davet etmişlerdir. Bütün bu bilgilerden sonra Juhany'nin ulaştığı sonuç, "Necid'de yerleşimler neticesinde nüfusun artmasıyla ulemâ sayısı ve öğrenim paralel olarak gelişmiştir" şeklinde olmuştur. Diğer bir ifade ile yeni yerleşim alanları yeni imam, kadı ve müftülere ihtiyaç doğurmuştur. Bu da Necid'deki şehirleşmenin neticesidir. Vehhâbî hareketi de bu dinî öğrenim sürecinin tamamlanmasıdır.⁴⁶ Bu görüşle aynı kategoride değerlendirilebilecek diğer bir görüş *The History of Saudi Arabia* isimli eserin sahibi Alexei Vasiliev'e aittir. Ona göre Vehhâbî hareketi sosyal, politik ve ekonomik krizin ortaya çıkardığı dinî bir harekettir ve pagan inanışının etkilerinden toplumun arındırılmasını amaçlar.⁴⁷

Dakhil tezinde hareketin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan Vehhâbî öncesi dönemi kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Bizde araştırmacının tespitlerinin kayda değer olması sebebiyle hareketin sosyopolitik temelerini bu araştırmanın çerçevesinde diğer görüşlere de yer vererek değerlendireceğiz. Ona göre Vehhâbî hareketi, XVIII. yüzyıla gelinceye kadar göçlerle, yerleşimlerle, çatışmalarla etki altında bulunan Necid'de ortaya çıkan dinî söylemli politik bir harekettir. Hareketin amacının kabileler arası birliği sağlamak ve merkezî bir devlet kurmak olduğunu söyleyen Dakhil'e göre bugün olduğu gibi geçmişte de bir yapıyı oluşturan faktörler sadece din ve kabile olacak kadar basit değildir. Yerleşik hale gelmek, göçebe olmak, kasabaların kurulması-yıkılması, göçler, karışıklıklar, savaşlar, nüfus değişimleri, statü ve sınıf farklılıkları, dinsel güçler sebebiyle kasabaların politikalarının değişmesi, kabilelerin parçalanması gibi başka baskın faktörler de vardır.⁴⁸

Vehhâbî hareketinin temelleri konusundaki yaklaşımları dinî ve modernleşmeci olmak üzere ikiye ayıran Dakhil'e göre bu iki yaklaşım tarzı her ne kadar birbirinden ayrılrsa da iki ortak noktası vardır: Birincisi, her ikisi de Vehhâbî öncesi dönemi, hareketi şekillendiren önemli faktörlerden saymamış; bölgenin tarihi Vehhâbî hareketinin ortaya çıkışıyla birlikte başlatılmış ve her iki görüşte de Vehhâbî hareketinin tarihsel boyutu az anlatılmış olup, onun yerine ya din ya da kabile ön

⁴⁶ Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, 254-257.

⁴⁷ Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, (New York: New York University Press, 2000), 80.

⁴⁸ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 23-27.

plana çıkarılmıştır.⁴⁹ Modernleşirmeci görüşlere Dakhil'in verdiği örnek *al-Maşrika al-'Arabî*⁵⁰ çalışması ile Massoud Dhahir'dir. Dakhil'e göre Dhahir'in perspektifini "Suudi Devleti'ninin göçebe Vehhâbî temeli" oluşturur. Dakhil'in kritik ettiği Suudlu Ghassan Salame, Vehhâbî hareketinin arkasındaki birinci faktörü dinî davet, ikincisini ise üst asabiye (superior asabiyyah) olarak sayar. Salame'ye göre bu üst asabiye'nin devamını sağlamak için bu hareket doğmuştur. Dakhil'in buna cevabı, "İbn Abdilvehhâb ile Dir'îye şefi arasında yapılan anlaşmada taraflar arasında böyle bir durum olmadığı gibi Dir'îye şefleri onu koruyabilecek güçlü bir konumda da değillerdi ve bu hareket hiçbir özel grubun politik ihtiyaçlarını karşılamak için başlamamıştı" mealinde olmuştur. Dakhil'e göre dinin olduğu kadar kabilenin de ilk dönemlerden ziyade sonraki dönemlerde hareket üzerinde önemli etkileri vardır. Bununla birlikte Dakhil'in tezini kurduğu önermelerden biri, Vehhâbî hareketinin bir kabile hareketi olmadığıdır. Ona göre Vehhâbîlik yerleşik hayata geçişin bir ürünü ve XVIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadarki Necid tarihiyle şekillenen ve devlet oluşumuyla sonuçlanan şehirli hareketidir. Bu tarih aralığı, Vehhâbîliğin eylemsel işaretlerinin görülmeye başlandığının söylendiği zamandır. Vehhâbîliğin mesajının genel olması, onun anti-kabile, özellikle anti-bedevî olduğunun ve esas amacının da merkezî bir devlet kurma düşüncesinde olduğunu gösterir. Dakhil'in hareketin anti-kabile olduğuna gösterdiği delillerden biri, literatürde az zikredilmekle birlikte İbn Abdilvehhâb'ın birçok yazısında bedevîlerin şiddeti besleyen basit ilkelere bağlı olduklarından bahsederek yermesidir.⁵¹

Aziz Al-Azmeh *İslam ve Moderniteler* isimli eserinde hareket hakkında "Vehhâbî ideolojisinin toplumsal ve siyasal boyutu, dışlayıcı, tikel bir asabiyeyle çizilir, bu asabiye'nin dışında kalan her şey de yağma edilip tahakküm altına alınması meşru toplumsal, siyasal ve coğrafi bölgeler olarak görülür. Hatta bu o grubun görevi sayılır"⁵² demektedir. Dakhil'e göre Azmeh Vehhâbî hareketinin tarihini bilmediği gibi sürekli tekrarladığı bu düşüncesinde İbn Abdilvehhâb'a ait eserleri ve diğer Vehhâbî kaynakları referans olarak kullanmayarak hata yapmıştır.⁵³

Suriyeli Bessâm Tîbî ise konuya Osmanlı ekseninden bakmaktadır. Ona göre İbn Abdilvehhâb Osmanlı'ya bağlı Arap bölgelerinde yaptığı gezilerinde İslâm'a

⁴⁹ Kaynakların buna benzer ayırımı için bk. Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, 17-23.

⁵⁰ Eser isminin imlası tezin müellifine aittir.

⁵¹ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 20-30.

⁵² Aziz Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).

⁵³ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 20. Aziz Al-Azmeh ilgili kitabında az da olsa Vehhâbî kaynaklarından referans vermektedir. Bk. *İslâm ve Moderniteler*, 223-244).

aykırı davranışlar gözlemlemiş müslümanları sahih inanca döndürmek için de Hanbeliliği esas almıştır. Tîbî'ye göre hiçbir zaman tam mânasıyla Osmanlı yönetimine tâbi olmayan Araplar, potansiyel olarak milliyetçi unsurlar ihtiva eden dinî ve siyasî ifadesini, geleneksel bir eğitim almış olan ve göçebelerin yaşam şekli ve normları adına İslâm'dakî medenî unsurların tamamına itiraz eden İbn Abdilvehhâb'dan alan, amacı ilk dönemdeki İslâm'a dönmek olan bir hareket başlattılar.⁵⁴ Bessâm Tîbî, görüşlerini kabul ettiği ve kitabının birçok yerinde referans gösterdiği R. Hartmann'ın hareketin kaynağı ile ilgili düşüncelerini aktarmaktadır. Buna göre, dinî bir hareket sayılan Vehhâbîliğin kendisini Ahmed b. Hanbel'e dayandırmasının sebebi İslâm'ın kültürel şartlara olan uyumuna karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış Hanbelîler'in dört Sünnî mezhebin en muhafazakârı olmasıdır.⁵⁵

Vehhâbî hareketini bir İslâm hareketi olarak gören Bessâm Tîbî'nin İbn Haldûn'un Arap düşüncesindeki itibarına da dayanarak modernleşirmeci perspektifi kullandığı söylenmiştir.⁵⁶ Modernleşirmeci kelimesi, kabilenin ve İbn Haldûn'un asabiye teorisininin hareketin başlamasına etken olduğunu söyleyenler için kullanılmıştır. Bessâm Tîbî *Arap Milliyetçiliği* isimli eserinde Hartmann'dan "... Dinî davranışlardaki her yeniliğin modernizm olduğunu ifade ediyorum"⁵⁷ sözünü alıntılıyarak İslâm modernizmi ile Vehhâbî hareketi arasındaki farkı şöyle tanımlamaktadır:

*"İslâmî uyanışın diğer bir şekli de Vehhâbî hareketinden çok farklı olan İslâm modernizmidir. Her iki hareket de İslâmî uyanışı amaçlarsa da bunun nasıl başarılabilceği konusunda muazzam bir farklılık arzeder. İslâm modernizmi temelde medeniyete saldırmayan entelektüel bir harekettir; medeniyet arzu edilen yenilenmenin bir unsuru olarak görülmüştür. Bu yüzden, modernistler İslâm'ın arkaik bir doktrine geri döndürülmesini savunmamışlar, tersine İslâm'ın köklerine zarar vermeyecek rasyonel Avrupa biliminin keşifleriyle İslâm'ı zenginleştirip modern dünyada onun yaşama şansını arttırmayı denemişlerdir."*⁵⁸

Bessâm Tîbî'ye göre İbn Abdilvehhâb İslâm'ın ilk haline sadece Araplar'ın döndürebileceğine inanıyor ve bedevîlerin yaşam şartları adına medenî bütün

⁵⁴ Bessâm Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, Tîbî, Bassam, çev. Taşkın Temiz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998) 112-113.

⁵⁵ Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, 113-114.

⁵⁶ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 6-24.

⁵⁷ Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, 114.

⁵⁸ Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, 115.

unsurları reddediyordu.⁵⁹ Bessam Tîbî'nin görüşlerini değerlendiren Dakhil, Vehhâbî hareketinin dinî bir hareket olduğunu reddetmemekte ancak ilk ve tek faktörün din olmadığını söylemektedir. Ona göre Vehhâbîlik çok boyutlu bir harekettir. Bağlam ve izlenen tarza bakıldığında hareketin mesajı elbetteki dinîdir. Ancak o zamanlar bütün bölgede özellikle Arabistan kasabalarında din baskın bir söylemdir ve böyle bir sonucun çıkması olağandışı değildir.⁶⁰

Vehhâbî hareketinin en önemli niteliğinin yerleşik hayata geçiş sürecinin neticesi olduğu ifade edilmiştir.⁶¹ Vehhâbî hareketinin ortaya çıkışından önceki istikrarsızlığın hâkim olduğu XVI. yüzyıl ile XVIII. yüzyıl arasındaki zaman dilimini aktaran kaynaklar Necid'in politik ekonomik ve sosyal şartlarını çok kötü bir şekilde tasvir etmektedirler. Buna göre uzun zamandır güçlü bir yönetime sahip olmayan Necid'de⁶² politik hileler, askerî karışıklıklar, anlaşmaların bozulması, kasabalar arasındaki çatışmalar değişmez sorunlardı. Kasabaların kendi içlerinde de şiddetli çatışmalar olur, kabileler ailelere ayrılır, aileler arası kan davaları güdülür, anlaşmalar bozulur ve çoğu zaman güçlü olan aile politik otoriteye sahip olurdu. Bütün bunların yanında kuraklık ve tarımsal sorunlar bölgede büyük sıkıntıların sebebiydi. 1723 yılındaki kuraklık Suriye, Necid bölgesi ve Yemen'e kadar etkili olmuştur. Sahâ ismi verilen bu kuraklıktan sonra Necid yıkıma uğramış, sular kurumuş, hayvan sürüleri telef olmuştu. Bedevîler için hayat kaynağı olan hayvanların telef olması sonucu onların çölü terketmeleri sebebiyle şehirli nüfus kıtlık yüzünden Ahsâ, Küveyt ve Irak'a göç edenlerle karşı karşıya geldi. Bu durum Necid'in nüfusunda farklılaşmaya sebep olmuştur.⁶³

Dakhil'e göre İbn Abdilvehhâb'ın kasabalar hakkında tanımını yaptığı politik şartlar Vehhâbî öncesi kaynaklarla uyurken şirk konusundaki duruşu Vehhâbî öncesi Necid'in bahsedilen durumuyla tezat arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre Vehhâbî öncesi kaynaklarda tasvir edilen ortamda hareketin ortaya çıkması

⁵⁹ Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, 113.

⁶⁰ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 17.

⁶¹ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 235-236

⁶² Bahsi geçen dönemde Necid'de hâkimiyet Osmanlı Devleti'ne aitti. Osmanlı Devleti diğer bölgelere gösterdiği ihtimamı bu bölgeye göstermemiş, yönetimine çok fazla karışmamıştır. Merkezî otoriteden uzak oluş bölgede başına buyruk gruplaşmalara sebep olmuştur. Bk. Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (Dersaaset: Matbaa-i Osmaniyye, 1309) VII: 182-202; Muhammed b. Abdullah Sekâkîr, *İmâm Muḥammed b. Abdilvehhâb*, Sekâkîr, 2. baskı (Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-Amme), 19.

⁶³ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 235-236; Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, 60-61, 70-72. Vassiliev de diğer tarih araştırmacıları gibi Vehhâbîliğin ortaya çıkış sebepleri konusunda İbn Gannâm ve İbn Bişr'i referans gösterir.

için şirkin tek başına çok fazla önemi yoktur.⁶⁴ Dakhil bir yandan şirkin İbn Abdilvehhâb'ın önemli iki teriminden biri olduğunu diğer yandan dinî bir durum olarak hareketin ortaya çıkmasında etken olmadığını söylemekte; bu yaklaşımıyla "şirk" kelimesinin politik ayrılığa işaret ettiğini vurgulamak istemektedir. Müellif İbn Abdilvehhâb'ın Necid dışındaki bölgelere gönderdiği mektupları dikkate alarak hareketin bölgesel olmadığı, şirkin Necid'in dışında da olduğu ve diğer müslüman toplumların da ilgi alanına girdiği sonucuna ulaşmıştır.⁶⁵

Necid'de dinî hayatın kaynaklarda geçtiği kadar ileri derece bozulmadığı insanların dinî ritüellerini yerine getirdiği söylene de Necid'deki şirk biçimlerinin mâsum olmadığı ifade edilir.⁶⁶ Ayrıca Vehhâbî öncesi Necid'in, XVI. yüzyıldan başlayarak artan bir dinî öğretimin varlığıyla birlikte dinî öğretimin merkezi ve bir reform hareketi başlatacak kadar büyük ve medenî bir yerleşim olmadığı konusunda bilgiler mevcuttur.⁶⁷

Vehhâbî söyleminin en önemli kavramı tevhittir ve bunun tevhîd-i rubûbiyye ve tevhîd-i ulûhiyye olmak üzere iki temel biçimi vardır. Tevhîd-i rubûbiyye kişi ile Allah arasındadır. Geniş ve önemli mânayı içeren tevhîd-i ulûhiyyedir. Muhammed b. Abdilvehhâb sıklıkla bu tevhidden ve uzaklaşıldığında ne olacağından bahseder.⁶⁸ Hareketin başlangıcını politik nedenlere bağlayanlara göre bu terim bağlam içerisinde kullanılmış ve politik-sosyal boyutlar tevhîd-i ulûhiyyenin teolojik mânası içerisinde ima edilmiştir. Tevhîd-i ulûhiyyenin zekât, cuma namazı, hac gibi ibadet şekilleri ile toplumu ilgilendiren tarafları vardır. Şirk, tevhidi terketmek demektir. Şirk, bu teolojik mânasının yanında politik ayrılık ve karışıklık için de kullanılmıştır. Suudî tarihçi İbn Gannâm'ın İbn Abdilvehhâb'ı tasviri onun politik bir lider olduğunu gösterir. Ona göre devlet başkanı olmamasına rağmen Suud Devleti'nin kurulmasına ve yayılmasına liderlik yapmıştır. Hatta bu fikir Vehhâbî hareketinin direk ve kasıtlı olarak Necid'i içinde bulunduğu politik istikrarsızlıktan kurtarmak için ortaya çıkmış din rehberli politik bir hareket olduğu söylenerek daha ileri bir boyuta taşınmaktadır. Bu yaklaşıma göre hareketin temel amacı da kasabaları özerklikten kurtarıp devlet kurmaktır.

⁶⁴ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 231-237. Müellif yerel kaynakların isimlerini zikretmemiştir.

⁶⁵ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 33.

⁶⁶ Azme, *İslâmlar ve Moderniteler*, 226.

⁶⁷ Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, 240-vd.

⁶⁸ Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tanımları için bk. İbn Abdülvehhâb, *Müellefât*, 1: 179-181; 4: 42-43, erişim: 9.09.19, <https://archive.org/details/0250042>.

Söylemlerinin birinci muhatabı Necid ahalisi ve ulemâsı olduğu için bu hareketin tek amacının Necid'in şirkten kurtulması olduğu zannedilmektedir. Ancak Necid'in dışındaki devlet adamlarına ve ulemâya gönderdiği bazı mektupları şirkten kastının ve hedefinin ne olduğunu gösterir. Bu bölgelerdeki kabileler sürekli çatışma halinde oldukları için "tevhid"e davet edilmektedirler.⁶⁹ Dinî boyutu oluşturan "tevhit" ve "şirk" kavramlarıyla ilgili hareketin politik ve sosyal hedefleri konusunda Dakhil'in yaklaşımları kayda değerdir. Ancak hareketi sadece politik amaca indirgemek doğru görünmemektedir.

Buraya kadar ele alınan değerlendirmelerden ulaştığımız temel sonuç, Vehhâbîliğin doğru anlaşılması için Necid'in sosyopolitik niteliğinin göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Bununla birlikte hareketin kökeni ve niteliği ile ilgili net bir çerçeve çizmek zordur. Zira Vehhâbîliğin teolojik ve sosyopolitik temelleri hakkında ittifak olmadığı gibi kimi yerlerde çelişen yaklaşımların da varlığını görmekteyiz. Farklı yaklaşımlar hem tarihî verilerin eksikliği hem de var olan tarihî bilgilerin ve İbn Abdilvehhâb'ın yaklaşımlarının farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Abdilvehhâb'ın hareketi başlatmak için attığı ilk adımın anlaşılması, Necid'in politik geleceği hakkındaki düşüncesini ve bunu nasıl şekillendireceğini anlamada yardımcı olur. İbn Abdilvehhâb politik destek bulma hususunda ısrarcı olmuştur. Önce İbn Muammer'e, "Allah'tan başka ilâh olmadığına tanıklık eder ve şehâdeti desteklersen senin hükmün Necid'in ötesine göçebe kabileleri içine alacak kadar uzanır" demiştir. Burada politik bir hedef sunmuş, bunun gerçekleştirilmesinin yöntemi için tevhidi önermiştir. Uyeyne'den çıkarıldıktan sonra Dir'iye Emîri Muhammed b. Suûd'a söylediği, "Tevhit ilkesini kim önce kabul eder uygular ve savunursa bütün yarımada insanlarıyla beraber onun hükümlerine girer. Gördüğün gibi Necid ve bütün kasabaları, şirke, cahilliğe, ayrılığa ve çatışmaya düşmüştür. Kendi aralarında savaştan yok olup gidecekler" şeklindeki sözleri aynı kapsamda değerlendirilebilir.⁷⁰ İbn Abdilvehhâb'ın mesajının dağınık halde bulunan kasabaları birleştirmeyi amaçlamış olması muhtemeldir. Böylece VII. yüzyıldan başlayıp XVIII. yüzyıla kadar devam eden göçlerden sonra dağınık olarak yerleşen kabilelerin merkezî otoriteden uzak oluş sebebiyle uzun yıllar boyunca birbirlerinin sosyopolitik yapısını kabul etmeyip çatışmalarının ve parçalı bir durum arzermelerinin İbn

⁶⁹ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 233-249.

⁷⁰ İbn Bişr, *Şevabiķu 'uwañnu'l-mecd fi târihi Necd*, 37-42.

Abdilvehhâb'ı rahatsız ettiğini sözleri ve fiilleriyle Vehhâbî hareketine yön verip dini tekrar politik oluşumun içine alarak birleşim ideolojisiyle Suudi Devleti'nin kurulma sürecini başlattığını söylemek mümkündür.⁷¹

3. Vehhâbî Hareketine Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

İbn Abdilvehhâb'ın fikirlerinin yaygınlık kazanmasıyla eleştiriler ve karşı çıkışlar da başlamıştır. Fikirleri kabul etmeyen ve onunla fiilî savaşılan emîrlere olduğu gibi İbn Abdilvehhâb'ın ve tâbilerinin fikirlerini, metotlarını çürütmek, yanlışlığını ortaya koymak için başta kardeşi Süleyman b. Abdilvehhâb tarafından telif edilen *es-Şavâ'ıku'l-ilâhiyye fi'r-red 'ale'l-Vehhâbiyye*⁷²'nin yanı sıra birçok risâle, kitap ve makale yazılmıştır.⁷³ Olumsuz tepkiler yaygın olarak kendi düşüncelerini kabul etmeyenleri müşrik, kafir veya bid'atçı saymaları, onlarla savaşmaları, kabir ve türbe ziyaretini men etmeleri, dört mezhebe ve tarikatlara karşı olmaları temelinde gelişmiştir.⁷⁴ Dönemin Mekke müftüsü Ahmed b. Zeynî Dahlân⁷⁵ (ö. 1886) *ed-Dürerü's seniyyefi'r-reddi'ale'l-Vehhâbiyye* isimli risalesinde Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ve tevessül gibi hususlarda Vehhâbîler'in görüşlerini tenkit etmiştir. Dahlân'ın Vehhâbîler'i eleştirdiği başka eserleri de mevcuttur.⁷⁶ Hanefî âlimi İbn Abidin *Reddü'l-Muhtar*'ında Vehhâbîliği eleştirmiş, tasavvuf çevrelerinin tepkisi ise daha ağır olmuştur.⁷⁷ Buna karşılık bu reddiye kültürüne cevap niteliğinde literatür de oluşmuştur. Meselâ yakın dönemde Muhammed el-Bahâ "*Naqdü'l-Vehhâbiyye*" isimli bir makale kaleme almış buna karşılık Muhammed Halîl Herraş da *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ maqâlin li Doktor Muhammed el-Bahâ fi naqdü'l-Vehhâbiyye*⁷⁸ adlı risâle ile cevap vermiştir. Burada

⁷¹ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 240.

⁷² (Dimaşk: y.y., 1997).

⁷³ Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yaşadığı dönemde fikirlerini kabul etmeyen emîrlere, âlimlere ve yazılan reddiyelere cevap veren isimler için bk. Abdullah b. Abdurrahman b. Salih Âlü Bessam. *Ulemâi Necd: hılâle semâniye kurûn*, 2. bs. (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1998), 144-147. Ayrıca dönem ayırımı yapmadan Vehhâbîliğe karşı reddiye yazarlar hakkında seçme bi bibliyografya için bk. Jamil Effendi Sirqi al-Zahawi, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salafi" Movement*, İngilizce çev. Shaykh Muhammad Hisham Kabbani (Mountain View: As-Sunna Foundation of America, 1996), 7-15. Vehhâbîlere karşı yazılan reddiye literatürü ile ilgili derli toplu ve geniş iki liste için bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İhrvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, (İstanbul: Kalsik, 2018), 34. dipnot; Süleyman Sarı, "Selefi Vehhâbîlere Reddiye Eserler", *Marife* 3 (Kış: 2009): 327-346.

⁷⁴ Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhabilik", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları: 2012), 42: 613.

⁷⁵ İrfan Aycan, "DAHLAN, Ahmed b. Zeyni" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 8: 417.

⁷⁶ Aycan, "DAHLAN, Ahmed b. Zeyni", 417.

⁷⁷ Büyükkara, "Vehhabilik", 613.

⁷⁸ (Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1396). Muhammed el-Bahâ'nın "*Naqdü'l-Vehhâbiyye*" isimli makalesi de

eleştiriler ve karşı cevaplarla ilgili hacimli bir eserden daha bahsetmek gerekir: Abdülazîz b. Muhammed el-Abdüllatîf, *De'avâ el-münâvîn*⁷⁹ isimli bir çalışma yapmıştır. Eserin içeriği Muhammed b. Abdilvehhâb'a yöneltilen eleştiriler ve bunların cevapları oluşturmaktadır. Farklı ülkelerde yazılan reddiyeler esas alınmıştır. Türkiye'den de Hilmi Işık'ın eserleri kullanılmıştır. Bu tarz eserlerde harekete reddiye yazmanın sebepleri üzerinde durulmuştur. Buna göre ilk olarak evliya ve nebîleri vesile kılmanın bidat ve şirk olduğu düşüncesine karşı bu düşünceden rahatsız olan çevreler mücadeleye başlamışlardır. Bu düşünceler çerçevesinde şekillenen Vehhâbî doktrini beşinci mezhep olarak nitelenmiştir. Özellikle sûfiler ve Râfîzîler rahatsızlıklarını reddiyelerle dile getirmişlerdir. Harekete karşı başlatılan mücadelenin diğer bir sebebi olarak siyaset gösterilir. Bir yönden Türkler'in diğer yönden ise Mekke eşrafının Vehhâbîler'i siyasî tehdit olarak gördükleri söylenmiştir. Reşîd Rızâ'nın Vehhâbîler'den nefret etmenin, küfürle ve müptedilikle itham etmenin sebebinin siyasî olduğu yönündeki düşüncesi de aktarılmıştır.⁸⁰

Zikri geçen eserlerde yer alan ithamlar ve eleştiriler ilk dönemden günümüze kadar birçok kişi tarafından tekrar edilmiştir. Bu sebeple bu bölümde -kısmi atıflar dışında- her bir eleştiriye kimlerin yaptığını ele almaktan ziyade reddiye türü eserler ve bunlar üzerinde yapılan çalışmalarda yer verilen temel eleştiri ve cevaplar üzerinde durmanın daha uygun olacağı kanaatine varılmıştır. Zira eleştiri ve ithamlarda bulunanların tamamını ele almak bu araştırmanın boyutunu aşacak niteliğe sahiptir.

3. 1. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Şahsına Yönelik Eleştiriler ve Cevapları Yalancı Peygamberlerin Çıktığı Bölgeden Olmak

Vehhâbî hareketine yöneltilen eleştirileri, hareketin kurucusu İbn Abdilvehhâb'ın şahsına ve başlattığı harekete karşı eleştiriler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. İbn Abdilvehhâb'ın şahsına yöneltilen eleştirilerin başında onun peygamberlik iddiasında olduğu söylemidir. Kaynaklarda bu ithamı ortaya atanların ilklerinden olarak Muhammed b. Abdirrahman b. 'Afâlik (ö. 1751) zikredilir. Peygamberlik iddiasında olduğu ithamında bulunanlar arasında Ahmed b. Zeynî Dahlân, Cemil Sıddîkî ez-Zahâvî ve başka birçok isim vardır.⁸¹ Böyle bir

risâle içindedir.

⁷⁹ (Riyad: y.y., 2009).

⁸⁰ Abdüllatîf, *De'avâ'l-münâvîn*, 91-95.

⁸¹ Abdüllatîf, *De'avâ'l-münâvîn*, 101-143. Eserde bu konuyla ilgili iddialar iddia sahipleri ve karşı

iddianın sebebi olarak politik liderlik için halkın cehaletinden yararlanmak gösterilmektedir.⁸² Müseylimetülkezzâb ve diğer iki yalancı peygamberin İbn Abdilvehhâb'ın doğduğu yer olan Necid'den olmaları sebebiyle o ve hareketi onlara benzer bir fitne olarak görülmüş; Necid'de çıkacak fitneye işaret ettiği iddia edilen hadislerden delil gösterilmiştir.⁸³ Bu iddia bizzat İbn Abdilvehhâb'ın Hz. Peygamber'in son peygamber olduğuna dair sözleri hatırlatılarak yalanlanmıştır.⁸⁴

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Nasları Yorumlama Biçimi

İbn Abdilvehhâb'ın şahsına yöneltilen eleştirilerden biri Allah'ın isim ve sıfatlarını tanımlama biçimidir. Ona göre Allah'ın sıfatlarını naslarda nasıl geldiyse ve selef-i sâlihîn bunları nasıl tespit ettiyse öyle anlamalı ve tevile gidilmemelidir. Bu sebepten o ve tabileri tecsim ve teşbihe düşmekle itham edilmiştir.⁸⁵ Muhammed el-Bahâ risalesinde Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezilenin ve Eş'arîlerin görüşünü kabul etmeyen Vehhâbîler'in selefın yoluna davet edilmeleri gerektiğini söyler. Muhammed Halil Herraş bu eleştiriye Vehhâbîler'in Allah'ın müşkil olan sıfatlarını tartışma konusu yapmadıklarını bu konuda Mu'tezile ve Eş'arîlerin görüşünü kabul etmemenin bir eksiklik olmadığını İbn Teymiyye ve talebeleri gibi sahabe, tabiün ve önder imamlardan oluşan selefı tabi olduklarını söyleyerek reddetmiştir.⁸⁶ İbn Abdilvehhâb ve tâbilerinin bu konudaki bakış açısı ise "Ümmetimden en çok korktuğum şey onlardan birinin Kur'an naslarını mânasının dışında yorumlamasıdır" hadisine rağmen müteşâbihin yorumlandığı, nasların yanlış anlaşıldığı şeklindedir.⁸⁷

3. 2. Harekete ve Hareketin Müntesiplerine Yöneltilen Eleştiriler ve Cevapları

Şefaât ve Tevessülün Reddi

Ahmed b. Zeynî Dahlân Vehhâbîler'in şefaât ve tevessülü reddettiklerine dair yukarıda bahsi geçen bir eser kaleme almıştır. Eser yazıldığı dönemde büyük yankı uyandırmış Hintli bir âlim tarafından reddiye yazılmış ve bu eser Reşid Rıza'nın

cevaplar uzun uzun anlatılmaktadır. Ayrıca bk. *Buĥûsü usbû'î's-Şeyĥ Muĥammed b. Abdilvehhâb*, 2: 54-57; Zahawî, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salaĥî" Movement*, 27-28.

⁸² Zahawî, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salaĥî" Movement*, 33.

⁸³ Zahawî, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salaĥî" Movement*, 23-28; Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Şavâ'iku'l-ilâhîyye fi'r-red 'ale'l-Vehhâbiyye*, 13.

⁸⁴ Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 101.

⁸⁵ Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 146-175; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, 156.

⁸⁶ Herraş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ makâlin li Doktor Muĥammed el-Bahâ fi naĥdi'l-Vehhâbiyye*, 26-27.

⁸⁷ Zahawî, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salaĥî" Movement*, 25.

takdimiyle basılmıştır.⁸⁸ Bunun dışında eleştiri literatürünü oluşturan birçok ismi bu meselede de görmek mümkündür.⁸⁹

Vehhâbîler sâlih kimselerin ve kabirlerin yardım istemek için Allah'a vesile kılınmasına karşı aşırı tepki gösterdiği konusunda eleştirilmiştir. İbn Abdilvehhâb'a göre sâlih kimselerin kabirlerini ziyaret edenler, onların şefaati hakkına sahip olduklarını, hatta sırf ziyaret etmenin bile sevap olduğunu zannetmektedirler. Bu tür davranışların bidat olduğunu, zamanla küfre dönüşeceğini ve âlimlerin "Her bidatta küfre giden bir yol vardır" sözünün çok doğru olduğunu söylemekte bu tür tevessülü kabul etmemektedir. İbn Abdilvehhâb, Hz. Peygamber'in şefaati konusunda şu ifadeleri kullanmaktadır:

*"Eğer bir kimse sen Allah Resulü'nün şefaatinde berî olduğunu mu söylemek istiyorsun, şefaati inkâr mı ediyorsun? diyecek olursa, o zaman derim ki, hayır, ben şefaati inkâr etmiyorum. Bundan teberrî de etmiyorum. Aksine Resûlullah, şefaati edecek ve şefaati de kabul edilecektir. Ben de kesinlikle onun şefaati diliyorum. Fakat şefaati konusu tamamıyla Allah'ın emrindedir. Allahım! Beni, onun şefaatinde mahrum etme! Allahım! Onu hakkımda şefaatiçi kıl! şeklinde Allah'tan Hz. Peygamber'in şefaati dilemek caizdir. Ben de bu şekilde dua ediyorum."*⁹⁰

Ona göre câiz olmayan, Allah'ı aradan çıkararak bizzat Hz. Peygamber'den şefaati istemektir.

Tekfir ve Kıtâl Meselesi

Vehhâbîler'in birtakım sebeplere dayanarak müslümanları küfürle itham ettiklerini söyleyenlerin başında İbn 'Afâlik'i zikredilmektedir. Ayrıca Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî (ö. 1744), 'Alevî b. Ahmed el-Haddad (ö. 1817), Ahmed Zeynî Dahlan başta olmak üzere birçok kişi tekfir ve kıtâl konusunda benzer

⁸⁸ Aycan, "DAHLAN Ahmed b. Zeyni", 8: 417; Dahlan, *ed-Dürerü's seniyyefi'r-reddi'ale'l-Vehhâbiyye*, 19- vd.

⁸⁹ Bu hususta kimlerim ithamda bulunduğu ve verilen cevaplar hakkında geniş bilgi için bk. Abdülatîf, *De'âvâ'l-münâvîn*, 311-358.

⁹⁰ Muhammed b. Abdilvehhâb tevessül sebebiyle şirke düşenleri, âyetlerden hadislerden örnekler vererek kısımlara ayırmıştır. İbn Abdülvehhâb'ın ifadesine göre, Resûlullah'ın savaştığı kâfirler, Allah'ın varlığını kabul ediyordu. Allah'ın yaratıcı, rızık verici olduğuna, öldüren ve diriltenin O olduğuna, bütün varlıkların işlerini düzene koyduğuna şahitlik ediyor, yaptıkları putların Allah katında kendilerine şefaati edeceklerine ve yardımcı olacaklarına inanıyorlardı. Fakat bu inanış onları İslâm'a sokmuyor ve müslüman olmaları için yeterli olmuyordu. Müşrikler de yaptıklarının şirk olmadığını iddia ediyorlardı. Oysa Allah bunlar hakkında âyetler göndermiş, durumlarının ciddiyetini bildirmiştir. İbn Abdülvehhâb, *Müellefât*, 1: 163-165. Zikredilen âyetler şunlardır: ez-Zümer 39/3, Yûnus 10/18, 31.

eleştirileri tekrarlamışlardır.⁹¹ Eserinde küfürle ithamın farklı yönlerine geniş yer vererek eleştiren Süleyman b. Abdilvehhâb, ilgili âyet ve hadisleri, âlimlerin görüşlerini, dinde veya mezhepte imam olmak için gerekli olan şartları zikrettikten sonra İslâm'ın şairini yerine getirenleri küfürle itham edip şehirlerini harp yurdu sayanların -Muhammed b. Abdülvehhâb'ın müçtehit ya da imam özelliklerini taşımadığını ima ederek- imamlarının kim olduğunu bu görüşü nereden aldıklarını sormaktadır.⁹² Cevdet Paşa ise fâsit gördüğü Vehhâbîler'in akîdelerinin üç ana teması olduğunu söyler. Birinci ana tema Vehhâbîler'in ameli imandan bir cüz kabul etmeleri ve bundan dolayı namazı, zekâtı terkedenin küfürle ithamının ve katlinin caiz, malının ise helal olmasıdır. İkinci ve üçüncü fasit akîde ise Allah'tan başkasına dua etmenin şirk sebebi olduğu, kabirler üzerine bina, kubbe ve türbe inşa etmenin de İslâm'a aykırı kabul edildiği şeklinde ifade edilmiştir.⁹³

Tevhit, şirk, küfür meseleleriyle ilgili yüzlerce sayfa yazmış olan İbn Abdilvehhâb'ın en çok üzerinde durduğu hususlar özetle, sadece Allah'a iman etmek ve ibadeti ona has kılmak, tevessüle tevessül etmemek, imanın ciddiyetini korumak, şaka ile bile olsa imanî, ameli konuları eğlence malzemesi yapmamaktır. Aksi takdirde bu kişiler küfürle itham edilir. Vehhâbîler'e göre küfür, tevhidin ulûhiyyet kısmı yerine getirilmediğinde de gerçekleşir. Rubûbiyyet ve ulûhiyyet olmak üzere ikiye ayrılan tevhit, İslâm ile küfrü birbirinden ayıran tek kelimedir. Tevhitten kasit mânasını bilmeden, yalnızca dille söylemek değildir. Çünkü münafıklar da bu kelimeyi söylemekte namaz kılıp, zekât vermekteydiler. Buna rağmen cehennem en alt tabakasında kalacaklardır. Bu kelimedeki maksat; onu dil ile söylemenin yanında, kalp ile de kabul edip sevmek, hayatını buna göre düzenlemek, ona bağlananları sevmek, ona muhalefet edenlere ise buğzedip onları düşman kabul etmektir.⁹⁴

İbn Abdilvehhâb'a göre dil ile ikrar ve erkânî amel olan iman taatle artar, mâsiyetle eksilir, yetmiş şubesi vardır ve en yükseği lâ ilâhe illallah, en aşağısı yoldaki ezâyı kaldırmaktır.⁹⁵ Ona göre ulemânın şehâdet kısmında ittifak,

⁹¹ Abdüllatîf, *De'âvâ'l-münâviîn*, 211-215.

⁹² *es-Savâ'îku'l-ilâhiyye fi'r-red 'ale'l-Vehhâbiyye*, 7-14.

⁹³ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7: 183.

⁹⁴ İbn Abdülvehhâb, *Müellefât*, 1: 179-181; 4: 42-43.

⁹⁵ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, 1: 33. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî en-Necdî tarafından derlenen *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye* (Baskı yeri ve yayınevi yok, 1994-1999) Muhammed b. Abdilvehhâb ile Vehhâbîliğin teori ve pratiğini sistemleştiren oğulları, torunları ve talebelerinin görüşlerinin yer aldığı eserdir. *Makaled ed-Dürerü's-seniyye* şeklinde kullanılacaktır. Erişim 31.10.2019, <https://waqfeya.com/book.php?bid=7836>.

diğerlerinde ihtilâf etmeleri sebebiyle İslâm'ın beş erkânından kelime-i şehâdetin dışındakileri ikrar edip tembellikle terkedenle savaşıılır ama bu kişiler tekfir edilmez. Ancak Allah ve Resulü'nün dini insanlara anlatıldıktan ve onlar da öğrendikten sonra inkâr ederlerse bu kişiler tekfir edilir. Tembellik sebebiyle yapmamak ile öğrendikten sonra inkâr etmek birbirinden ayrılmaktadır.⁹⁶ Burada amelin imandan bir cüz olup olmadığı tartışmasına da değinmek gerekir. Zira Cevdet Paşa'nın da zikrettiği gibi tekfir meselesinin temelinde bu husus yer alır. O, Vehhâbîler'in tembellik sebebiyle amelleri yerine getirmeyen kişinin kâfir sayıldığını ve kendisiyle savaşıldığını, İbn Abdilvehhâb ise böyle bir kişi ile savaşmakla birlikte tekfir etmediklerini söylemektedir.

İbn Abdilvehhâb kalbinde olanı bilmeden insanlarla savaşmalarının hadislere aykırı olduğunu söyleyenlere oldukça uzun bir cevap vermektedir. Ona göre kalbinde olanı bilmeden insanlarla savaştıkları ithamının sebebi "lâ ilâhe illallah"ı, amellerinde göstermeseler bile sırf dille söyleyenlerin tekfir edilemeyecekleri, öldürülemeyecekleri, hatta ne yaparlarsa yapsınlar, haklarında bir şey yapılamayacağı şeklindeki görüşleri ispatlamak içindir. İbn Abdilvehhâb tevhidin ve amellerin ikrar-inkâr-niyet ilişkisi konusunda şunları söylemektedir:

*"Resûlullah 'lâ ilâhe illallah' diyen yahudilerle savaştığı gibi ashabı d, Allah'tan başka ibadete lâayk ilâh olmadığına ve Muhammed'in de Allah'ın Resulü olduğuna şehâdette bulunmalarına, namaz kılıp, müslüman olduklarını ileri sürmelerine rağmen, Beni Hanîfe ile savaştılar. ... Bu kimseler, 'lâ ilâhe illallah' dedikleri halde bu bir şey değıştirmedi. Tıpkı İslâm'ın rükünlerinden herhangi birini inkâr eden bir kimsenin tevhit kelimesini söylemesinin, tekfir olunması ve öldürülmesi açısından bir şeyi değıştirmedeği gibi. Rükünlerden birini inkâr durumunda kişi tekfir ediliyorsa, fer'î meselelerle ilgili herhangi bir şeyi inkâr halinde niçin tekfir edilmesin?... Bir kişi tevhit kelimesini söyleyip müslüman olduğunu açığa vurursa, buna dokunmamak vâcib olur. Ancak söyledikleriyle çelişen bir durum tespit edildiği takdirde gereken yapılır."*⁹⁷

Tekfir ve kıtal konusundaki eleştirilere İbn Abdilvehhâb'ın oğlu Abdullah, "Biz ancak davetimizin hakkıyla ulaştığı, kendisine dosdoğru yol gözüktüğü ve hüccet ikame olunduğu halde büyüklenip kabul etmemekte ısrar eden kimseyi tekfir ederiz. Nitekim bugün savaştıklarımızın çoğu, şirkte ısrar edenler ve pek azı

⁹⁶ İbn Abdilvehhâb, *Müellefat*, 4: 9.

⁹⁷ İbn Abdilvehhâb, *Müellefat*, 1: 175-177.

da bu kimselere yardım edip onlardan razı olanlardır”⁹⁸ şeklinde cevap vermeye çalışmıştır. Kıtâl iftirası onlara göre tamamen çarpıtılmış bir durumdur ve ilk saldırı ve öldürme işini daha davetin başından itibaren İbn Abdilvehhâb’ı şehirlerden sürmek, tuzaklar kurmak, uzun yıllar hac yapmalarına izin vermemekle muhalifler başlatmışlardır.⁹⁹

Şirk Meselesi

Vehhâbîler’e reddiye yazan Muhammed el-Bahâ, Vehhâbîler’in şirk kavramının çerçevesini çok fazla genişlettiklerini oysa âdet ve alışkanlık sebebiyle insanların yaptığı kubbe, türbe gibi şeylerin şirk kapsamında değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre Vehhâbîler’in bu tutumu müslümanlar arasında ayrılığa sebep olmaktadır. Çünkü onlar sadece kendilerini muvahhidûn görmekte, kendilerine tâbi olmayanları müşriklikle itham etmektedirler.¹⁰⁰ Cevdet Paşa da Vehhâbîler’in görüşleri için “şer’an yasak ve mekruh olan birçok şeyi açık şirk kabul etmekten ibarettir”¹⁰¹ demektedir.

Bu tarz itirazlara Muhammed el-Bahâ’nın Vehhâbîler’e yazdığı reddiyeye karşı cevap olarak risâle kaleme alan Herrâş’a göre alışkanlıklar ve âdetler Allah’tan başkasına ibadeti meşru kılamaz, mutlak olarak kubbe, türbe vb. yapmak haram değildir. Ancak fikhî bir kaide olan sedd-i zerâiye göre harama götüren yollar da aynı şekilde haramdır.¹⁰² Vehhâbîler’in şirkin sınırlarını genişletmekte aşırıya kaçtıkları iddiasına karşı ise Hz. Peygamber’in güneşin doğuşu ve batışı sırasında ibadeti onlara tapınmaya benzememesi için yasakladığı, üç mescit dışında ibadet etmek, namaz kılmak için seyahati nehyettiği, ashabından kendisine Hz. İsâ’ya yapıldığı gibi insanüstü hürmet göstermemelerini istediği, daima Allah’ın kulu ve Resulü olduğunu hatırlattığı, Hz. Ömer’in Hudeybiye yılında altında biat edilen ağacı kestirmesi ve yine Hz. Ömer’in Hacerülesved ile ilgili söyledikleri aktararak Vehhâbîler’in yaptıklarının bunlardan ne farkı olduğu sorulmaktadır. Müslümanlar arasında tefrikaya sebebiyet verdikleri itirazına ise bunun sorumluluğunun sadece Vehhâbîler’e yüklenemeyeceğini zira onların dalâlet ve inhiraf olmadan Allah’ın doğru dinine çağırıldıklarını, dinin

⁹⁸ Muhammed, Selmân, *Muhammed b. Abdilvehhâb’ın Daveti’nin Hakikati ve Bu Davetin İslâm Dünyasındaki Etkileri*, trc. Muhammed Şahin (baskı yeri yok 2009), 80.

⁹⁹ Akl, *İslâmiyye la Vehhâbiyye*, s. 241-243.

¹⁰⁰ Herrâş, *Hareketü’l-Vehhâbiyye reddün ‘alâ maqâlin li Doktor Muhammed el-Bahâ fi naqdi’l-Vehhâbiyye*, 14-19.

¹⁰¹ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 8: 272.

¹⁰² Mezar ziyareti ve türbe vb. konularda Vehhâbîler’in yaklaşımını eleştiren diğer bir risâle için bk. Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rıza Kâşifülgata, *Naqzü’l-fetâvâ el-Vehhâbiyye*, thk. Seyyid Gayyas Tuame (Kum: Müessesetu Âl-i’l-Beyt, 1996).

temeli olan tevhit konusunda pazarlık olamayacağını kesin bir dille ifade etmektedirler. İlk Câhiliye dönemindeki şirk tehlikesinin ve taşlara, ölümlere tapınmanın artık kalmadığı itirazına Allah'a yaklaşmak için tapınılan Lât, Uzzâ gibi putlarla aynı işlevi gören meşâyihin farksız olduğu söylenmektedir.¹⁰³

İbn Abdülvehhâb Allah'ın, Resulullah'ı yeryüzüne resul olarak gönderdiği sırada insanların farklı farklı din ve inançlara sahip olduklarını bu sebeple muhtelif şekillerde kiminin meleklerle ibadet ederken kiminin de nebîlere ve sâlih kimselere kiminin de taşlara ve ağaçlara ibadette bulduklarına işaret etmiş; Resulullah'ın bunlarla savaşırken birini ötekinden ayırmadığını, farklı bir muamelede bulunmadığını ayetlerle destekleyerek vurgulamıştır.¹⁰⁴ Ona göre Resûlullah'ın savaştığı kâfirler, şiddet ve sıkıntıya düşüp başları sıkıştığında dinde samimi oluyorlar ancak refaha çıktıklarındaysa tekrar Allah'a şirk koşuyorlardı.¹⁰⁵ Hareketin taraftarları İbn Abdilvehhâb'ın bu ve buna benzer şirkle ilgili ifadelerinin açık olduğunu ve yersiz kimseyi şirkle itham etmediğini savunmuşlardır.¹⁰⁶ Tekfir ettiklerine örnek olarak eski bir hurma ağacına evlenme dileğiyle gidenler, Dir'iye'de bulunan bir mağarayı Kâbe gibi ziyaret edenler, kısaca kutsiyet atfedip ibadet maksadıyla taşlara ve ağaçlara yönelenler sayılmıştır.¹⁰⁷

Âlimlerin Görüşlerinin Tahrif Edildiği İddiası

İbn Abdilvehhâb'a yöneltilen önemli itirazlardan biri de İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerinden kendi fikrine uygun olanları aldığı,

¹⁰³ Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ makâlin li Doktor Muhammed el-Bahâ fi nakdi'l-Vehhâbiyye*, 20-24.

¹⁰⁴ Bu bağlamda delil olarak getirilen ayetler ve hadis şunlardır: el- Enfâl 8/39, Fussilet 41/37, Sebe' 32/40-41, el-Mâide 5/116-118, el-İsrâ 17/56-57, en-Necm 53/19-20, el-A'râf 7/138-140, Tirmizî, "Fiten", 18.

¹⁰⁵ İbn Abdülvehhâb, *Müellefât*, 1: 163-164. İlgili âyet: el-Ankebût 29/65.

¹⁰⁶ Putlara tapma konusundaki âyetler ilk dönemin şartlarına göre nâzil olmuştur, aynıyla tatbik edilmesi uygun değildir diyenlere karşı Muhammed b. Abdilvehhâb'ın cevabı şöyle olmuştur: "İnsanları yetmiş üç fırkaya ayrılacağını onlardan birinin kurtuluşa ereceğini diğerlerinin cehennemlik olduklarını anlatan hadisler oldukça müslüman olmakla bir daha şirk düşülmeyeceği garanti edilemez. Hükümler her zaman ve mekân içindir. İslâm'a girdiğini söylemekle birlikte şirk gerektirecek amelleri devam ettiren kimselere, müşrikler için inen âyetler tatbik edilir. Hz. Peygamber döneminde münafıklar vardı, İslâm'a girdiklerini söylemekte, namaz kılmakta hatta muharebelere katılmaktaydılar. Buna rağmen onları zemmeden âyetler nâzil olmuştur. Hz. Ebû Bekir zekât vermeyen kabilelerle savaşmış, onları mürtet saymıştır. Benî Hanîfe İslâm'ı kabul ettiklerini söylemelerine, namaz kılmalarına rağmen Müseylime'yi kabul etmişlerdi. Kendilerini müslüman demekle birlikte Hz. Ali'yi ileri derecede yüceltenler sahâbî tarafından küfürle itham edilmiş ve katillerine hükmedilmişti. Ca'd b. Dirhem zühtü ve ilmi ile meşhur olmasına rağmen Allah'ın sıfatları konusunda saptığı için Emevî halifesi tarafından katline hükmedilmiş, tâbiîn de bunu müstahsen görmüştür. Bk. Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikriühû*, 133-134.

¹⁰⁷ *Buḥûsü usbû'i's-Şeyḥ Muhammed b. Abdilvehhâb*, 2: 66-67.

bazılarını doğru anlamadığı, tahrif ettiği, öne sürdüğü birçok konuda iki âlimin görüşünün farklı olduğu iddiasıdır. Cevdet Paşa bu farklılığı şu ifadelerle anlatır:

“Şeyh-i Necdî bu vadilerde yolunu şaşırıp İbn Teymiyye ile İbn Kayyim’in şer’an memnû’dur dedikleri ef’âli hep küfrü mücib olan a’mâlden addetti ve türbelere nezir ya dua veyahut etrafında tavaf etmek ya estârını öpmek veya teberrüken toprak almak gibi ef’âl ile ta’zîmeden ve ehl-i kubûrdan istimdâd eyleyen kimseler kâfir olduğu gibi, onları tekfir etmeyenler dahi kâfir olur dedi. ... İbn Teymiyye ile İbn Kayyim dahi o misillü ef’âle şirk demişler ise de onların bundan muradları şirk-i aşgar olup yoksa (innallâhe la yağfiru en yüşraka bihî ve yağfuru mâ dûne zâlike) âyet-i kerîmesinde mezkûr olan şirk-i ekber değildir.”¹⁰⁸

Cevdet Paşa ile aynı görüşte olan İbn Abdülvehhâb’ın kardeşine göre İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in söyledikleri Vehhâbiler tarafından doğru anlaşılmamıştır.¹⁰⁹ Aynı şekilde İbn ‘Afâlik de İbn Abdülvehhâb’ın yanında bulunduğu Uyeyne emiri İbn Muammer’e yazdığı mektuplarda İbn Abdülvehhâb’ın İbn Kayyim’in eserlerinden hevasına uyan görüşü aldığını diğerlerini terkettiği ifade eder.¹¹⁰ İbn ‘Afâlik *Tahakkumu’l-muqallidin fi müdde’i tecdîd-i’l-din* isimli eserinde ise İbn Abdülvehhâb’ın ümmete, imamlara, âlimlere küfrettiğini, hatta sahabenin, dört imamın, onlara tabi olanların, kendisinden yüz çevirenlerin sapmışlık içinde olduğunu söyleyecek kadar ileri gittiğini ifade eder.¹¹¹

Vehhâbiler ise iddiaları reddetmekte ve bu iddiaların sebebinin, insanları İbn Abdilvehhâb’ın tekfir, şirk, kıtal ve diğer konularda ümmete ve ulemâsına aykırı olduğu düşüncesine sevk etmek olduğunu söylemektedirler.¹¹²

Yeni Bir Mezhep Oldukları İddiası

Esasa ilişkin eleştiriler yanında hareketin kendisine yöneltilen eleştiriler vardır. Bunlardan biri de belli bir mezhebi taklit edip etmedikleri, yeni bir mezhep olup olmadıklarıyla ilgilidir. Vehhâbiler’in Hanbelî mezhebine mensup oldukları söylemlerini, onlardan farklı bir yöntem izleyip aslında mezhepleri ilga ettiklerine işaret ederek eleştiren Bahâ, mezhepleşmeye duyulan husumet ve sadece âyet ve sahih hadislerle hüküm verip kıyas ile örfü teşrî sahasından uzaklaştırma istekleri

¹⁰⁸ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7: 189.

¹⁰⁹ Süleyman b. Abdilvehhâb, *es-Şavâ’iķu’l-ilâhiyye fi’r-red ‘ale’l-Vehhâbiyye*, 16-18.

¹¹⁰ Abdüllatîf, *De’âvâ’l-münâviîn*, 267. Yazar bahsi geçen mektuplara Berlin’den talep edip ulaştığını ifade etmektedir. Mektuplara bizim ulaşmamız mümkün olmadı.

¹¹¹ Erişim: 14.11.2019, https://archive.org/details/lionsunna_TAHAKKOMU_ALMUKALLEDIN, 1.

¹¹² Abdüllatîf, *De’âvâ’l-münâviîn*, 267-292.

sebebiyle ilk döneme yani selefin mezhebine dönüş çağrısı yaptıklarını söylemektedir. Bahâ'ya göre bu çağrının amacı fıkıh mezheplerine olan taassubu ortadan kaldırmak, şerî hükümleri elemek, itikadî meselelerde ise mezheplerden bağımsız ilmî bir yol takip etmektir. Vehhâbîler'in Hanbelî mezhebine mensubiyetlerini vurgulamaları hakkında Michael J. Crawford kayda değer bir tespitte bulunmaktadır. Ona göre Vehhâbîler ilk dönemden itibaren yeni bir mezhep olmadıklarını ve Sünnî çizginin dışına çıkmadıklarını anlatmak ve bu şekilde gelecek ithamlardan korunmak maksadı ile sürekli Ahmed b. Hanbelî'nin mezhebine tabi olduklarını vurgulamışlardır.¹¹³ Eleştirilere cevap veren Herrâş Vehhâbî hareketinin Bahâ'nın bahsettiği mezhepleri ilga etmek gibi bir hamakatı yapmayacak inşa hareketi olduğunu söylemiş ve yaklaşımını çelişkili bulmuştur. Zira hem Hanbelî mezhebine mensubiyet hem mezheplerin kabul edilmediği hem de selefin mezhebine dönüş söylemleri eleştirilmektedir.¹¹⁴

Vehhâbîliği itikadî-siyasî bir mezhep olarak değerlendirenler de olmuştur.¹¹⁵ Henry Laoust'a göre, "Vehhâbîlik, hem dinî hem siyasî hem de Arapçı ve müslüman bir harekettir... Vehhâbîliğin esas gayesi, yalnızca Necid bölgesinde değil, fakat bütün Arap ülkelerine uzanan bir Sünnî devlet kurmak ve ilk arılığı ile İslâm'ı yeniden tesis etmektir."¹¹⁶ Eserinde Osmanlı Devleti'nin resmî görüşünü yazdığı ve Osmanlı devlet adamlarının Vehhâbî hareketini buna göre değerlendirdikleri söylenen Cevdet Paşa'ya göre Necid ahalisi ve Hanbelî ulemâsından olan Muhammed b. Abdilvehhâb Ehl-i sünnet ve cemaate muhalif bir mezhep ihdas etmiştir.¹¹⁷ Onun "[Muhammed b. Suûd] "bu mezheb-i cedîd sayesinde bir Cezîretü'l-Arap hükümdarlığı teşkil etmek sevâtına düşmüştü..." gibi ifadelerine dayanarak Vehhâbî Hareketi'nin mahzâ siyasî bir hareket olduğunu iddia etmek isabetli değildir. Zira Muhammed b. Suûd ve Muhammed b. Abdilvehhâb arasında yapılan ittifakta siyaset ve din eşit düzlemde ele alınmış ve tarafların yetki sahaları belirlenmiştir.¹¹⁸

Mecmû'atü'r-resâil' de beşinci mezhep meselesiyle ilgili sorulan soruya şöyle cevap verilmiştir: Muhammed b. Abdilvehhâb'ın davetine mezhep denemez, o

¹¹³ *Wahhâbî Ulama and the Law*, s. 1-3; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, 32.

¹¹⁴ Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ maqâlin li Doktor Muhammed el-Bahâ fi naqdi'l-Vehhâbiyye*, 31-34.

¹¹⁵ İlyas Üzümlü, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1997) 29: 528.

¹¹⁶ Fatih M. Şeker, *Osmanlılar ve Vehhâbîlik: Hüseyin Kâzım Kadri'nin Vehhâbîlik Risâlesi* (İstanbul: Dergâh Yay. 2007), 90.

¹¹⁷ Şeker, "Vehhâbîliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2-5; Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7: 183.

¹¹⁸ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 89-90.

dindir, millettir. Zira tevhit, Allah'ın dini, İbrâhim'in milletinin, diğer bütün nebîlerin dinidir. O, Hz. Peygamber'e vahyedilen İslâm'dır. Allah Teâlâ âyetlerde¹¹⁹ mezhep değil din demektedir. Ulemâ arasında yaygın olan filanın mezhebi gibi kullanımlar farklı görüşte olmak mânâsındadır. Delile vâkîf olduktan sonra hükme ulaşmak sadece dört imama tahsis edilemez. Onlardan önce de sonra da ulemâ ihtilâf etmişlerdir.¹²⁰ Vehhâbî taraftarları Hanbelî mezhebine mensup olduklarını dile getirirler de bu mensubiyetin delile dayanması gerektiğini de vurgulamaktadırlar. Sebepsiz yere mezhep değiştirmeyi caiz görmeyen Vehhâbîler delilin varlığı durumunda imamların reylerini kendi reylerine tercih ettiklerini çünkü onların sahâbeye daha yakın oldukları ve delillerini bizzat onlardan aldıkları için kendilerinden üstün saydıklarını söylemektedirler.¹²¹

İçtihat ve Taklit Meselesi

İbn 'Afalik *Tahakkumu'l-muqallidin fi müdde'i tecdîdi'd-din* isimli eserinde eleştirilerini İbn Abdilvehhâb'a yönelttiği sorular çerçevesinde yapmaktadır. Bu sorulardan biri, yeni akîl balığ ya da yeni Müslüman olmuş birinin içtihat etmekle mükellef olup olmadığı şeklindedir.¹²² Zira eleştirilerden biri de Vehhâbîlerin herkesi içtihat etmekle yükümlü tuttıkları yönünde olmuştur. Dinin kaidelerini ayrıntısıyla öğrenmek için gayret sarfetmenin diğer bir ifade ile naslarda beyan edilmemiş ancak hakkında ihtilaf bulunan meselelerde Allah ve Resulü'nün hükmünün ne olduğunu anlamak için içtihat etmenin herkes için imkânı veya imkânsızlığı hususu kendi aralarında da anlaşılmamış, müntesipleri tarafından âvamın nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda sorular sorulmuştur. Vehhâbî ulemadan Hammad b. Nâsır fıkıh, hadis ve mezhep görüşleri hakkında bilgi sahibi olmayan âvamın bir âlimi taklit etmesinde ihtilâf olmadığını hatta taklidin zarurî olduğunu söyler.¹²³ Bu eleştirilerin yanısıra İbn Abdilvehhâb'ın mutlak müçtehitlik

¹¹⁹ İşaret edilen âyetler şunlardır: (ez-Zümer 39/2-3); (el-Beyyine 98/5).

¹²⁰ *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye*, 3: 367-368 (Mecmû'at'ın ilk baskısı 1928'de yapılmış, daha sonra Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, oğulları, torunları ve talebelerinin görüşlerinin derlendiği *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye* ile birleştirmiş ve birlikte basılmıştır. Makalede *Mecmû'at* şeklinde kullanılacaktır. Erişim: 11.09.2019 <https://waqfeya.com/book.php?bid=7837>; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, 158.

¹²¹ *ed-Dürerü's-seniyye*, 4: 14; Useymin, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, 151.

¹²² Erişim: 14.11.2019, https://archive.org/details/lionsunna_TAHAKKOMU_ALMUKALLEDIN, 15-16.

¹²³ Hammad b. Nasır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd", *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye* içinde, tashih ve talik: Muhammed Reşid Rızâ (Mısır: Mat-ba'atü'l-Menâr, 1344), 3-2: 2- vd. Erişim: 11.09.2019 <https://waqfeya.com/book.php?bid=7837>. İctihat ve taklit konusunda detaylı bilgi için bk. Turhan, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, "İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İctihadın Konumu ve Fikhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası", 1329-1338.

iddiasında olduğu söylenmiş ve eleştirilmiştir.¹²⁴ İbn Abdülvehhâb'ın hem bizzat kendisi hem de sonraki ulema kendileri için içtihat hakkını iddia etmediklerini, taklidi tamamen reddetmediklerini ancak kimi konularda içtihat etmenin de sakıncası olmadığını söylemektedirler.¹²⁵

Vehhâbîler'in taklide karşı takındıkları tavır kendilerine karşı da gösterilmiştir. Bahâ'ya göre Vehhâbî hareketi mezheplerin akîde, teşrî ve fıkhla ilgili değerini belirten bağımsız bir tecdit hareketi olarak kabul edilemez. Ona göre Vehhâbîler farklı bir taklit düşüncesi içerisindedirler. İbn Teymiyye'ye tabi olduklarını söylemekle birlikte onun da her görüşünü kabul etmemektedirler. Hanbelî mezhebine mensubiyet de daha önce bahsedildiği üzere farklı açılardan eleştirilmiştir. Vehhâbîler'e göre ise taklit mutlak mânada yerilmeyeceği gibi tecdit de mutlak mânada övülmez. Füruda içtihat zarurî değildir. Herkes içtihadı ehil olmadığı için bu sahada taklit caizdir. Vehhâbî hareketinin asıl hedefi tevhidin şirkten kurtarılmasıdır ve bu konuda içtihat geçerli olmayıp Selefin görüşüne tabi olunması gerekmektedir. Herrâş'a göre Vehhâbîler'in delile göre hüküm verme, Selefin mezhebini açıklama ve ihya, Mütezile, Cehmiyye, Eş'ariyye, Mürcie gibi fırkalara karşı tutumu İbn Teymiyye'nin tutumuyla aynıdır. Onlara göre İbn Teymiyye'nin düşüncelerinden yararlanmak taklit değil doğruyu tasdik etmektir. Vehhâbî hareketi iddia edildiği gibi sadece İbn Teymiyye'nin görüşleriyle, önceki nesiller arasında köprü kurmak değildir. Onun görüşleri hareketin teorisinin esas cüzüdür.¹²⁶

Vehhâbî Hareketine Yöneltilen Diğer Eleştiriler

Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele alınanlar dışında, özel olarak Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ismi zikredilerek yapılan ve genel olarak müntesiplere yöneltilen belli başlı diğer eleştiriler şunlardır:¹²⁷

1. Muhammed b. Abdilvehhâb Cübeyle'de şehit olan Zeyd b. Hattâb ve arkadaşlarının mezarlarını düzlemiş ve orada yapılmış olan mescidi yıktırıştır.

2. Muhammed b. Abdilvehhâb "Şayet Hz. Peygamber'in odasını yıkmaya güç yetirebilseydim, yıkardım, şayet Kâbe'nin altınluluğunu alma imkânım olsaydı alır;

¹²⁴ Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, 32; Buḥûsü usbû'i's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb, 2: 58-59.

¹²⁵ *ed-Dürerü's-seniyye*, 4: 15; Useymîn, *Muḥammed b. Abdilvehhâb hayâtühü ve fikrühü*, 149-150;

¹²⁶ Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ maḳâlin li Doktor Muḥammed el-Bahâ fi naḳdi'l-Vehhâbiyye*, 36-41.

¹²⁷ Ayrıntılar için bk. Dahlân, *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-red 'ale'l-Vehhâbiyye*, 1-138; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, 179-189; Ahmed b. Hecer Ebû Tâmi, *eş-Şeyh Muḥammed b. Abdilvehhâb: Akidetühü's-Selefiyye ve Da'vetühü'l-İslâhiyyeti ve Senâü'l-'ulemâi 'aleyh* (Riyad 1999), 53.

onu tahta olukla değiştirdim, insanlar benden önce altı yüzyıl boyunca cehalet ve dalâlet içerisindeydiler” demektedir.

3. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın her söylediğini kabul eden fâsık da olsa o muvahhit kabul edilir, aksi halde kâfirdir.

4. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın fikirleri Allah'a muhalefet etmekte ve hiçbir âlim onu tastik etmemektedir.

5. Muhammed b. Abdilvehhâb, İbn Fârız ve İbnü'l-Arabî ve Hz. Peygamber'in ailesinden bazı kimseleri adakları kabul ettikleri için tekfir etmiştir.

6. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ders aldığı Şâfiî Muhammed b. Süleyman el-Kürdî ve Hanefî Muhammed Hayyât es-Sindî de onun ilhad ve dalâlet getireceğini sezmişlerdi. Babası ve kardeşi de ilhadını sezenlerdendi.

7. Muhammed b. Abdilvehhâb “Ulemânın ihtilâfı rahmet değil, nikmettir” demekte, tâbilerine fazlaca fıkıh, tefsir, hadis kitabı okumaktan menetmekteydi. Hatta onlardan çoğununun yakılmasını istemişti. İbn Abdülvehhâb bazen dört imamın sözlerini almakta bazen terketmekteydi. Bazen de şeriatın tek olduğunu Kitap ve Sünnet'ten başka bir şeyle amel edilmeyeceğini söylemekteydi. Ahmed b. Hanbel'e intisap ettiğini söylese de bu aleyhte hareketleri önlemek içindi. Birçok Hanbelî ulemâ onu kabul etmemiştir. Kendisine uymadıkları için birçok âlim, sâlih ve avam öldürülmüştür.

8. Muhammed b. Abdilvehhâb zekâtı şeytanın ve hevâsının emirlerine göre dağıtmaktaydı.

9. Hutbelerde sultanı övmeyi terkettiler. Cuma günü ve gecesinde Hz. Peygamber'e ezandan sonra yüksek sesle salâtüselâm getirmeyi bidat saydılar.

10. Allah'ın adını anmakla birlikte cinlerden korunmak için kurban kesenleri küfürle itham ettiler ve o eti yasakladılar.

11. Kerameti inkâr ettiler.

12. Delâliü'l-hayrat ve benzeri kitapları yaktılar.

13. Kendilerine tâbi olan kişinin, hac etmişse bile -önceki haccı sırasında kişinin müşrik olduğunu kabul etmelerinden dolayı- bir daha hac etmelerini istediler.

14. Kendilerine katılmak isteyenlerden “kâfir olduğuna şehâdet et, anne ve

babanın kâfir olarak öldüğüne şehâdet et, şunların şunların kâfir olduğuna şehâdet et, geçmişteki büyük âlimlerin kâfir olduğuna şehâdet et..." şeklindeki şehâdete karşılık verenleri kabul ettiler, etmeyenleri öldürdüler.

15. Sözlere fiilleri ve halleri ile yeni bir din ihdas ettiler.

16. Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretten men ettiler.

Bu iddiaların çoğu bizzat Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yazdığı mektuplarla reddedilmiştir.¹²⁸ Vehhâbîler'e göre iddia ve iftiraların sebebinin haset, siyaset,¹²⁹ gücü kaybetme korkusu, yöntem farklılığı ve noksanlığın izhar edilmesidir.¹³⁰

SONUÇ

Vehhâbî hareketinin misyonu konusundaki görüşleri iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan biri, hareketin dinî olduğu, teori ve pratiğinin buna göre belirlendiği söylemidir. Bu söylemi güçlendiren temel sebep Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yazılı literatürüne de yansıyan bütün düşüncelerini değişik boyutlarıyla tevhit çerçevesinde ele alması ve bunları uygulamaya da yansıtmasıdır. O, tevhidi, rubûbiyyet, ulûhiyyet, esmâ ve sıfat olmak üzere üç kısma ayırmakta, bu ayırmada rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidi, tevhidin esasını oluşturmaktadır. Tevhîd-i rubûbiyye kişi ile Allah arasındadır. Allah'ın kâinatın rabbi, tek güç ve kudret sahibi olduğuna inanma anlamına gelir. Bu iki ayırım arasında İbn Abdilvehhâb tarafından sıklıkla bahsedilen ve belirleyici olan, varlığı imanın varlığına, yokluğu da imanın yokluğuna delâlet eden tevhîd-i ulûhiyye; Allah'ın kulların fiilleri ve ibadetleriyle birleşmesi anlamına gelir. Bu iki tevhit çeşidi İbn Abdilvehhâb'ın akait doktrininin temel esaslarıdır.

Diğer bir yaklaşım, Vehhâbî hareketinin Necid'i, parçalanmış yönetim yapısının ve toplumsal karışıklığın sebep olduğu istikrarsızlıktan kurtarmak için ortaya çıkmış, bunu gerçekleştirmek için dini rehber edinmiş politik bir hareket olduğunu şeklindedir. Bu yaklaşımların sübjektif ve tarafgir yanlarıyla beraber doğruluk payı olduğu söylenebilir. Ancak Vehhâbî hareketinin "mahzâ siyâsî bir hareket" olarak başladığını iddia etmek doğru değildir. Zira başlangıçta Muhammed b. Suûd ve Muhammed b. Abdilvehhâb arasında yapılan ittifakta

¹²⁸ Muhammed b. Abdilvehhâb'ın, Süleyman b. Suheym'in yukarıdaki birçok iddiayı içeren mektubuna verdiği cevap için bk. *Ed-Dürrerü's-seniyye*, 1: 34 vd.

¹²⁹ Bu konuda hemen hemen her kaynaktaki Osmanlılar'ın ve Mekke şeriflerinin tutumuna atıfta bulunmaktadır. Bk. Ebû Tâmi, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb: Akîdetühü's-Selefiyye ve Da'vetühü'l-İslâhiyyeti ve Senâü'l-'ulemâi 'aleyh*, 52.

¹³⁰ Benzer bilgiler ve ifadeler için bk. Nedevî, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, 148.

siyaset ve din, eşit düzlemde ele alınmış ve tarafların yetki sahaları belirlenmiştir. Dinî bir hareket olarak başlayan Vehhâbîliğin temel akait doktrininin esası olan “tevhit”le hem siyasî hem dinî bütünlüğün sağlanması amacını taşıdığı, kavramın bu maksatla kullanıldığı ifade edilmiştir. Şöyle ki İbn Abdilvehhâb itikadî-amelî bozulmanın yanı sıra önce İbn Muammer’le Uyeyne’de sonra Muhammed b. Suûd’la Dir’iye’de bir araya gelmesi ve onlarla siyasî zeminde ittifak etmek istemesiyle bir yönüyle Necd’in birliğe ihtiyacı olduğunu söylemiş ve bunun tevhid ile olan ilgisini de kurmuş olmaktadır. Bu yaklaşım empirik gerçeklikle de uyum sağlamakla birlikte “tevhit” kavramına bu mânayı yükleyecek İbn Abdilvehhâb tarafından söylenen bir ifade yoktur. Sonraki ulemâ da böyle bir imada bulunmamışlardır.

Bu yaklaşımlar Vehhâbîliğin, görünen yüzü ve rivayet edilen bilgiler dışında arka planının ayrıntısıyla okunması gereken dinî argümanlarla başlayan ve bunu politik sahaya taşıyan hareket olduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır. Buradaki “dinî argümanları kullanma”, istismar etme anlamında değildir. İçinde bulunulan durum itibariyle olması gerekeni ifade etmek için kullanılmıştır. Böylece İbn Abdilvehhâb dini ıslah düşüncesini politik süreçle birleştirerek Suudi Devleti’nin kurulma sürecini başlatmıştır. Göçler, yerleşim ve şehirleşme sürecinde dağılan, aralarında istikrarı sağlayamayan kabileler de Vehhâbî hareketini kendilerine kabile hayatının verdiği güvenlik, aidiyet gibi özelliklere sahip olmak için bir alternatif olarak görmüşler ve bu kabul edişle meydana gelen katılımlar hareketin sonraki şekillenmesinde farklılığa sebep olmuştur.

İtham ve ithamlara verilen cevaplara baktığımızda ise belli noktalarda her iki tarafın da tatmin edici cevaplar üretmediğini görmekteyiz. Her iki taraf ön kabullerine göre eleştirilerini yapmış cevaplar da aynı niteliğe sahip olmuştur. Bir bütün olarak değerlendirdiğimizde eleştirilerin iki ana tema etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Vehhâbîler gerek aslî gerekse talî itikadî meselelerde küfür ve şirk kavramlarını çok kolay kullanmaktadırlar. Bu sebepten dolayı eleştirilerin çoğu bu konularla ilgili olmuş, ithamların yersizliğinin ispatı için ise yüzlerce sayfa yazılmıştır. Ancak İbn Abdilvehhâb’ın küfürle itham ve neticesinde bu kimselerle savaşmanın câiz olduğu konusundaki düşünceleri kesin çizgilere sahip gibi görünse de iman ve ameldeki niyet meselesi tam mânasıyla vuzuha kavuşmamaktadır. Zira hem iman edip tembellikle amel etmeyen tekfir edilmeyeceği söylenmekte hem de açıkça şehâdeti ikrar etse de kişinin zahirinde görünen İslâm’ı öğrenmemek, onunla amel etmemek, vâcipleri terketmeyi,

haramlar işlemeyi ve hükümleri bilmemeyi önemsememek gibi bazı şeylerin onun bâtınen inanmadığını göstereceğini söylemektedir. Kesin olarak uyulması gerektiği ifade edilen hükümler inanç sahası ile ilgilidir ve bu saha ile ilgili kendilerinin açıklayıp Selef de böyle yapmıştır dedikleri uygulamalar dışındaki hiçbir yaklaşım ve yorum kabul edilmemiş, hoş görülmemiş; itiraz edenlere âyet ve hadislerle cevap verilmiştir. Özetle lâ ilâhe illallah diyenin hakkında niyeti kesin olarak bilinmeden hüküm verilmeyeceği, iman ettiğinin aksine bir fiil işlemediği sürece o kimseye dokunulmayacağı, tembellik sebebiyle yapılmayan ameller yüzünden kişinin tekfir edilmeyeceği ama dinin aslî veya fer'î rükûnlerinden birinin inkârının kişiyi kâfir yapacağı söylenmiştir.

İkinci ana tema ise mezhep, taklit, içtihat gibi fıkıhla ilgili her türlü eleştirinin, delili vurgulayan bir yaklaşımla reddedilmesi şeklinde belirlenebilir. Yani delilin kuvvetli olduğu görüş kimin olursa olsun kabul edilmelidir. Vehhâbîlerin hem Hanbelî mezhebini ve İbn Teymiyye'yi taklit ettikleri hem mezheplere karşı oldukları hem de selefın mezhebine çağırdukları gibi bir takım çelişik yaklaşımlar da mevcuttur. Vehhâbîler mezheplerin inkârı şeklinde bir ifade kullanmamakla birlikte hükümlere doğrudan ulaşma, mezhep görüşlerini delile göre değerlendirme gibi söylemleriyle mezhepler üstü bir tutum geliştirmişlerdir. Nitekim bu konuda yapılan eleştirilerden biri, her bir mezhepten kendilerine uygun buldukları görüşleri almaları ve kalanları ilga etmeleri hususudur.

KAYNAKÇA

Abdüllatîf, Abdülazîz b. Muhammed b. Ali. *De'âvâ'l-münâvîîn li da'veti's-Şeyh Muḥammed b. Abdilvehhâb*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2008.

el-Akl, Nâsır b. Abdülkerîm. *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*. Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2004.

Aycañ, İrfan. "DAHLAN, Ahmed b. Zeyni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Azmeh, Aziz. *İslâmlar ve Moderniteler*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

el-Atram, Sâlih b. Abdurrahman. "İ'timadü fikhî da'veti's-Şeyh Muḥammed b. Abdilvehhâb 'ale'l-kitab ve's-sünne". *Buḥûsü usbû'i's-Şeyh Muḥammed b. Abdilvehhâb* içinde, 1: 243-376. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye. 1983.

el-Berrâk Ebû Zeyd. *İman ve Küfür Meseleleri*. çev. Abdullah Öztekin. İstanbul: Guraba Yayınları, 2007.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-saḥih*. thk. Takıyyüddin en-Nedvî. 15 cilt. Beyrut: Dârü'l-beşairi'l-İslâmiyye, 1432/2011.

Buḥûsü usbû'i's-Şeyh Muḥammed b. Abdilvehhâb. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1983.

Büyükara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Kalsik, 2018.

Büyükara, Mehmet Ali. "Vehhabilik". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 42: 611-615. Ankara: TDV Yayınları: 2012.

Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*. Dersaaset: Matbaa-i Osmaniyye, 1309.

Crawford, M. J. "Wahhâbî Ulama and the Law" 1745-1932. M.Ph., University of Oxford, 1980.

Dalkıran, Sayın. "Târîh-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri I". *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (Erzurum 2002): 219-252.

Dahlân, Ahmed Zeynî. *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-red 'ale'l-vehhâbiyye*. Dımaşk:

Mektebetü'l-ahbâb, 2003.

Dakhil, Khalid S. *Social Origins of the Wahhabi Movement*. PhD, University of California, 1998.

ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye. Cem. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî en-Necdî. 16 cilt. Baskı yeri ve yayınevi yok, 1994-1999.

Ebû Tâmi, Ahmed b. Hecer. *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb: 'Akidetühü's-Selefiyye ve Da'vetühü'l-İslâhiyyeti ve Senâü'l-'ulemâi 'aleyh*. Riyad 1999.

Ebû Zehre, Muhammed. *İmam İbn Teymiyye*. İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1988.

Edens, David G. "The Anatomy of the Saudi Revolution Author" *International Journal of Middle East Studies*. 5/1. Jan., 1974. Erişim: 28.08.2019, <http://www.jstor.org/stable/162343>.

Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.

Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme, Makaleler III*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, 2002.

Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme: Makaleler IV*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, 2003.

Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hariciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 169-175. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Freih, Mohamed A. *The Historical Background of the Emergence of Muhammed ibn Abd al-Wahhab*. PhD, University of California, 1990.

Gibb, Hamilton A. R. *İslâm'da Modern Eğilimler*. çev. M. Kürşad Atalar. Ankara: Çağlar Yayınları, 2006.

Hasan Paşa, Seyyid Şerif, *Kitâbü Şidkî'l-ḥaber fi Ḥavârici'l-ḳarni's-sâni 'aşer*. Lazkiye: Matbaatu Kumin, t.y.

el-Hanbelî, Muhammed b. Abdurrahman b. 'Afâlik. *Tahakkumu'l-muḳallidin fi müdde'i tecdîdi'd-din*. Erişim: 14.11.2019, https://archive.org/details/lionsunna_TAHAKKOMU_ALMUKALLEDIN.

Hazal, Hüseyin Halef eş-Şeyh. *Târîhu'l-Cezîreti'l-'Arabiyye fi 'asri's-Şeyh Muhammed*

b. *Abdilvehhâb*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1968.

Herrâş, Muhammed Halîl. *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ maqâlin li Doktor Muhammed Bahâ fi naqzî'l-Vehhâbiyye*. Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1396.

Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. trc. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, Ebû Bekir Hüseyin, 1225/1810; thk. Nâsirüddin Esed, 2. baskı, Beyrut 1985.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, t.s.

İbn Süleyman et-Temîmî en-Necdî, Muhammed b. Abdilvehhâb. *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. tashih: Abdülazîz Rûmî, Seyyid Hicâb. 12 cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1206/1792.

İbn Abdurrahman, Sâlih b. Muhammed. *el-Menhecü'l-fıkhî li eimmeti'd-da'veti's-Selefiyyeti fi Necd*. Riyad: Dâru's-sumey'i, 2000.

İbn Bîşr, Osman b. Abdullah. *Şevabiķu 'unvânu'l-mecd fi târihi Necd*. 4. Baskı. Riyad: y.y., 1983.

İbn Salih. Abdullah b. Abdurrahman. *'Ulemâi Necd: hılâle semâniye kûrûn*. 2. Baskı. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1998.

İqbal, Mohammad. *Emergence of Saudi Arabia*. New Delhi: Saudiyah Publishers, 1977.

Juhany, Uwaidah Metareek. *The History of Najd Prior to the Wahhabis*. PhD, University of Washington, 1983.

el-Kattan, Manna'. "İtimadü da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb 'ale'l-kitab ve's-sünne". *Buħûsü usbû'i's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb* içinde, 1: 211-239. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye. 1983.

Kavak, Özgür. *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.

Kâşifülgıta, Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rıza. *Naqzû'l-fetâvâ el-Vehhâbiyye*. thk.

- Seyyid Gayyas Tuame. Kum: Müessesetu Âl-i'l-Beyt, 1996.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kütükoğlu, Bekir. "Târihçi Cevdet Paşa". *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1986.
- Merad, Ali. "İslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 167-170. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *İslâm'da İhya Hareketleri*. çev. Ali Genç. İstanbul: Pınar Yayınları, 1986.
- Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil'n-Necdiyye*. Cem: Süleyman b. Sehmân. Tashih ve ta'lik: Muhammed Reşîd Rızâ. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1345.
- en-Nedevî, Ebü'l-Hasan. *İslâm Önderleri Tarihi*. 5 cilt. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1992.
- Nedevî, Mes'ûd Alim. *Muhammed b. Abdilvehhâb*. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1984.
- Neumann, Christoph K. *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*. çev. Meltem Arun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Neumann, Christoph K. "Paradigmalar Arasında: Ahmed Cevdet Paşa ve Aidiyet". *Düşünen Siyaset*. 7-8 (1999) 219-235.
- Nyrop, Richard F. *Saudi Arabia a Country Study*. Washington, D.C.: United State Government, 1985.
- Oral, Kenan. *Hadîs Literatüründeki Hâricîler İle İlgili Hadîslerin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices From a New Generation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Sarı, Süleyman. "Selefi Vehhâbilere Reddiye Eserler". *Marife* 3. (Kış: 2009): 327-346.
- es-Sekâkîr, Muhammed b. Abdullah. *İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. 2. baskı. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-Amme.

Selmân, Muhammed. *Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Daveti'nin Hakikati ve Bu Davetin İslâm Dünyasındaki Etkileri*. trc. Muhammed Şahin. Baskı yeri yok 2009.

Şeker, Fatih M. *Osmanlılar ve Vehhâbîlik: Hüseyin Kâzım Kadri'nin Vehhâbîlik Risâlesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

Şeker, Fatih M. "Vehhâbîliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Akisleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/ 21 (Bahar 2012): 329-358.

Tibî, Bessam. *Arap Milliyetçiliği*. çev. Taşkın Temiz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiü'l-kebîr*. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1996.

el-Useymîn, Muhammed bin Sâlih. *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*. Riyad: Dârü'l-ulûm, 1992/1412.

Uthaymin. "The Personal Letters of Sheikh Muhammad Ibn 'Abd Al-Wahhâb". *A History of The Arabian Peninsula*. çev. Salma K. Jayyusi. (London 2010): 105-125.

Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 526-532. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Vassiliev, Alexei. *The History of Saudi Arabia*. New York: New York University Press, 2000.

Voll, John Obert. *İslâm: Süreklilik ve Değişim*. çev. Cengiz Şişman - Cemil Aydın. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "EHL-İ SÜNNET". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 525-530. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Yörükân, Yusuf Ziya "Vahhabîlik". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (1953): 51-67.

al-Zahawi Jamil Effendi Sirqi. *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salafi" Movement*. İngilizceye çev. Shaykh Muhammad Hisham Kabbani. Mountain View: As-Sunna Foundation of America, 1996.

İnternet Kaynakları

<http://almeshkat.net>

<http://waqfeya.com>

<http://shamela.ws>

<https://archive.org>

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Klasik Ve Çağdaş Dilcilere Göre Mutâvaat

Reflexive Voice from the Viewpoint of Classical and Contemporary Linguists

Saeed ALOTHAMAN

Dr., Serbest Araştırmacı

PhD., Independent Researcher

Rize /Turkey

saeed.othman4@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-0455-8293

Mehmet Emin YAĞCI

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., Arap Dili Anabilim Dalı
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of Arabic

Language

Rize/Turkey

mehmet.yagci@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-5911-5449

Atıf: Alothaman, Saeed – Yağcı, Mehmet Emin. "Klasik ve Çağdaş Dilcilere Göre Mutâvaat". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 449-495.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.597984>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Temmuz/ July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

كلاسيك ve Çağdaş Dilcilere Göre Mutâvaat

Öz: Bu çalışmada mutâvaat (dönüşlü çatı) teriminin kavramsal çerçevesi, klasik ve çağdaş dilcilerin görüşleri bağlamında ele alınmıştır. Daha sonra dönüşlü çatının şartları ve gramerciler arasındaki ihtilaf noktaları açıklanmıştır. Muasır araştırmacıların birbirine zıt görüşlerinden hareketle dönüşlük çatısıyla edilgen çatı arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konmuştur. Kimi her iki üslûp arasında büyük fark olması ve her birinin kendine özgü özelliklere bulunması sebebiyle dönüşlü çatının edilgen çatının yerine kullanılamayacağı kanaatine sahipken, kimi de aralarındaki güçlü benzerlik ve yakın bağ nedeniyle bu iki çatının birbirinin yerine kullanılabileceği görüşünü benimsemiştir. Bazıları dönüşlü üslûbu reddederek bunun Arapça vezinlerde hiçbir etkisi olmayan sırf morfolojik bir imge olduğunu iddia etmişlerdir. Diğer bazıları ise "infe'ale" sîgasının, hissî fiillerle sınırlanmasının doğru olmayacağı kanaatini belirtmişlerdir. Dil ve gramer âlimlerinin geçişlilik, işteşlik ve dönüşlülük gibi morfolojik sîgaların anlamlarına son derece ehemmiyet vermiş ve bu anlamları gün yüzüne çıkarmak için sîgaların incelemeiş olmaları araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Dilciler, dönüşlü çatının bu sîgaların anlamlarından en büyük paya sahip olduğunu fark etmişlerdir. Dolayısıyla modern çağın önemli araştırmacılarının ilgisini çeken dönüşlü çatıyla ilgili görüşler, bu konun üzerinde durulmasını ve ilmî metotlarla tartışılmasını gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Mutâvaat, Meçhul Fiil, Infe'ale Sîgası, Etkilenme ve Etkileme, Türeme, Hissî Fiil.

Reflexive Voice from the Viewpoint of Classical and Contemporary Linguists

Abstract: This study addresses the conceptual framework of the term 'reflexive voice' in the context of classical and contemporary linguists. Then, the conditions of reflexive voice and the controversial disputes among grammarians on the issue are explained. The similarities and differences between reflexive voice and passive voice are evidenced in the light of divergent views presented by the contemporary scholars. Some scholars assert that the reflexive voice cannot substitute for passive voice because of major differences between them and their intrinsic features, while other scholars espouse their interchangeability on account of strong similarities and close connection between them. Some scholars reject the reflexive style and then argue that it is nothing but a morphological image without any impact upon Arabic prosodies. Nonetheless, other scholars observe that it would not be true to restrict the mood of "infa'al" to emotive verbs. The fact that linguists and grammarians have placed great emphasis on the meanings of morphological modes, such as transitivity, co-operative function and reflexive voice and that they have examined the modes with the intent of bringing out such meanings allude to the substantial importance of this study. Linguists notice that the reflexive voice has the greatest role in the meanings of these modes. The opinions relevant to the reflexive voice which attracts the attention of prominent scholars in the modern period require to put emphasis on this subject and its discussion through scientific methods.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Passive Voice, Form of Infe'ale, Being Affected and Affecting, Derivation, Affective Verb

المطاوعة بين القدماء والمعاصرين

ملخص: تناول هذا البحث مفهوم المطاوعة، فبدأ بتأصيل المصطلح عند اللغويين والنحويين المتقدمين وصولاً إلى المعاصرين. ثم بيّن شروطها، ومواضع اختلاف النحويين فيها، وأظهر مواضع التشابه والاختلاف بين صيغ المطاوعة والمبني للمجهول؛ بناءً على آراء الباحثين المعاصرين التي كانت متباينة فيما بينهم؛ فمنهم من ذهب إلى أن المطاوعة لا يمكن أن تنوب عن المبني للمجهول، ولا أن تؤدي معناها، فالبون شاسع بينهما، فهما ظاهران أسلوبيتان، لكلٍ منهما سمةٌ تميّزها عن الأخرى. ومنهم من ذهب إلى أنّ هناك شبهةً قويةً وصلّةً قرابةً تجمع بين المطاوع والمبني للمجهول، ولذلك يمكن أن يحلّ أحدهما مكان الآخر، ومنهم من أنكر أسلوب المطاوعة، وأدعى أنه لا أثر لها في هذه الأوزان العربية، وإنما هي خيال صرفي، ومنهم من رأى بأن تقييد النحاة لصيغة "انفعل" بخاصّة العلاج الحسي غير صحيح. وتتجلى أهمية هذا البحث في أنّ علماء النحو واللغة عُنوا عنايةً كبيرةً بمعاني الصيغ الصرفية، كالتعدية والتشارك والمطاوعة وغيرها.؛ فبدؤوا بفحص هذه الصيغ وتدقيقها وتحليلها؛ للكشف عن دلالات معانيها. فلاحظوا أن المطاوعة لها النصيب الأكبر من معاني هذه الصيغ؛ وكذلك ما أثاره بعضُ الباحثين الأفاضل في العصر الحديث من آراء حول المطاوعة؛ تسترعي الوقوف عندها، ومناقشتها وفق الطريقة العلمية المعهودة.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، المطاوعة، المبني للمجهول، صيغة انفعل، التآثر والتأثير، الاشتقاق، العلاج الحسي

تمهيد:

يبحث علم الصرف في أحكام بنية الكلمة بما لحروفها من أصالة وزيادة وصحة وإعلال وشبه ذلك. وبعد استقراء علماء النحو واللغة لكلام العرب عكفوا على دراسة الأبنية الصرفية، فقسموها إلى أبنية أسماء، وأبنية أفعال، ولاحظوا ما تؤديه كل صيغة من معنى في إطار السياق التركيبي، فلم يغفلوا عن الأهمية الكبرى لبنية الكلمة في تحديد معناها. والمطاوعة إحدى هذه المعاني، ولكن لها حظاً وافراً بين أخواتها؛ ولهذا فلا يُذكر بناءً إلا والمطاوعة مرافقةً له. ويجب التنبيه إلى أن أوائل النحاة حتى نهاية القرن الرابع الهجري لم يثبت عنهم أنهم اختلفوا حول شروطها؛ مع أن مفهوم المطاوعة قد نضج عند السيرافي (ت. 368هـ) وابن جني (ت. 392هـ) وبعد هذه الفترة بدأ العلماء بوضع قواعد وشروط لم تكن عند السابقين؛ وسنرى أن مفهوم المطاوعة عند المتأخرين سيأخذ طابعاً جديداً نحو التحجّر، وأما في العصر الحديث، فقد وقف بعض العلماء الأجلاء مواقف غير مرضية تجاه المطاوعة، وسنعرض لهذه المواقف بالشرح والتحليل.

المطاوعة لغة واصطلاحاً:

تعريفُ المطاوعة لغةً: المطاوعة: مصدر على وزن مُفَاعَلَةٌ من الفعل طَاوَعَ، ومعناها: الموافقة والانقياد والاستجابة واللين.¹

أما تعريف المطاوعة اصطلاحاً: فقد مرّ مصطلح المطاوعة بمراحل متعدّدة عند التحوّين حتى نضج واستوى على سوقه، وفيما يلي عرض لمفهوم المطاوعة لدى عددٍ من أئمة هذا العلم:

المطاوعة عند سيبويه (ت. 180هـ): لم يذكر حدّاً لها على الرّغم من أنه أفرد لها باباً عند كلامه عن صيغتي "انفعل وافتعل"، قال في باب ما طواع الذي فَعَلُهُ على فَعَل، وهو يكون على "انفعل وافتعل": "وذلك قولك: كسرته فانكسر، وحطّمته فانحطم، وحسرته فانحسر، وشويته فانشوى،

¹ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د.م: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، باب العين والطّاء و(واي) معهما، 2: 209-210؛ ابن السكيت أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط4، (القاهرة: دار المعارف)، 187؛ أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، ط1، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 2: 917؛ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط2، (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، 3: 1255؛ أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (مصر: دار الفكر، 1979)، 3: 431؛ علي بن إسماعيل ابن سيده، المحصّر، تحقيق: خليل إبراهيم حفال، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996)، 1: 325؛ أبو القاسم علي بن جعفر بن علي السعدي بن القطّاع الصقلي، كتاب الأفعال، تحقيق: ط1، (د.م: عالم الكتب، 1983)، 2: 309؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1994)، طوع.

وبعضهم يقول: فاشتوى، وغممته فاعتم، وانعم عربية. وصرفته فانصرف، وقطعته فانقطع. ونظير فعلته فانفعل وافتعل: أفعلته ففعل، نحو أدخلته فدخل، وأخرجته فخرج، ونحو ذلك. وربما استغني عن انفعل في هذا الباب فلم يستعمل، وذلك قولهم: طردته فذهب، ولا يقولون: فانطرد ولا فاطرد. يعني أنهم استغنوا عن لفظه بلفظ غيره إذ كان في معناه.²

ففي قوله: "باب ما طواع الذي فغله على فعل... وقطعته فانقطع"، إشارة إلى أن المطاوعة عبارة عن فعلين، أحدهما مطاوع للآخر، وبدأ بذكر من يطاوع "فعل" وهما "انفعل وافتعل"، فالمطاوع: فعل، والمطاوع: انفعل وافتعل. ورأى سيويه أنه قد يجيء "افتعل" بمعنى "انفعل"، أي مشاركاً له، نحو: شويته فانشوى، واشتوى، وغممته فاعتم، وانعم.

ثم ذكر وزناً آخر للمطاوعة وهو: أفعلته ففعل، أي أن: أفعلت الشيء، يكون مطاوعه الفعل الذي دخل عليه أفعلت، نحو: أخرجته فخرج. فكما أن "انفعل" هو مطاوع فعل، كذلك "فعل" هو مطاوع أفعال. وبين أنه قد يستغني عن "انفعل"، المطاوع لـ "فعل"، نحو: طردته فذهب، فلا يقال: طردته فانطرد، ولا طردته فاطرد. فكلامه يعني أن القياس لا يمنع "انطرد"، ولكنه لم يسمع عن العرب، فاستغنوا عنه كما استغنوا بترك عن ودع³. والملاحظ أن سيويه قد أشار إلى ضرورة التوافق بين الفعلين في المعنى، ولكنه لم يشترط تلاقيهما في الاشتقاق.

وقال أيضاً: "وهذا موضع قد يستعمل فيه انفعلت وليس مما طواع ففعلت، نحو كسرتة فانكسر، ولا يقولون في ذا: طلقته فانطلق، ولكنه بمنزلة ذهب ومضى، كما أن افتقر بمنزلة ضعف، وأي المعنيين عنيت فإنه لا يجيء فيه انفعلته..."⁴

معنى كلامه: أنه قد يُبنى الماضي على "انفعل" و"افتعل" من غير فعل مستعمل لهما، بعبارة أدق: قد يبنون على "انفعل" و"افتعل" ما لا يُراد به إلا معنى "فعل"، ولا يُراد المطاوعة، نحو: انطلق وافتقر، فالزيادة فيهما من أصل الوضع، لا على معنى المزيد، فقد أجروهما مُجرى الثلاثي "طلق" و"فقر" وليس مُجرى المزيد، إذن فهما بمنزلة الثلاثي المجرد، أي: أغنيا عن المجزء، وليسا مطاوعين للثلاثي، فجاء على أصل الفعل فتخصصا واستقلًا بالفاعل، كما تخصص واستقلَّ "ذهب وضعف" بالفاعل. فنقول:

² سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، (بيروت: دار الجليل، د.ت)، 4: 65-66.

³ ينظر: أبو يوسف محمد بن أبي سعيد السيرافي، شرح كتاب سيويه، تحقيق: السيرافي، تحقيق: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008): 445.

⁴ سيويه، الكتاب، 4: 75-76.

انطلق زيدٌ، وافتقر زيدٌ، كما نقول: ذهب زيدٌ، وضعف زيدٌ. أي أنه استغني بـ انطلق عن طلق، كما استغني بـ افتقر عن فُقر.

وأما قوله: "وأي المعنيين عنيت فإنه لا يجيء فيه انفعلة"، فمعناه: أن "انفعل" لا يتعدى إلى مفعول، فلا يأتي إلا لازماً في الموضوعين كليهما، سواءً أكان مطاوعاً، نحو: كسرتَه فانكسر، أم لم يكن مطاوعاً، نحو: انطلق. فلا يُقال: انكسرتُه، ولا: انطلقته.

المطاوعة عند محمد بن يزيد المبرد(ت. 286ه): لعلنا لا نجانب الصواب حين نقرّر بأن المبرد هو أول من بعج مصطلح المطاوعة، وفتح الباب على مصراعيه لمن أتى بعده، فعرفها، وأوضح معناها، وقعد لها، يقول: "هذا باب أفعال المطاوعة من الأفعال التي فيها الزوائد من الثلاثة، والأفعال التي لا زوائد فيها منها، وأفعال المطاوعة أفعال لا تتعدى إلى مفعول؛ لأنها إختبار عمّا تريده من فاعلها، فإذا كان الفعل بغير زيادة فمطاوعه يقع على "انفعل"، وقد يدخل عليه "افتعل"، إلا أن الباب "انفعل"، وذلك قولك: كسرتَه فانكسر، فإن المعنى أني أردت كسره فبلغت منه إرادتي، وكذلك قطعته فأنقطع، وشويت اللحم فانشوى ودفعته فاندفع...".⁵

فالمبرد فسّر المطاوعة بإرادة الفعل من الفاعل، ثم بلوغ هذه الإرادة المفعول. فالفاعل أراد أولاً أن يحدث الكسر والقطع والشئ في المفعول، حتى بلغ منه ما يريد. وذكر أن الفعل الثلاثي "فعل" بابه في المطاوعة "انفعل"؛ ولكن قد يأتي "افتعل" مطاوعاً لـ "فعل". وحكى بأن الفعل المطاوع هو فعل لازم.

كما حدّثها بقوله: "...و(يُنْفَعِل) يكون على ضربين: فأحدهما أن يكون لما طواع الفاعل، وهو أن يرومه الفاعل فيبلغ منه حاجته، وذلك قولك كسرتَه فانكسر، وقطعته فأنقطع، ويكون للفاعل بالزوائد فعلاً على الحقيقة، نحو قولك: "انطلق عبد الله"، وليس على (فعلته)."⁶

معنى كلامه: أن المفعول قبل الأثر الذي أحدثه الفاعل فيه، وهذا ما عبّر عنه في الضرب الأول. وأما في الضرب الثاني فذهب إلى أن "انفعل" قد تخرج عن معنى المطاوعة، فلا تكون حينئذٍ مطاوعةً لـ "فعلته". وذلك عند دلالتها على الحدث المجزء، فتكون "انفعل" فعلاً للفاعل على الحقيقة، نحو: "انطلق عبد الله. ففعل "الانطلاق" حدّث دون أي مؤثر خارجي، أو لنقل: لا توجد استجابة ولا موافقة لفاعل آخر، فكما أن "الذهاب" في قولنا: ذهب زيدٌ، يدلّ على الحدث فقط، فكذلك الانطلاق.

⁵ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 2: 104.

⁶ المبرد، المقتضب، 1: 76.

وقال في موضعٍ آخر: "...وَالضَّرْبُ الثَّانِي الَّذِي يُسَمِّيهِ النُّحَوِيُّونَ فِعْلَ الْمَطَاوِعَةِ وَذَلِكَ قَوْلُكَ: كَسَّرْتَهُ فَاَنْكَسَرَ، وَشَوَيْتَهُ فَاَنْشَوَى، وَقَطَعْتَهُ فَاَنْقَطَعَ، وَإِنَّمَا هَذَا وَمَا أَشْبَهَهُ عَلَى أَنَّكَ بَلَغْتَ فِيهِ مَا أَرَدْتَ، وَانْتَهَيْتَ مِنْهُ إِلَى مَا أَحْبَبْتَ؛ لَا أَنَّ لَهُ فِعْلاً".⁷

معنى قوله: "وانتهيت منه إلى ما أحببت" يوحي بضرورة تحقق الأثر في المفعول؛ ولو لم يرد هذا المعنى لاكتفى بقوله: "على أنك بلغت فيه ما أردت"، ويؤكد هذا قوله: "لَا أَنَّ لَهُ فِعْلاً"، أي أن فعله الثلاثي - وهو المطاوع - لا يدل على تحقق الاستجابة، وإنما يدل على مُعَالَجَةِ الْفَاعِلِ فِي إِبْصَالِ فِعْلِهِ إِلَى الْمَفْعُولِ، وَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَفْعُولَ قَبْلَ الْفِعْلِ أَوْ لَمْ يَقْبَلْهُ. فَإِذَا قُلْنَا: فَاَنْكَسَرَ، عَلِمَ أَنَّهُ قَبْلَ الْفِعْلِ، وَإِذَا قُلْنَا: لَمْ يَنْكَسِرْ، عَلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَقْبَلْهُ. فَتَحَقَّقَ الْمَطَاوِعَةُ أَمْرٌ يَحْدُدُهُ الْفِعْلُ الْمَطَاوِعُ وَلَيْسَ الْفِعْلُ الْمَطَاوِعُ. وَيُلَوِّحُ لَنَا مِنْ كَلَامِهِ بِأَنَّ حُصُولَ الْأَثَرِ لَازِمٌ فِي الْمَطَاوِعَةِ.

وقال: "وَذَلِكَ نَحْوُ: نَاوَلْتَهُ فَتَنَاوَلْ، وَلَيْسَ كَقَوْلِكَ: كَسَّرْتَهُ فَاَنْكَسَرَ؛ لِأَنَّكَ لَمْ تَخْبِرْ فِي قَوْلِكَ: "اَنْكَسَرَ" بِفِعْلٍ مِنْهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَأَنْتَ إِذَا قُلْتَ: قَدَّمْتَهُ فَتَقَدَّمَ، وَنَاوَلْتَهُ فَتَنَاوَلْ، تَخْبِرُ أَنَّهُ قَدْ فَعَلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ مَا أَرَدْتَ مِنْهُ، فَإِنَّمَا هَذَا كَقَوْلِكَ أَدْخَلْتَهُ فَدَخَلَ".⁸

يظهر لنا من كلام المبرد أن المطاوعة تتلخص في إحداث أثر في المفعول، وقبول المفعول لهذا الأثر. واللافت للانتباه في كلامه أنه فرق بين نوعين من المطاوعة: الأول: وهي التي يكون فاعلها قادراً على إحداث الفعل بنفسه، فالفاعل في قولنا: "فتناول" يملك الإرادة والقدرة على تناول حقيقة، وعلى إحداث الفعل. والنوع الآخر من المطاوعة ما يكون فاعلها عاجزاً عن إحداث الفعل بنفسه، فالفاعل في قولنا: "فانكسر" لا إرادة له ولا قدرة على القيام بالفعل وإحداثه، فليس له إلا الاستجابة. فالفاعل في المطاوعة على نوعين عند المبرد: إرادي، ولا إرادي.

المطاوعة عند أبي سعيد السيرافي: عرّفها - في شرحه لكتاب سيبويه - بأنها قبول المفعول لأثر الفاعل، قال: "...تقول: كسرتَه فانكسر، وحطمتَه فانحطم، وحسرتَه فانحسر، ودفعته فاندفع، ومعنى قولنا مطاوعة: أن المفعول به لم يمتنع مما رامه الفاعل، ألا ترى أنك تقول فيما امتنع مما رُمته: دفعته فلم يندفع، وكسرتَه فلم ينعسر، أي: أوردت أسباب الكسر فلم تؤثر".⁹

⁷ المبرد، المقتضب، 3: 188.

⁸ المبرد، المقتضب، 1: 78.

⁹ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 4: 445.

ذهب السيرافيّ مذهب المبرّد إلى أن المطاوعة تعني حصول الموافقة من المفعول به لما أحدثه فيه الفاعل من تأثير، ثم ميّز بين المطاوعة الحقيقية وغيرها، فرأى أن حقيقة المطاوعة هي التأثر والقبول، نحو: كسرتة فانكسر، وحطّمته فانحطم، بخلاف قولنا: دفعته فلم يندفع، وكسرتة فلم ينكسر، فهنا فاعلا الفعلين المطاوعين تخلّفا ولم يستجيبا لما طلبه فاعل الفعل المطاوع. وظاهر كلامه يوحي بأن تحقّق الأثر لازم في المطاوعة.

المطاوعة عند أبي الفتح عثمان ابن جني إن المطاوعة عنده تعني قبول الأثر الذي يحدثه فاعل الفعل المطاوع، يقول في المنصف: "ومعنى المطاوعة أن تريد من الشيء أمرا ما فتبلّغه، إما بأن يفعل ما تريده إذا كان مما يصحّ منه الفعل، وإما أن يصير إلى مثل حال الفاعل الذي يصحّ منه الفعل، وإن كان مما لا يصحّ منه الفعل. فأما ما يُطاوع بأن يفعل هو فعلا بنفسه فنحو قولك: "أطلقت فانطلق، وصرفته فانصرف"، ألا ترى أنه هو الذي فعل الانطلاق، والانصراف بنفسه عند إرادتك إياهما منه، أو بعثك إياه عليهما. فأما ما تبلّغ منه مرادك بأن يصير إلى مثل حال الفاعل الذي يصحّ منه الفعل فنحو قولك: "قطعْتُ الحبلَ فانقطع، وكسرتُ الحُبَّ فانكسر"، ألا ترى أن الحُبَّ والحبل لا يصحّ منهما الفعل؛ لأنه لا قدرة لهما، وإنما أردت ذلك منهما فبلّغته بما أحدثته أنت فيهما، لا أنهما تولّيا الفعل؛ لأن الفعل لا يصحّ من مثلهما، إلا أنهما قد صارا إلى مثل حال الفاعل الذي يصحّ منه الفعل، وذلك أن الفعل صار حادثا فيهما كما كان حادثا في الفاعلين على الحقيقة"¹⁰.

من خلال هذا التّصّ نرى أن ابن جني قد ميّز بين نوعين للفاعل المطاوع، نوعٌ له قدرةٌ وإرادةٌ لإحداث الفعل أو عدم إحداثه، أو بعبارة أدقّ: نوعٌ يصدر منه فعلٌ تصحّ نسبتة إليه كالبشر، نحو "أطلقت زيدا فانطلق، وصرفت عمرا فانصرف"، فزيد وعمرو هما اللذان فعلا الانطلاق والانصراف بنفسيهما عند إرادتك إياهما منهما؛ لأنهما يستطيعان الانطلاق والانصراف حقيقة، وهذا ما عبّر عنه بقوله: "إما بأن يفعل ما تريده إذا كان مما يصحّ منه الفعل..."، أي لهما الإرادة والقدرة. ونوع ثانٍ ليس له قدرة ولا إرادة ولا اختيار على إحداث الفعل أو عدمه، أي أن الفعل لا يصدر عنه حقيقة، نحو: "قطعْتُ الحبلَ فانقطع الحبل، وكسرت الحُبَّ فانكسر الحُبّ، فالحبل والحُبّ فاعلان؛ ولكن لا يصحّ منهما الفعل؛ إذ ليس لهما قدرة ولا اختيار ولا إرادة على إحداث الفعل، فهما ليسا الفاعل حقيقة، ولكنهما عوملا معاملة الفاعل الإرادي الذي يصحّ منه الاختيار؛ فأُسند الفعل إليهما كحال إسناده إلى

¹⁰ أبو الفتح عثمان ابن جني، المنصف شرح تصنيف المازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى-عبد الله أمين، (د.م: إدارة إحياء التراث القديم، 1954)، 1:

من يقوم به حقيقة. أي تشبيهاً بالفاعل الذي يستطيع القيام بالفعل. وقد مرّ معنا منذ قليل بأن المبرد هو أول من ميّز بين الفاعل الإرادي وغير الإرادي، وقد تابعه ابن جني على هذا القول.

المطاوعة عند ابن سيده (ت. 458هـ): تابع ابن سيده السيرافي، ولم يجد عمّا قاله، فالمطاوعة عنده قبول الأثر الذي يحدثه الفاعل في المفعول، أما إذا لم يقبل المفعول ما أَرادَه الفاعل فلا تحصل المطاوعة، يقول: "ثمّ نذكرُ بناءً ما طَاوَع: فَالَّذِي يَكُونُ فِعْلُهُ عَلَى فَعَلٍ يَكُونُ عَلَى انْفَعَلٍ وَانْفَعَلٌ، وَالبَابُ فِيهِ انْفَعَلٌ، وَانْفَعَلٌ قَلِيلٌ، تَقُولُ كَسَرْتَهُ فَانْكَسَرَ، وَحَطَمْتَهُ فَانْحَطَمَ، وَحَسَرْتَهُ فَانْحَسَرَ، وَدَفَعْتَهُ فَانْدَفَعَ، وَمَعْنَى قَوْلِنَا مُطَاوَعَةٌ أَنْ الْمَفْعُولَ بِهِ لَمْ يَمْتَنِعْ مِمَّا رَامَهُ الْفَاعِلُ، أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ فِيمَا امْتَنَعَ مِمَّا رَمَتْهُ: دَفَعْتَهُ فَلَمْ يَنْدَفَعْ، وَكَسَرْتَهُ فَلَمْ يَنْكَسِرْ، أَيْ أَوْرَدْتَ سَبَابَ الْكَسْرِ عَلَيْهِ فَلَمْ تُؤَثِّرْ".¹¹

المطاوعة عند الزمخشري (ت. 538هـ): وهي عنده حصول الأثر، واشترط أن تكون صيغة "انفعل" مطاوعةً لفعلٍ علاجيّ، والأفعال العلاجية هي الدالة على الحركة المحسوسة، والتي تحتاج في حدوثها إلى تحريك عضو من الأعضاء، وذهب إلى أن "انفعل" لا يكون إلا مطاوعاً للثلاثي "فعل"، نحو: كسرتَه فانكسر، وحطمتَه فانحطم، وأما ما جاء من مطاوعة "انفعل" للرباعي فهو شاذٌّ عنده ولا يقاس عليه، نحو: أفحمتَه فانقحم، وأغلقتَه فانغلق، وأسقفتَه فانسقف، وأزعجتَه فانزعج. ولا يقع إلا حيث يكون علاج وتأثير، ورأى أن قولهم: انعدم، بمعنى انفق هو خطأ؛ لأنه لا علاج فيه وأما قولهم: قلتَه فانقال، فهو جائز؛ لأن القائل يعمل في تحريك لسانه.¹²

المطاوعة عند ابن مالك (ت. 672هـ): تطوّر مفهوم المطاوعة عنده، فقد فضّل القول فيها، فعرفها، واشترط شروطاً لصيغة "انفعل" لم نرها عند سابقيه، والمطاوعة عنده تعني قبول الأثر، ورأى أن الاطراد في صيغة "انفعل" هي مطاوعتها للفعل الثلاثي الدالّ على معالجة وتأثير، كانصرف وانكشف وانفصم وانحسم وانقسم وانسكب وانفرط. أما إذا لم يدل على معالجة وتأثير؛ كعرف وجهل وسمع ورأى، لم يجوز أن يصاغ منه انفعل ولا افتعل الذي بمعناه، فلا يقال: عرفته فانعرف، ولا جهلته فانجهل، ولا سمعته فانسمع. وإذا لم يكن الفعل ثلاثياً فلا يجوز أن يصاغ منه انفعل ولا افتعل الذي بمعناه، حتى ولو كان دالاً على معالجة وتأثير، نحو: أحكم الشيء وأكمله، فلا يقال: أحكمه

¹¹ علي بن إسماعيل ابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996)، 4: 307.

¹² أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملحم، ط1، (بيروت: مكتبة الهلال، 1996)،

فانحكّم، ولا أكمله فانكمل. وحكى أنه شدّ قولهم: أقحمته فانكحم، وأوكأته فاتكأ، وأفردته فانفرد، وأغلقتة فانغلق، وأزعجتة فانزعج، وأسفقت الباب فانسفق.¹³

المطاوعة عند الرضي الأستراباذي (ت. 686هـ): إن مصطلح المطاوعة بلغ عنده الغاية في الدقة والإيضاح، فقد ميّز بين الفاعل المطاوع وبين المفعول به الذي صار فاعل المطاوع، وفزق بين الفعل المطاوع والفعل اللازم، كما أبان الفرق بين صيغتي المطاوعة والتشارك. والمطاوعة عنده التأثر وقبول أثر الفعل. يقول: "ليس معنى المطاوع هو اللازم كما ظنّ، بل المطاوعة في اصطلاحهم التأثر وقبول أثر الفعل، - سواء كان التأثر متعدياً، نحو: عَلَّمْتُهُ الفقه فتعلّمه: أي قبل التعليم، فالتعليم تأثير، والتعلّم تأثر، وقبول لذلك الأثر، وهو متعدّ كما ترى، أو كان لازماً، نحو: كَسَرْتُهُ فانكسر: أي تأثر بالكسر، فلا يقال في "تنازع زيد وعمرو الحديث"، إنه مطاوع "نازع زيد عمرا الحديث" ولا في "تضارب زيد وعمرو" إنه مطاوع "ضارب زيد عمراً" لأنهما بمعنى واحد، كما ذكرنا، وليس أحدهما تأثيراً والآخر تأثراً، وإنما يكون تفاعلاً مطاوع فاعل إذا كان "فاعل" لجعل الشيء ذا أصله، نحو: باعدته: أي بَعَدْتُهُ، فتباعد: أي بَعُدَّ، وإنما قيل لمثله مطاوع لأنه لَمَّا قَبِلَ الأثر فكأنه طاعه ولم يمتنع عليه، فالمطاوع في الحقيقة هو المفعول به الذي صار فاعلاً، نحو "بَاعَدْتُ زيدا فتباعد" المطاوع هو زيد، لكنهم سَمَوْا فعله المسند إليه مطاوعاً مجازاً".¹⁴ فالمطاوعة عنده هي تأثر وموافقة، وهذا الأثر وقع على المفعول به أولاً، فإن قبل ووافق أصبح فاعلاً في الجملة الثانية وحصلت المطاوعة، ويشير أيضاً إلى أن المطاوع هو فاعل الفعل الثاني، ولكنّ النحاة سَمَوْا فعله المسند إليه مطاوعاً من قبيل المجاز. ونلاحظ أن الرضي قد فزق بين مصطلح المطاوعة ومصطلح اللزوم، وحثه أن المطاوع يأتي لازماً ومتعدياً كما مثّل.

وقد منع الرضي المطاوعة في نحو قولنا: تنازع زيد وعمرو الحديث، و"تضارب زيد وعمرو"، فليس "تنازع وتضارب" مطاوعين لـ "نازع وضارب"؛ وحثه أن التأثر والتأثر صادران من كليهما معاً، فكلاهما فعل الفعل، بخلاف المطاوعة التي يكون فيها فاعلاً مؤثراً، ومفعول به متأثراً بعمل الفاعل.

¹³ أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الجياني ابن مالك، شرح تسهيل القوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد - محمد بدوي المختون، ط1، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990)، 3: 456.

¹⁴ رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الزفراف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 1: 103.

المطَاوَعَة عند أبي حيان(ت. 745هـ): المطَاوَعَة عنده تَأَثَّر المفعول وموافقته لما وقع به من الفاعل، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ﴾ (البقرة 266/2): "فَاحْتَرَقَتْ" هَذَا فِعْلٌ مُطَاوَعٌ لِأَحْرَقَ، كَأَنَّهُ قِيلَ: فِيهِ نَارٌ أَحْرَقَتْهَا فَاحْتَرَقَتْ، كَقَوْلِهِمْ: أَنْصَفْتُهُ فَأَنْتَصَفَ، وَأَوْقَدْتُهُ فَأَتَقَدَّ، وَهَذِهِ الْمُطَاوَعَةُ هِيَ انْفِعَالٌ فِي الْمَفْعُولِ يُكُونُ لَهُ قَابِلِيَّةٌ لِلْوَاقِعِ بِهِ، فَيَتَأَثَّرُ لَهُ¹⁵. وقد استخدم لفظ المطَاوَعَة المجازية، وهي تكون في ما لا يصح منه الفعل، نحو: قطعْتُ الحبل فانقطع، بخلاف المطَاوَعَة الحقيقية التي تكون في ما يصح منه الفعل، نحو: صرفته فانصرف، يقول: "والمطَاوَعَة حقيقة في الذي يصح منه الفعل نحو: صرفته فانصرف، ومجاز في الذي لا يصح منه الفعل نحو: قطعْتُ الحبل فانقطع"¹⁶.

المطَاوَعَة عند ابن هشام (ت. 761هـ): هي تأثير وقبول لهذا الأثر، وقد بين ابن هشام أن المطَاوَع إذا كان متعدياً لواحد فإن المطَاوَع يصبح لازماً، وإذا كان المطَاوَع متعدياً لاثنتين فإن المطَاوَع يتعدى لواحد، أي أنهما لا يتساويان في الرتبة، فلا بدّ للمطَاوَع أن يكون أحطّ درجة من مطَاوَعه. وردّ ما ادّعه ابن بَرِّي (ت. 582هـ) من أنه قد يتفق المطَاوَع والمطَاوَع في التعدّي.

يقول: "وأصله أن المطَاوَع ينقص عن المطَاوَع دَرَجَةً، كَأَلْبَسْتَهُ الثُّوبَ فَلْبَسَهُ، وَأَقَمْتَهُ فَقَامَ، وَزَعِمَ ابن بري أَنَّ الْفِعْلَ وَمطَاوَعَهُ قَدْ يَتَّفِقَانِ فِي التَّعَدِّي لاثْنَيْنِ، نَحْوُ اسْتَخْبَرْتَهُ الْخَبَرَ فَأَخْبَرَنِي الْخَبَرَ، وَاسْتَفْهَمْتَهُ الْخَبَرَ فَأَفْهَمَنِي الْخَبَرَ، وَاسْتَعَطَبْتَهُ دَرَهْمًا فَأَعْطَانِي دَرَهْمًا، وَفِي التَّعَدِّي لِوَأَحَدٍ، نَحْوُ اسْتَفْتَيْتَهُ فَأَفْتَانِي، وَاسْتَصَحَّحْتَهُ فَنصَحَنِي، وَالصُّوَابَ مَا قَدَمْتَهُ لَكَ وَهُوَ قَوْلُ النَّحْوِيِّينَ، وَمَا ذَكَرَهُ لَيْسَ مِنْ بَابِ الْمَطَاوَعَةِ، بَلْ مِنْ بَابِ الطَّلَبِ وَالْإِجَابَةِ، وَإِنَّمَا حَقِيقَةُ الْمَطَاوَعَةِ أَنْ يَدُلَّ أَحَدُ الْفِعْلَيْنِ عَلَى تَأَثُّرِ، وَيَدُلُّ الْآخَرُ عَلَى قَبُولِ فَاعِلِهِ لِذَلِكَ التَّأَثُّرِ"¹⁷.

المطَاوَعَة عند أبي البقاء الكفوي(ت. 1094هـ): تابع الرضيّ في ذكره الفرق بين مفهوم المطَاوَعَة ومفهوم اللزوم؛ فكل فعل مطَاوَعَة لازم، ولا عكس، والمطَاوَعَة عنده حُصُولُ فِعْلٍ عَن فِعْلٍ، فَالْثَّانِي مُطَاوَعٌ لِأَنَّهُ طَاوَعَ الْأَوَّلَ، وَالْأَوَّلُ مُطَاوَعٌ لِأَنَّهُ طَاوَعَهُ الثَّانِي، وَالْمَطَاوَعُ يَجِيءُ مِمَّا كَانَ فِيهِ عِلَاجٌ،

¹⁵ أثير الدين محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي أثير الدين محمد بن يوسف محمد معوض، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 2: 673.

¹⁶ أثير الدين محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، ط1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، 1: 175.

¹⁷ أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري، معني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1964)، 675.

وحكى أن المطاوع يأتي من وزن الفعل، ويأتي من غيره أيضاً، بل يأتي من المُجَرَّد أيضاً، نحو: ضاعفت الحساب فتضاعف، وعلمته فتعلم، وعلل سبب اشتراطهم العلاج في بناء "انفعل"؛ بأنهم لما خصّوا باب "الانفعال" بالمطاوعة، خصّوه بالمعاني الواضحة للحس، ولهذا لم يجز (عدمته فانعدم)؛ لأن (عدمته) بمنزلة (لم أجدّه) في أن المعنى انقفاء الوجود، ورأى أن "انفعل" قد يخلو من معنى المطاوعة، نحو: انقضى الأمر، وأطلق الرجل، فهو ليس مطاوعاً لـ"طلق". وقسم المطاوع إلى قسمين: حقيقي ومجازي، فالأول يجوز تخلفه، ويكون فيما يتخلله الاختيار، كالأمر مع الائتمار، فالمطاوع عنده القدرة على الإرادة والاختيار، نحو: أمرته فأتتم، أي: وافق وقبل وامتل، وأمرته فلم يأتتم، أي: أبى أن يأتتم. وقسم لا يجوز أن يتخلف، ويكون فيما لا يتخلله الاختيار، كالكسر مع الانكسار، فلا يُقال: كسرتَه فلم ينكسر إلا مجازاً، على معنى أرذت كسره فلم ينكسر. فهو يرى بأن حصول الأثر لازم وليس غالباً.¹⁸

المطاوعة عند محمد بن علي الصبان (ت. 1206هـ): وهي عنده "قبول فاعل فعل أثر فاعل فعل آخر يلاقيه اشتقاقاً، وإن شئت قلت: حصول الأثر من الأول للثاني مع التلاقي اشتقاقاً"¹⁹. من هذا التعريف نرى أن مفهوم المطاوعة بدأ يأخذ منحى جديداً نحو التحجر، فالصبان - موازنة مع السالفين - اشترط التلاقي في الاشتقاق بين فعلي المطاوعة، فلا يجوز عنده: ضربته فتألم؛ لعدم الملاقاة في الاشتقاق. وتابعه محمد الخضري في قوله هذا.

وذكر بأنهم قالوا بجواز تخلف معنى الثاني عن معنى الأول؛ لتوقفه على شيء من جانب فاعل الثاني لم يحصل، كعلمته، فيجوز أن يقال: فما تعلم، بخلاف نحو: كسرتَه، فلا يجوز أن يقال: فما انكسر؛ لعدم توقّفه على شيء من جانب المنكسر.

وحكى بأن حجة أصحاب هذا القول كون "علمته" موضوعاً لما هو من جانب المعلم فقط. ورأى الصبان أن هذا القول فيه نظر؛ وحجته بأنه لو كان "علمته" موضوعاً لما هو من جانب المعلم فقط؛ لزم ألا يكون "فتعلم" مطاوعاً لـ"علمته" في قولنا: علمته فتعلم؛ لأنه حينئذ يكون مثل قولنا: "أضجعتَه فنام"، مما يفضي فيه كثيراً الأول إلى الثاني بلا مطاوعة، وكذا علمته فما تعلم، يلزم أن يكون مثل: أضجعتَه فما نام؛ لأن الحقيقة المنفية ليست حينئذ لازمة للمثبتة، ولا مستلزمة لها. وبما أنهم

¹⁸ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القزويني الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 810، 1058.

¹⁹ أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 129.

أجمعوا على أن "تعلم" مطاوع "علم" إثباتاً ونفياً، فالوجه أن "علم" لما هو من جانب المعلم والمتعلم معاً، ولا يلزم التناقض في: علمته فما تعلم؛ لاحتمال التجوُّز بـ"علمته" في عالجته تعليمه، فالصَّبَان يرى أنَّ التجوُّز والتقصير ربما يكون من فاعل الفعل الأول (المطاوع)، وليس من فاعل الفعل الثاني (المطاوع)، فقد يكون في التعليم تجوُّز من جانب المعلم، وكذلك القول في: كسرتة فما انكسر، فقد تكون الضربة غير كافية لإحداث تأثير الكسر؛ لأن فاعل الفعل المطاوع هنا لا يملك القدرة على الاختيار، فليس أمامه إلا أن يقبل الأثر.

ومحصول كلام الصَّبَان بأنه لا فرق بين "علمته وكسرتة" في صحة المعنى المجازي في النفي دون المعنى الحقيقي. فالصَّبَان يرى بأن حصول الأثر وتحققه غالب، وليس واجباً.

المطاوعة عند الخضري (ت. 1287هـ) وقد تابع الصَّبَان فيما ذهب إليه، والمطاوعة عنده "قبول الأثر، أي حصوله من فاعل فعل ذي علاج محسوس إلى فاعل آخر يلاقيه اشتقاقاً، فإن حصل الأثر بلا ملاقة في الاشتقاق فليس مطاوعاً، كضربته فتألم. وخرج بالمحسوس غيره، فلا يقال علمت المسألة فانعلمت، ولا ظننت كذا فانظنت، لعدم العلاج المحسوس، وأما نحو: انقطعت إلى الله، وانكشفت حقيقة المسألة، مما كان معنوياً فمجاز لا حقيقة، أو أنه ليس مطاوعاً لفعلت بل مستقل، كذهب ومضى، ويجوز: قلت هذا الكلام فانقال، إذا عنيت الألفاظ المسموعة لإحساس علاجها بتحريك للسان والشفيتين، فإن أردت المعنى المفهوم من القول بلا نظر للفظ امتنع".²⁰

وعرّفها الشيخ الحملاوي (ت. 1351هـ): "بأنها قبول تأثير الغير"، وذكر بأن "انفعل" يأتي لمعنى واحد، وهو المطاوعة، ولهذا لا يكون إلا لازماً، ولا يكون إلا في الأفعال العلاجية. ويأتي لمطاوعة الثلاثي كثيراً، كقطعتة فانقطع، وكسرتة فانكسر؛ ولمطاوعة غيره قليلاً، كأطلقته فانطلق، وعدلته - بالتضعيف - فانعدل، ولكونه مختصاً بالعلاجات، لا يقال: علمته فانعلم، ولا فهّمته فانفهم.²¹

وعرّفها الشيخ الغلابيني (ت. 1364هـ): بأنها مطاوعة المفعول للفاعل فيما يفعله به، كصرفته فانصرف.²² ورأى أن "انفعل" لا ينفك عن معنى المطاوعة؛ ولهذا لا يكون إلا لازماً. ولا يكون مجردة إلا متعدياً.

²⁰ محمد بن مصطفى الشافعي الحضري، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل. (بيروت: دار الفكر، 1978)، 1: 179.

²¹ أحمد بن محمد الحملاوي، شفاء العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، (الرياض: مكتبة الرشد، د.ت)، 32.

²² مصطفى بن محمد الغلابيني، جامع الدروس العربية، ط 28، (بيروت: المكتبة العصرية، 1993)، 219.

أما عباس حسن (ت. 1398هـ) فقد راق له تعريف "الصبان والخضري، ورآه بأنه أوضح التعريفات وأشملها. يقول: "المطاوعة قبول فاعله التأثر بأثر واقع عليه من فاعل فعل ذي علاج محسوس إلى فاعل فعل آخر يلاقيه اشتقاقاً، بحيث يحقق التأثر معنى ذلك الفعل". ويرى عباس حسن بأن حصول الأثر وتحققه ليس بالواجب، وإنما هو الغالب الكثير؛ فيصح أن يقال: كسرتة فلم ينكسر، وعلمته فلم يتعلم، ورأى عباس حسن أن هذا الرأي يساير المسموع كثيراً.²³

شروط المطاوعة وقواعدها:

من خلال استقراء الأقوال التي أتينا عليها، نرى أن النحاة قد قعدوا للمطاوعة، وذكروا لها شروطاً، ولا يسعنا أن نبسط القول فيها؛ نظراً لضيق صفحات هذا البحث، ولذلك سنذكر زُبدة القول فيها:

أولاً: حصول الأثر وتحققه: ذهب جمهور النحويين إلى أن حقيقة المطاوعة هي قبول الأثر الذي يحدثه الفاعل في المفعول؛ لأن أصل المطاوعة الموافقة والانقياد والاستجابة؛ فحصول الأثر وتحققه واجب، أي: لازم، نحو قولنا: كسرتة فانكسر، ودفعته فاندفع، وعلمته فتعلم، وأما إذا لم يقبل المفعول الأثر الذي يحدثه الفاعل فيه فلا تحصل المطاوعة، نحو: دفعته فلم يندفع، وكسرتة فلم ينكسر، وعلمته فما تعلم. فالمطاوعة في هذه الأمثلة ليست حقيقة، وإنما مجازاً، أي على صيغتها فقط. يقول السيرافي: "ومعنى قولنا مطاوعة: أن المفعول به لم يمتنع مما رامه الفاعل، ألا ترى أنك تقول فيما امتنع مما رُمته: دفعته فلم يندفع، وكسرتة فلم ينكسر، أي: أوردت أسباب الكسر فلم تؤثر"²⁴.

وقد قسم أبو البقاء الكفوي²⁵ المطاوع إلى قسمين: قسم يجوز تخلفه، أي: يتخلف معنى الثاني (المطاوع) عن معنى الأول (المطاع)؛ لتوقفه على شيء من جانب فاعل الثاني لم يحصل، وهذا فيما يتخلله الاختيار، أي أن فاعل الفعل الثاني يملك القدرة على الاختيار، نحو قولنا: علمته فما تعلم، وأمرته فلم ياتمر. وقسم لا يجوز تخلفه، وهذا فيما لا يتخلله الاختيار، أي أن فاعل الفعل الثاني لا يملك القدرة على الاختيار، كالكسر مع الانكسار، فلا يُقال: كسرتة فلم ينكسر، إلا مجازاً على معنى أوردت كسره فلم ينكسر.

²³ عباس حسن، النحو الوافي، ط15، (مصر: دار المعارف، د.ت)، 2: 100.

²⁴ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 4: 445.

²⁵ الكفوي، الكليات، 1: 810.

وأما الضَّبَان²⁶ فيرى بأن حصول الأثر وتحققه ليس بالواجب، وإنما هو الغالب الكثير؛ فهو يُجيز: كسرته فلم ينكسر، قياساً على: علّمته فلم يتعلّم؛ وحقّته أن احتمال التجوّز قد يكون من فاعل الفعل الأوّل (المطاوع)، وليس من فاعل الفعل الثاني (المطاوع)؛ لاحتمال التجوّز بـ "علّمته" في عالجت تعليمه.

وفي العصر الحديث ضعّف الدكتور إبراهيم السامرائي ما توصل إليه القدماء؛ من أن الفعل المطاوع "انكسر" قابلٌ للأثر الذي أحدثه فيه الفعل المطاوع "كسرت"، نحو: "كسرت الشيء فانكسر"، وحقّته بأن القدماء لم يتوصلوا إلى استقراء كامل للأفعال العربية في استعمالاتها الكثيرة بأن فعلاً مؤثراً أثر الحدث في فعل آخر، فقبل الثاني التأثير وتأثر به²⁷، ومعنى هذا أنّ قولنا: تعلّمه أو تعلّم الشيء، لا يقتضي بالضرورة أن يكون نتيجة مبنية على: علّمته. ورأى بأن الأفعال: اجتمع واغتم، واشتوى، واحتبس، وامتنع، قد لا تكون بالضرورة قابلة للأثر الذي أحدثه فيها: جمع وغمّ وشوى وحبس ومنع؛ فالأفعال المزيدة قد تأتي غير معتمدة على الأفعال الثلاثية في شيء، فضلاً عن أنها ليست نتيجة أو قابلة للأثر الذي أحدثه الفعل الثلاثي فيها، والدليل على ذلك عنده أن "انفعل" لا يأتي دائماً مطاوعاً لـ (فعل) الثلاثي، بل قد يأتي قليلاً مطاوعاً للرباعي (أفعل) نحو: أسفقتّه فانسفق، وأزعجتّه فانزعج.

وفي كلام الدكتور إبراهيم نظر؛ لأنّ النّحة بنوا قواعدهم على الكثير من كلام العرب، ومن البدهي أن تخرج كلمات عن هذا الكثير، ويبقى الحكم لما كثر واطّرد. ولا بدّ في المطاوعة من تأثير من الأوّل، وقبول من الثاني لهذا الأثر، وهذا مجمع عليه لدى العلماء، ولو أنه قال: إن الصيغ: انفعل واقتعل وقد تخرج عن المطاوعة للدلالة على الحدث المجرد لسلم فيما ذهب إليه؛ وعندئذٍ لا يوجد تأثير ولا تأثر، نحو قولنا: انطلق الرجل.

ثانياً: التّلاقي في الاشتقاق: إن المتتبع لأسلوب المطاوعة في العربية يلاحظ أن التّلاقي في الاشتقاق بين صيغتي الفعل المطاوع والفعل المطاوع هو مدار كلام العرب، ولا يعني هذا أنهم اشتروا تلاقي الفعلين في الاشتقاق؛ إذ نجد أحياناً أنهم يستغنون عن أحد الفعلين بما يرادفه، وقد نصّ على ذلك سيبويه والمبرد، يقول سيبويه: "وربما استغني عن انفعل في هذا الباب فلم يستعمل،

²⁶ حاشية الضبان على شرح الأشموني، 2: 129.

²⁷ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأينته، ط3، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983)، 98.

وذلك قولهم: طرده فذهب، ولا يقولون: فانطرد ولا فاطرد. يعني أنهم استغنوا عن لفظه بلفظ غيره إذ كان في معناه".²⁸

ولكن الاستغناء عن أحد الفعلين بما يرادفه مقصور على السماع، نحو: أنخته فبرك، وأعطيته فأخذ، وسألته فبذل، وذكر أبو حيان بأن أبا محمد عبد الله محمد بن الخشاب²⁹ (ت. 567هـ) قال: بأن أفعال المطاوعة لا تنقاس، فلا يقال: أخرجته فانخرج.³⁰

أما الصبان³¹ والخضري³² فقد قيّدا فعلي المطاوعة بأن يكونا من حقل صرفيّ واحد، فلا بدّ من تلاقي الفعلين في الاشتقاق؛ فلا يقال: ضربته فتألم، لعدم التلاقي في الأصول.

فالمطاوعة تُقسّم إلى قسمين: المطاوعة المعجميّة: وهي قائمة على المطاوعة بين لفظين مختلفين مبنى، نحو: أعطيته فأخذ، وكلمته فاستمع.. والمطاوعة الصرقيّة التي تقوم على مشاركة في المبنى الواحد الأصليّ، نحو: كسرتة فانكسر.

ثالثاً: العلاج الحسيّ: ذهب جمهور النحويين إلى أن العلاج أصل في المطاوعة، ولما كان الباب في المطاوعة هو "انفعل" لذلك فقد خصّوه بالعلاج دون سائر الأبنية، ولما كان "افتعل" قليلاً ولم يكن موضوعاً للمطاوعة كـ "انفعل" جاز مجيئه لها في غير العلاج³³. ولهذا رأينا النحاة لم يجيزوا: عرفته فانعرف، ولا جهلته فانجهل، ولا سمعته فانسمع. ولم يجيزوا "انعدم"؛ لأن هذه الأفعال لا علاج فيها. وأما قولهم: قلته فانقال، فهو جائز عندهم؛ لأن القائل يعمل في تحريك لسانه. وأما سيبويه³⁴ فقد رأيناه أنه قبل نحو: عَمَّمْتُهُ فانعم، من غير العلاج، وتبعه على ذلك "ابن السراج والسيرافي وابن جنى والزمخشري وابن يعيش وابن عصفور"³⁵، ومنعه الرضي وذكر بأن الصحيح: اغتم؛ وحجته أن العلاج مُلصقٌ بـ"انفعل".

²⁸ سيبويه، الكتاب، 4: 66.

²⁹ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد بن عبد الله بن نصر بن الخشاب، له كتاب المرئجل.

³⁰ أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب، 1: 176.

³¹ حاشية الصبان على شرح الأشموني، 2: 129.

³² حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، 1: 179.

³³ الرضي، شرح الشافية، 1: 108.

³⁴ سيبويه، الكتاب، 4: 65-66.

³⁵ تنظر أقوالهم حسب التسلسل: أبو بكر محمد بن سهل بن السراج، *الأصول في النحو*، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 3: 126؛ السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 4: 445؛ ابن جني، المنصف: 75؛ الزمخشري، لمفصل: 373؛ موفق الدين يعيش بن علي بن

رابعاً: نقصان المطاوع عن المطاوع دَرَجَة من حيث التَّعدي والذَّوم: وهذا الشرط وضح ابن هشام بأن المطاوع إذا كان متعدياً لواحد فإن المطاوع يصح لازماً، وإذا كان المطاوع متعدياً لاثنتين فإن المطاوع يتعدى لواحد، أي أنهما لا يتساويان في الرتبة، فلا بد للمطاوع أن ينقص درجة عن مطاوعه. ورد قول ابن بري الذي ذهب إلى أنه قد يتفق المطاوع والمطاوع في التعدي لاثنتين، نحو استخبرته الخَبِر فَأَخْبِرني الخَبِر.³⁶

أوزان المطاوعة:

وسنقتصر على وزنين من أوزان المطاوعة، وهما: انفعَل وافتعل؛ لأنهما الأكثر استعمالاً، وعليهما يدور الخلاف بين النحاة.

انفعَل: اشترط النحويون³⁷ في اشتقاق هذه الصيغة عدّة شروط: الأوّل: أن يكون الفعل ثلاثياً، وهذا هو الغالب، نحو: كسرتَه فانكسر، وحطمتَه فانحطم، ونحو قوله تعالى: ﴿فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا﴾ (البقرة، 60/2)، ولكن قد يأتي "انفعَل" مطاوعاً للرباعي، وهو قليل وسماعي، وهو شاذّ عند الزمخشري وابن يعيش وابن الدهان (ت. 569هـ) وابن مالك وابن عقيل والسيوطي³⁸، فلم يُجيزوا أن يصاغ انفعَل ولا افتعل الذي بمعناه من غير الثلاثي، نحو: أفتحته فانحطم، وأغلقته فانغلق، وأسقفته فانسقف، وأزعجته فانزعج، وأطلقته فانطلق، وأغلقته فانغلق، وأصفتته فانصفت، وأوكأته فاتكأ، وأفردته فانفرد، وأدخلته فاندخل، وذكر ابن يعيش بأن قول الشاعر:³⁹

لا خطوتي تتعاطى غير موضعيها ولا يدي في حميت السكّن تندخل
هو شاذ؛ لأنه جاء به على أفعل..

يعيش الحلبي، شرح المفصل، (القاهرة: مكتبة المتنبّي)، 4: 441؛ أبو الحسن علي بن مؤمن الإشبيلي ابن عصفور، المتع في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط1، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1970)، 540.

³⁶ ابن هشام، مغني اللبيب، 675.

³⁷ ينظر في: سيويه، الكتاب، 4: 65، 66، المبرد، المتقضب، 2: 104، ابن السراج، الأصول، 3: 126، ابن جني، المنصف، 71-72، الرمخشري، المفصل، 373، ابن مالك، شرح التسهيل، 3: 456، ابن عصفور، المتع في التصريف، 129-130، الرضي، شرح الشافية، 1: 108، أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب، 1: 175.

³⁸ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، همع المومع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت)، 3: 306.

³⁹ البيت للكعبيت بن زيد في ديوانه، 13/2.

ونقل العلامة شهاب الدين الألوسي⁴⁰ أنّ أبا علي الفارسي صحّح قياس "انفعل" من "أفعل" الرباعي، وأن ابن عصفور اختاره، وأن ظاهر قول ابن بري قياسية "انفعل" من "أفعل" الرباعي.

والشرط الثاني الذي اشترطوه أن يكون الفعل الثلاثي متعدباً؛ حتى يمكن المطاوعة والانفعال، وأما "انفعل" فلا يكون إلا لازماً، وحكى أبو علي الفارسي⁴¹ (ت. 377هـ) بأنه جاء من اللازم في قول الشاعر:⁴²

فلم يغوني ربي فكيف اصطحابنا ورأسك في الأغوى من الغي مُنغوي
وكم منزلٍ لولاي طحت كما هوى بأجرامه من قلة النيق مُنهي⁴³

فقد جاء اسما الفاعل "منغوي" و"منهوي" مطاوعين لـ "غوى وهوى"، وهما فعلاّن لازمان غير متعدبان. وذكر ابن جني⁴⁴ بأن أبا علي خرّجهما على الضرورة. وأما ابن عصفور فرأى أن يكون "مُنغوي" و"مُنهوي" مطاوعين لـ "أغويته" و"أهويته"، أي: مطاوعين للرباعي، قياساً على: أدخلته فاندخل، وأطلقته فانطلق، وحيث لا يكونان شاذين.⁴⁵

والشرط الثالث: أن يدلّ الفعل على علاج وتأثير، "وذلك فيما يظهر للعيون، كالكسر والقطع والجدب، فلا يقال: "علّمته فانعلم، ولا فهّمته فانفهم"، ولا قصدته فانقصد، ولا عدّمته فانعدم، ولا عرفته فانعرف، ولا جهلته فانجهل، ولا سمعته فانسمع؛ لأن هذه الأشياء غير علاج.. وأما قولهم: قلته فانقال، فهو جائز عندهم؛ لأن القائل يعمل في تحريك لسانه، فهو علاج.

قلنا إنّ المطاوعة تأثير وتأثر، ووزن "انفعل" موضوع للمطاوعة؛ فلذلك اشترطوا فيه العلاج؛ والعلاج من أفعال الجوارح، فأثره ظاهر لا يخفى على أحد، أما لو كان من المعاني فيكون أثر المطاوعة غير ظاهر.

40 شهاب الدين الألوسي، محمود أفندي البغدادي، كشف الطّرة عن الغرّة، (دمشق: د.ط، 1301هـ)، 48.

41 أبو علي الفارسي، المسائل الحليّات، تحقيق: حسن هنداي، ط1، (دمشق: دار القلم، 1987)، 38.

42 من الطويل، من قصيدة ليزيد بن الحكم الثقفي (ت 105هـ) يعاتب أخاه أو ابن عمه، والبيت في: سيبويه، الكتاب، 2: 374؛ أبو علي الفارسي، الحليّات، 38.

43 طاح: هلك. الجرم: الجسم. كأنه جعل أعضائه أجزاماً توسعاً. قلة النيق: ما استدق من رأس الجبل. والمعنى: يعاتب الشاعر أحد أنسبائه بقوله: كم معركة كنت فيها منتصراً بفضل جهودي، حيث كانت الأجساد تتساقط فيها كتساقط المنهوي.

44 ابن جني، المنصف: 72.

45 ابن عصفور، المتع في التصريف، 13.

وقد ذكرنا بأن سيبويه ومعه ثلثة من النحويين أجازوا نحو: غَمَمْتُهُ فأنغم ، مع أن الفعل ليس علاجاً، ولم يقبل الرضي بهذا القول، وذكر بأن الصحيح: اغتم.⁴⁶

وقد أجاز مجمع اللغة العربية المصريّ اشتقاق «انفعل» لمطاوعة «فَعَلَّ» الثلاثي المتعدي غير الدّال على معالجة حسيّة، كانخذل، واندھش، وانشغل، وانعكف، وانعدم.

وقد تنبّه سيبويه إلى أنّ مطاوعة "انفعل" لـ "فَعَلَّ" ليست مطرّدةً في كل ما هو علاج ، فقد ذكر أنه قد يُستغنى عن "انفعل"، المطاوع لـ "فعل"؛ لأنه لم يسمع عن العرب، نحو: طردته فذهب، فلا يقال: طردته فانطرد؛ ولا فاطّرّد . يقول: "يعني أنهم استغنوا عن لفظه بلفظ غيره إذ كان في معناه".⁴⁷

ملاحظة: قد تخرج "انفعل" عن معنى المطاوعة للدلالة على حدث مجرّد، قال سيبويه: «فمن ذلك (انفعلت) ليس في الكلام انفعلته، نحو: انطلقت، وانكشمت، وانجرت، وانسلت، وهذا موضع قد يستعمل فيه (انفعلت) وليس مما طاوع (فعلت). نحو: كسرتة فانكسر، ولا يقولون في ذا: طلقت فانطلق ولكنه بمنزلة ذهب ومضى»⁴⁸. فالأفعال "انطلقت وانكشمت وانجرت وانسلت" هي أفعال للفاعل على الحقيقة، وليست مطاوعة لـ "فَعَلَّتْ". فقد جاءت مغنية عن الثلاثي المجرّد؛ لأن العرب لم يتكلموا به، وإنما تكلموا بوزن "انفعل"، فقالوا: انطلق، بمعنى ذهب.

وحكى الصبان بأن "انفعل" في نحو: "فلان منقطع إلى الله تعالى"، "وانكشفت لي حقيقة المسألة"، وحديث: "أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي"، هو من باب: "التجوّز"، وليس من باب المطاوعة، بل هو من باب "انطلق علي". أي أنه جاء لأصل الفعل "كانطلق؛ أي: ذهب".⁴⁹

وقال الكفوي: وَلَا يُلْزَمُ معنى المطاوعة فِي الْفِعْلِ لِقَوْلِهِمْ: انْقَضَى الْأَمْرُ، وَأَنْطَلَقَ الرَّجُلُ إِذْ لَمْ يَكُنْ مُطَاوَعٍ طَلِقَ.

وذكر الدكتور عبد الخالق عزيمة⁵⁰ أمثلة لمجيء "انفعل" لغير المطاوعة نحو: انطلق، وانكدرت النجوم، وانهار، وانسلخ الشهر، قال تعالى: ﴿وانطلق الملاء منهم أن امشوا﴾ (ص 6/38)، ﴿وإذا النجوم انكدرت﴾ (التكوير 2/81) وقال تعالى: ﴿فانهار به في نار جهنم﴾ (التوبة 109/9).

⁴⁶ ابن عصفور، المتع في التصريف، 13.

⁴⁷ سيبويه، الكتاب، 4: 66.

⁴⁸ سيبويه، الكتاب، 4: 76.

⁴⁹ ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، 2: 168.

⁵⁰ محمد عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، تصدير: محمود محمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، 4: 499.

ويأتي "انفعل" مطاوعاً ل(افتعل)، نحو: اخترقه فانخرق، واعتصره فانعصر، كما يأتي مطاوعاً ل(استفعل)، نحو: استاقها فانسقت، ومطاوعاً ل(فعل)، نحو: ميز فانماز.

افتعل: ⁵¹ تأتي هذه الصيغة لمطاوعة الثلاثي "فعل"، ولم يشترطوا العلاج في هذا الفعل. لأنه لم يكن موضوعاً للمطاوعة ك"انفعل" نحو غَمَمْتُهُ فَأَعْتَمَّ وَلَا تَقُولُ فَأَنْعَمَ ⁵². وقد تشارك "انفعل" في المطاوعة نحو: غمتمه فاغتم، وشويته فاشتوى، ويقال انغم وانشوى. واشترط النحويون أن يكون "فعل" مُتَعَدِّياً. وذكر أبو علي الفارسي أنها جاءت من غير المتعدّي، وهو قليل، نحو قول الشاعر: ⁵³

حَتَّى إِذَا اشْتَالَ سُهَيْلٌ فِي السَّحَرِ كَشُعْلَةَ الْقَابِسِ تَرْمِي بِالشَّرِّ ⁵⁴

فالفعل: شال يَشُولُ، وهو غير متعدٍ.

كما يأتي "افتعل" مطاوعاً ل(أفعل)، نحو: أحرقته فاحترق، وأنصفته فانصف.

ويأتي مطاوعاً ل(فعل)، نحو: قرّبه فاقترّب، وسوّيه فاستوى. ويأتي مطاوعاً ل(استفعل)، نحو: استحثّه فاحتثّ ⁵⁵، ويأتي مطاوعاً ل(افتعل) نحو: انتزع الشيء فانترع، ويأتي مطاوعاً ل"فاعل"، نحو: غايظه فاغتاظ.

العلاقة بين صيغ المطاوعة والمبني للمجهول والتركيب الإسنادي: تشترك هذه الأساليب فيما بينها في حذف الفاعل الحقيقي للحدث، فلو تتبنا الأمثلة التالية:

كُسِرَ الزَّجَاجُ، انكسر الزجاج، مات الولد، لرأينا بأن الفاعل الحقيقي قد غُيِبَ فيها جميعاً، والأصل: كسر الولد الزجاج، كسرتُ الزجاج فانكسر، أمات الله الولد. وعندما حُذِفَ الفاعل حلَّ محلّه المفعول به.

⁵¹ ينظر: المراد، المقتضب، 2: 104، الرضي، شرح الشافية، 1: 109، ابن عصفور، المتع في التصريف، 131، أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب، 1: 177.

⁵² الرضي، شرح الشافية، 1: 108.

⁵³ هو أبو محمد الحنلي يصف راعياً. وهو في: المسائل الحلبيات: 37؛ والمنصف: 75؛ المتع في التصريف: 131.

⁵⁴ اشتال: ارتفع، سهيل: كوكب، السحر: آخر الليل، الشعلة والقَبَس: قطعة من الوقود مانتبهة، القابِس: طالب القبس، الشرر: ما تطاير من النار.

⁵⁵ الصحاح للجوهري: حث، 1: 278.

إن المتأمل للتركيبين: كُسِرَ الزَّجَاجُ، وانكسرَ الزَّجَاجُ، قد يظن بأنهما يفضيان إلى معنى واحد، وهذا يؤدي بنا إلى السؤال التالي: ما سرّ التشابه بينهما؟ وهل يمكن استبدال إحدى الصيغتين بالأخرى؟

ذهب الإمام برهان الدين البقاعي (ت. 825هـ) رحمه الله تعالى إلى أن في بناء الفعل للمجهول ملمح السرعة، وسهولة الحدث، وفي أفعال المطاوعة السرعة أيضاً. فقال في آية النبأ: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (النبأ 18/78): "ولما كان الهائل المفزع النفخ لا يكونه من معين بُني للمفعول"⁵⁶، وقال في قوله تعالى: ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى﴾ (النازعات 36/79): "(وبرزت) أي: أظهرت إظهاراً عظيماً، وبناء للمفعول لأن الهائل مطلق تبريزها لا كونه من معين، مع الدلالة على الخفة والسهولة"⁵⁷. وقال في قوله تعالى: ﴿يَجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ (الأنفال 6/8)، "ولما كان سبحانه قد حكم باللقاء والنصرة تأييداً لوليته، وإعلاءً لكلمته مع شدة كراحتهم لذلك، شبه سوقه لهم إلى مراده فقال بانياً للمفعول؛ لأن المكروه إليهم "السوق" لا كونه من معين: (يساقون) "أي: يسوقهم سائق لا قدرة لهم على ممانعته"⁵⁸. وقال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ﴾ (التكوير 12/81)، "(سُعِّرَتْ) "أي: أوقدت إيقاداً شديداً بأيسر أمر، وقربت من الكافرين بغاية السرعة، فكان الأمر في غاية العسر"⁵⁹.

وقال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْكُوفُ أُنثُرَتْ﴾ (الانفطار 2/82): (انثرت) أي: تساقطت متفرقة، كما يتساقط الدر من السلك إذا انقطع تساقطاً، كأنه لسرعته لا يحتاج إلى فعل فاعل؛ لقوة تداعيه إلى التساقط"⁶⁰ وقال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾ (التكوير 2/81)، (انكدرت) أي انقضت فتهافت وتساقطت وتناثرت، حتى كان ذلك كأنه بأنفسها من غير فعل فاعل في غاية الإسراع، أو أظلمت، من كدّرت الماء فانكدر"⁶¹.

من كلام الإمام نلاحظ أن هناك قسمةً مشتركةً بين صيغتي المبني للمجهول والمطاوعة تتجلى في سرعة وقوع الحدث، ويرى أنه في البناء للمجهول ينصب التركيز على الحدث لا على الفاعل؛

⁵⁶ إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت) 200: 21.

⁵⁷ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 21: 242.

⁵⁸ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 8: 223-224.

⁵⁹ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 21: 282.

⁶⁰ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 21: 299.

⁶¹ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 21: 276.

فالأمر العظيم والمفزع - (النفخ في الصور، إظهار النار إظهاراً عظيماً، المكروه إليهم "السوق"، أوقدت النار إيقاداً شديداً فكان الأمر في غاية العُس) - هو سبب بناء الفعل للمجهول عنده، وليس علة البناء العلم بالفاعل.

وهنا كلام لطيف للدكتورة عائشة عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطيء (ت. 1419هـ) يتعلّق بهذا الأمر، وهو أن في القرآن الكريم أفعالاً لاتحصى، بُنيت للمعلوم مسندة إلى الله تعالى، مع العلم بالفاعل يقيناً، فهو سبحانه خلق السماوات والأرض، ونزل القرآن على عبده، يهدي من يشاء ويضل من يشاء، والله يرزق من يشاء بغير حساب، ويعلم الغيب، والرحمن علّم القرآن، خلق الإنسان علّمه البيان.... مما يؤنس إلى أن العلم بالفاعل ليس هو السر البياني في بناء الفعل للمجهول، وإنما سبب البناء للمجهول ظاهرة أسلوبية مطردة في أحداث اليوم الآخر؛ تركيزاً للاهتمام في الحدث ذاته.⁶²

وهناك دافع خارجي في البناء للمجهول، فقد ذكر أنه في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ﴾، أي: يسوقهم سائقٌ لا قدرة لهم على ممانعته. وأما أفعال المطاوعة (انكدرت، انفطرت، انتشرت) فقد حدثت تلقائياً بأنفسها، من غير فعل فاعل.

وتساءل الدكتورة عائشة عبد الرحمن⁶³ عن سرّ حذف الفاعل، والاستغناء عنه، وإسناده إلى غير فاعله الحقيقي في هذه الأساليب الثلاثة، (المطاوعة والمبني للمجهول والتركيب الإسنادي)، وقد استقصت هذه الظاهرة في القرآن الكريم، ورأت أن من الظواهر الأسلوبية في البيان القرآني ظاهرة الاستغناء عن الفاعل، وقد اجتمع هذا الحذف في بناء الفعل للمجهول وصيغ المطاوعة وفي إسناد الفعل إلى غير فاعله على سبيل المجاز، ولفت انتباهها أن الاستغناء عن الفاعل في البيان القرآني كان مطرداً في موافق القيامة، إمّا بالبناء للمجهول كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (13) وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (14)﴾ (الحاقة 13/69-14)، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَنَأثُورٌ أَفْوَاجًا وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ (النبأ، 18/78)، وقوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (1) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (2) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (3) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (4) وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (5) وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (6) وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (7) وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (9) وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (10) وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (11) وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ (12) وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ (13) عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُخْضِرَتْ (14)﴾ (التكوير 14/81-14).

⁶² عائشة عبد الرحمن بنت الشاطيء، التفسير البياني للقرآن الكريم، ط7، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 1: 82.

⁶³ عائشة عبد الرحمن بنت الشاطيء، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دراسة قرآنية لغوية وبيانية، ط3، (مصر: دار المعارف، 1984)،

222-225؛ بنت الشاطيء، التفسير البياني للقرآن الكريم، 1: 80-82.

وإما أن يستغني البيان القرآني عن ذكر الفاعل في موقف الآخرة، ويسنده إلى غير فاعله مطاوعة أو مجازاً، كما في قوله تعالى: ﴿اقتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (القمر 1/54) و﴿فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ (الرحمن 37/55) و﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (الانفطار، 1/82) و﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ﴾ (الدخان، 10/44) و﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَورًا﴾ (الطور 9/52).

وفي رأي الدكتور⁶⁴ أن سرّ ظاهرة الاستغناء عن ذكر الفاعل في أحداث يوم القيامة يرجع إلى أن:

أولاً: بناء الفعل للمجهول فيه تركيز الاهتمام على الحدث، بصرف النظر عن محدثه.

ثانياً: والمطاوعة فيها بيانٌ للطواعية التي يتم بها الحدث تلقائياً، أو على وجه التسخير، وكأنه ليس في حاجة إلى فاعل.

ثالثاً: وأما الإسناد المجازي فيعطي المسند إليه فاعلية محققة، يُستغنى بها عن ذكر الفاعل الأصلي.

ورأى الأستاذ عباس محمود العقاد (ت. 1964هـ) بأن الفرق كبير بين: انكسر الإناء، وكُسر الإناء؛ لأن الموضوع في قولنا (انكسر الإناء)، هو موضوع الكسر بغير نظر إلى الفاعل، معلوم أو مجهول، ولكن صيغة (كُسر) على البناء للمجهول تشغل الذهن بمعنى غير معنى الكسر، وهو النظر إلى الفاعل، والعلم بعد ذلك بأنه غير معلوم، وهو معنى من معاني الإسناد، ويرى أن التعبيرين لا يتساويان في الكلام.⁶⁵ وقد رأينا بأن الدكتورة عائشة ذهبت إلى أن بناء الفعل للمجهول فيه تركيز الاهتمام على الحدث، بصرف النظر عن محدثه. فهل يوجد تناقض بين القولين؟ الجواب أنه لا خلاف بين قول الأستاذ عباس محمود العقاد وبين قول الدكتورة عائشة؛ فالفاعل معروف في أحداث القيامة، وهو يملك مطلق القدرة سبحانه وتعالى على فعل أي شيء، ولذلك يكون الاهتمام موجّهاً إلى هذا الحدث الهائل الذي صورّه البيان القرآني. وأما في غير أحداث القيامة نحو قولنا: كُسر الإناء، فيكون الاهتمام موجّهاً نحو الفاعل الذي فعل الحدث، فالسامع يصبح عنده فضول لمعرفة من فعل الكسر أو القتل، وما شابه ذلك. ولأن الفاعل لا يمكنه القيام حقيقة بالفعل في نحو: (انكسر الإناء)؛ فلهذا يكون الذهن مصروفاً إلى موضوع الكسر بغير نظر إلى الفاعل.

⁶⁴ بنت الشاطيء، الإعجاز البياني للقرآن، 224-225.

⁶⁵ عباس محمود العقاد، أشتات مجتمعات في اللغة والأدب، (مصر: مؤسسة الهمندواي للتعليم والثقافة، 2012)، 35-36.

كذلك فرّق الدكتور مصطفى جواد (ت. 1969هـ) بين أفعال المطاوعة والفعل المبني للمجهول، فلكل منهما استعماله الخاصّ به. يقول: "إذ لو كان الفعل المجهول يؤدي معنى الأفعال المطاوعة، ما احتاج الواضع إلا إلى إحدى الطريقتين منهما للتعبير ولم يأت بهما معاً". ورأى أن علّة بناء الأفعال للمجهول - ولا سيما في أحداث القيامة-؛ لأنها ليست معهودة ولا مشهودة. وأما فعل المطاوعة فمعروف ومشهود، وهو شبه إرادي، ويقع تحت رغبة من الفاعل، وليس بفعل مؤثر خارجي.⁶⁶

وفي موازنة بين الصيغتين "فُعل وانفعل" قام بها الدكتور فاضل السامرائي⁶⁷ ذكر أن بعضهم ذهب إلى أن معنى (فُعل) و(انفعل) واحد، وأن (الزجاجة) في قولنا (كُسِرَت الزجاجة) فاعل، كما هي فاعل في: (انكسرت الزجاجة)، أو نقول: إن كليهما نائب فاعل. وقد اعترض الدكتور فاضل على هذا القول، وعنده أن الصيغتين مختلفتان، ففي (فُعل) دافع خارجي، بخلاف (انفعل) الذي يبدو فيه الفعل كأنه حصل ذاتياً. وهو بقوله هذا يتوافق مع الدكتورة عائشة التي رأت أن الحدث يتم تلقائياً في المطاوعة وكأنه ليس بحاجة إلى فاعل. واستدل الدكتور فيما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿وغيض الماء وقضى الأمر﴾ (هود، 44/11)، و(انغاض الماء وانقضى الأمر)، ورأى أن في الأولى: إحساساً كأن هناك يداً خفية غاضت الماء بخلاف انغاض، وكأن هناك قاضياً قضى الأمر وحسمه، بخلاف (انقضى الأمر) فإنه كأنه تصرّم من نفسه.

واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿وإذا البحار فجرت﴾ (الانفطار 3/82)، وبقوله تعالى: ﴿اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا﴾ (البقرة 60/2). وعند الموازنة بين الآيتين الكریمتين نرى بأن انفجار الماء من الصخرة حدث ذاتياً، بخلاف قوله (فُجرت) الذي يفيد أن مُفجراً خارجياً فجّرها. ونحو قوله تعالى: ﴿إذ انبعث أشقها﴾ (الشمس 12/91)، أي: ذهب من نفسه، بخلاف قوله تعالى: ﴿ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ (المؤمنون، 100/23)، فالموتى يبعثون، ولا ينبعثون من أنفسهم.

ومثله الفرق بين: اندفع إليه، ودُفع إليه، وانفصل وفُصل، وانشطر، وشُطر، وانقسم، وقُسم. وخلص الدكتور فاضل إلى أن معنى (فُعل) مغاير لمعنى (انفعل)، وعلّل ذلك بأن العربية لا تجعل صيغتين بمعنى واحد، فكل صيغة مخصصة باستعمال.⁶⁸

⁶⁶ مصطفى جواد، المباحث اللغوية في العراق، (د.م: مطبعة لجنة البيان العربي، 1955)، 18.

⁶⁷ فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ط1، (الأردن: دار الفكر، 2000)، 2: 83.

⁶⁸ فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، 2: 84.

ومحصول كلام هؤلاء الأفاضل هو أن المطاوعة لا يمكن أن تنوب عن المبني للمجهول، ولا أن تؤدي معناه، فالصيغتان متشابهتان من حيث سرعة وقوع الحدث، ومن حيث تغييب الفاعل، ولكن البون شاسع بينهما، فهما ظاهرتان أسلوبيتان، لكل منهما سمة تميّزها عن الأخرى.

وأما الدكتور مهدي المخزومي (ت. 1993هـ) فله رأي خاص في هذه القضية؛ إذ ساوى بين الفاعل ونائب الفاعل؛ وحجته أن المسند إليه في كل منهما نوع واحد، فهما مرفوعان، وكلاهما مسند إليه، كما أن كلا منهما يستدعي تأنيث الفعل إذا كان مؤنثاً، كما أن النحويين صرّحوا أن جميع ما ينطبق على الفاعل من أحكام تنطبق على النائب عن الفاعل. وأما الفرق بينهما فكائن في بناء الفعل للمعلوم أو للمجهول، وينبغي أن يكونا موضوعاً واحداً.⁶⁹ واستدل بأن الرضي قال: بأن ما يسمى بالنائب عن الفاعل هو فاعل اصطلاحاً عند عبد القاهر والزمخشري.⁷⁰

وقد وزن بين مثالين هما: انكسر الزجاج، وكُسر الزجاج، وتبين له أنه لافرق بينهما، فالمسند إليه في كل منهما فاعل، وكلاهما لا يملك الإرادة والاختيار، وكلاهما مما قام بالفعل قياماً اضطرارياً، وكلاهما من وجهة نظر المنطق قد وقع عليه الفعل، ورأى أن القدماء سمّوا المسند إليه في الجملة الأولى فاعلاً، وسمّوه في الجملة الثانية نائباً عن الفاعل، وهذه التسمية في رأيه قد فرضها عليهم المنهج العقلي فرضاً، أما المنهج اللغوي فيسوي بينهما؛ لأن كلاهما مسند إليه.

ثم قام الدكتور المخزومي بدراسة الجملة الفعلية دراسة جديدة في ضوء المنهج اللغوي، فذهب مذهباً مخالفاً للقدماء، فالنحاة قسموا الجملة إلى قسمين: فعلية واسميّة، والفعلية هي التي تبتدئ بفعل، وأما الاسميّة فهي التي يتصدرها الاسم، وفي رأيه أن الجملة الفعلية هي ما كان المسند فيها فعلاً، سواء أتقدم المسند إليه أم تأخر، تغيّرت صورة الفعل فيها أم لم تتغير، فقولنا: طلع البدر، والبدر طلع، وانكسر الزجاج، وكُسر الزجاج، كلها من الجمل الفعلية، والمسند إليه في كل منها فاعل. وبناء على قوله هذا تكون الجملة الاسميّة عنده ما كان المسند فيها اسماً نحو: البدر طالع.

ثم قسم الفاعلين في الجملة الفعلية إلى ضربين: ضرب يفعل الفعل عن إرادة واختيار نحو: سافر خالد، وخالد مسافر، وضرب يتلبس بالفعل تلبساً، وليس له في الفعل إرادة ولا اختيار نحو: انكسر الزجاج، وكُسر الزجاج، وبما أنّ الفاعلين ضربان؛ فلا بدّ من تغيير صورة الفعل حتى يحصل

⁶⁹ مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، ط2، (بيروت: دار الرائد العربي، 1986)، 45.

⁷⁰ مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه: 4.

بهذا التغيير تفریقٌ بين الضربين، ورأى أن الفعل الذي يسمونه النحاة مبنيًا للمعلوم هو فعل الفعل المختار، والفعل الذي يسمونه مبنيًا للمجهول هو فعل الفاعل الذي لا اختيار له. وقد انبنى عنده على هذا الكلام النتيجة التالية: أنه لا فرق بين قولنا: فُعل، وانفعل، وحجته أن العربية الفصحى عندما تطوّرت إلى لغات عامية متفرقة، اتخذت أسلوباً جديداً، ونسيت المبني للمجهول، واستعاضت عنه بصيغة: انفعل وافتعل، فالمصريون حين يريدون إلى القول بأن فلاناً قُتل، يقولون: اتقتل، والعراقيون يقولون: انقتل، وهذا إحساس منهم أن النائب عن الفاعل إنما هو فاعل مطاوع، ولذلك استخدموا بناء فعل المطاوعة. ودعم استدلاله هذا بأن الفعل المبني للمجهول في اللغة السريانية يشبه إلى حد كبير أبنية الأفعال العربية الدالة على المطاوعة.

1- إِنْفَعِلَ - إِنْقَتَلَ، بمعنى قُتِلَ.

2- إِنْفَعَلَ - إِنْقَتَلَ، بمعنى قُتِلَ.

3- إِنْتَفَعَلَ - إِنْتَقَتَلَ، بمعنى قُتِلَ.

4- إِسْتَفَعَلَ - إِسْتَقَتَلَ، بمعنى قُتِلَ.

وقد تابعه على هذا القول الدكتور إبراهيم السامرائي⁷¹، الذي رأى أن شبهاً قوياً وصلة قرابة تجمع بين المطاوع والمبني للمجهول، وسرّ تساويهما عنده - كما قال الدكتور المخزومي - من جهة الإسناد إلى فعلهما. فقولنا: ضُرب زيدٌ، مثل قولنا: قام زيدٌ؛ لأن "زيداً" في كلتا الجملتين مسند إليه. فالفاعل والنائب عن الفاعل شيء واحد.

ورأى أن الفاعل حقيقة هو في قولنا: كتب زيدٌ؛ لأنه صدر منه العمل، وأما الفاعل في التراكيب التالية: سقط الجدار، مات زيد، انكسر الزجاج، ليس حقيقة؛ ولكنه فاعل في الاصطلاح النحوي؛ لأن هذا الفاعل لم يقم بالفعل. فالجدار ليس فاعلاً للسقوط بالمعنى الحقيقي، وكذلك "زيد" ليس فاعلاً حقيقة، والزجاج أيضاً ليس هو الذي فعل الانكسار. ثم ضرب السامرائي مثلاً آخر وهو: كُسر الزجاج. ورأى أن الفاعل⁷² "الزجاج" ليس حقيقة، مثله مثل الفاعل في التراكيب السابقة.

وتوصل السامرائي إلى النتيجة التالية: أنه إذا كانت الأفعال: سقط ومات وانكسر، تفيد أن مرفوعها ليس فاعلاً حقيقة ولكنه اتصف بالحدث اتصافاً لازماً؛ فهو مثل "كُسر" الذي اتصف به

⁷¹ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، 93.

⁷² حسب رأيه هو فاعل، وليس نائب فاعل.

مرفوعه الاتصاف نفسه، ولم يكن فاعلاً في الحقيقة.⁷³ فهو يساوي بين المبني للمجهول والمطاوعة والإسناد المجازي. كما استدل الدكتور إبراهيم السامرائي على أن معنى (انفعل) و(فعل) واحد، هو تساوق⁷⁴ الفعل المبني للمجهول مع فعل المطاوعة كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (1) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (2) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (3) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (4) وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (5)﴾ (التكوير 1-5)، وفي قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (1) وَإِذَا الْكُورُاقِبُ انْتَشَرَتْ (2) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (3) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾ (الانفطار 1-4).

وخلص الأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي إلى بيان هذه الصلة الجامعة بين المطاوعة والمبني للمجهول، بأن المعنى واحد في قولنا: "كُسر الزجاج" و"انكسر الزجاج"؛ وحجته أن الفعل مسند إلى مرفوعه في "كُسر الزجاج" مثل إسناد الفعل المطاوع إلى مرفوعه في: "انكسر الزجاج". وأن الفعل المبني للمجهول ما هو إلا بناء من أبنية الفعل، والمعنى المتحصّل من التعبيرين "كُسر" و"انكسر" واحد.⁷⁵ وأن النائب عن الفاعل والفاعل مادة واحدة، وكلا منهما مسند إليه، وأنت لن تستطيع أن تجد فرقاً بين (كُسر) و(انكسر)، وأن فذلكة المطاوعة لا يؤيدها الاستقراء الوافي.⁷⁶

وحكى أن اللغات العامية الدارجة ضيّعت المبني للمجهول وعدلت إلى المطاوع، فيقال: (انهزم) ولا يقال (هُزم)، ويقال: (انكسر)، ولا يقال: (كُسر)، و(انقتل ، انجرح ، انمسك ، انسرق).⁷⁷

كذلك فإن الدكتور رمضان عبد التواب (ت. 2001هـ) حكى عن التقارب في المعنى بين الفعل المطاوع والمبني للمجهول؛ لأن فاعل الفعل المطاوع ضمير يعود على مفعول الفعل السابق عليه في جملته، وكذلك لا يذكر مع المبني للمجهول غالباً إلا ما هو مفعول به في المعنى، فأصبح الفعل المطاوع مشبهاً في المعنى للمبني للمجهول، في نحو: "كُسر الإناء" و"فتح الباب"، وأصبح من الممكن أن ينوب هذا المطاوع مناب المبني للمجهول. ورأى بأن هذه الظاهرة قد بدأت في التطور في عصر نزول القرآن الكريم، ولذلك نجد الفعل المطاوع وارداً في النص القرآني، في سياق الأفعال المبنية للمجهول في بعض الأحيان.⁷⁸ وقد نصّ الدكتور رمضان على أن هذا التطور "ظلّ سائراً على

⁷³ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، 93.

⁷⁴ إبراهيم السامرائي، النحو العربي نقد وبناء، (بيروت: دار الصادق)، 91.

⁷⁵ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، 104.

⁷⁶ إبراهيم السامرائي، النحو العربي نقد وبناء، 91.

⁷⁷ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، 104.

⁷⁸ رمضان. عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة، ط3، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1995)، 79.

السنة العامة، وفي لهجات الخطاب، شيئاً فشيئاً، حتى كادت صيغة المبني للمجهول الأصلية، تندثر في كثير من اللهجات العربية الحديثة، وينوب عنها في الدلالة عن الجهل بالفاعل، صيغة: "انفعل"، إذا يقول العامة في مصر مثلاً: "فلان انضرب علاءة سخنة".⁷⁹

وقد تعقّب الدكتور فاضل السامرائي⁸⁰ الأستاذين: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، وردّ مآذها إليه، ومحصول كلامه:

أولاً: أنه لا يجوز أن نساوي بين الفاعل ونائب الفاعل بحجة أن كليهما مسند إليه، لأنه يلزم من هذا أن نساوي بين الفاعل ونائب الفاعل والمبتدأ؛ لأنهم جميعاً مسند إليه، وهذا ليس سديداً. ولو سلّمنا بما قاله الدكتور إبراهيم سلّمنا بأن الحال والتمييز والمفعول به وغير ذلك من الفضلات المنصوبة كلها ينبغي أن تُدمج تحت موضوع واحد هو المفعول به أو الحال أو غيرها، وهذا لم يقل به أحد.

ثانياً: وأما ما ادّعه الدكتور إبراهيم السامرائي من أن أحكام الفاعل تنطبق على النائب عن الفاعل فرأى الدكتور فاضل السامرائي بأن هذا غير صحيح؛ لأن الفاعل يأتي مع الأفعال المتعدية واللازمة، وأما نائب الفاعل فلا يأتي مع الأفعال اللازمة إلا بشروط معلومة كما أن الفاعل لا يكون إلا اسماً، في حين أن نائب الفاعل قد يكون جاراً ومجروراً نحو: (بُغي عليه)، وظرفاً مما لا يصح أن يقع الفاعل موقعه.

ومن المعلوم أيضاً أن الفاعل إذا تقدّم على فعله أعرب مبتدأً، في حين أن قسماً من نائب الفاعل إذا قدّم لا يصح إعرابه مبتدأً، وذلك إذا كان مجروراً ثم إن الفاعل يرفع بالفعل الأصلي وباسم الفاعل وأمثلة المبالغة والصفة المشبهة والظرف واسم التفضيل والجماد المؤول بالمشتق والمصدر، في حين لا يرتفع نائب الفاعل إلا بالفعل واسم المفعول والنسب. ولو قال الدكتور إبراهيم: إن أحكامها متقاربة إلى حدّ كبير بدلاً من قوله: إن أحكامهما منطبقة؛ لسلم من الاعتراض.

ثالثاً: وأما تسمية نائب الفاعل فاعلاً عند عبد القاهر والزمخشري فيرى الدكتور فاضل السامرائي بأن هذا من حيث الاصطلاح فقط، لا من حيث إنكار نائب الفاعل؛ لأن عبد القاهر والزمخشري قد فرّقا بين الفاعل ونائب الفاعل في المعنى، وسمّيا فعله فعل مالم يسمّ فاعله.

⁷⁹ رمضان. عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة، 80.

⁸⁰ فاضل السامرائي، تحقيقات نحوية، ط 1، (عمّان: دار الفكر، 2001)، 7-18.

رابعاً: وأما قول الدكتور إبراهيم بأنه لافرق بين (فُعل) و (انفعل) في أداء المعنى، فلا فرق عنده بين (كُسر الزجاج) و(انكسر الزجاج)، وبأن العربية حين تطورت إلى لهجات عامية متفرقة استعاضت بصيغة (انفعل) و (انفعل) وتركت المبني للمجهول فقالوا: (انقتل) بدلاً من (قُتل)، فرأى الدكتور فاضل السامرائي بأن العامية ليست حجّة على الفصحى.

ويخلص الدكتور فاضل إلى أن دلالة (انفعل) غير دلالة (فُعل)، وأن (انفعل) يفيد الاندفاع الذاتي للقيام بالحدث، في حين أن (فُعل) يفيد أن فاعلاً خفياً فعل ذلك، فهناك فرق بين (اندفع إليه) و (دُفع إليه)، فالأول يفيد أنه اندفع إليه من نفسه، بخلاف الثاني.

فالبناء ان مختلفان، والفرق ظاهر بين (حُني) و (انحني) وغير ذلك، وإذا لم يكن ثمة فرق فلماذا إذاً استعمل القرآن الكريم مرةً (بُعث) ومرة (انبعث)؟ والقرآن دقيق في استعمال الصيغ واختيارها غاية الدقة.

وأما قوله: إن (انكدر) للمطاوعة، فيرى الدكتور فاضل بأن هذا الفعل ليس للمطاوعة. وأما قوله عن تساوق المبني للمجهول مع "انفعل" فردّه الدكتور فاضل بأن في سورة الانفطار لا يوجد إلا الفعل (انفطر) على وزن (انفعل)، وأما (انتثر) فهو على وزن (افتعل)، وعلى هذا لا يكون بناء (فُعل) مساوياً لبناء (انفعل) وحده بل لبناء (افتعل) أيضاً. كما أن الأفعال المبنية للمجهول قد تساوقت مع غير ما يفيد المطاوعة نحو قوله تعالى: ﴿وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود 44/11).

فهل دلالة الفعل (قُضي الأمر) كدلالة (استوت على الجودي) من حيث الدلالة على الفاعل؟ فالسفينة رست واستوت على الجبل، في حين أن (الأمر) في قوله تعالى: " وَقُضِيَ الْأَمْرُ " قضاة قاضٍ، لا أنه حصل من نفسه.

فمسألة التساوق لو أخذنا بها لهدمنا جميع الصيغ والأبواب، ولأفضى بعضها إلى بعض. كما أن بناء (انفعل) و (فعل) كثيراً مالا يتعاوران، فلا يصح استبدال أحدهما بالآخر، ولو كانا بمعنى واحد لصحّ وضع أحدهما مكان الآخر باطراد، فلا يصح مثلاً في قولنا: (انصرف البرد وأقبل الحر) أن نقول: صُرف البرد، وُصرف الشتاء. ولا يصح في قولنا: (انسلخت الحية من جلدها، أن نقول: سلخت الحية

من جلدھا. ولا القول: انسلخت الشاة من جلدھا، بل نقول: سلخت الشاة من جلدھا، ولو كانا بمعنى واحد لصحّ وضع أحدهما مكان الآخر ولتعاورا باطراد.⁸¹

والدليل على أنهما مختلفان أن بناء (فعل) قد يكتفي بالجار والمجرور أو الظرف أو المصدر، وذلك نحو قولهم: (سقط في يده) و (أغمي عليه) و (جلس في الحديقة) و (سافر يوم الخميس)، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ (الأعراف 149/7) و ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (الزمر 68/39) و ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي النَّاقُورِ﴾ (المدثر 8/74) و ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ (التوبة، 35/9).

وأما بناء (انفعل) فلا يكتفي بذلك، فلا يصحّ أن نقول: (انفجر في الحديقة)، ولا (انقسم في المعركة) ولا (اندحر يوم الخميس)، بل لابد من اسم مرفوع يكون فاعلاً للفعل ليتم الكلام به. وكذلك لو كان (انفعل) بمعنى (فعل) لما صحّ بناؤه للمجهول، ولكن بناء (انفعل) للمجهول يثبت بأن البناءين مختلفان، نحو: انقيد إليه إنياد عظيم، وانجيز إليه في المعركة، واندفع إليه، وانشد إليه، وانطلق به انطلاقاً.

المطاوعة عند المعاصرين:

استوقفني موقف الأستاذة الأفاضل: الدكتور مصطفى جواد والدكتور إبراهيم السامرائي والدكتور عبد القادر الفهري الفاسي إزاء المطاوعة، فأما الدكتور مصطفى جواد فقد أنكر أسلوب المطاوعة في العربية ورأى أنه خيال صرفي. وأما الدكتور إبراهيم السامرائي فقد ساوى بين معنى المطاوعة ومعنى المبني للمجهول، وألغى شرط التأثير، فرأى أن الفعل المطاوع ليس بالضرورة أن يتأثر بالفعل المطاوع، كما ساوى بين الفاعل ونائب الفاعل داعياً إلى إلغاء ما يُسمّى النائب عن الفاعل. وأما الدكتور الفاسي الفهري فقد دعا إلى إلغاء شرط العلاج الحسيّ في المطاوعة.

أولاً: موقف الدكتور مصطفى جواد من المطاوعة: ذهب مذهباً مخالفاً للنحويين؛ إذ أنكر أسلوب المطاوعة، وادّعى أنه لا أثر لها في هذه الأوزان العربية، وإنما هي خيال صرفي، يقول: "والصحيح أنه ليس في اللغة العربية أوزان للمطاوعة ولا أثر للمطاوعة في هذه الأوزان التي ذكروها، وقد قام الخيال الصرفي في هذه المسألة بدور كبير، ونحن لم نجد عربياً فصيحاً استعمل في كلامه:

⁸¹ فاضل السامرائي، تحقيقات نحوية، 16.

(كسرت العود فانكسر)، ولا: حطّمته فتحطّم ، فالعرب كانت تكتفي بأن تقول: كسرت العود وحطّمته، وصورة الفعل تدل على نتيجه، وإذا أرادت أن تطوي الفاعل، قالت: كُسِر العود وحُطّم".⁸²

وقد تعقّب كلامه هذا بعض الأساتذة الأفاضل، ومنهم: الدكتور إبراهيم السامرائي⁸³ والدكتور صالح بن سليمان الوهبي،⁸⁴ والأستاذ يعقوب محمد أحمد السامرائي،⁸⁵ وردّوا ما ذهب إليه.

ورأى الأستاذ يعقوب بأن الدكتور مصطفى جواد قد جانب الصواب؛ لأنه ألغى باباً صار له أكثر من ألف سنة، اصطلاح على تسميته علماء العربية المعجميون في معجماتهم، حتى إنهم لم يذكروا أوزان المطاوعة إلا وذكروا هذا الاسم معه.⁸⁶

ورأى الأستاذ الفاضل أن ما ذكره الدكتور مصطفى جواد من أنه لا يوجد عربي فصيح قد استعمل هذا الوزن في كلامه مردود؛ لأن العرب الفصحاء استعملوا هذا الأسلوب وذكروا الفعل المطاوع والمطاوع في آن معاً، واستشهد الأستاذ يعقوب بشواهد من الشعر تبين أن العرب قد جمعوا بين الفعل المطاوع والمطاوع، ومن ذلك قول امرئ القيس:⁸⁷

والفتى بيننا تراه ناعماً قلب الدهر غناه فانقلب

فقال: قلب فانقلب: على وزن " فعل فانفعل".

كما استدل الدكتور الوهبي بشواهد وردت عن العرب، منها قول العجاج:⁸⁸

قَدْ جَبَرَ الدِّينَ الإِلَهَ فَجَبَرُوْا

فقال: جبر فجبر، وهنا جاء "فَعَلَ" مطاوعاً "لَفَعَلَ"، بالفتح فيهما.

⁸² مصطفى جواد، المباحث اللغوية في العراق، (بغداد: مطبعة لجنة البيان العربي، 1955)، 15-19.

⁸³ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأينته، 100-104.

⁸⁴ صالح بن سليمان الوهبي، "المطاوعة، معناها وأوزانها"، مجلة جامعة الملك سعود، م6، الآداب 2، (1994): 513-531.

⁸⁵ يعقوب أحمد محمد السامرائي، "المطاوعة بين الحقيقة والإنكار"، جامعة تكريت، مجلة ديالى، العدد الخامس والعشرون، (2007): 217-205.

⁸⁶ يعقوب أحمد محمد السامرائي، المطاوعة بين الحقيقة والإنكار، 212.

⁸⁷ حنّاج بن حُجر بن الحارث الكندي امرؤ القيس، الديوان، ضبطه وصحّحه. الأستاذ مصطفى عبد الشافي، ط5، (بيروت: دار الكتب العلمية،

2004)، 295.

⁸⁸ عبد الله بن ربيعة العجاج، الديوان بشرح الأصمعي، تحقيق. عزة حسن، (بيروت: مكتبة دار الشرق، 1971)، 4.

ورأى الدكتور الوهبي - وهو الصواب - أن قول النحويين والصرفيين " كسرتة فانكسر " ونحوه إنما يُراد به التمثيل والتعليم، وليس المراد به وروده على هذه الطريقة دائماً في العربية، بل إن غالبه لا يرد على هذا النحو مطلقاً.⁸⁹ واستدل الدكتور الوهبي بأن ابن الحاجب حكى بأنه قد يُتكلّم بالمطواع وإن لم يكن معه ما هو مطواع له، كقولك: انكسر الإناء، ولا يلزم ذكر ما هو مطواع له معه، وهذا دليل على أن العرب قد تتكلم بإحدى الطريقتين.

وأما قول الدكتور مصطفى جواد: " وأما "انفعل" وما جرى مجراه من الأفعال المزعوم أنها للمطوعة، فهي في الحقيقة لرغبة الفاعل في الفعل، أو ميله الطبيعي، أو شبه ميله إليه، من غير تأثير من الخارج، ولذلك لا يقتصر "انفعل" على المتعدي، ولا تكون له صلة بالثلاثي أحياناً مثل "انكدر"، وفي القرآن الكريم: ﴿وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾ (التكوير 2/81). والانكدار الإسراع والانقضاض ولا ثلاثي له. فانكدار النجوم لما كان معروفاً مشهوداً صار كأنه شبه إرادي كما تقول: تدلى ثمرة الشجرة، وانداح البطن.⁹⁰

فعلّق عليه الدكتور إبراهيم السامرائي بأن هذا القول " فيه غموض وإبهام؛ وبأننا لا نعلم أن في قولنا: انقطع محمد إلى عبادة ربّه، وفي: انكشفت الحقيقة، وانصرف زيدٌ إلى عمله، وانطلق عمرٌو نحو هدفه، هذه الرغبة من الفاعل في الفعل، وكيف يتّضح لنا الميل الطبيعي لـ "محمد" إلى "الانقطاع، وكيف يتّضح لنا الميل الطبيعي أو شبه الميل "للحقيقة" نحو " الانكشاف".

أقول: لعلّ الرغبة من الفاعل في الفعل يمكن تلمّسها في نحو قولنا: انصرف زيدٌ إلى عمله، وانقطع محمد إلى عبادة ربّه، من أن الفاعل قد رغب في الانقطاع والانصراف، وأما في نحو قولنا: كسرت الإناء فانكسر، فكيف نفسّر رغبة الإناء بالانكسار؟ فكلّام الدكتور مصطفى جواد فيما حدّه فيه نظر.

ورأى الدكتور إبراهيم السامرائي بأن قول الدكتور جواد: "من غير تأثير من الخارج"، هو إبعاد لما كان قد استقر في الأذهان من أن هذه الأفعال متأثرة بغيرها".⁹¹

يقول الدكتور يعقوب السامرائي بعد ذكر قول الشاعر:⁹²

⁸⁹ صالح بن سليمان الوهبي، المطوعة، معناها وأوزانها، 517.

⁹⁰ مصطفى جواد، المباحث اللغوية في العراق، 17.

⁹¹ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنته، 101.

وعدلنا ميل بدرٍ فاعتدل

"إذا كان الاعتدال قد تمَّ برغبة ذاتية في الفاعل - كما يقول الدكتور مصطفى جواد- فما العلة في ذكر جملة "عدلنا" إن لم تكن سبباً في هذا الاعتدال"⁹³

أقول: إن الدكتور مصطفى يرى أن فاعل المطاوع هو من قام بالفعل تحقيقاً لرغبة ذاتية منه، من غير تأثير من الخارج، أي: لا علاقة لفاعل الفعل المطاوع في فاعل الفعل المطاوع. وكلامه صحيح في حالة واحدة وهي خروج "انفعل" عن معنى المطاوعة، وهذا ما فطن إليه المبرد⁹⁴، نحو: انطلق عبد الله، فالفعل "انطلق" هو فعل للفاعل على الحقيقة، فالفاعل لم يتأثر بأثر خارجي، فلا يوجد ثلاثي مطاوع لـ "انطلق". وأما في قولنا: صرفته فانصرف، فلا يصح فيه قول الدكتور مصطفى؛ لأن فاعل المطاوع لا توجد عنده رغبة في فعل الانصراف، وإنما انصرافه حصل تحت تأثير من فاعل المطاوع، فالمؤثر خارجي.

وأما قول الدكتور مصطفى: "ولذلك لا يقتصر "انفعل" على المتعدي، ولا تكون له صلة بالثلاثي أحياناً مثل "انكدر"، والانكدار الإسراع والانقضاض ولا ثلاثي له".

فيرى الدكتور إبراهيم السامرائي بأن ما عناه الدكتور جواد هو أن الثلاثي من "انكدر" لا يعني الانقضاض والإسراع، ولا هو قريب من هذا المعنى، ورأى بأن قوله هذا غير مستقيم؛ لأن الثلاثي من هذه المادة معروف وموجود، وليس كما يدّعي الدكتور جواد، فقد قالوا: كُدر الماء، وكدر عليّ فلان.⁹⁵

فالدكتور مصطفى جواد ذهب إلى أن الفعل "انكدر" جاء لغير المطاوعة، وهو قول الدكتور عبد الخالق عضيمة،⁹⁶ وتابعهم على هذا القول الدكتور فاضل السامرائي، وأما الدكتور إبراهيم السامرائي فيرى بأنه مطاوع للثلاثي: كدر.

⁹² البيت من الرمل، وهو لعبد الله بن الزبير في ديوانه، 93.

⁹³ يعقوب أحمد محمد السامرائي، المطاوعة بين الحقيقة والإنكار، 213.

⁹⁴ المبرد، المقتضب، 1: 76.

⁹⁵ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، 102.

⁹⁶ عبد الخالق عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، 4: 499.

وقد ذهب الطاهر بن عاشور⁹⁷ إلى أن "الإنكذار" مُطَاوَعٌ "كَدْرُهُ" الْمُضَاعِفٌ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ، أَيْ حَصَلَ لِلتَّجُومِ انْكَدَارٌ مِنْ تَكْدِيرِ الشَّمْسِ لَهَا حِينَ زَالَ عَنْهَا انْعِكَاسُ نُورِهَا، فَلِذَلِكَ ذُكِرَ مُطَاوَعٌ كَدَّرَ دُونَ ذِكْرِ فَاعِلِ التَّكْدِيرِ. وَالْكَدْرَةُ: ضِدُّ الصَّفَاءِ كَتَغْيَرِ لَوْنِ الْمَاءِ وَنَحْوِهِ.

وأما ورود "انكدر" وحدها على هذا البناء في حين أن سائر الأفعال بُنيت للمجهول فيفسره الأستاذ مصطفى جواد بأن انكدار النجوم لما كان معروفاً مشهوداً صار كأنه شبه إرادي كما تقول: تدلى ثمر الشجرة "و" انداح البطن. وكان ردّ الدكتور إبراهيم السامرائي بأن في الأفعال الأخرى التي وردت في الآيات ما هو "معروف مشهود" ولكنه لم يأت على بناء "انفعل" بل جاء على "فعل".

فهذه الأفعال حكاية لأحوال يوم القيامة وهي من المشهودات المرثيات في ذلك اليوم الذي يحشر فيه الناس، وقد عُبر عن تلك الأحوال المعروفة المشهودة ببناء (فُعل)، ولو كان ذلك سبباً يقتضي بناء "انفعل" ضرورة لما ورد (فُعل) في هذه الآيات المحكمات.⁹⁸

فعلة بناء هذه الأفعال للمجهول عند الدكتور جواد؛ لأنها ليست معهودة ولا مشهودة. ويخلص الأستاذ جواد إلى أن الأفعال المطاوعة لها معنى يختلف عن المعنى الذي يؤديه الفعل المبني للمجهول، إذ لو كان الفعل المبني للمجهول يؤدي معنى الأفعال المطاوعة، ما احتاج الواضع إلا إلى إحدى الطريقتين منهما للتعبير ولم يأت بهما معاً. فالمطاوعة عنده للأمر المعهودة والمشهودة، والفاعل فيها لا يتأثر بالخارج، وأفعال المطاوعة أفعال إرادية، لأنها تعبير عن رغبة الفاعل في الفعل، أو ميله الطبيعي أو شبه ميله إليه من غير تأثير من الخارج. وأما المبني للمجهول للأمر التي لم تعهد ولم تشهد، ولا طبيعة فيها ولا اختيار، فالفاعل فيها متأثر بالخارج.⁹⁹

ولكن السامرائي لم يرق له هذا القول، ويرى أنه من الممكن للمبني للمجهول وللفاعل المطاوع أن يتناوبا على معنى واحد؛ لأن المعنى الواحد يمكن أن تتناوله عدّة أبنية، والدليل عنده أن معنى المطاوعة تكون في الأبنية "انفعل" و"افتعل" و"تفعل" و"تفاعل" وغير هذا. وأن معنى السلب يجيء في (أفعل) و (فعل) وغيرها، ولو كان كل بناء مختصاً بمعنى لا يشاركه فيه غيره لما ورد هذا الذي ذكرناه في العربية.¹⁰⁰

⁹⁷ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 30: 141.

⁹⁸ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، 103.

⁹⁹ مصطفى جواد، المباحث اللغوية في العراق، 17.

¹⁰⁰ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، 104.

ثانياً: موقف الدكتور إبراهيم السامرائي من المطاوعة: أنكر الدكتور إبراهيم السامرائي ما توصل إليه القدماء؛ من أن الفعل المطاوع "انكسر" قابلٌ للأثر الذي أحدثه فيه الفعل المطاوع "كسرت"، نحو: "كسرت الشيء فانكسر"؛ لعدم توصلهم لاستقراء للأفعال العربية في استعمالاتها الكثيرة؛¹⁰¹ وذلك لأننا لم نشهد هذا الترتيب الذي بنوا عليه المطاوعة، وهو أن فعلاً مؤثراً أثر الحدث في فعل آخر، فقبل الثاني التأثر وتأثر به، ولم نشهد ما يؤكد ذلك في الاستعمال. ومعنى هذا: أن قولنا: "تعلمه أو تعلم الشيء"، لا يقتضي بالضرورة أن يكون نتيجة مبنية على "علمته".

ورأى أن الاستقراء لا يؤيدهم فيما وضعوه من شروط للمطاوعة، كما في الأفعال التالية: اجتمع واغتم، واشتوى، واحتبس، وامتنع، فلا تكون بالضرورة قابلة للأثر الذي أحدثه فيها: جمع وغمّ وشوى وحبس ومنع. فالأفعال المزيدة قد تأتي غير معتمدة على الأفعال الثلاثية في شيء، فضلاً عن أنها ليست نتيجة أو قابلة للأثر الذي أحدثه الفعل الثلاثي فيها، والدليل على ذلك عنده أن "انفعل" لا يأتي دائماً مطاوعاً لـ (فعل) الثلاثي، بل قد يأتي قليلاً مطاوعاً للرباعي (أفعل) نحو: أسفقتة فانسفق، وأزعجتة فانزعج.

وأما ورود (فعل) علاجاً فالاستقراء لا يؤيده، واستدل بقولهم: (غممته فاغتم)، وهذا في غير العلاج. ولكن الدكتور الفاضل لم ينتبه إلى أنهم لم يشترطوا العلاج في "افتعل".

وقد ساوى الأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي بين المطاوعة والمبني للمجهول؛ فمعناهما واحد في قولنا: كُسِرَ الزجاج "و" انكسر الزجاج؛ لأن الفعل مسند إلى مرفوعه في "كُسِرَ الزجاج"، مثل إسناد الفعل المطاوع إلى مرفوعه في: "انكسر الزجاج".¹⁰²

ثالثاً: موقف الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري: رأى أن تقييد النحاة لصيغة "انفعل" بخاصة العلاج غير صحيح؛ وحجته أن هناك أفعالاً مثل: انغمّ، انجلى، انبثق، انبهر، انبعث، وغيرها كثير ليست علاجاً، والذي يزيد الأمر شكاً عنده أن العلاج مقصور على صيغة "انفعل" فحسب، وأن صيغة "افتعل" غير مقيدة بالعلاج.¹⁰³

وإضافة إلى هذه الأفعال التي تأتي منها "انفعل" مطاوعة وهي ليست علاجاً، توجد أفعال أخرى تأتي منها "انفعل" وهي ليست مطاوعة، مع حصرهم "انفعل" في المطاوعة. فهناك صيغ

¹⁰¹ إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، 98.

¹⁰² إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، 104.

¹⁰³ عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم العربي نماذج تحليلية جديدة، ط2، (د.م: دار توبقال للنشر، 1999)، 102.

جاءت على " انفعل " لايمكن أن يقابلها إلا فعل لازم، مثل " انحمت " من " حَمَقَ أو حَمِقَ "، وانبج الصبح، (وبلج وابتلج): أشرق وأضاء. و"انحلّم واحتلم في منامه"، و"حَلَمَ" و"انساب" و"انطفأ" و"طنفء".¹⁰⁴

وخلص إلى أن نسق المطاوعة في العربية فيه اضطراب، وأن صيغة " انفعل " ليس لها معنى واحد كما يعتقد النحاة، وليس لها بنية محورية واحدة محصورة في مطاوعة المتعدي.

المطاوع واللزوم:

قال الجوهري: "والمطاوعة: الموافقة، والتحويون ربّما سمّوا الفعل اللازم مُطَاوعاً"¹⁰⁵. فهناك فرق بينهما، فكلّ مطاوع لازم ولا عكس؛ لأن اللازم قد لا يكون مطاوعاً لشيء كقَعَدَ، وقد يكون مطاوعاً لشيء نحو: انكسر.¹⁰⁶

وقد ذكر الرضي الفرق بين الفعل المطاوع والفعل اللازم، يقول: " ليس معنى المطاوع هو اللازم كما ظنّ، بل المطاوعة في اصطلاحهم التأثر وقبول أثر الفعل، -سواء كان التأثر متعدياً، نحو: عَلَّمْتُهُ الفقه فتعلّمهُ: أي قبل التعليم، فالتعليم تأثير، والتعلّم تأثر، وقبول لذلك الأثر، وهو متعديّ كما ترى، أو كان لازماً، نحو: كَسَرْتُهُ فانكسر: أي تأثر بالكسر". فالفعل المطاوع يأتي لازماً دائماً في صيغة "انفعل"، وقد يأتي متعدياً في غيرها كما مثل الرضي.

ولابدّ من الإشارة إلى أن سيبويه هو أوّل من نبّه على أن صيغة "انفعل" لا تجيء إلا لازمة، يقول: " وهذا موضعٌ قد يُستعمل فيه انفعلت وليس مما طواع فَعَلت، نحو كسرتَه فانكسر، ولا يقولون في ذا: طَلَّقْتَه فانطلق، ولكنه بمنزلة ذهب ومضى، كما أن افتقر بمنزلة ضُغِف، وأي المعنيين عنيت فإنه لا يجيء فيه انفعلته."¹⁰⁷

المطاوعة والانعكاسية:

¹⁰⁴ الفاسي الفهري، المعجم العربي، نماذج تحليلية جديدة، 106.

¹⁰⁵ الجوهري، الصحاح، 3: 1255.

¹⁰⁶ الرضي، شرح الشافية، 1: 262.

¹⁰⁷ سيبويه، الكتاب، 4: 75-76.

استعمل بعض الباحثين في العصر الحديث مصطلح "الانعكاسية"¹⁰⁸ بدلاً من مصطلح "المطاوعة"، وعلى الرغم من أنه لا خلاف في الاصطلاح الجديد، فإن استعمال مصطلح المطاوعة "ذي الجذور التاريخية القديمة أولى من العدول إلى مصطلح جديد لا حاجة إليه".¹⁰⁹

والأفعال المطاوعة انعكاسية، وهي تدل على أن الفاعل يفعل الفعل بنفسه، أي أن فعل الفاعل ينعكس عليه هو نفسه، وكأن الفاعل هو الذي يفعل بنفسه دون غيره، فهو يُعدّ الفاعل والمفعول من جهة واحدة، نحو: كسرت الزجاج فانكسر الزجاج = فالزجاج كسر نفسه، أحرقت الكتاب فاحترق الكتاب = أحرقت الكتاب فاحرق نفسه، قلبت زيدا فانقلب زيد = زيد قلب نفسه.

وقد أشار ابن جني إلى هذا فقال: "فأما ما يُطَوَّع بأن يفعل هو فعلا بنفسه فنحو قولك: "أطلقته فانطلق، وصرفته فانصرف"، ألا ترى أنه هو الذي فعل الانطلاق، والانصراف بنفسه عند إرادتك إياهما منه، أو بعثك إياه عليهما".¹¹⁰

وهناك أيضاً ما يُسمّى بالضمير المنعكس، وهو الضمير الذي يكون مفعولاً للفعل متحداً مع فاعله، وهذا يأتي مع أفعال القلوب، نحو: علمتني مجتهداً، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف 36/1).

ولو تأملنا الأمثلة التالية:

اغتسل أحمد، تزينت ليلي، اختفى اللص، انطلق عبد الله إلى عمله، انقطع عمرؤ إلى عبادة ربّه.

فإننا نلاحظ أن الفاعل هو الذي فعل الفعل بنفسه، دون تأثير من الخارج، ولهذا فليست هذه الأفعال من باب المطاوعة؛ لأن حقيقة المطاوعة تأثر وموافقة، وهذا الأثر يقع على المفعول به أولاً، فإن قبل ووافق أصبح فاعلاً في الجملة الثانية وحصلت المطاوعة. وهنا في هذه الجملة لا يوجد إلا فعل واحد، وهذا الفعل لم يتأثر بفعل آخر، فليست هذه الأفعال من قبيل المطاوعة. ولكن في اللغة التركيبية هذه الأفعال: -اغتسل - تزينت -اختفى -انطلق - انقطع - هي مطاوعة، وتسمى بالأفعال العائدة، والفعل العائد تأثيره يعود على الفاعل نفسه، فإذا كان من يقوم بالعمل، ومن يتأثر من العمل

¹⁰⁸ كارل بروكلمان، فقه اللغات السامية، ترجمة: رمضان عبد التواب، (الرياض: جامعة الملك سعود، 1977)، 109-112.

¹⁰⁹ صالح بن سلمان الوهبي، "المطاوعة معناها وأوزانها"، مجلة جامعة الملك سعود، كلية الآداب، م6، العدد الثاني، (1994): 518.

¹¹⁰ ابن جني، المنصف، 71.

هو نفس الشخص في جملة ما، فإننا نسمي الفعل في هذه الجملة فعل المطاوعة أو العائد؛ لأن تأثيره يعود على الفاعل نفسه.

وهي عندهم تختلف عن صيغة المبني للمجهول؛ لأن فاعل الفعل العائد موجود في سياق الجملة، بخلاف فاعل المبني للمجهول الذي يكون مجهولاً، نحو: غُسلت الملابس، وزُيّت العروس.

الخاتمة:

دار البحث حول مفهوم المطاوعة لدى القدماء والمعاصرين، فقدّم تأصيلاً لمصطلح المطاوعة، وأظهر المراحل التي مرّ بها ابتداءً من الخليل وسيبويه إلى أن استوى ونضج عند المتأخرين. ومن خلال هذه الدراسة الموجزة تجلّى لنا:

أنّ الزيادة ثري المعنى، والمطاوعة من أهم معاني أوزان الأفعال المزيدة، وليست خيلاً صرفياً كما ادّعى بعضهم، وإنما هي أصل وحقيقة في الاستعمال العربي.

الباب في المطاوعة هو "انفعل"، ولذلك وجدنا النحاة قد قعدوا له، فخصّوه بشروط دون غيره، كاللزوم والعلاج الحسيّ. وهو في الأغلب مطاوع (فَعَلَ). ولكن بعض النحاة صحّحوا قياس "انفعل" من "أفعل" الرباعي.

قد يأتي (انفعل) لغير المطاوعة إذا دلّ على الحدث المجرد نحو: انطلق، انكدرت النجوم.

قد يُتكلّم بالمطاوع وإن لم يكن معه ما هو مطاوع له، وبالعكس، نحو: انكسر الإناء، قطعت الحبل.

لا يمكن للمطاوعة أن تنوب عن المبني للمجهول، ولا أن تؤدي معناه، فلكل أسلوب منهما استعمال يميّزه عن الآخر، فالصيغتان متشابهتان من حيث سرعة وقوع الحدث، ومن حيث تغييب الفاعل، ولكن البون شاسع بينهما، فهما ظاهرتان أسلوبيتان، لكلٍ منهما سمةٌ تميّزها عن الأخرى. ولكن صيغة المبني للمجهول تلاشت في العامية، ونابت عنها "انفعل"، وربما حصل هذا لكثرة الاستعمال، ورغبة في السهولة، والعامية كما ذكرنا ليست حجّة على الفصحى.

الفعل المطاوع يدلّ على وقوع الفعل وتحققه؛ ولهذا فقد جاءت أغلب أفعال المطاوعة على صيغة الفعل الماضي.

أثار بعض الباحثين المعاصرين آراء وأفكاراً جديدة حول المطاوعة، فمنهم من دعا إلى إلغاء المطاوعة، ومنهم من ساوى بينها وبين المبني للمجهول، ومنهم من ألغى شرط العلاج الحسي، وهي آراء مرجوعة؛ لأنّها خالفت ما عليه جمهور النحويين.

المصادر والمراجع

- ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمرو الدويني. *الشافية في علم التصريف*. تحقيق. حسن أحمد العثمان. ط1. مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1995.
- ابن الزبُعرى، عبد الله السهمي القرشي. *شعر عبد الله بن الزبُعرى*. تحقيق. يحيى الجبُوري. ط2 بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.
- ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل. *الأصول في النحو*. تحقيق. عبد الحسين الفتلي، ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.
- ابن السبكي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. *إصلاح المنطق*. تحقيق. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون. ط4. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- ابن القَطَّاع الصقلي، أبو القاسم علي بن جعفر بن علي السعدي. *كتاب الأفعال*. ط1. بيروت: عالم الكتب، 1983.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *المنصف شرح تصريف المازني*. تحقيق. لجنة من الأستاذين: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين. القاهرة: إدارة إحياء التراث القديم، 1954.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسين. *جمهرة اللغة*. تحقيق. رمزي منير بعلبكي، ط1. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. *المخصص*. تحقيق. خليل إبراهيم جفال. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996.
- ابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن الإشبيلي. *المتع في التصريف*. تحقيق. فخر الدين قباوة. ط1. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1970.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق. عبد السلام محمد هارون. د.م: دار الفكر، 1979.
- ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الجياني. *شرح تسهيل الفوائد*. ط1. تحقيق. عبد الرحمن السيد-محمد بدوي المختون. الرياض: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1994.

- ابن هشام الأنصاري، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف. *مغني اللبيب عن كتب الأعراب*. تحقيق. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. ط1. دمشق: دار الفكر، 1964.
- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش الحلبي. *شرح المفصل*. القاهرة: مكتبة المتنبّي، د.ت.
- أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف. *ارتشاف الضرب من لسان العرب*. ط1. تحقيق. رجب عثمان محمد. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998.
- أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف. *تفسير البحر المحيط*. تحقيق. الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- أبو علي الفارسي. *المسائل الحلبيات*. تحقيق. حسن هنداوي. ط1. دمشق: دار القلم، بيروت: دار المنارة، 1987.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تحقيق. محمد عوّض مرعب. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. *شرح شافية ابن الحاجب*. تحقيق. محمد نور الحسن-محمد الزّراف-محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الآلوسي، شهاب الدين محمود أفندي البغدادي. *كشف الطّرة عن الغرة*. دمشق: د.ط، 1301هـ.
- امرؤ القيس، حندج بن حُجر بن الحارث الكندي. *الديوان*. ضبطه وصحّحه. الأستاذ مصطفى عبد الشافي. ط5. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- بروكلمان، كارل. *فقه اللغات السامية*. ترجمة. رمضان عبد التواب. الرياض: جامعة الملك سعود، 1977.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1984.
- بنت الشاطي، عائشة عبد الرحمن. *الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دراسة قرآنية لغوية وبيانية*. ط3. مصر: دار المعارف، 1984.
- بنت الشاطي، عائشة عبد الرحمن. *التفسير البياني للقرآن الكريم*. ط7. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- جواد، مصطفى. *المباحث اللغوية في العراق*. بغداد: مطبعة لجنة البيان العربي، 1955.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة*. تحقيق. أحمد عبد الغفور عطار. ط2. بيروت: دار العلم للملايين، 1984.

- حسن، عباس. *النحو الوافي*. ط15. مصر: دار المعارف، د.ت.
- الحملوي، أحمد بن محمد. *شذذ العرف في فن الصرف*. تحقيق. نصر الله عبد الرحمن نصر الله. الرياض: مكتبة الرشد، د.ت.
- الخضري، محمد بن مصطفى الشافعي. *حاشية الخضري على شرح ابن عقيل*. بيروت: دار الفكر، 1978.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. *المفصل في صنعة الإعراب*. تحقيق. علي بو ملجم. ط1. بيروت: مكتبة الهلال، 1996.
- السامرائي، إبراهيم. *الفعل زمانه وأبنيته*. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983.
- السامرائي، إبراهيم. *النحو العربي في مواجهة العصر*. ط1. بيروت: دار الجيل، 1950.
- السامرائي، إبراهيم. *النحو العربي نقد وبناء*. بيروت: دار الصادق، 1991.
- السامرائي، فاضل صالح. *تحقيقات نحوية*. ط1. عمان: دار الفكر، 2001.
- السامرائي، فاضل صالح. *معاني النحو*. ط1. الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.
- السامرائي، يعقوب أحمد محمد. "المطالعة بين الحقيقة والإنكار". جامعة تكريت، مجلة ديالى، العدد الخامس والعشرون، (2007): 205-217.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. *الكتاب*. تحقيق. عبد السلام هارون. ط1. بيروت: دار الجيل، د.ت.
- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. *شرح كتاب سيبويه*، تحقيق: أحمد حسن المهدي-علي سيد علي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*. تحقيق. عبد الحميد هنداوي. مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت.
- الصبان، أبو عرفان محمد بن علي الشافعي. *حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد التونسي. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- عبد التواب، رمضان. *بحوث ومقالات في اللغة*. ط3. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1995.

- العجاج، عبد الله بن رؤبة. *الديوان بشرح الأصمعي*. تحقيق. عزة حسن. بيروت: مكتبة دار الشرق، 1971.
- عزيمة، محمد عبد الخالق. *دراسات لأسلوب القرآن الكريم*. تصدير: محمود محمد شاعر. القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- العقاد، عباس محمود. *أشبات مجتمعات في اللغة والأدب*. مصر: مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- الغلاييني، مصطفى بن محمد. *جامع الدروس العربية*. ط28. بيروت: المكتبة العصرية، 1993.
- الفاصي الفهري، عبد القادر. *المعجم العربي نماذج تحليلية جديدة*. ط2. الدار البيضاء: إدارة توبقال للنشر، 1999.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحقيق. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي. *الكليات*. تحقيق. عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- الكميت، أبو المستهل ابن زيد بن خنيس الأسدي. *الديوان*. جمع وتقديم. داود سلوم. بغداد: مكتبة الأندلس، 1969.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. *المقتضب*. تحقيق. محمد عبد الخالق عزيمة. بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- المخزومي، مهدي. *في النحو العربي نقد وتوجيه*. ط2. بيروت: دار الرائد العربي، 1986.
- الوهبي، صالح بن سلمان. "المطاوعة معناها وأوزانها". مجلة جامعة الملك سعود، م6، العدد الثاني (1994): 531-513.

KAYNAKÇA

- 'Udayme, Muhammed Abdülhalik. *Dirâsât li Uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. *Keşfü't-turre 'ani'l-gurre*. Dimaşk: y.y. h. 1301.
- Bintü'ş-Şâtî, Aişe bint Muhammed Ali Abdirrahmân. *el-Î'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü İbni'l-Ezrak*, 3. Basım. Mısır: Darü'l-Meârif, 1984.
- Bintü'ş-Şâtî, Aişe bint Muhammed Ali Abdirrahmân. *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 7. Basım. Kahire: Darü'l-Meârif, ts.
- Brockelmann, Carl. *Fıkhü'l-Luga es-Sâmiyye*. trc. Ramazan 'Abdüttevâb. Riyad: Câmia'tü'l-Melik Su'ûd, 1977.
- Cevâd, Mustafa. *el-Mebâhisü'l-Lugaviyye fi'l-İrâk*. Bağdad: Matba'atü lecneti'l-beyân el-'Arabî, 1955.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf. *İrtişâfü'd-darab min lisani'l-'Arab*. Thk. Receb Osman Muhammed. 1. Basım. Kahire: Meketebetü'l-Hâncî, 1998.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. Thk. Eş-Şeyh 'Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve eş-Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avviz. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- El-'Accâc, 'Abdullâh b. Ru'be. *Ed-Dîvân bi-şerhi'l-Asma'î*. Thk. 'Azze Hasen. Beyrut: Mektebetü Dâri'ş-Şark, 1971.
- El-'Akkaâd, Abbas Mahmûd. *Eştât Müctemeât fi'l-luga ve'l-edeb*. Mısır: Müessesetü'l-Hindâvi li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.

- El-Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*. Kahire: Darü'l-Kitâb el-İslâmî, 1948.
- El-Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve sîhâhü'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed 'Abdülğafûr 'Attâr. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1984.
- El-Esterâbâzî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. Thk. Muhammed Nûru'l-Hasen ve Muhammed ez-Zefzâf ve Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- El-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. Thk. Muhammed 'Avd Mur'ib. 1. Basım. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 2001.
- El-Fârisî, Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mesâ'ilü'l-Halebiyyât*. Thk. Hasen Hindâvî. 1. Basım. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru'l-Menâre, 1987.
- El-Fâsî el-Fihri, 'Abdülkâdir. *el-Mu'cemü'l-'Arabî Nemâzic Tahlîliyye Cedîde*. 2. Basım. ed-Dâru'l-Beydâ: İdâretü Tûbkâl li'n-Neşr, 1999.
- El-Ferâhîdî, Ebû 'Abdirrahmân el-Hâlîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâi.b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- El-Galâyînî, Mustafa b. Muhammed. *Câmi'u'd-dürûsî'l-'Arabiyye*. 28. Basım. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1993.
- El-Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şezâ'l-'Urf fî Fenni's-Sarf*. Thk. Nasrullah Abdurrahmân Nasrullah. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- El-Hudarî, Muhammed b. Mustafa eş-Şafiî. *Hâşiyetü'l-Hudarî 'alâ şerhi İbni 'Akîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.

- El-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kırîmî. *el-Külliyât*. Thk. 'Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts..
- El-Kümeýt, Ebü'l-Müstehil İbn Zeyd b. Huneys el-Esedî. *ed-Dîvân*. nşr. Dâvud Sellum. Bagdad: Mektebetü'l-Endelüs, 1969.
- El-Mahzûmî, Mehdî. *Fî'n-Nahvi'l-'Arabî Nakd ve Tevcîh*. 2. Basım. Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-'Arabî, 1986.
- El-Müberrid, Ebü'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *El-Muktedab*. Thk. Muhammed 'Abdülhâlık Udayme. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- El-Vehbî, Sâlih b. Süleyman. "el-Mutavaa Ma'nâhâ ve Evzânühâ". *Mecelltü Câmî'atî'l-Melik Su'ûd*, C 6, no.2 (1994): 513-531.
- Es-Sabbân, Ebü'l-'İrfân Muhammed b. Ali e-Mısrî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî li-Elfiyeti İbn Mâlik*. 1. Basım. Beyrut. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Es-Sâmerrâî Fâdıl Sâlih. *Me'âni'n-Nahv*. 1. Basım. Ürdün. Dârü'l-Fikr, 2000.
- Es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Tahkikât Nahviyye*. 1. Basım. Amman: Dârü'l-Fikr, 2011.
- Es-Sâmerrâî, İbrahîm. *el-Fi'il Zemânühü ve Ebniyetüh*. 3. Basım. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1983.
- Es-Sâmerrâî, İbrahîm. *en-Nahvü'l-'Arabî fî Muvâcehetü'l-'Asr*. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Cibâl, 1950.
- Es-Sâmerrâî, İbrahîm. *en-Nahvü'l-'Arabî Nakd ve Binâ'*. Beyrut: Dârü's-Sâdık, 1991.
- Es-Sâmerrâî, Ya'kûb Ahmed Muhammed. "el-Mutâvaatü beyne'l-hakîkati ve'l-inkâr". *Câmitü Tekrît, Mecelletü Deyâlî*, no. 25, (2008): 205-217.

- Es-Sirâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. Thk. Ahmed Hasen el-Mehdelî- Ali Seyyid Ali. 1. Basım. Beyrut. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Es-Süyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebîbekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. Thk. 'Abdülhamîd Hindâvî. Mısır: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ts.
- Ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*. Thk. Ali bû Mulhim. 1. Basım. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Hasen, Abbas. *en-Nahvü'l-Vâfi*. 15. Basım. Mısır: Darü'l-Meârif, ts.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn 'Uşfûr, Ebü'l-Hasen 'Ali b. Mü'min el-İşbîlî. *El-Mümti' fî't-tasrîf*. Thk. Fahrüddîn Kabâve. 1. Basım. Beyrut: Menşûrâtu Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, 1970.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *El-Munsif Şerhu Tasrîfi'l-Mâzinî*, Thk. Lecnetün mine'l-üstâzeyn: İbrâhîm Mustafâ ve 'Abdullâh Emîn. 1. Basım. Kahire: İdâretü ihyâi't-türâsî'l-kadîm, 1954.
- İbn Düreyd, Ebûbekr Muhammed b. el-Huseyn. *Cemheretü'l-lüga*. Thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî, 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*. Thk. 'Abdüsselâm Hârûn.b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. Thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed 'Ali Hamdullâh. 1. Basım. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. 'Abdillâh et-Tâî el-Ceyyânî . *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*. 1. Baskı. Thk. 'Abdurrahmân Es-Seyyîd-

Muhammed Bedevî El-Mahtûn. Riyâd: Hicr li't-Tıbâa' ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-Îlân, 1990.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem el-Efrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Sîde, 'Ali b. İsmâ'îl. *El-Muhassas*. Thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1996.

İbn Yaîş, Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal*. Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts..

İbnü'l-Hâcib, Ebû 'Amr Cemâlüddîn Osmân b. 'Amr ed-Düveynî. *Eş-Şâfiye fî 'ilmi't-tasrîf*. Thk. Hasen Ahmed el-'Usmân. 1. Basım. Mekke el-Mükerreme. El-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1995.

İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Ca'fer b. Ali es-Sa'dî. *Kitâbü'l-Efâ'l*. 1. Basım. Beyrut: 'Alemü-l-Kütüb 1983.

İbnü's-Serrâc, Ebûbekr Muhammed b. Sehl. *El-Usûl fî'n-nahv*. Thk. Abdü'l-Hüseyn el-Fetelî. 3. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbnü's-Sikkî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Islâhu'l-mantık*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve 'Abdüsselâm Hârûn. 4. Basım. El-Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts..

İbnü'z-Zib'arâ, Abdullah es-Sehmî el-Kuraşî. *Şi'ru Abdillâh b. Zib'arâ*. Thk. Yahyâ el-Cebbûrî. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

İmruülkays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî. *ed-Dîvân*. Tsh.. Mustafa 'Abdüşşifâ. 5. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-İlmiyye, 2004.

Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Usmân b. Kanber. *El-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Hârûn. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Değerler Eğitiminde Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatının Örneklik
Değeri Şefkat Örneği

The Sample of Muhammad's Life Before the Prophecy Period in Values Education:
Tenderness Example

Recep ERTUĞAY

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üni. İlahiyat Fak., Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., Atatürk Üni. Fac. of Theology, Department of Hadith
Erzurum/Turkey

recep.ertugay@atauni.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-7289-0338

Atf: Ertuğay, Recep. "Değerler Eğitiminde Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatının Örneklik Değeri; Şefkat Örneği ". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 496-520.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.526571>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Ekim / October 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Değerler Eğitiminde Hz. Peygamber'in (s.a.v) Risalet Öncesi Hayatının Örneklik Değeri; Şefkat Örneği¹

Öz: Çağımızda insanlık maddi olanla müreffeh olacağı anlayışına kapılmış bunun bir sonucu olarak da manevi değerler geri planda kalmıştır. İlgî bekleyen ve hayattan giderek uzaklaşan değerlerin başında şefkat gelmektedir. Şefkatin yokluğu şiddetin hayatın her alanına sirayet etmesine sebep olmuştur. Şiddeti geriletmenin en etkili yöntemi şefkati aktif hale getirmek olmalıdır. Şefkat ihmal edilmemesi gereken bir değerdir. Değerler eğitiminde örnek alma önemli bir unsurdur. Dahası değerler eğitiminde asıl amaç insanda var olan olumlu tarafları ön plana çıkarmaktır. İnsanın olumlu yönlerini aktif hale getirmesi tek başına başarılması zor bir durumdur. İnsan, başarılı olmak ve neyi nasıl yapacağını öğrenebilmek için iş birliği yapacağı bir kalavuza muhtaçtır. Şefkat için de durum böyledir. Kurân'ı Kerim Hz. Muhammed'i (s.a.v) bizlere üsve-i hasene/en güzel örnek olarak göstermiştir. Hz. Peygamber'in risalet sonrası ile en güzel örnek olduğu kesindir. Allah Rasûlü'nün risalet öncesi hayatı, değerler eğitimine örneklik/kaynaklık teşkil eder mi? Onun şefkatle davranmayı yaşam şekline dönüştürmesinde peygamberlik öncesi dönemin etkileri var mıdır? Varsa ne ölçüdedir? Makalede bu sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Değer, Peygamberlik, Eğitim.

The Value of Muhammad's (saw) Life before the Prophecy Period as a Sample in Values Education: Compassion

Abstract: In our age, humanity has had an idea that they can prosper with the material and as a result, spiritual values have been left behind. Compassion is one of the leading values that are waiting for attention and increasingly getting distant from life. The absence of compassion has caused violence to spread to all areas of life. The most effective way to reduce violence should be to activate compassion. Compassion is a value that should not be neglected. Choosing samples is an important element in values education. In addition, the main purpose of values education is to highlight the positive sides that exist in human beings. Activating one's positive aspects alone is a difficult situation to achieve. Everyone needs a guide to cooperate in order to be successful and to learn what and how to do. This is the case for compassion. Holy Quran has shown Hazrat Muhammad (saw), us as the best example / üsve-i hasene. It is certain that Hz. Muhammad (saw) is the best example after the revelation period. Can the life of the Messenger of Allah before the Prophecy Period be an example / source in the education of values? Are there any effects of the pre-prophetic period in his transforming compassion into lifestyle? If so, to what extent is it? This article will try to answer these questions.

Keywords: Hadith, Sunnah, Value, Prophecy, Education.

مثال حياة النبي (ص) قبل البعثة في تعليم القيم الشفقة مثالا

ملخص: في عصرنا ، في عصرنا ، كان لدى البشرية فكرة أن بإمكانهم الازدهار بالمواد ونتيجة لذلك ، القيم الروحية تبقى في الخلفية. الشفقة هي واحدة من القيم الرائدة التي تنتظر الاهتمام وتبتعد عن الحياة بشكل متزايد. تسبب غياب التعاطف في انتشار العنف إلى جميع مجالات الحياة. يجب أن تكون الطريقة الأكثر فاعلية للحد من العنف هي تنشيط التعاطف. الشفقة هي قيمة لا ينبغي إهمالها. أخذ العينات هو عنصر مهم في تعليم القيم. علاوة على ذلك ، فإن الغرض الرئيسي من تعليم القيم هو تسليط الضوء على الجوانب الإيجابية الموجودة في البشر. تفعيل الجوانب الإيجابية للشخص هو وضع صعب تحقيقه بمفرده. لكي تكون ناجحًا ولتعلم ما يجب القيام به وكيفية التعاون ، تحتاج إلى دليل. القرآن في هذه المرحلة لنا أظهر محمد (ص) أسوة حسنة. من المؤكد أن النبي هو المثال الأجل مع ما بعد الرسالة. هل حياة قبل رسالته رسول الله (ص) هي مثالي/مصدر تعليم القيم؟ هل هناك أي تأثير حياة قبل النبوة في تحويل حنانه إلى أسلوب حياة؟ إذا كان هناك ما هو المعدل؟ ستحاول الإجابة على هذه الأسئلة في هذه المقالة

الكلمات المفتاحية: الحديث، الرسول، السنة، التربية، القيمة

¹ Bu makale "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Şefkat" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in risaletle birlikte vahiyden beslendiği aşikârdır. Hz. Peygamber'in vahye muhatap olma potansiyeline kavuşmasını sağlayan dönem olması hasebiyle risalet öncesi hayatının örneklik değeri olabilir mi? Kur'ân'ı Kerim'de geçmekte olan "Ömrüne yemin olsun..."² ifadesi Hz. Peygamber'in hayatının tamamını ifade etmektedir. Risaletle gelinceye kadar olan kısmı dışarda tutmamızı gerektirecek bir durum yoktur. Ayrıca "Hikmet ve değerli bilgiler müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir."³ buyurulmakta olup hikmeti ve değeri, bulduğumuz yerden almamız teşvik edilmektedir.

Genelde değerler eğitimi özelde şefkat değerinin benimsetilmesinde Hz. Peygamber'in hayatına tamamıyla bakmak isabetli olacaktır. Hz. Peygamber'i şefkatli davranmaya iten duyguların beslendiği kaynakların bilinmesi şefkat eğitiminde bizler için bir yol haritası olabilir. Risalet öncesi ve sonrası ile konuyu ele almak makale hacmini zorlayacağından bu çalışmayı risalet öncesiyle sınırlandırmak istiyoruz.

Konuyu "Hz. Peygamber'in Şefkatine Kaynaklık Etmesi Açısından Risalet Öncesi Süreç" ve "Hz. Peygamber'in Yaşadığı Süreçlerin ve birlikteliklerin Şefkat Eğitimi Açısından Değeri" ana başlıkları altında çocukluk ve gençlik dönemlerinde etkileşimde bulunduğu kişiler çerçevesinde incelemeyi hedeflemekteyiz.

1. Hz. Peygamber'in Şefkatine Kaynaklık Etmesi Açısından Risalet Öncesi Süreç

Kaynak kelimesi sözlükte, 'yer altında bulunan suyun yeryüzüne çıktığı nokta', 'bir şeyin ilk çıkış yeri, menşei', 'bir fikre ve ilmi çalışmaya esas teşkil eden kitap, makale, eser, üretim için gerekli olan unsur' anlamlarında kullanılmaktadır.⁴

Terim olarak kaynak, bir şeyin varlığını aldığı ve varlığını sürdürürken beslendiği, menşei ve membamı ifade eder. Bir suyun veya nehrin kaynağı olduğu gibi fikirlerin, değerlerin, eylemlerin ve sosyal hareketlerin de kaynağı vardır.⁵

² el-Hicr 15/72.

³ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, thk., Beşşâr b. Avvâd (Beirut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1996), "İlim", 19; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk., Muhammed b. Sâlih Râcî (Riyâd: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, t.y.), "Zühd", 17.

⁴ Nevin Kardeş, v.dğr., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi Yayınları, 1979), 2: 1600.

⁵ Tahsin Görgün, *İslâm Ahlâk Esaslar* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 25.

madenlerdir. İslâm'dan önce iyi olanları İslâm'dan sonra da iyidir. Yeter ki dinlerini iyi kavrasınlar"¹² buyurur. Bu iki hadis kalıtımın önemine işaret etmekte; "Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anası ile babası onu ya Yahudi ya Nasrânî yahut Mecûsi yapar."¹³ "Kişi kardeşinin dini üzeredir. Öyleyse sizden her biriniz kiminle arkadaşlık kurduğuna baksın."¹⁴ hadisleri de ailenin ve çevrenin etkilerini ifade etmektedir.

İnsanda fitrat/kalıtım olarak var olan şefkat eğiliminin beceriye dönüşmesi, edindik hâl alması eğitilip geliştirilmekle mümkündür. Yeryüzünde altınıyla, gümüşüyle, demiriyle, bakırıyla nasıl farklı farklı vasıflara sahip madenler mevcutsa, aynı şekilde birbirinden farklı özleri olan, çeşit çeşit karakterlere sahip insanlar da mevcuttur. Madenler asıl değerlerini, önemlerini işlendikten sonra kazanıyorsa, insanın yaratılıştan sahip olduğu akıl, kalp, ruh ve vicdan gibi meziyetleri de eğitimle değer kazanır.¹⁵ Konumuz itibari ile bu eğitim, bir taraftan şefkat eğiliminin büyütülmesi diğer taraftan bu eğilimi engelleyecek dürtülerin ortadan kaldırılması ile gerçekleşir. Zira madenler yer altından filiz halinde çıkar. Madenin işlenmesi iki aşama ile gerçekleşir. Filiz haldeki maden farklı karışımlardan arındırılır. Daha sonra da şekil verilmek suretiyle işlevsel hâle getirilir.

Nesep yönüyle bakılırsa Hz. Peygamber'in soy ağacı, en sağlıklı ve en hayırlı dallar ile ve -cahiliye toplumunda ölçüleri aşan kadın erkek ilişkileri yaygın olmasına rağmen- nikâhlı birlikteliklerle devam ettiği beyan edilmiştir.¹⁶ Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektubunu alan muhataplardan Herakliüs, araştırma amaçlı olarak Ebû Süfyân'a Hz. Peygamber'in nesebini sormuş, o dönemde henüz ihtida etmemiş olan Ebû Süfyân Rasûlullâh'ın nesep itibari ile en şerefli kişilerden olduğunu itiraf etmiştir.¹⁷

Kişiliğin bir parçası olan aynı zamanda onu şekillendiren yetenekler belirli ölçüde kalıtsaldır/ırsîdir. Kalıtım bireyin zekâca potansiyelinin alt ve üst sınırının

Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Buhârî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 198), "Enbiyâ", 19.

¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk., Şuayb el-Arnaûdî, Âdil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 195-1416), 12: 463.

¹³ "...كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ نَصْرَانِيَةً أَوْ يُجَسَّسَانِهِ..." Buhârî, "Cenâiz", 92.

¹⁴ "...الرُّجُلُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ مَنْ يُخَالِلُ..." Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk., Muhammed Nasiruddîn Elbânî (Beirut: Dâr'u ibnû'l-hazm, 2005), "Edeb", 16; Tirmîzî, "Zühd", 45.

¹⁵ Mehmet Görmez, "Açılış Konuşması", *Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 1: 428; Adem Dölek, *Aile Problemlerine Hz. Peygamber'den Çözümler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 99.

¹⁶ İbn. Sa'd Muhammed, b. Müîn ez-Zührî, *Kitabü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, thk., Alî Muhammed Amr (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 2001), 1: 61.

¹⁷ Buhârî, "Bed'ü'l-Halk", 6; Ebu'l-Hüseyin b. el- el-Haccâc Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk., Hafîl, Memûn Şeyhâ (Lübnan: Dâru'l-marife, 2005), "Cihâd ve's-Siyer", 74.

ne olabileceğini, çevre ise bireyin bu potansiyele ne derece ulaşabileceğini belirler.¹⁸ Peygamberlerde bulunması zorunlu özelliklerden¹⁹ biri olan ve ‘akıllı, zeki olmak’ olarak açıklanan ‘fetanet’ kalıtımla ilgilidir. Peygamberin akıllı, zeki, fizikî eksiklik ve kusur taşımayan bir yapıda yaratılması görevlerinin gerektirdiği özelliklerdir. Kelâmcılar, peygamberlerin tebliğ ettiği ilâhî mesajları yeterince anlatabilmesi ve güçlü tartışmacılarla başa çıkabilmesi için beden ve zihnen mükemmel yaratıldığını belirtir. Bu bağlamda, Ebü'l-Müîn en-Nesefî (508/1115), Fahrüddîn er-Râzî (606/1210), Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (1270/1854) gibi âlimlere göre Allah, peygamber seçtiği insanı bedenî ve özellikle rûhî bakımdan diğer insanlardan üstün bir yaratılışa sahip kılmıştır.²⁰ Allah'ın elçisi olmak gibi yüce/ilâhî bir görevi üstlenmek önemli bir durumdur. Bu vazife ile muvazzaf olacak şahsiyetin üstün bir zekâyâ, derin anlayış gücüne, engin düşünce kabiliyetine ve bozulmamış fitrî özelliklere sahip olması üstleneceği görev gereği zorunludur. “Allah elçiliği kime vereceğini bilir.”²¹ “Muhammed, Allah'ın Rasûlü ve nebilerin sonuncusudur. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”²²

Çoğu kuramcıya göre, bireyin potansiyelini en üstün sınıra kadar gerçekleştirebilmesi, mutlu ve başarılı olması çocukluk döneminde ona uygun bir fiziksel/sosyal çevrenin sunulması, geniş eğitim olanaklarından yararlandırılması, zengin uyarıcılar içerisinde olması ve uygun aile tutumları içerisinde büyümesi ile yakından ilgilidir. Kişiliğin temellerinin atıldığı bu dönemde anne baba ve çocuğa bakım ve eğitim verenlerin tutumları özel bir önem taşımaktadır.²³ Hz. Peygamber'in hayat devreleri ve aile ortamı şefkat duygusuyla beslenmesine aracılık eden bir olgudur. Bu yargıyı temellendirmek için aile bireylerinin kişiliklerine ve Hz. Peygamber'in bu kişiliklerle etkileşimine yakından bakmamız gerekmektedir.

Hz. Peygamber çocukluk döneminin ilk yıllarını sütanesi Halime'nin²⁴

¹⁸ Fatma Gül Cırhinlioğlu, *Çocuk Gelişimi ve Ruh Sağlığı Okul Öncesi Dönem* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010), 161.

¹⁹ es-Sâd 38/45.

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 5: 338. 14: 259.

²¹ el-Enâm 6/124.

²² el-Ahzâb 33/40.

²³ Cırhinlioğlu, *Çocuk Gelişimi ve Ruh Sağlığı Okul Öncesi Dönem*, 1-3.

²⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdu'l-Melik b. Hişâm b. Eyyûb, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk., Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdu'l-Hafız Şiblî (Beyrut, Dâru İhyâ'it-tirâsî'l-arabî, 1994), 1: 162; Ümmü Keşşe Halîme bt. Ebî Züeyb Abdillâh b. el-Hâris es-Sa'diyye, Asri Çubukçu, “Halîme”, *Türkiye Diyanet*

yanında geçirmişti. Mekke'nin yerleşmiş âdeti gereği çocuklar, sütanneye veriliyordu.²⁵ Hz. Peygamber'i de Hz. Halime²⁶ almıştı. Hz. Halime aldığı çocukla birlikte evlerinde bir değişimin olduğunu bolluk ve bereketin huzur ve saadetin arttığını ifade etmekte, değişimin sebebinin yeni misafirlerine bağlamakta idi.²⁷

Hz. Halime'nin değerlendirmeleri, şahsiyetinin ipuçlarını vermektedir. Zira bencil insanlar başkalarını methetmekten uzak dururlar. Sadece kendilerine iltifattan hoşlanırlar. Oysa Hz. Halime öz çocuklarının aleyhine bir durum olmasına rağmen misafirine sürekli iltifatlarda bulunmuş, onu ön plana çıkaran değerlendirmeler yapmıştır. Hem de memnuniyetle yapmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in hakkı teslim eden ve gerçeği ifadeden imtina etmeyen şahsiyetli bir kişilikle beraber olduğunu göstermektedir.

Bebeklerin umut ve güven duygusunu kazandıkları dönem olarak belirtilen ilk yıllarda anne veya bakıcının bebeğin ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamamasına dikkat çekilmektedir.²⁸ Bu dönemde bebekte gelişmesi beklenen en önemli duygu temeli güvendir. Gereksinimleri genel olarak karşılanan bebekler çevrelerine ve kendilerine güvenirlere. Bu dönemde ilişkinin sürekliliği, tutarlılığı ve aynılığı büyük önem taşıdığı için bakıcı değiştirilmemelidir. ²⁹ Hz. Peygamber için de böyle olmuştur.

Hz. Halime'deki hayatlarındaki değişimin küçük misafirlerinden kaynaklandığı düşüncesi, onda yeni misafirlerinin farklı özellikler taşıdığı kanaatini pekiştirdi. Şahsiyetin ve şefkatin kendisinde temerküz ettiği Halime Hanım'ın misafiriyle ilgili olarak 'özel bir çocuk' değerlendirmesi de ayrıca ihtimam göstermesine sebebiyet veriyordu.

Hz. Halime'nin şefkati yoğunlaştı ve sonunda bağlılığa dönüştü. Bağlılık öyle bir hal almıştı ki geri verme zamanı geldiğinde emanetin bir süre daha evlerinde kalmasını istemiş amacını gerçekleştirmek için dede Abdülmuttalib ve gelini

Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 5: 338.

²⁵ Çünkü Mekke çok sıcaktı, ayrıca farklı şiveleri ile insan sirkülasyonunun yoğun olduğu ticaret merkezi hüviyetinde idi. Sıcaklık çocukların sağlıklı büyümesini, insan yoğunluğu da lisanın fasih konuşulmasını olumsuz etkiliyordu. Çocuklar gelişimlerini daha sağlıklı tamamlasınlar diye bu problemlerin olmadığı yerlerde ikamet eden sütannelere verilir. Çubukçu, "Halime", 5: 338.

²⁶ Ümmü Kebşe Halîme bint Ebî Züeyb Abdillâh b. el-Hâris es-Sa'diyye Hz. Peygamber'in sütanesi. Hevâzin kabilesinin Sa'd b. Bekir koluna mensuptur. Ümmü Kebşe künyesiyle ve Halîme es-Sa'diyye olarak anılmaktadır. Çubukçu, "Halime", 5: 338.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 199, 200.

²⁸ Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 16, 38.

²⁹ Cirhinlioğlu, *Çocuk Gelişimi ve Ruh Sağlığı Okul Öncesi Dönem*, 112-213.

Âmine'yi ikna etmeye çalışmıştı. Önce teklif kabul edilmemişti. Fakat bir süre sonra Halime'nin istediği oldu.³⁰ Sütanneye tekrar verilmesi, Küçük Muhammed'in sütannesine bağlılığının ve çok iyi bakıldığına bir göstergesi ve Hz. Halime'nin Hz. Peygamber'i şefkatle büyüttüğünün başka bir görüntüsüdür.

Halime Hanım şefkatli davranışları ile Hz. Peygamber'in gönlünde ve zihninde yer etmiş birisi idi. Daha sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in süt kardeşi Şeyma'yı ve sütannesini görünce duygulanıp ağladığını,³¹ sütannesine vefanın bir yansıması olarak, bir anneye gösterilecek tazim ve hürmeti rikkat ve şefkati Hz. Halime'den esirgemediğini görmekteyiz. Sevgi görmüş olmalı ki sütannesine; bir vefa olarak en derin hürmeti göstermesinin yanında çeşitli ihsanlarda bulunmuş çeşitli hediyeler takdim etmiştir.³²

Çocuk gelişimini olumlu/olumsuz yönde etkileyen faktörler bulunmaktadır. Psikologlar tarafından olumsuz faktörler risk faktörü, olumlu faktörler de koruyucu faktör olarak isimlendirilmektedir.³³ Hz. Peygamber'in hayatına baktığımızda risk faktörlerinin koruyucu faktörlerle izale edildiğini hatta olumlu etki oluşturacak hâle tahvil edildiğini görmekteyiz. İlk yaşlarda öz anneden ayrı kalmak bir risk faktörüdür. Sütanne ile sağlanan koruyucu faktörlerin bu riski geride bıraktığını düşünmekteyiz. Sütanne Halime, öz anneyi aratmayacak niteliktedir. Badiye serin ve temiz bir havaya sahiptir.³⁴ Dahası Hz. Peygamber'in süt kardeşleri ile birlikte oyun arkadaşlarına sahip olması³⁵ farklı şivelerden

³⁰ Celâlettin Vatanşay, *Hız. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Devleti Mekke Dönemi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 25.

³¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi 'es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk., Habîbü'r-Rahman el-Azâmî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 6: 479.

³² Çubukçu, "Halîme", 5: 338.

³³ Bağlan - Sayar, *Koruyucu Psikoloji Çocuk Eğitiminde Duygusal Rehberlik*, 37-39.

³⁴ "Çocuğun sağlık gelişiminde İbn Sina, ısının üzerinde durur. Yeni doğmuş bir çocuğun mutedil bir sıcaklığa sahip bir evde uyutulmasıdır. Yeni doğan için bulunduğu ortamın çok sıcak veya çok soğuk olmaması gerekir. Haluk Yavuzer, *Doğum Öncesinden Ergenlik Sonuna Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2002), 58.

³⁵ Süt Kardeşleri; Abdullah, Üneyse ve Şeyma, İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 198; Çubukçu, "Halîme", 5: 338; Çocuğun akranları ile birlikte vakit geçirmesinin olumlu katkılarında söz edilmektedir. Oyun bir nevi çocuğun öğrendiklerinin ve düşündüklerinin ortaya konulup uygulandığı ve arkadaşlarıyla paylaşıldığı bir ortamdır. Bunun için de akranlara ihtiyaç vardır. Burada çocuk oyundaki kuralların etkisi ile kaynaşma ve dayanışmayı görüp yaşama fırsatı bulmaktadır. Fatih Menderes Bilgili, *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler* (İstanbul: Beyan Yayınları), 2005, 149; Oyun, çocuğa hiç kimsenin öğretemeyeceği konuları, kendi deneyimleri ile öğrenmesi yöntemidir. Oyun bedensel açıdan da değerlidir. Kas sistemini geliştiren aktif oyun aynı zamanda çocukta biriken enerjinin boşalmasını da sağlar. Çocuğun güçlü dürtülerinden saldırganlık dürtüsünü boşaltmasına yarar. Yavuzer, *Doğum Öncesinden Ergenlik Sonuna Çocuk Psikolojisi*, 176.

etkilenmemiş arı bir konuşma becerisi oluşturacak ortamda olması, koruyucu faktörleri artırmıştır. Anne ile birlikte kalmış olsaydı bu durum koruyucu faktör olmakla birlikte Mekke'nin boğuk havası, konuşma aksanı, süt kardeş gibi sürekli beraber olabileceği akran yoksunluğu, ilk anne tecrübesizliği gibi risk faktörleri ile baş başa kalacaktı. Kanaatimizce öz anneden ayrı olmanın getirdiği risk faktörü koruyucu faktörlerle fazlasıyla izale edilmiştir. Ayrıca bir kişi için risk taşıyan bir durum aynı durumdaki başka bir kişi için kendini geliştirmeye sebep olabilir.³⁶

Genel kanaate göre Hz. Peygamber 4-6 yaşlarında annesi Âmine ile bir araya gelmiştir.³⁷ Hz. Âmine Mekke'nin saygın kabilesi Kureyş'in Hâşimoğulları koluna mensuptur. Abdülmuttalib'in, uğruna develer kurban ettiği oğlu³⁸ Abdullah için uygun gördüğü bir hanımdır. Abdülmuttalib tarafından gelin olarak kabul edilmesi nitelikli biri olduğuna delil sayılabilir.

Hz. Âmine, genç yaşta kocasını kaybetmiş olmasına rağmen başkasıyla evlenmemiştir. Evliliği tercih etseydi kimse onu kınamazdı. Belki de evlenmediği için kınanmıştır. Tekrar evliliklerin yaygın olduğu bir toplumda böyle bir tercihte bulunması eşine ve çocuğuna bağlılığını ve fedakârlığını düşündürmektedir.

Erken yaşta kocasını kaybeden bir annenin acısını ve özlemini dindirmesi açısından geriye kalan emanet/hatıra olarak çocuğu çok önemlidir. Böyle durumlarda anneler çocuklarına daha da düşkün olurlar. Duygular baskındır. Âmine için küçük Muhammed belki de tek sığınağıdır. Bu hâleti ruhiye içerisinde o, çocuğunu sütanneye vermekten imtina etmemiştir. Pekâlâ, "Benim tek tesellim" deyip vermeyebilir, duyguları ile hareket edebilirdi. Zor olanı ama doğru olanı tercih etmiştir. Bu durum bilinçli bir anne olduğunu göstermektedir.

Anne Âmine, sütanne sonrasında artık sürekli beraber olacağı çocuğuyla ilk faaliyet olarak Medine seyahatini gerçekleştirdi. Hz. Peygamber'in dayıları ve babası Abdullah'ın mezarı oradaydı. Abdullah'ı ziyareti öncelemesi küçük oğlunu aile kökleri ile buluşturup kaynaştırması takdir edilecek bir davranış olarak değerlendirilebilir. Âmine, Medine dönüşü Ebva'da vefat etmiştir. Peygamberlikten sonra, hicretin altıncı yılında Hz. Peygamber Hudeybiye'ye giderken Ebva'ya uğramıştı. "Allah, annesinin kabrini ziyaret etmesi için Muhammed'e izin vermiştir." dedi.

³⁶ Bağlan -Sayar, *Koruyucu Psikoloji Çocuk Eğitiminde Duygusal Rehberlik*, 36.

³⁷ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 62.

³⁸ Bekir Topaloğlu, "Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1988), 1: 475.

Sonra da annesinin kabrine gitti, kabri düzeltti ve ağladı; onun ağladığını gören sahâbîler de ağladılar. Kendisine niçin ağladığı sorulunca, “Annemin şefkati gözümün önüne geldi de onun için ağladım.” cevabını verdi.³⁹ Çocuğunu şefkatle beslemeye gelecek olursak, öz annenin şefkatinden söz etmek zaittir. ‘Anne’ deyince ‘şefkat’, ‘şefkat’ deyince ‘anne’, akla gelen ilk kelimedir. Fakat şunu söyleyebiliriz: “şefkat” bir gıdadır. Gıdalar mahir ellerde verimlilik kıvamına ulaşır. Hz. Âmine zor zamanlarda yaptığı tercihlerle mahire bir hanım olduğunu göstermiştir.

Hz. Peygamber’in şahsiyet oluşumu açısından değerli çağ olan 4-6 yaşlarını asil, bilinçli, vefalı ve fedakâr bir annenin beraberliğinde geçirmiş, adı Âmine olan şefkatin en güzel kıvamı ile anne kıvamı ile beslenmiştir.

Hz. Peygamber annesinin vefatından sonra dedesi Abdülmuttalib’in himâyesinde kalmıştır.⁴⁰ Abdülmuttalib’e geçmeden önce gerek annesi gerek dedesi ile olan birlikteliğinde onun çok yakınında olan bu nedenle de ‘dadısı’/‘bakıcısı’ olarak bilinen Ümmü Eymen Bereke’ye de⁴¹ yer vermek gerekir. Abdülmuttalib, babasından kalan boşluğu; Ümmü Eymen ise annesinin yerini doldurmaktaydı. Ümmü Eymen doğumundan itibaren Hz. Peygamber’in hizmetinde bulunmuş, köle iken azat edilmiş bir hanımdır.⁴²

Ümmü Eymen’in niteliğini göstermesi açısından hadis kaynaklarında geçtiği şekliyle, Hz. Peygamber’in vefatıyla vahyin kesintiye uğramasına üzümlü ağlaması önemli bir kişilik olduğunu gösterir.⁴³

Altı-sekiz yaşlar, çocuğun bilişsel kabiliyetinde büyük bir artışın olduğu evredir.⁴⁴ Hz. Peygamber bu evreyi dedesi Abdülmuttalib’in himâyesinde

³⁹ İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zühri, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut;Dâr'u-sâdır, t.y.), 1: 116, 117; Bekir Topaloğlu, “Âmine” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 63-64; Mustafa Fayda, “Ebva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 10: 379.

⁴⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 118.

⁴¹ Ümmü Eymen Bereke bnt. Sa’lebe b. Amr el-Habeşiyye, Hz. Peygamber’in dadısı, sahâbî. İlk oğlu Eymen’e nispetle Ümmü Eymen, bazen de Ümmü’z-Zabâ veya Ümmü Üsâme künyeleriyle anılır. Habeş asıllı olup Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’in kölesi iken miras yoluyla babası Abdullah’a veya annesi Âmine’ye, onlardan da kendisine intikal etti. Bünyamin Erul, “Ümmü Eymen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 317.

⁴² Erul, “Ümmü Eymen”, 317.

⁴³ Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 103; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk, Muhammed b. Sâlih Râci (Riyâd : Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, t.y.), “Cenâiz”, 65.

⁴⁴ Sebep-sonuç ilişkileri kurabilmek mantıklı kararlar verebilmek bu yaş grubunda kazanılmaya başlayan yeteneklerdir. Bu yaş grubunda çocuklar birey olmanın yanı sıra bir gruba ait olmanın önemini de hissederler. Bu aslında kişiliğin sosyal boyutta gelişiminin devam ettiği en kritik dönemdir.

geçirmiştir. Dedesi Abdülmuttalib Arap Yarımadası'nda ve hatta komşu ülkelerde itibarı yüksek bir insandı. Takdirle anılan ve kendisine saygı duyulan bir şahsiyetti. Kureyşlilerin bu bölgede güven içinde ticaret yapmalarını sağlayan Haşim'in oğluydu. Güvenilir, cesur ve cömert birisi idi. Açlara, yoksullara ve yolculara yönelik ziyafetleri sebebi ile babasından kalan mirasın zenginliğini kaybedecek kadar eli açıktı. Devraldığı şerefli ve de masraflı bir iş olan hacılara yiyecek/rifâde ve su/sikâye ikramında bulunmayı aksatmadan yerine getirmişti.⁴⁵

Abdülmuttalib'in sosyal kişilik yönüyle güçlü olduğu gözükmektedir. Bu kişilik, torununu hiç yanından ayırmamış, özel ilgi ve ihtimamını esirgememişti. Hz. Peygamber'in daha doğmadan babasını kaybetmiş olması himâye edilmesini gerektiriyordu. Abdülmuttalib için o sadece bir torun da değildi, oğul Abdullah'ın emanetiydi. Abdullah'ın acısını ve özlemini onunla teskin ediyordu. Ayrıca kendisinden özel beklentileri de vardı.⁴⁶

Torun sevgisi, himâye ihtiyacı, evlât özleminin tesellisi ve özel beklentiler torun Muhammed'de dede düşkünlüğünü yoğunlaştırmıştı. Hele hele torunuyla annesini kaybettikten sonraki dönemde daha yakından ilgilenme durumunda olması, etkileşimi artırmış rol model benimseme açısından önemli olan bu evrede dede ile torunu bütünleştirmişti.

İnsan örnek edinme fitratında yaratılmıştır. Dünyaya geldiğinde bilgisiz aç ve muhtaçtır. Her şeyi öğrenmek zorundadır. Başlangıçta öğrendiklerini taklit yoluyla öğrenir. Çocuk, önce anne babasını sonra da öğretmenini taklit eder, örnek alır; hareket ve davranışlarını öğretmene uydurmak ister.⁴⁷ Hz. Peygamber'in dedesi ve daha sonra amcası ile geçirdiği süreç günümüz çocuklarının ilköğretim çağlarına

Ebeveynler çocuklarına sosyal ilişkilerinde ne kadar iyi örnek olurlarsa, çocuklar o derece sağlıklı bir sosyal gelişim gösterebilirler. Sezgisel/bilişsel dönem olarak adlandırılan bu evre için gelişimi destekleyici öneriler arasında zengin bir uyarıcı çevrenin olması, çevreye etkin katılımın sağlanması, eleştirilmemesi, taltif edilmesi önerilmektedir. Cirhinlioğlu, *Çocuk Gelişimi ve Ruh Sağlığı Okul Öncesi Dönem*, 96-97.

⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 81, 82, 83; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Sikâye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 178; Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Devleti Mekke Dönemi*, 21.

⁴⁶ Kavminin "Muhammed" ismini hiç duymamıştık niçin bu ismi koydun sorusuna verdiği; "Gökte Hak yerde halk onu övsün istedim" Sariçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 61; Şehir toplantılarına getirilmesine itiraz edilmesine "Bırakın... O kendini büyük insan yerine koyuyor. O kadar akıllı ki umarım bir gün büyük insan olacak" demesi beklentiyi göstermektedir. Bir defasında da Mekke'de kuraklık felaket boyutuna ulaşmıştı. "Torunumun temiz yüzü suyu hürmetine diyerek" Allah'a yalvardı yağmur duâsında bulundu. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, terc., Salih, Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, t.y.), 1: 43.

⁴⁷ Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1983), 143.

denk gelmektedir. "Bu çağ psikologlar tarafından 'somut işlemler dönemi' olarak tarif edilmiş, önemine vurgu yapılmıştır."⁴⁸ Bu nedenle Abdülmüttalib'in babanın yerine kaim olan dede hüviyetinin yanında öğretmenlik konumunda olduğunu da söyleyebiliriz.

Dedesi Abdülmüttalib vefat ettikten sonraki süreçte Hz. Peygamber'in hayatında; amcası Ebû Tâlib,⁴⁹ Ebû Tâlib'in hanımı Yengesi Fatma bnt. Esed, 20 yaşlarında Erdemliler Hareketi mensupları, 25 yaşından sonra eşi Hz. Hatice'nin yer aldığını görmekteyiz.⁵⁰

Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'in öz amcasıydı, pek ender rastlanan gönül yapısına sahip, son derece cömert ve sahip olduğu vasıfları ile çevresinin hürmetini üzerinde toplayan ve Kureyş'in başında bulunan bir kişilikti.⁵¹

Hz. Peygamber'in, amcası ve yengesi tarafından itina ile himâye edildiğini, bu himâyenin, Hz. Peygamber'in risaleti süresince de devam ettiğini görmekteyiz. Amcanın, yeğenin etrafında sağlam bir kale gibi duruşunu Hz. Peygamber yakından seyretmiş ve hissetmiştir. Amcasına olan hürmetini/vefasını "Yasaklanmadığım müddetçe senin için istiğfarda bulunacağım"⁵² sözü ortaya koymaktadır. Yengesi tarafından gördüğü güzel muameleden bahisle de şöyle demektedir: "Ben onun yanına yetim bir çocuk olarak sığınmışken, o çocukları aç tutar, beni beslerdi, kendi çocuklarından önce benim saçlarımı tarardı, o benim annem gibiydi."⁵³ "Annemden sonra annemdi." diye bahsetmiştir.⁵⁴

Hz. Peygamber'in amcasının himâyesinde olduğu bu dönemler, psikososyal açıdan çocukluktan yetişkinliğe geçiş dönemi olarak adlandırılmaktadır. Kimlik arayışının yoğunlaştığı ve kalıcı kimliklerin inşa edildiği süreç olarak değerlendirilmektedir. Dönemin problemleri olarak da meslek seçimi ve hayat

⁴⁸ Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 16, 50.

⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 216.

⁵⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 51-65.

⁵¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 45.

⁵² " لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أُكْفِ عَنْهُ " Bu ifade üzerine Tevbe Suresi 113. âyeti ile uyarılmıştır. Buhârî, "Cenâiz", 80, "Menâkibu'l-Ensâr", 40; Ebû Abdîrrahman b. Şuayb, en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Cenâiz", 102.

⁵³ رحمك الله يا أمي كنت أمي بعد أمي تجوعين وتشبعيني وتعربين وتكسبيني وتمنعين نفسك طيبا وتطعميني تريدين بذلك وجه الله والدار الآخرة الله الذي
يحيى ويميت وهو حي لا يموت اغفر لأمي فاطمة بنت أسد Celâleddîn es-Suyûtî, *Câmiu'l-Hadis* (Byrût: Dâru'l-fikir, 1994), 13: 129; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 45-46.

⁵⁴ " ... يا أمي، كُنتُ أمي بعدُ أمي،..." Ebu'l-Kasım, Süleyman b. Ahmet b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk., Hamdî b. Abdî'l-Mecîdî, es-Silefî (Kahire: Mektebetü' ibn teymiyye, t.y.), 14: 351.

arkadaşı arayışları öne çıkarılmaktadır.⁵⁵ Bu noktada Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'e çobanlık meşguliyeti ve ticarete yönlendirmek suretiyle meslekî açıdan,⁵⁶ Hz. Hatice ile evlenmesine desteği ile de ailevî yönden öncülük ettiğini görmekteyiz.

Çobanlık, sabrı ve tahammülü öğretme, himâyesi altındakileri koruma alışkanlığı kazandırma, sorumluluk duygusu aşılama,⁵⁷ tabiatı tanıma, canlılar arası ilişkileri gözlemlene yönüyle şefkatle yakından ilişkilidir. Hz. Peygamber'in daha sonra "*Hepiniz çobansınız.*"⁵⁸ benzetmesi ile sorumluluk tanımını çoban örneklemini üzerinden yaptığını görmekteyiz. Bu form şefkatli yaklaşımı da içeren bir formdur.

Amcasının yönlendirmesi ile ticari faaliyetler de gündeme gelmiştir. Ticaret hayatı da Hz. Peygamber'e şefkat açısından pek çok vasıf kazandırmıştır. Başka insanlara yük olmama, değişik yörelerin ve değişik kültürlerin insanlarını tanıma, insanlarla iletişim kurma yöntemlerini tecrübe etme imkânı sunmuştur.⁵⁹

Mekke toplumunun zayıflara katı davranışlarının da Hz. Peygamber'in şefkat duygusunu besleyen tarafı bulunmaktadır. Haksızlığa uğrayanları görüp empati ile yaklaşması çözüm arayışları içerisine girmesi bu sebeple olmalıdır. Mazlum adına hareket etmek, gasp edilen hakkı alıp hak sahibine vermek için kurulmuş Erdemliler/Hilfü'l-Füdûl hareketine iştiraki böyle bir sebepten neşet etmiştir. Erdemliler Hareketi oluşumuna iştirak ettiğinde Hz. Peygamber yirmi yaşlarında'dır.⁶⁰

Hilfü'l-Füdûl oluşumunu bir şefkat hareketi olarak kabul edebiliriz. Bu cemiyet; şefkatli insanlarla birlikte çalışmak, cemiyete intikal eden problemlere muttali olmak, hakkı gasp edilene şefkat etmek hasebiyle şefkat etme hazzını tatmak gibi birkaç açıdan Hz. Peygamber'in şefkat duygusunu beslediğini belirtebiliriz. Nitekim Rasûlullâh (s.a.v), peygamberlik döneminde, bugün olsa tekrar gireceğini belirttiği⁶¹ bu cemiyetin değerini daha sonra şöyle ifade edecektir: "*Henüz delikanlı iken amcalarımla beraber iyi insanların yapmış olduğu antlaşmada hazır bulundum. Bana kızıl develer dahi verilse bu antlaşmayı bozmak istemezdim.*"⁶²

⁵⁵ Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 62.

⁵⁶ Buhârî, "*İcâre*", 2; Müslim, "*Eşribe*", 163; İbn Mâce, "*Ticaret*", 5.

⁵⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 45-46, Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Eorensel Mesajı*, 78.

⁵⁸ Buhârî, "*Cuma*", 11, "*stikrâz*", 20; Müslim, "*Müsâkât*", 107.

⁵⁹ Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 76.

⁶⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 52-54.

⁶¹ Muhammed Hamidullah, "*Hilfü'l-Füdûl*" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 32.

⁶² "... قَالَ شَيْدَتْ جَلَّتِ الْمُطَيَّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي وَأَنَا غَلَامٌ فَمَا أُجِبُ أَلْ لِي خَيْرَ النَّعْمِ وَأَنْتِي أَنْتُكَهُ ..." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 193.

Hız. Peygamber'in hayatında peygamberlik öncesi ve sonrasındaki en önemli kişiliklerden birisi de Hız. Hatice'dir. Saliha bir hanım olarak Hız. Peygamber'e her an destek olan, kocasının huzur sükûn ve itminanına hizmet eden, bıraktığı etki ile ölümünden sonra dahi kendinden sürekli bahsettiren şefkatli bir şahsiyettir.⁶³ Hız. Peygamber vahye muhatap olduğu an bu durumu ilk olarak eşi Hız. Hatice ile paylaşması, onun da son derece nitelikli bir değerlendirmede bulunması⁶⁴ ve Hız. Peygamber'i tasdik ederek 'müslümanların ilki' ünvanının alması üstün şahsiyetli bir kişilik olduğunu göstermektedir. Bir defasında Hız. Âişe annemizin kendisini kastederek 'Allah sana ondan daha hayırlısını verdi' demiş Hız. Peygamber bu durumu onaylamamış ve Hız. Hatice'yi şöyle tavsîf etmişti : *"Hayır, Allahü Teâlâ bana ondan daha hayırlısını vermedi. Halk bana inanmazken o inandı. Herkes bana yalancı derken O, doğru söylediğimi kabul etti. Kimse bana bir şey vermezken o beni malıyla destekledi ve Allah bana ondan çocuklar ihsan etti."*⁶⁵

2. Hız. Peygamber'in Yaşadığı Süreçlerin ve Birlikteliklerin Şefkat Eğitimi Açısından Değeri

Hız. Peygamber önce babasını sonra annesini daha sonra da dedesini kaybetmiştir. İlgi, sevgi ve şefkate olan ihtiyacı yeterince giderme noktasında yetim ve öksüz olmanın dezavantaj olduğu ortadadır. Hız. Peygamber için böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Geçiş dönemleri yaşamıştır fakat hiçbir zaman sahipsiz kalmamıştır. Ana babasının boşluğunu; sütanesi Halime, bakıcısı Ümmü Eymen Bereke, dedesi Abdülmuttalib, amcası Ebû Tâlib ve Ebû Tâlib'in eşi Fatma bint Esed doldurmuştur. Evlilik dönemiyle birlikte Hız. Hatice onun hem maddî hem de manevî destekçisi olmuştur. Bu gelişmelerin dezavantajı avantaja dönüştürdüğünü, şefkat açısından daha iyi beslenmesine imkân oluşturduğunu düşünmekteyiz.

Hız. Peygamber'in yetim olarak dünyaya gelmesi, ardından annesini, daha sonra dedesini kaybetmesi tesadüf kabilinden bir şey değildir.⁶⁶ İnsan için anne baba önemli bir dayanak ve sığınaktır. Böyle bir sığınaktan mahrum olanlar daha öteelerde bir sığınak arayışına girebilirler. Bu durum evdeki çeşmeden suyun

⁶³ "... ما أبذلني الله عز وجل خيراً منها فإني آمننتُ بي إذ كفرَ بي النَّاسُ وَصَدَّقْتَنِي إِذْ كَذَّبَنِي النَّاسُ وَوَأَسْتَيْبِي بِمَالِهَا إِذْ حَرَمَنِي النَّاسُ وَرَزَقَنِي اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ... " Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41: 356.

⁶⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 82.

⁶⁵ "... أبذلني الله عز وجل خيراً منها فإني آمننتُ بي إذ كفرَ بي النَّاسُ وَصَدَّقْتَنِي ... " Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41, 356.

⁶⁶ Rasûlullâh'ın yetim ve öksüz kalması, bozguncuların risalete karşı muhtemel itirazlarını anne baba yönlendirmesi ile böyle bir iddiaya kalkıştı yakıştırmalarına mahal bırakmamak, asıl mürebbinin Allah olduğunu göstermektedir. Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-Sire*, trc., Ali Nar, Orhan Aktepe (İstanbul: Gonca Yayınları, 1987), 61.

kesilmesi gibidir. Suyun kesilmesi çaresizliktir. İnsanı arayışa yönlendirir ve asıl kaynağa ulaşma imkânı doğar. “Çaresizlik hissettiğimizde, gücümüzün tükendiğini düşündüğümüzde, acizyetimizin farkına vardığımızda ötelere sesini daha berrak duyarız. Mevlana; “İçindeki kapıyı çal, başka kapıyı değil.”⁶⁷ diyor. İçimizdeki kapı kalbin kapısıdır. O kapı Allah’a açılan kapıdır. Bu kapıyı, Yunus Emre; ‘Bir ben vardır bende benden içeri’⁶⁸ mısrasıyla dillendirmiştir. Dışımızdaki kapılar açık olunca içimizdeki kapı aklımıza gelmeyebilir. Asıl olana ulaşmak gerektiği hep dile getirilir.”⁶⁹ Hz. Peygamber’in (s.a.v) babasını, annesini, dedesini ve nihayetinde amcasını kaybetmiş olması onu içindeki kapıya, şefkatin ve merhametin esas kaynağı olan Allah’a yöneltmiş olabilir. Eğitimciler bu yöntemi keşfetmiş ve eğitim teknikleri arasında ‘Buldurma Yöntemi’ olarak yer vermiştir. Eğitimde buldurma⁷⁰ yöntemi sıkça müracaat edilen kalıcı etkisi olan bir yöntemdir.

Hayatın seyri Hz. Peygamber’i farklı simalarla bir araya getirmiştir. Hz. Peygamber bir ortamdaki başka bir ortama; kişiden bir başka kişiye; mekândan bir başka mekâna geçmesi ile tekrar tekrar geçiş dönemleri yaşamıştır. “Geçiş dönemleri hem yeni beceriler geliştirmeyi sağlar hem de baş etme mekanizmalarını sonuna dek zorlar.”⁷¹ Tağyîru’l-üslûb, tenşîdü’l-kulûb/Üslûbun değişmesi kalpleri canlandıran olumlu bir etki oluşturabilir. “Öğrenmeyi bilirsek; engeller sıçrama tahtasına döner, kırılmalık zenginliğe, zayıflık güce, imkânsızlık imkâna dönüşür.”⁷² Hz. Peygamber için de böyle bir durumun söz konusu olduğunu düşünmekteyiz.

Bir ömür boyunca çok defa düşer, kalkar, yorulur, kendimizi çok kötü hissederiz. İşte hayat, bu düşmeler kalkmalar olduğu için kıymetlidir. Ancak arada bir hüznü kederli olduğumuz takdirde hayatın kıymetini anlayabiliriz.⁷³ Hz. Peygamber’in zaman zaman şefkat deryasının dışına alınması şefkatin değerini anlamayı ve şefkate susamışlığı sağlamış, ikram edilince de kana kana içmiştir. Bu

⁶⁷ Kemal Sayar, *Merhamet Kalbe Dönüş İçin Son Çağrı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 48.

⁶⁸ Antoloji. Com, “Yunus Emre”, erişim: 31 Temmuz 2019, <https://www.antoloji.com/severim-ben-seni-candan-iceri-siiri/>

⁶⁹ Kemal Sayar, *Ruh Hali* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 37.

⁷⁰ Bilinen ve tecrübe edilen verileri kullanarak, yeni bilgilere ulaşmayı sağlayan öğretmen ve öğrencinin ortak etkinliğine dayalı güdüleyici bir öğretim yoludur. Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2009), 330.

⁷¹ Sayar, *Merhamet*, 191.

⁷² Bağlan - Sayar, *Koruyucu Psikoloji Çocuk Eğitiminde Duygusal Rehberlik*, 16.

⁷³ Sayar, *Ruh Hali*, 15.

tarz eğitimi İslâm içerisinde bulmak mümkündür. Oruçta imsak, ramazan'da itikâf, hac'da ihram, sufilerde çile bir çeşit mahrum bırakarak nimetin kıymetini, mahrumiyet yaşayanların ızdırabını öğretme faaliyetidir. Hz. Peygamber'e belirli periyotlarda şefkat orucu tutturulmuş gibidir. Sütanesi ile iftar etmiş, annesini kaybettikten sonra iftar sevincini dedesi ile daha sonra amcası ile yaşamıştır.⁷⁴ 'Toku ağırlamak zordur.' denilir. İştahı olmayana en leziz yemekler sunulsa kıymeti yoktur. İştah için açlık önemlidir. Hz. Peygamber'in babasız, daha sonra annesiz, ardından da dedesiz kalmış olması ilgiye sevgiye ve şefkate sürekli olarak ihtiyaç hissetmesini tetiklemiş olabilir. Bu durum şefkatli yaklaşımların kıymetini bilmesine, şefkate doymasına ve şefkate ihtiyaç duyanlara duygudaşlık geliştirme yeteneğinin güçlenmesine imkân sağlamıştır diyebiliriz. Dert bilmeyenin hemdert olması zordur. "Sevdiklerimizin ölümü bizi başkalarının acılarına karşı daha duyarlı kılıyor. Ancak acımış bir yürek başkasının acısını tam mânâsı ile hissedebiliyor."⁷⁵

Hz. Peygamber'in dertlilere hemdert olması ve hemdert olunmasını istemesinin köklerini burada da bulabiliriz. Hatta Hz. Peygamber'in şefkate ve teselliye ihtiyacının arttığı olayların sonraki yıllarda da devam ettiğini görmekteyiz. Amcasını kaybetmesi, eşini kaybetmesi, çocuklarını kaybetmesi, zâlimlerin her türlü iftira ve hakaretlerine maruz kalması, yaşanabilecek bütün acıları tatması, acının her çeşidini en iyi şekilde anlamasına etki etmiş olmalıdır. "Bir şeyin ıstırabını çekmeyen onu ne tanır ne de sever. Çekilen acılar ve ızdıraplar insanı yetiştirir. Acı çekmek yaşamakla olur. Bu sebepten insan yaşadıkça ve acıları çoğaldıkça ahlâken yükselir."⁷⁶ Hayatının belli zamanlarında yardıma muhtaç hâlde düşen, yardıma muhtaçların hâlerinden daha iyi anlar.⁷⁷ Taş taşlıktan geçmedikçe yüzük olmaz. Yüzük olmak dileyen taş, ezilmeyi yontulmayı göze almalıdır.

Acılar, insanı olgunlaştırır, ressamın fırça darbeleri gibidir. Darbeler sonunda resim tamamlanır.⁷⁸ "Yüce bir ereğin coşkusuyla erimeyi göze alamayan, hakikat çizgisinde kristalize olamaz."⁷⁹ Acılar, bürüt halde bulunanı nete dönüştürür, bir çeşit billurlaştırma, kristalleştirme, damıtma, arıtma ve katıksız hâlde getirir.

⁷⁴ Sayar, *Merhamet*, 16.

⁷⁵ Sayar, *Merhamet*, 17.

⁷⁶ Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 113.

⁷⁷ Ayten, *Empati ve Din Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 74.

⁷⁸ Sayar, *Ruh Hali*, 213.

⁷⁹ Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1995), 40.

“Beden terleyince içindeki kirli ve zehirli maddeleri dışarı atar. Ruh terleyince de kötü duygu ve düşünceleri, duyarlık sapıtmaları ve benlik sanrılarını dışarı atar.”⁸⁰ Hz. Peygamber'e bu terlemenin sürekli yaşatılması bedenen ve ruhen şefkate dönüşmesine, yürüyen şefkat hâlini almasına etki ettiğini düşünmekteyiz.

İçerisinde balçık/çamur/lığ bulunan bir havuz düşünelim. Havuz durgundur çamur dibe çökmüştür ve su berraklaşmıştır. Bu havuza küçük bir taş attığımızda taş gölün zeminini harekete geçirir, havuz bulanır berraklık kaybolur. Fakat içi dışı tertemiz olan bir havuza atılan taş, onun güzelliğini artırır. Taşın atıldığı merkezden başlayarak haleler daireler meydana gelir. Suyu akseden ağaçlar, eşya ve tabiat hareketlenir ve bir canlılık sergilenir. Taşın yaptığı iş ancak havuzun güzelliğini artırmak olur.⁸¹ Bu açıdan Hz. Peygamber'in erken dönemde yaşadığı acıların, zor zamanlara hazırlık niteliği taşıdığını bir alt yapı oluşturduğunu söyleyebiliriz. “Çocuk, kişisel yönetim yeteneklerini geliştirebilmek için öncelikle sorunlar yaşamalı ve bunlarla başa çıkmayı denemelidir. İlk çabalar başarısız olsa dahi sonrasında yeteneklerinin geliştiği görülecektir.”⁸² Çocuk her türlü ortamda karşılaştığı sorunları çözerken aynı zamanda ruhsal gücünü arttırarak olgunlaşmakta ve böylece kişiliğini geliştirmektedir.⁸³

Şefkat, insanda çok hassas bir izlenim uyandırır. Bu olmakla beraber “güç ve katı bir anlamı da içinde barındırır.”⁸⁴ Şefkatin psikolojik yapısına bakıldığında bir duygudaşlık, diğerkâmlık gerektirdiğini görürüz. Şefkatli davranabilmek için başkalarının tutkularını kendi içinde yaşamalı insan. Şefkat duyguyu bir izleyici gibi dışarıdan izlemek değil, ona katılmak duygusal bir beraberliğe girmek demektir. Şefkatli olmak için kişi sevgi, nefret, keyif ve acı gibi her duygunun etkisini kabul etmeli, bu duyguları anlayışla karşılamalı, yeterince içine sindirebilmeli, hazmedebilmeli ki böyle bir duyguyu yaşayan insanla duygusal bir bağ içerisine girebilsin. Öfkenin zarar verici yönüyle, dehşetin yürekleri parçalayan etkisiyle ve sevginin en yumuşak dokunuşu ile yüzleşmek gerekir. Şefkat, duyguyu isteyerek yüklenmek onu karşılayacak ve gerçekleştirecek güce sahip olmak demektir. Şefkat, öfkeden sevgiden ve korkudan daha kuvvetlidir. Şefkat, zayıfların duygusu değil güçlülerin zor elde ettiği bir duygudur.⁸⁵ Bencilliğin esiri olmadan,

⁸⁰ Karakoç, *Diriliş Mustusu*, 49.

⁸¹ Ahmet Önkal, *Raasûlullâh'ın İslâm'a Dâvet Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2000), 122.

⁸² Bağlan- Sayar, *Koruyucu Psikoloji Çocuk Eğitiminde Duygusal Rehberlik*, 67.

⁸³ Bilgili, *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, 151.

⁸⁴ Hayati Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş, 2011), 62.

⁸⁵ Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 62.

kendi iç dünyasında başkalarına da yer açabilen güçlü yüreğin niteliğidir.⁸⁶

Çocuğun ruhsal ve fiziksel bakımdan dengeli ve sağlıklı gelişimi için iç ve dış tesirlerle beslenmesi gerekmektedir. Aksi halde onun doğuştan getirdiği ruhsal kabiliyetlerin uyanışı ve serpilip gelişmesi aksayacaktır. Bu gelişimin istenilen istikamette devam etmesi için çocuğun yetişkinlerle beraber birçok sosyal faaliyete katılması sağlanmalıdır.⁸⁷ “Çocuk bir şeyler üretmek ve başarılı olmak için çalışır; çünkü elde ettiği başarılar neticesinde takdir ve kabul edilmeyi bekler. Çocuk eğer çevresinden destek görürse öz saygısı artar. Aksi halde değersiz olduğuna inanır ve aşağılık duygusuna kapılır. Aşağılık duygusu geliştiren bir çocuk çevresi ile sağlıklı ilişkiler kuramaz ve uyum güçlüğü çeker.”⁸⁸

Hz. Peygamber’in taltif gördüğünü ve çevresi tarafından desteklendiğini müşahade etmekteyiz. Sütannesi Halime; Hz. Peygamber için “Onun sayesinde evimize bereket ve huzur geldi.” demiştir. Annesi Âmine ölümü esnasında “Ölsem de gam yemem. Dünyaya hayırlı bir evlat bırakıyorum.” demiştir. Dedesi sürekli yanında bulundurmuş, övülecek mânâsında ‘Muhammed’ ismini koymuş, önemli toplantılara katılabilme olgunluğunda olduğunu yaşatmış, katılımına itiraz edenlere “Bırakın... O kendini büyük bir insan yerine koyuyor. O kadar akıllı ki umarım bir gün büyük insan olacak.”⁸⁹ diyerek onurlandırmıştır. Amcası Ebû Tâlib, ticari seferlerinde yol arkadaşı edinmiş,⁹⁰ Eşi Hz. Hatice onunla evlenmeyi murat etmiştir. Mekke Halkı ‘el-Emin’ lakabını ona layık görmüştür.⁹¹

Buraya kadar ifade edilenlerden hareketle ‘Hz. Peygamber’in terbiyesi ilâhî kaynaktan koparılp beşerî kaynaklara bağlanmış’ değerlendirmesi yapılabilir. Hz. Peygamber’e beşer vurgusu yapan hadisler ve âyetler, onun risalete hazırlanma süreçlerini bu minval üzere ele almaya imkân vermektedir. Bununla birlikte her şeyi yaratan olması açısından bakıldığında bu süreçler dolaylı olarak Allah’a dayanmaktadır. Her şey Allah’ın bilgisi ve terbiyesi dâhilindedir. Hz. Peygamber’in, “*Rabbim beni terbiye etti ve de terbiyemi güzel kıldı.*”⁹² sözü de bunu vurgulamaktadır.

⁸⁶ Halil Altuntaş, *Başkaları için ağlayabilmek* (Ankara: DİB, 2013), 13.

⁸⁷ Bilgili, *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, 153.

⁸⁸ Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 60; Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 16, 63.

⁸⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 43.

⁹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 216-220; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 47.

⁹¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 234; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 121; Buhârî, “Bed'ü'l-Vahiy”, 1.

⁹² İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, thk., Muhammed Abdu'l-Azîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-ilmîyye, 197), I: 62.

"Her şeyi var eden Allah'tır."⁹³ Hz. Muhammed'in (s.a.v) etkileşimde bulunduğu insanlar, iletişim unsurları içerisinde yer alan "kanal"⁹⁴ hükmündedir. Belki bizler için ibret almak eğitimde takip edilecek yolları görmek açısından örneklik teşkil etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in imandan uzakta kalanlar adına kendini hırpalar derecesinde üzülmeye karşısında "Sana düşen yalnızca tebliğ etmektir. Hidâyet Allah'tandır."⁹⁵ ikazı, hidâyet sahibinin kim olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in tebliği neticesinde hidâyete eren, ahlâk-ı hamîdeye bürünen insanlara bu güzelliği ikram eden, Peygamber değil Allah'tır. Hz. Peygamber'in yapamadığını anne babası dede ve amcası yapmıştır denilemez.

Duhâ sûresinde yer alan "Seni yetim bulup muhafaza etmedi mi? Seni doğru yoldan sapanların içinde bulup doğru yolu göstermedi mi? Seni muhtaç bulup muhtaçlıktan kurtarmadı mı?"⁹⁶ açıklamaları, peygamberlikten öncesini belirtmekte ve Allah'ın peygamber'in şefkatini içermektedir.

İslâm itikadına göre Allah'ın kudreti ve kâinat üzerindeki tasarrufu tamdır. Fakat bu durum kâinatı idare ederken melek gibi bazı vasıtaları kullanmasına da mani değildir.⁹⁷ Hz. Peygamber'in terbiye sürecinde de anne baba dede amca ve diğer unsurlar vasıta olarak değerlendirilmelidir. Fırça darbeleri ile resmin şekillendirilip olgunlaştırıldığı gibi Hz. Peygamber'in şefkatini oluşturan tarafı da yakın çevresini oluşturan faktörler ve yaşadığı süreçlerin dokunuşları/darbeleri ile şekillenip olgunlaştırılmıştır. "Kem âletle kemâlât olmaz." Sözü tablonun olgunlaşmasında alete/fırçaya bir nebze pay verse de resmi fırça/alet yapmıştır denilemez. Fırçayı tutan eli göremeyenler resmi fırçanın yaptığını zannedebilirler. Oysa resmi yapan fırça değil ressamdır. Hz. Peygamber'in şefkat tablosunun musavviri de Allah'tır.

Kaynaklarda Hz. Muhammed (s.a.v) peygamberlik öncesi karşılaştığı bazı olaylar geçmektedir. Örneğin, Kâbe'nin tamiri için taşımak üzere taşı omzuna aldığı elbisesinin açılma durumuna karşı uyarılmış, engellenmiştir.⁹⁸ Yine putlar adına kesilen kurbanlardan çevrenin ısrarlarına rağmen, "Ben, putlar adına

⁹³ el-Hasr 59/24.

⁹⁴ Kanal, iletişim sürecinde, mesajın kaynaktan alıcıya ulaşmasını sağlayan fizik ya da teknik yollar, imkânlar, araç ve gereçlerdir. Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (Rize: STS Yayınları, 2010), 18.

⁹⁵ en-Nahl 16/82; el-Kasas 28/56.

⁹⁶ ed-Duhâ 93/7-9.

⁹⁷ M. Nihat Çetin, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 485.

⁹⁸ Buhârî, "Menâkıb", 25.

kesilenleri yemem."⁹⁹ diyerek uzak durmuştur. Çobanlık yaptığı dönemlerde Mekke'de tertip edilen eğlence meclislerine iştirak etmek istemiş ağırlaşan uykusuna yenik düşerek düşündüğünü gerçekleştirememiştir.¹⁰⁰ Bu türlü müdahaleler, Hz. Peygamber'in yetişmesinde ilâhî gözetimi gösteren işaretlerdir.

Mekke toplumunun Muhammed ismine "el-Emîn" künyesini eklemiş olması, risalet vazifesinin ilk yıllarında açıktan davetin bidayetinde Safa tepesine çıkarak "Size bu dağın arkasında bir süvari birliği var desem buna inanır mısınız?" sorusuna "Evet, senin yalan söylediğini hiç görmedik."¹⁰¹ cevabını vermeleri onun ahlâkî vasıflara bürünüşünün peygamberlik öncesinde başladığına delâlet etmektedir.

"Andolsun size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O size çok düşkün müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir."¹⁰² âyetinin Mekke'de nâzil olması, peygamberlikten önceki terbiye sürecine kanıt oluşturmaktadır.

Kalem sûresinde yer alan "Şüphesiz sen yüce bir ahlâk üzeresin."¹⁰³ âyetinde Rasûlullâh'ın ahlâkına açık bir vurgu bulunmaktadır. Ahlâkî davranışlar, bir görüntüdür ve arka planı uzun bir süreçle inşa edilmeyi gerekli kılar. Kalem sûresinin Mekkî sûrelerden ve ilk inen sûrelerden¹⁰⁴ olması, peygamberlik öncesi süreci işaret etmektedir.

İlk vahyin ardından Hz. Peygamber derhâl evine döner Hz. Hatice'ye; "Ey Hatice! Bana ne oluyor, gerçekten ben canımdan korktum!" der ve eşine yaşadıklarını anlatır. Hz. Hatice ona; "Öyle deme, korkma, sevin, Allah'a yemin ederim ki Allah seni hiçbir zaman utandırmaz. Yine Allah'a yemin olsun ki; sen akrabaları gözetir, onların hakkına riayet eder, doğru konuşur, yalan söylemez, güçsüz ve zayıf olanların yükünü yüklenir, onlara yardımcı olur, mahrum ve bir şeylerini kaybetmiş olana kazandırır, misafiri ağırlar ve başına belâ gelmiş kimselere yardımcı olursun."¹⁰⁵ der. Hz. Hatice, tespitlerinde altı önemli özellikten bahsetmektedir. Bu özelliklerin beş tanesi şefkatle yakından ilişkilidir. Bu tespitler, Hz. Peygamber'in şefkat tarafıyla risalete

⁹⁹ Buhârî, "Zebâih", 16, "Menâkıbü'l-Ensâr", 24.

¹⁰⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 46.

¹⁰¹ Buhârî, "Tefsîr", 2; Müslim, "İmân", 355.

¹⁰² et-Tevbe 9/128.

¹⁰³ el-Kalem 68/4.

¹⁰⁴ İbn Abbâs'tan bir rivayette Alak sûresinden sonra Kalem sûresi nâzil olmuştur. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1970), 8: 5249.

¹⁰⁵ Buhârî, "Tefsîr", 96; "Bed'ül-Vahy", 1; Müslim, "İmân", 252.

hazır olduğuna ve şefkatle beslenme sürecinin risaletten önceki kısmına işaret etmektedir. Vahiyle birlikte süreç devam edecek kemâle ulaşacaktır.

SONUÇ

Rasûlullâh'ın, kırk yaşına/risâletle görevlendirilme anına kadar geçen süreç bir hazırlık sürecidir. Şefkat eğitimi de bu sürecin bir parçasıdır. İlk vahyi müteakip Hz. Hatice validemizin değerlendirmeleri ve ilk inen âyetlerde yüce bir ahlâka sahip olduğu vurgusunun yapılması, şefkat eğitiminin peygamberlik öncesi dönemine işaret etmektedir.

Hz. Muhammed (s.a.v) soy itibari ile temiz bir şecereye sahiptir. Yetiştığı aile ortamları sırasıyla; sütanne Halime, anne Âmine, dadı Ümmü Eymen, dede Abdülmuttalib, amca Ebû Tâlib, yenge Fatıma bnt. Esed ve son olarak kendi hane-i saadetleridir. Hz. Peygamber sağlıklı ve huzurlu mekânlarda, kendisini gözeten ve değer veren müşfik, mahir ve hamiyetperver kişiliklerle birlikte olmuş, şefkatle beslenme açısından uygun ortamlarda yetişmiştir.

Allah Rasûlü, erişkinlik döneminde her şartta yanında yer alan salih bir eşin ve hamiyet sahibi bir amcanın desteğini görmüş ve muhtaç olana sahip çıkmanın/çıkılmanın değerini yakından hissetmiştir.

Hz. Peygamber'in doğmadan önce babasını, ardından annesini, daha sonra dedesini kaybetmesi, acının her çeşidini anlamasına, şefkat ihtiyacının farkına varmasına ve diğerkâm olma duygularının güçlenmesine sebep olmuştur. Ayrıca bu durum baba, anne, dede ve amcanın fani olduğunu görmesine şefkatin asıl sahibine, Var Eden'ine yönelmesine, böylece gerçek kaynaktan beslenmesine yol açmıştır.

Rasûlullâh, Mekke toplumunda sahipsiz kimselerin ve zayıfların şefkate muhtaç hallerine bizzat vakıf olması, bir şefkat kuruluşu olan Hilfü'l-Füdûl /Erdemliler Hareketi bünyesinde çeşitli dramalara şahit olması, şefkat etme duygusunu etkilemiştir.

Allah Rasûlü'nün, peygamberlik öncesi süreçte etkileşimde bulunduğu çevreler ve yolunun kesiştiği kişiler, onun terbiyesinde ismi geçenler, birer vesiledir. İlâhî terbiyenin Hz. Peygamber'e akışına hizmet etmiş araçlardır. Allah, Kul'unu, Rasûl kılmadan önce bu araçlar vasıtasıyla terbiye etmiştir.

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ
رَّحِيمٌ

*“Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.”*¹⁰⁶ âyetinde Hz. Peygamber'in risâlet sonrası süreçte müminlere düşkünlüğüne, şefkat ve merhametine vurgu yapılmaktadır. Bu vurgunun sayısız örnekleri bulunmaktadır. Makale risâlet öncesi ile sınırlandırıldığından bu örneklere yer verilmemiştir.

Hz. Peygamber'in risalet öncesi hayatı, onun şefkatli hale gelmesine etki etmiştir. Risalet öncesi sürecin bizler için; genel olarak değerler eğitiminde özel olarak da şefkat değerinin benimsenmesinde ve benimsetilmesinde örnekliği, değeri, ehemmiyeti ve ağırlığı vardır.

¹⁰⁶ et-Tevbe, 9/128.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaûdî - Âdil Mürşîd. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1416.
- Altuntaş, Hali., *Başkaları İçin Açlayabilmek*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Antoloji. Com, "Yunus Emre". Erişim: 31 Temmuz 2019. <https://www.antoloji.com/severim-ben-seni-candan-iceri-siiri/>
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2009.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Bağlan, Feyza – Sayar, Kemal, *Koruyucu Psikoloji Çocuk Eğitiminde Duygusal Rehberlik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Bayraktar, Faruk. *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münâsebetleri*. İstanbul: MİFAV Yayınları, 1983.
- Bekir, Topaloğlu. "Âmine" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bilgili, Fatih Menderes. *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bûtî, Ramazan. *Fıkhu's-Sire*. Trc. Ali Nar - Orhan Aktepe. İstanbul: Gonca Yayınları, 1987.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Çocuk Gelişimi ve Ruh Sağlığı Okul Öncesi Dönem*. Ankara: Nobel Yayınları, 2010.
- Çetin, M. Nihad, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2. 500-501 İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çubukçu, Asri. "Halîme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 338-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, İstanbul 1970.
- Görgün, Tahsin. *İslâm Ahlâk Esasları*. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2015.
- Görmez, Mehmet "Açılış Konuşması", *Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi*

Sempozyumu, Ankara: DİB Yay., 2011.

Hamidullah, Muhammed, "Hilfû'l-Füdûl " *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 1998.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamber'i*, terc. Salih, Tuğ, İrfan Yay., İstanbul t.y.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir. Ankara: İmaj Yayınları, 2004.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdu'l-Melik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdu'l-Hafız Şiblî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tirâsi'l-Arabî, 1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed b. Sâlih Râcî, Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, t.y.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. Thk. Muhammed Abdu'l-Azîz el- Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 197.

Karakoç, Sezai. *Diriliş Muştusu*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1995.

Kardaş, Nevin – Önen, Salih – Duman, Mesut- Fidan, Ahmet. *Türkçe Sözlük*. Millî Eğitim Basımevi Yayınları, Ankara 1979.

Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. Rize: STS Yayınları, 2010.

Köktaş, Yavuz. *Tüm Yönleriyle Akâid Hadisleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sikâye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 177-178. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el- el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Thk., Halil, Memûn Şeyhâ. Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005.

Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Thk. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Önkal, Ahmet. *Rasûlullâh'ın İslâm'a Dâvet Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2000.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi el-Himyerî. *El-Musannef*. Thk., Habîbü'r- Rahman el-Azâmi. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları, 2004.

Sayar, Kemal. *Merhamet Kalbe Dönüş İçin Son Çağrı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Sayar, Kemal. *Ruh Hali*. Timaş Yayınları. İstanbul 2014.

Selçuk, Ziya. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî. Beyrut: Dâr'u İbnü'l-Hazm, 2005.

Suyûtî, Celâleddîn. *Câmiu'l-Hadîs*. Lübnân: Dâru'l-Fikir, 1994.

Taberânî, Ebu'l-Kasım, Süleyman b. Ahmet b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdi'l-Mecîd es-Silefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.

Tarhan, Nevzat. *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr b. Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.

Topaloğlu, Bekir. "Abdullah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Topçu, Nurettin. *Ahlâk*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Vatandaş, Celâlettin. *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Devleti Mekke Dönemi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yavuzer, Haluk. *Doğum Öncesinden Ergenlik Sonuna Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, Yayınları, 2002.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Yezîd'in Halifeliğinin Meşrûiyeti Meselesi

The Problem of the Legitimacy of Yazid's Caliphate

Abdullah NAMLI

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir HBV Üni., İlahiyat Fak. TİB Anabilim Dalı
Asst. Prof. Nevşehir HBV Uni., Fac. of Theology, Dep. of Basic Islamic Studies
Nevşehir/Turkey
abdnamli@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-7099-3018

Atıf: Namlı, Abdullah. "Yezîd'in Halifeliğinin Meşrûiyeti Meselesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 521-547.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.603328>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Ağustos / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Ekim / November 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

Yezîd'in Halifeliğinin Meşrûiyeti Meselesi

Öz: Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Osman'ın öldürülmesi ile birlikte Müslümanlar arasında siyâsî parçalanmalar yaşandı. Meşrû halife Hz. Ali'ye karşı Muâviye siyâsî bir güç olarak durdu ve elim hadiseler meydana geldi. Muâviye, savaşıarak, kan dökerek ve çeşitli siyâsî hamleler yaparak halifeliği ele geçiren ve onu saltanata dönüştüren kişidir. Kendinden sonra oğlu Yezîd'i veliyaht tayin etmiş ve Emevî saltanatını sağlamlaştırmıştır. Yezîd, Müslümanların halife olarak görmek istediği bir şahsiyet değildi. Zira onun dine uygun olmayan davranışları, Müslümanların nazarında meşrû bir halife olarak kabul edilmesine engel teşkil etmekteydi. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Harre Vak'ası, Mekke'nin kuşatılması ve Kâbe'nin taşa tutulması Yezîd'in meşrûiyetini onamayan Müslümanları haklı çıkaran olaylar olmakla birlikte Müslümanların gönüllerinde derin yaralar açan büyük felaketler olarak da tarihte yerini almıştır. Dolayısıyla Yezîd'in işlediği çürümlerin sonuçları özellikle siyasi ve itikadi açıdan günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Bu sebeple Yezîd'in ölümünden sonra özellikle Şîa grupları ona lâneti câiz gören bir anlayışa sahip olmuştur. Şîa'dan etkilenen bazı sünî şahıslar da lânet furyasına katılmıştır. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu Yezîd'i haksız bulmakla beraber lânet etme konusunda temkinli davranmışlardır. Elde mevcut kesin deliller olmamasına rağmen aşırı giden bazı kesimler Yezîd'in kâfirliğine hükmetmiştir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Politik Teoloji, Hilâfet, Yezîd, Meşrûiyet.

The Problem of the Legitimacy of Yazid's Caliphate

Abstract: With the murder of Othman after the Prophet, political disintegration took place among the Muslims. Muawiyah, against the legitimate Caliph Ali, stood as a political force and suffered from painful events. Muawiyah is the one who fights, takes blood and plots the caliphate with various intrigues and turns him into the sultanate. After him, he appointed his son, Yazid, as heir to the Crown Prince and Umayyad consolidated his reign. Yazid was not a personality that Muslims wanted to see as caliph. His life contrary to religion, immersion into certain illicit in pleasure and enjoyment and behaviors that do not correspond to the caliphate position have prevented him to be a legitimate caliph. The martyrdom of Hussein in Karbala, the Harre massacre, the siege of Mecca and the keeping of the Kaaba are the major disasters that make the legitimacy of Yazid question controversial and deeply wounded in the hearts of Muslims. The consequences of the crimes Yazid committed still continue today. For this reason, after the death of Yazid, Shia groups had an understanding that cursing him is allowable. Some Sunni people affected by Shia are also involved in the curse. The majority of Ahl al-Sunnah find Yazid unfair and have a cautious approach to curse. Although there is no clear evidence, some of the excesses have ruled Yazid's disbelief.

Keywords: Kalâm (Islamic Theology), Politic Theology, Caliphate, Yazid, Legitimacy.

مشروعية خلافة يزيد

المخلص: حدث صراع سياسي بين المسلمين بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذي تولى الخلافة بعد وفاة النبي. ثم وقف معاوية كقوة سياسية ضد الخليفة الشرعي علي بن أبي طالب، وبعد ذلك وقعت أحداث أليمة. معاوية هو الشخص الذي استولى على الخلافة عن طريق القتال وسفك الدماء والمناورات السياسية المتنوعة وقد حولها إلى سلطنة. وقد عين ابنه يزيداً ولياً للعهد وبذلك عزز حكم الأمويين. ولكن يزيداً لم يكن شخصاً يرغب المسلمون فيه خليفة عليهم؛ لأن حياته التي لم تتطابق مع الدين؛ كانت مانعة لأن يكون خليفة شرعياً عند المسلمين. إن الحوادث التي جرت كاستشهاد الحسين في كربلاء، والقتل العام في الحارّة، وحصار مكة ورجم الكعبة كلها تظهر أن المسلمين الذين لا يقبلون شرعية خلافته محقّقون فضلاً عن أنها كوارث كبرى جرحت قلوب المسلمين جرحاً عميقاً. ونتائج جرائم يزيد التي ارتكبها مازال تأثيرها سياسياً واعتقادياً مستمراً حتى اليوم. لذا، فبعد وفاة يزيد جوّز بعض فرق الشيعة اللعنة عليه. وانجذب بعض الأفراد من أهل السنة تحت تأثير الشيعة أيضاً إلى لعنة يزيد. ومعظم أهل السنة عدّوا يزيداً شخصاً مخطئاً، لكنهم كانوا حذرين بشأن اللعنة. وعلى الرغم من عدم وجود أدلة محددة، فقد حكم بعض المتطرفين بكفر يزيد.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، اللاهوت السياسي، الخلافة، يزيد بن معاوية، المشروعية.

GİRİŞ

Doğrulukla ve indirdiği hükümlerle idare etmek şartıyla Allah, insanı kendi halifesi tayin etmiştir (bk. el-Bakara 2/30; Âl-i İmrân 3/26; el-A'râf 7/128). Asr-ı Saadet döneminde “Medine İslam Devleti” diye bir niteleme bulunmamakla beraber Hz. Peygamber, peygamberlik görevinin yanında fiilen devlet başkanlığı görevlerini de yürütmekteydi.¹ O, vefat edince Ensâr ve Muhâcirler yani o dönemdeki tüm Müslümanlar, Hz. Peygamber’e bir halef seçilmesini ve İslam toplumunun başsız kalmamasını istiyorlardı. Zira Hz. Peygamber zamanında yapılan savaşlar sonrası Yahudilerin buldukları topraklardan sürülmesi, çevredeki Arap kabilelerinden bir kısmının savaşla itaat altına alınması, Suriyeli Hıristiyanların daveti üzerine Bizans imparatorunun Müslüman topraklarını ele geçirmek üzere ordu göndermesi² ve akîm kalan Tebük Gazvesi de düşünülünce İslam devletinin başsız kalması bir nevi intihar olurdu. Bu sebeple daha Hz. Peygamberin cenazesi kalkmadan Hz. Ebû Bekir, Benî Saîde Sakîfesi’nde toplanmış olan Müslümanların ittifakıyla ilk halife olmuştur.³ Klasik dönem Müslüman müellifler Hz. Peygamber’in vefatından sonra devleti yönetecek bir halifenin olması gerektiği konusunda müttefiktirler.⁴ Ayrıca bu müellifler halifeliğin tanımı, meşrûiyeti, halifede aranan şartlar, halifenin görevleri gibi hususlarda kanaatler ortaya koymuşlardır. Ali b. Muhammed el-Mâverdü’ye (ö. 450/1058) göre halifelik; “Dinin korunması ve dünyanın yönetilmesinde Hz. Peygamber’in halefligidir.”⁵ İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) tanımına göre halifelik: “İnsanları dünya ve ahiretteki faydaları konusunda şer’î nazarın gereğine göre yönetmek, demektir. Gerçekte o, dini korumakta (*hirâsetü’l-d-dîn*) ve dünyayı yönetmekte (*siyâsetü’l-d-dünyâ*) şeriat sahibinin yerini tutmaktır.”⁶

¹ Bk. Mehmet Ali Kapar, *İslam’ın İlk Döneminde Bey’at ve Seçim Sistemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 29-35.

² Nureddin el-Heysenî, *Mecme’u’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid*, 2. Baskı, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1967), 6: 191.

³ Bk. Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 8. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2018), 112.

⁴ Bk. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *’Uşûlü’l-d-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 297; Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü’l-edille fi ’uşûlü’l-d-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004), 2: 431-433; Sa’deddin Mesud b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu’l-aķâid*, thk. Abdüsselam b. Abdulhâdî Şennâr (Beyrut: Dâru’l-Beyrûtî, 2007), 179; Muhammed b. Abdurrahmân İbn Haldûn, *Muķaddime*, 3. Baskı, trc. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Yayinevi, 1988), 1: 483.

⁵ Ali b. Muhammed el-Mâverdü, *el-Ahkâmu’s-sultânîyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 5.

⁶ İbn Haldûn, *Muķaddime*, 1: 481.

Halifeye gerek olup olmadığı hususunu tartışmaya açan haricilerin bir kısmı “ bir halifeye gerek yok” iddiasını ileri sürmüşlerse⁷ de sahâbe döneminden günümüze kadar kurulmuş olan devletlerin her birinin bir yöneticinin emrinde varlıklarını sürdürdükleri gerçeği onların bu iddiasını geçersiz kılmaktadır.

Hız. Peygamberin vefatı sonrası onun yerine İslam toplumunun idarî sorumluluğunu üstlenen Hız. Ebûbekir ashabın büyük çoğunluğunun ittifakıyla yönetime geçmiştir. Onu takip eden diğer halifeler Hız. Ömer, Hız. Osman, Hız. Ali de gerek o dönem gerek sonraki dönemlerde Müslümanların çok büyük kitlesinin meşrû yöneticisi/halifesi olarak kabul görmüş ancak Hız. Osman'ın hilâfetinin son yıllarından itibaren ortaya çıkan fitne olayları ve akabindeki Hız. Ali döneminde meydana gelen iç savaşlar Müslümanlar arasında bir takım ayrılıkları beraberinde getirdiği gibi kabile asabiyetini önceleyen Ümeyyeoğullarının İslam toplumunun yönetimini ele geçirme arzularının harekete geçmesinin yolunu açmıştır. Ümeyye oğulları, Hız. Osman'a mirasçı olduklarından dolayı halifelîğın kendi hakları olduğu düşüncesine sahip olmuşlardır.⁸ Muâviye, Hız. Osman'ın şehit edilmesinden, Hız. Ali'yi sorumlu tutarak onun halifelîğini tanımamıştır. Muâviye ve mensup olduğu Ümeyye oğulları ile birlikte Hız. Osman'ın katillerinin bulunamaması konusunu istismar ederek, kendisini onun vârisi ilan etmiştir.⁹ Hız. Osman'a karşı toplumda sevgi kalmadığı için Muâviye kabile rekabetini harekete geçirerek taraftar toplamıştır.¹⁰ Muâviye, kendisinin halife olması gerektiği iddiası ile değil, kısas ayetinin gereğini yerine getiremeyen Hız. Ali'nin meşrû halife olmadığı iddiasıyla ortaya çıkmıştır. O, Hız. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması isteği üzerinden güç kazanmıştır.¹¹

⁷ Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 6. Baskı, thk. Emîr Ali Mehennâ-Ali Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1: 143; Muhammed Hamîdullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, trc. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Bir Yayınclık, 1984), 102; Hamîdullah Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, 5. Baskı, trc. Kemal Kuşcu (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 14; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 56; Fahrettin Korkmaz, *Gazzâlî'de Devlet* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 105.

⁸ Atvân, *Emeviyyûn ve'l-hilâfe*, 13.

⁹ Hüseyin Atvân, *Emeviyyûn ve'l-hilâfe* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 13; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân* (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 124.

¹⁰ Bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 5. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 164-165.

¹¹ Gerald R. Hawting, *The First Dynasty of Islam* (Illinois: Southern Illinois University Press, 1987), 27-28; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 174. Muâviye halifelîği Hız. Hasan'dan devraldıktan sonra da Hız. Osman'ın katillerini bulup cezalandırma davasını gündem dışına çıkarmıştır. Zira iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra Hız. Osman'ın katillerini tespit etmek ve cezalandırmak için bir mahkeme

Hız. Ali ile Muâviye arasında meydana gelen olaylarda Hız. Ali'nin haklı olduğu ümmetin ittifakı ile sabittir.¹² Nitekim Muâviye, Hız. Ali yaşarken asla halife olamamıştır.¹³ Hız. Ali'nin şehadetinden sonra Hız. Hasan'a biat edilmiş olmasına rağmen o, birkaç ay sonra Muâviye ile anlaşma yolunu seçmiştir.¹⁴ Bu bağlamda Hız. Hasan'ın biatiyle¹⁵ Müslümanların yöneticisi olmuştur ve halife unvanı almıştır. Oğlu Yezîd'i veliaht tayin etme düşüncesi ashabın önde gelenlerince onaylanmamış olsa da netice değişmemiş kılıçla elde edilen yönetim veliahtlık tayiniyle saltanata dönüşmüştür. Muâviye'nin halifeliğinin meşrûiyetini sahâbelik sıfatı kurtarıırken oğlu Yezîd'in veliahtlığı yahut halifeliği özel yaşantısından dolayı tenkide tabi tutulmuş ve meşrûiyet problemi olarak görülmüştür.

Muâviye'den sonra da onun veliaht tayin ettiği oğlu Yezîd yönetime geçmiştir. Yezîd'in dönemi, çeşitli hak ihlallerinin ve zulmün egemen olduğu, katliamların yapıldığı, can, mal emniyetinin kalmadığı, namusların kirletildiği, her türlü mahremiyete el uzatıldığı, İslam'a aykırı uygulamaların meydana geldiği bir dönem olmuştur.

Bu araştırmadaki amacımız Yezîd'in döneminde meydana gelen acı olaylar ışığında kelimcilerin ve diğer Müslüman âlimlerin dinî bakış açılarıyla onun halifeliğinin meşrû olup olmadığını ortaya koymaktır. Yöntemimiz ise klasik dönem eserlerinden günümüze değin yazılı kaynaklarda yer alan konu ile ilgili verilerden

kurmamıştır. Ferdî olarak birkaç kişiden intikam alınmış olsa da bu amaçla hukûkî bir takibat yapılmadığı kesindir. Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş* (Konya: Öykü Yayınları, 2005), 137; Adnan Demircan, *Ali-Muâviye Kavgası*, 5. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 53.

¹² İbn Haldûn, *Muqaddime*, 1: 553.

¹³ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *'Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 197; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 325.

¹⁴ Abdullah b. Kuteybe, *Halifeler ve Siyaset el-İmâme ve's-siyâse*, trc. Kadir Erbil (Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017), 189-190; Sâlimî, *et-Temhîd*, 328. Hız. Hasan ile Muâviye'nin anlaşmasında çeşitli maddeler bulunmakla beraber dikkat çekici maddelerden birkaçı şunlardır: Muâviye'den sonra Hız. Hasan halife olacak veya Muâviye vefat ettikten sonra halife seçimi Müslümanlardan oluşan bir şûrâ vasıtasıyla gerçekleşecekti. Muâviye kendisinden sonra veliaht tayin etmeyecekti. Anlaşma maddelerinin kritiği için bk. Mehmet Ali Kapar, *Halifeliğin Emevîlere Geçiş ve Verasete Dönüşmesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 27-28; Mehmet Bahaüddin Varol, *Hız. Hasan* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 152-157.

¹⁵ Muâviye'ye yapılan bu biat özgürce yapılan bir biat olmaktan çok durumu kabullenmek ve ümmetin birliğini koruma yolunda duyarlılık göstermek türünden bir biattır. Bk. M. Ziyauddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 2. Baskı, trc. Ahmet Sarıkaya (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 176.

faydalanarak günümüz insanına öz olarak bu bilgileri aktarmaktır. Hedefimiz Yezîd'in veliaht tayin edilmesi ile birlikte yönetimde bulunduğu dönem içerisinde meydana gelen ve onun meşrû olmadığını gösteren olayları sebep ve sonuçları ile incelemek bu suretle de bir sonuca ulaşmaktır.

1. YEZÎD B. MUÂVİYE'NİN HALİFELİĞİ

Muâviye vefat edince oğlu Yezîd devletin başına geçmiştir. Daha önceden veliaht tayin edilmiş olması sebebiyle onun devletin başına geçmesi babasının ölümüyle başlayan bir süreç değildir.

Yezîd en çok şu konularda eleştirilmiştir; İslam tarihinde ilk veliaht olması. İslam'ın emir ve yasaklarına aykırı bir hayat tarzı. Kendisi gibi zâlim vali ve komutanları işbaşına getirmesi. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi. Harre Vak'ası'nda seksen veya yüz sahâbenin öldürülmesi, Medinelilerin canı, malı ve iffetinin helâl sayılması vb. dir.¹⁶

1.1. Yezîd'in Veliaht Tayin Edilmesi ve Halifelîğin Saltanata Dönüşmesi

Yezîd'in babası tarafından veliaht tayin edilmesi Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670) tarafından telkin edilmiştir. Şöyle ki: Muğîre, Kûfe valisi iken azledilip, yerine Saîd b. el-Âs'ın tayin edileceğini duyunca, Kûfe'den kalkıp Şam'a gelmiş, Muâviye ile görüşmüş ve ona; "Ey Mü'minlerin emiri, bu ümmetin ne kadar çok muhalefet ve fitne yaşadığını biliyorsun. Korkarım senin ölümünden sonra insanlar, Hz. Osman'dan sonra yaşadığı olayları tekrar yaşarlar. Senden sonra adını belirlediğin birini yerine hazırla ki, şaşkınlık yaşamadan ona biat etsinler. O kişi de oğlun Yezîd olsun" demiştir.¹⁷ Hanımları arasındaki çekişme yüzünden bu konu önceleri Muâviye'ye zor gelmişken daha sonra o, veliahtlık işi için faaliyete başlamıştır.

Veliahtlık konusunda, Dahhâk b. Kays (ö. 64/684), Abdurrahmân b. Osman es-Sekafî (ö. ?), Abdullah b. Misade el-Fezârî (ö. ?), Sevr b. Ma'n es-Sülemî (ö. ?), Abdullah b. İsam el-Eş'arî (ö. ?) ve Ahnef b. Kays (ö. 67/687), Muâviye'ye destek ve

¹⁶ Bk. İmâdüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail Ebü'l-Fidâ, *Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer* (Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1907), 1: 192; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1997-1999), 11: 579, 616-617; Sırma, *Hilafetten Saltanata Emevîler Dönemi*, 61-63.

¹⁷ İbn Kuteybe, *Halifeler ve Siyaset*, 192; Kapar, *Halifelîğin Emevîlere Geçiş ve Verasete Dönüşmesi*, 47; Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, 246.

yardım edenlerdir.¹⁸ Muâviye, Kûfelilerin ve Basralıların veliahtlık konusunda nabzını yoklamış, Basra valisi Ziyâd b. Ubeyd'in (ö. 53/673),¹⁹ temkinli olmasını, acele etmemesini tavsiye etmesi üzerine çalışmalarına ara vermiştir. Ziyâd'ın ölümünden sonra Yezîd'e biat edilmesini açıkça ilan etmiş ve etrafa mektuplar göndermiştir.²⁰

Hicrî 50/670 yılında Muâviye, Müslümanlar arasında yeni bir iç savaş olmasını engellemek bahanesiyle oğlu Yezîd'i veliaht tayin etti. Veliahtlığın kabulü için rüşvet olarak para harcamaktan da kaçınmamıştır.²¹ Muâviye'nin veliaht tayini büyük bir mukavemetle karşılandı. Sahâbenin çok büyük bir kısmı, Hulefâ-i Râşidîn'in evlatlarından bir grup ve Hz. Peygamber'in hanımlarından bazıları veliaht tayinine karşı durmuşlardır. Yezîd'i halifelîğe ehil görmemişlerdir. Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer gibi sahâbiler bunu hilâfetin saltanata dönüşeceği düşüncesiyle kabul etmemişlerdir.²² Medine valisi Mervân b. Hakem, Mescid-i Nebî'de Yezîd'in veliahtlık meselesini ilan edince, Abdurrahmân b. Ebî Bekir ayağa kalkarak; "Ey Mervân sen de Muâviye de yalan söylüyorsunuz. Sizin istediğiniz şeyde Muhammed ümmeti için hayır yoktur. Siz halifelîği, saltanata (herakliyye, kayseriyye) dönüştürüyorsunuz. Onlarda bir herakl öldüğünde yerine diğer bir herakl gelir", demiştir. Mervân'ın söylediklerini perde arkasından duyan Hz. Âişe de Mervân'a itiraz etmiştir. Bu itiraza Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr de katılmışlardır.²³ Bütün bu olanlardan sonra Muâviye Hicaz'a giderek veliahtlık işini anlatmaya ve muhalifleri iknaya çalıştıysa da başarılı olamamış, tehditle durumu kontrol altına almıştır.²⁴

Muâviye'nin, Yezîd'in veliahtlığını bu şekilde halka kerhen kabul ettirmiş olması bir delil teşkil ediyormuş gibi olsa da Muâviye'nin, Yezîd'i veliaht tayin etmesinin sebebi sadece halkın fiilî bir teşebbüste bulunmaması değildir. Bu

¹⁸ İbn Kuteybe, *Halifeler ve Siyaset*, 193-197.

¹⁹ Kaynaklarda Ziyâd b. Ubeyd; Ziyâd b. Ebîhi, Ziyâd b. Sümeyye, Ziyâd b. Ebî Süfyân diye de isimlendirilmektedir.

²⁰ Kapar, *Halifelîğin Emevîlere Geçişi ve Verasete Dönüşmesi*, 53.

²¹ Bk. Ali b. Ebî'l-Kerem İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 3: 349-350.

²² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2. Baskı, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967), 5: 340-341; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 351-352; Rayyıs, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 177-179.

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 351.

²⁴ Thomas Walker Arnold, *The Caliphate* (Oxford: Oxford University Press, 1924), 22; Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 44-46; Atvân, *Emevîyyün ve'l-hilâfe*, 51; Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, 137-139.

konudaki esas sâik; halkın arzusunun Yezîd'in şahsında toplanmış olduğu değil, devlet yönetiminde Emevîlerin hak ve salahiyet sahibi olduğu düşüncesidir. Üstelik Emevîlerin o dönemde kendilerinden olmayan birisini veliaht olarak kabul etmeleri mümkün değildi. Onun için Muâviye, Yezîd'i veliaht tayin etti. Muâviye'nin birlik ve beraberliği korumak için bu yolu seçtiğini düşünenler de vardır.²⁵

Hz. Ebû Bekir'in kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife tayin etmesine Müslümanların itirazları olmamıştır. Bu durumdan istihlâf veya veliahtlık yoluyla halife tayinin meşrû olduğu anlaşılmaktadır. Kelamcılar da bu konuda görüş birliği içerisindedirler. Bu şekilde istihlâf yoluyla tayinde en önemli şart, önceki halifenin meşrû olması, veliaht tayin edilen şahsın da imâmet için gerekli şartları taşıması gereklidir.²⁶ Yezîd'in veliahtlığına karşı mukavemet, onun şahsı zafiyetleri ile ilgili olup, halifelige ehil görülmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yezîd, babası tarafından veliaht tayin edilmemiş olsaydı, Müslümanlar onu halife seçecek değillerdi. Yezîd, halifeliğini babasının bu konudaki çabasına borçludur.

1.2. Yezîd'in Halife Olması

Muâviye vefat edince Yezîd, Şam'da Medine dışındaki şehirlerin önde gelen kişilerinden halife olarak biat aldı (Receb 60/Nisan 680). Veliaht tayin edilmesine karşı çıkan Medineli grubun halifeliğine de karşı çıkmasından endişe eden Yezîd, Medine valisine gizlice haber göndererek babasının ölümü duyulmadan muhalif grubun biatını almasını emretti. Vali Hz. Hüseyin'den biat istemiş ancak o bir gün mühlet vermesi için validen istekte bulunmuştur. Ancak valinin kendilerini çağırmasından Muâviye'nin öldüğünü anlayan Abdullah b. Zübeyr ile Hz. Hüseyin Yezîd'e biat etmemek için o gece yola çıkıp Mekke'ye gittiler.²⁷

1.3. Kerbelâ Vak'ası

Hz. Ali'nin şehadetinden sonra Hz. Hasan'a biat edilmiş ve o altı ay kadar

²⁵ İbn Haldûn, *Muqaddime*, 1: 533-534.

²⁶ Bk. Ebû Bekir el-Bâkullânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 503-504; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 312; İbn Haldûn, *Muqaddime*, 1: 531; Hasan Gümüšoğlu, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, 3. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 210-220.

²⁷ Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mehennâ (Beirut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010), 2: 154, 168; Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 46-47; Metin Yurdagür, *Kelam Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 79; Ünal Kılıç, "Yezîd I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 43: 513-514.

halifelik yapmıştır. Daha sonra o, Muâviye ile anlaşarak halifeliği ona bırakmıştır. Hz. Hasan, vefatına sebep olan hastalığı ağırlaştığında kardeşi Hz. Hüseyin'e, "Allah'a yemin olsun ki, Allah'ın bizde nübüvvet ve hilâfeti birleştirdiğini düşünmüyorum. Sefih Kûfelilerin seni isyan ettirip (huruç) halife yapabileceklerine asla inanmıyorum", diyerek onların güvenilmez olduğunu söylemiştir.²⁸ Ebû Saîd el-Hudrî de Hz. Ali'nin, Kûfeliler hakkındaki aynı minvaldeki sözlerini Hz. Hüseyin'le görüşerek ona aktarmış ve nasihat etmiştir.²⁹ Abdullah b. Ömer, umre dönüşü Hz. Hüseyin ile karşılaştığında Yezîd'e karşı huruç etmemesini, dünya işleri yerine ahiret işlerini tercih etmesini tavsiye etmiştir. Hz. Hüseyin, İbn Abbas'tan huruç için izin istemiş, o da bunu uygun görmemiştir.³⁰

Hz. Hüseyin'in, Yezîd'e biat etmediğini duyan Kûfeliler ona pek çok mektup yazıp, kendisini hilâfete getirmek istediklerini beyan ettiler. Kûfeliler Hz. Hüseyin'e heyetler de gönderdiler.³¹ Nitekim bu sıralarda Yezîd de, Medine valisine yazdığı mektubunda, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'i biat etmeye zorlamasını, hızlı bir şekilde biatlerini almasını, onlar biat edinceye kadar bu konuda müsamahakâr davranmamasını, biatten kaçındıkları takdirde de boyunlarının vurulmasını emretmişti.³²

Hz. Hüseyin, bu mektubun içeriğinden haberdar olmuş, koşulsuz biat isteyen aynı zamanda hilâfete layık olmayan Yezîd'in baskıcı tutumuna karşı çıkmış olabilir. Yahut halifeliği hak etmediğini düşündüğü bir kişiye biat etmediği için öldürülme riskiyle karşı karşıya kaldığı için bu şekilde öldürülme riskiyle hiç olmazsa hak için kıyam ederek öldürülmeyi düşünerek hareket etmiş olabilir. Hz. Hüseyin sadece duyumlara göre hareket etmemiş, işin vahametini anlamak için olayları yerinde inceleyecek adamlar göndermiştir. Bunlardan birisi de Müslim b. Akîl'dir. Hz. Hüseyin, amcaoğlu Müslim b. Akîl'i olayları yerinde incelemesi için Kûfe'ye göndermişse de Müslim, Kûfelilerin

²⁸ Bk. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, 2. Baskı, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 4: 40; Celâleddin es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2003), 155; Varol, *Hz. Hasan*, 171.

²⁹ Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 5-6.

³⁰ Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 8-9.

³¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 154; Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, 238; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 309.

³² Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 5: 313; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5: 338-340; Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 154; Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, 238; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 308-309.

sözlerinden döndüklerini haber vermeden yakalanarak öldürülmüştür ki, onun öldürülmesinde valinin tutumu, Hz. Hüseyin'e karşı Yezîd'in kararlı tutumunun bir tezahürüdür. Hz. Hüseyin, olanlardan haberdar olmadığı için ailesi ve çok az sayıdaki taraftarları ile Kûfe'ye doğru hareket etmiştir. Sa'lebiyye mevkiine gelince Kûfelilerin sözlerinden döndüğünü amcaoğlu Müslim b. Akîl'in de öldürüldüğünü haber almış ve geri dönmek istemişse de yanındaki akrabalarının ısrarı ile Kerbelâ'ya 02 Muharrem 61/02 Ekim 681 yılında ulaştı.³³

Hz. Hüseyin'in maiyyetinde ailesi ile beraber 70 kişi vardı. Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın emri ile Hz. Hüseyin'i bekleyen komutan Hur b. Yezîd durumu valiye bildirdi. Yezîd'e biat etmemeleri üzerine su edinme yolları kesildi. Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'ın ilk oku atmasıyla cinayet başladı. Hz. Hüseyin'e gaddarca dört bir taraftan saldırılmıştır. Sinan b. Enes en-Nehâî önce ona bir harbe saplayarak yere düşürmüş, sonra da saçlarını ve başını keserek şehit etmiştir, 10 Muharrem 61/10 Ekim 680.³⁴

Hz. Hüseyin'in kesik başı ve esirler Yezîd'in yanına Şam'a getirilince çok üzümlü ağladı ve Ubeydullah b. Ziyâd'a lânet ettiği söylenmekteyse de³⁵ bunlar hükümsüz ve boş sözlerdir. Yezîd, o zamandaki yarıdakçıları haricinde tüm ümmetin gözünde mel'ûn biri olarak tescillenmiştir.³⁶

³³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 155-156; Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, 64-65, 72, 77, 95-96; Yurdagür, *Kelam Tarihi*, 80; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 313-317.

³⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5: 400-467; Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 156; Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, 207-208; Yurdagür, *Kelam Tarihi*, 80-81; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 322-323.

³⁵ Bk. Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, 228-229, 237; Yurdagür, *Kelam Tarihi*, 81; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 325-327, 330-331; Adnan Demircan, *Kerbelâ Keder ve Belâ*, 3. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 65.

³⁶ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Muhammed el-Hudârî (1872-1927), Muhammed İzzet Derveze (1888-1984) gibi bazı âlimler, Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden Yezîd'in, vali Ubeydullah b. Ziyâd'ın ve onun görevlendirdiği Hür b. Yezîd vb. komutan ve askerlerin sorumlu olmadıklarını iddia etmektedirler. Tüm Müslümanlara acı veren, bu uğursuz olayın meydana gelmesinden ve sonuçlarından Hz. Hüseyin'in sorumlu olduğunu söylemektedirler. Böylelikle Yezîd'i temize çıkarmak, onun Kerbelâ olayındaki birinci dereceden suçlu oluşunu örtmek ve suçu valiler ve komutanlara atmak gibi bir gayret içerisine girmiş bulunmaktadırlar. Bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşım min'el-kaavâşım fi tahkiki mevâkifi's-şahâbe*, 6. Baskı, thk. Muhibbuddin el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1992), 238-245; Muhammed el-Hudârî, *Muḥâdarât târihi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-devletü'l-Ümeviyye*, thk. Muhammed el-Osmânî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986), 460; Muhammed İzzet Derveze, *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî fi muhtelifi'l-eṭvâr ve'l-edvâr ve'l-aḫtâr* (Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1964-1983), 8: 84-87, 383-384; Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*, 3. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 259-265; Hasan Gümüšoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 10. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018), 71.

1.4. Harre Vak'ası

Harra ya da Harretü Vâkım, Medine'nin yakınlarındaki iki volkanik alandan biridir. Medine'nin doğu tarafında bulunan, volkanik arazi diye de bilinen ve tarihte Harre Vak'ası'nın meydana geldiği yerdir.³⁷

Harre Vak'ası'nın pek çok sebebi vardır. Bunlardan bir kısmı; Yezîd'in İslam'a uygun olmayan bir hayat yaşaması ve bu durumun Medine'de ifşası. Dini hayattan uzak, zevk ve sefa içinde yaşama. Namaz kılmama, içki içme, lüks, israf ve ihtişam. İstişare veya seçime dayalı hilâfeti güç ve kuvvet kullanarak saltanata dönüştürme. Emanetin ehline verilmemesi. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi. Emevî kabile asabiyeti temeline dayanan yönetim biçimi gibi başlıca dini ve siyasi hususlardır. Emevîlere muhalefetin zikri geçen hususların yanında ekonomik sebepleri de vardı ki, bunların başında, onların haksız yere edindikleri servetleri gelmektedir.³⁸

Yezîd, Kerbelâ Vak'ası sebebiyle oluşan aleyhindeki olumsuz havayı bertaraf etmek için Medine'nin ileri gelenlerinden bir heyeti Şam'a davet etti. Heyet mensuplarına ikramda bulunarak bol miktarda bahşış ve hediye verdi. Ancak heyettekiler, sefahate düşen ve halifelîğe yakışmayan işler yapan Yezîd'in durumunu yakından görünce büyük huzursuzluk duydular. Heyet Medine'ye dönünce Yezîd'in oyun ve eğlenceye daldığını, haramlara bulaştığını anlatarak isyanı gündeme getirdiler. Bu durum Medine'de büyük bir infiale yol açtı. Medine'de başlayan muhalefetin dinî yönü yanında Muâviye dönemine kadar uzanan ekonomik boyutu da vardı. Medine'deki gelişmeleri haber alan Yezîd vali aracılığıyla halkı tehdit eden bir mektup gönderdi.³⁹ Bütün bu sebeplerden dolayı Medineliler Yezîd'i hal' ettiklerini ilan ettiler.⁴⁰

Medine'de Yezîd'in dine aykırı hayatı ifşa olmuş buna kızan Yezîd, Müslim b. Ukbe komutasında on iki bin kişilik askeri gücü Medine'ye yollamıştır. Ordu, Harretü Vâkım denilen yerde karargâh kurmuştur. Medineliler eski hendeği

³⁷ Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 249; Şihâbüddin Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1977), 2: 249; Şevki Dayf (ed.), *el-Mu'cemü'l-vasîf*, (Kahire: Mecemmu'l-Lugati'l-Arabiyye, Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, 2004), 165; Mustafa Küçükaşçı, "Harre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 16: 244-245.

³⁸ Yurdağür, *Kelam Tarihi*, 83.

³⁹ Yurdağür, *Kelam Tarihi*, 82; Mustafa Küçükaşçı, "Harre Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 16: 245-247.

⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11: 612.

derinleştirip onları şehre sokmadılarsa da Hârise oğullarının ihaneti ile şehri ele geçirmişlerdir.⁴¹

Yezîd, komutanı Müslim'e şu emri verdiği kaynaklarda yer almaktadır: "Medinelileri bana biat etmeye çağır. Kabul edip biat ederlerse, onları bırak. Kabul etmezlerse onlarla savaş.⁴² Eğer onları yener, zafer elde edersen, üç gün milleti katledin; mallarını ellerinden alın, her şeylerini talan edin ve onlardan Yezîd'in kulları ve köleleri olduklarına dair biat alın. Medine'den sonra da Mekke'ye hareket edin."⁴³ Harre katliâmı sonucunda şehir ele geçirilince; Müslim b. Ukbe'nin emrindeki askerler Medine'nin üç gün boyunca yağmalanmasını mübah addetmişlerdir. Halkın canına ve malına kast edilmiştir. Dokuz yüz veya bin Müslüman kadına tecavüz edilmiş iffetleri, namusları kirletilmiştir. Seksen civarında sahâbeyi öldürmüşler, başlarını kesmişler ve kesik başları Şam'a göndermişlerdir. Tecavüze uğrayan kadınların doğurduğu çocuklara "Evlâdü'l-Harre: Harre Çocukları" denilmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin sakalının telleri tek tek yolunarak işkence edilmiş, bu durumda canını zor kurtarmıştır.⁴⁴ Bazı Müslümanlar önceki halifelere yaptıkları gibi "Allah'ın kitabı ve O'nun elçisinin sünneti üzere bağlı kalacağım" diye yemin edince bunlar da halkın gözleri önünde katledilmiştir. "Yezîd'in kulu ve kölesi" olduklarını baskı altında kabul edenler affedilmiştir.⁴⁵

1.5. Mekke Kuşatması

Hız. Hüseyin'in şehadetinden sonra Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm, Mekke'de Yezîd'e karşı muhalefetin lideri oldu. Gizlice biat aldı. Yezîd'in yolladığı orduyu mağlup etti.⁴⁶

⁴¹ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5: 337; Yurdagür, *Kelam Tarihi*, 83.

⁴² Ebü'l-Fidâ, *Muhtaşar fi aḥbârî'l-beşer*, 1: 192; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11: 616-617.

⁴³ Ebü'l-Fidâ, *Muhtaşar fi aḥbârî'l-beşer*, 1: 192; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11: 579.

⁴⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 249; Ali b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi aḥbârî dâri'l-Muḥtaşar*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1: 132; Küçükbaşçı, "Harre Savaşı", 16: 245-247. Belâzurî, Harre katliâmında öldürülen Müslümanların isimlerini de kaydeder. Bk. Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5: 350. Harre Vak'asında yapılan şenâetlerin abartılarak nakledildiğini ileri sürenler bulunmaktadır. Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*, 310-316. Rakamsal abartı olsa da olmasa da Müslümanların mallarının yağmalanması, bir tek Müslümanın suçsuz yere öldürülmesi, bir tek kadının iffetinin ayaklar altına alınması ve bunların meşrû görülmesi dahi kabul edilebilecek kötülükler değildir.

⁴⁵ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 249; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1: 132; Yurdagür, *Kelam Tarihi*, 83; Küçükbaşçı, "Harre Savaşı", 16: 245-247.

⁴⁶ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5: 337.

Yezîd, Harre Vak'ası'yla yetinmeyip, Emevî ordusunu Mekke üzerine göndermiştir. Ordunun komutanı Müslim b. Ukbe yolda Müşellel mevkiinde hastalandı; kumandanlığı Yezîd'in daha önce verdiği emir gereğince Husayn b. Nümeyr'e devrettikten sonra öldü.⁴⁷

Kerbela ve Harre Vak'alarının ardından Mekke'nin kuşatılması Yezîd'e duyulan düşmanlık ve nefreti daha da şiddetlendirdi. Husayn, Mekke önlerine varıp şehri kuşattı. Yezîd'in ölüm haberi Mekke'ye ulaşınca kadar altmış dört gün boyunca kuşatmayı sürdürdü. Yezîd'in gönderdiği ordu ile mücadele edip geri çekilmek zorunda kalan Abdullah b. Zübeyr son çare olarak Beytullah'a sığınmıştı. Yezîd'in komutanı Husayn, Mescid-i Haram'a sığınmış olan Abdullah b. Zübeyr'le savaşmaya devam ediyor, Kâbe'yi mancınıkla taşa tutuyordu. Askerlerden biri mızrağının ucundaki lifi ateşleyip Kâbe'ye attı; Kâbe'nin örtüsü yandı, oluşan sıcaklıktan duvarlar çatladı, duvarın taşları karardı (64/684). Yezîd ölünce Husayn b. Nümeyr, Mekke kuşatmasını kaldırdı. Husayn, Abdullah b. Zübeyr'i halife yapmak üzere Şam'a götürmeyi teklif etti ama o bunu kabul etmedi.⁴⁸ Husayn da Şam'a döndü.⁴⁹

Babasının siyâsî manevraları sonucu hilâfet makamına gelen Yezîd, Müslümanların kendisini hayırla yâd edeceği işler yapmamış, hep kötülükleri ve yaşattığı acılarla anılmıştır. Onun halifeliğinin meşrûiyeti ve ona karşı çıkan Hz. Hüseyin'in bu hurûcunun cevazı çeşitli mecralarda tartışılmıştır.

2. YEZÎD'İN HALİFELİĞİNİN MEŞRÛİYETİ MESELESİ

İslam âlimleri halifede bulunması gereken üstün özellik ve kabiliyetlerin tespit edilmesi konusunda çalışmalar yapmışlardır. İlk siyâsî ihtilaflar meselenin ele alınmasında etkili olmuştur.

2.1. Meşrû Halifede Aranan Özellikler ve Yezîd'in Halifeliği Meselesi

Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre halifenin genel seçiminin, iktidarı ele

⁴⁷ Bk. Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Fütûhü'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987), 67; Yurdagür, *Kelam Tarihi*, 79-83; Kılıç, "Yezîd I", 43: 514.

⁴⁸ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 5: 367; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 467.

⁴⁹ Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 249; Belâzurî, *Fütûhü'l-büldân*, 67; Kılıç, "Yezîd I", 43: 514. Kâbe'nin taşa tutulması ve yakılması ile ilgili rivâyetlerin kritiği için bk. Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*, 326-332.

geçirmeden önce olması gerekir.⁵⁰ Ona göre adalet, hilâfet için zorunlu şartlardandır. Zâlim veya fâsık kişi meşrû halife, kadı, müftü ve yönetici olamaz. Şayet onlar, bu sayılan görevlerde fiilen bulunmaktaysalar bu görevler bâtıldır ve Müslümanların onlara itaat etmeleri gerekmez. Ebû Hanîfe, “*hak imam*” ile “*fiilî imam*” arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre fiilî imam bulunup, hak imam bulunmasa, fiilî imamın imâmeti meşrû olmasa bile Müslümanların cemaatle ilgili işleri meşrû bir şekilde devam eder.⁵¹

Kelamcılar imâmet konularına farklı açılardan yaklaşmışlardır. Bunlardan birisi imamette fazîlet meselesidir. Bu konuda Mu'tezile içerisinde birlik yoktur. Bağdat Mu'tezilesi, *imâmetü'l-mefdûl* görüşündedir. Bu görüşü Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve onu takip edenler savunmuştur. Buna göre hilâfete en uygun, en faziletli bir Müslüman varken, ondan daha az faziletli birinin imâmeti câizdir. Sahâbenin hilâfete en uygun ve en faziletli Hz. Ali olduğu halde; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imâmeti de câizdir. Basra Mu'tezilesi ise *imâmetü'l-efdal* görüşünü benimsemiştir. Bu görüşe göre ümmetin hilâfete en uygun ve faziletlisinin imâmete getirilmesi en doğru olanıdır. Bu duruma göre fazîlet sırası Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir.⁵²

Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. 255/869), İbn Huzeyme (ö. 311/923) ve ehl-i hadis kelamcısı Hüseyin b. Fadl el-Becelî (ö. ?) imâmetü'l-mefdûl görüşünü benimsemektedir.⁵³ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) de imâmetü'l-efdal konusunda Basra Mu'tezilesi ile müttefikdir. Eş'arî'ye göre imâmete en layık olan birisi varken daha az faziletli birisinin imam olması mümkün değildir. Şîa ve Râfızîler, imâmetü'l-mefdûl görüşünü asla kabul etmezler. Zeydiyye'den Süleyman b. Cerîr (ö. 187/803), Hz. Ali efdal olmakla beraber Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk altı yılını câiz görmektedir.⁵⁴

Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), zamanının en faziletli olan kişinin

⁵⁰ Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebü Hanîfe Hayâtuh ve aşruh ârâuh ve fıkhuuh*, 2. Baskı (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1977), 185-186.

⁵¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 1: 86-88; Nevin Abdilhâlık Mustafa, *İslam Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 285-286.

⁵² Bağdâdî, *'Uşûlü'd-dîn*, 318; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 213.

⁵³ Bağdâdî, *'Uşûlü'd-dîn*, 318; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, 2: 443.

⁵⁴ Bağdâdî, *'Uşûlü'd-dîn*, 318-319.

imametinin şart olmadığını, Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), *Kitâbü'l-makâlât* isimli eserine dayandırarak nakletmektedir.⁵⁵

Kelamcılar, efdaliyet konusundan başka bir de imamda olması gereken vasıfları tespit etmeye çalışmışlardır. Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) ifade ettiğine göre Eş'arîlere göre imâmet için dört şartın birincisi ilimdir. Bunun asgarisi müçtehit imamlardan kendisine ulaşan helâller ve haramlar hakkında bilgi sahibi olmaktır. İkincisi; adalet ve verâ sahibi olmaktır. Bunun en azı ise şahitlik edebilmesi ve şahitliğinin makbul olmasıdır. Üçüncüsü; halife siyaset yollarını ve meseleler konusunda alınabilecek tedbirleri bilmelidir. Bunun en asgarisi ise insanların mertebelerini bilmek, memurların, görevlilerin büyüklerinin üzerine, küçük rütbelilerini tayin etmemek, savaş usulleri hakkında bilgili olmaktır. Dördüncüsü ise Kureyş kabilesinden olmaktır. Şîa bu şartlara, günahlardan masum olmak diye bir madde daha eklemiştir.⁵⁶

Mâtürîdî'nin imâmetle ilgili görüşlerini Neseî, *Tebşîratü'l-edille fi 'uşûli'd-dîn* isimli eserinde nakletmektedir. Mâtürîdî'ye göre imâmet Kureyş'e aittir.⁵⁷ İmam; dinî hükümleri, helâl ve haramı bilmelidir. İnsanlarla iletişim becerisi olmalı, halka karşı davranışlarında adâb-ı muâşeret kurallarını yerine getirmelidir. Teb'asına karşı daima yardımsever olmalı, nefisini kötülüklerden ve tamahkarlıktan uzak tutmalıdır. Cömert, namuslu, iffetli, adaletli ve verâ sahibi olmalıdır. İş bitirici ve mazlumun hakkını zalimden alma konusunda cesur olmalıdır. Devletin sınırlarını koruyacak orduları bulunmalı, askerinin önüne geçmede cesaret göstermeli, harp sanatlarını iyi bilmeli ve askerî manevralar yapabilmelidir. Siyaset sanatını iyi bilmelidir. Mâtürîdî'ye göre bütün bunlar imamda bulunması gereken meziyetlerdir.⁵⁸

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) de imamın adâletli olması gerektiği konusuna dikkat çeker ve "Mülk küfürle beraber ayakta durabilir ama zulümle asla ayakta duramaz", der.⁵⁹ Buradan hareketle Gazzâlî, Mecûsîlerin binlerce sene adâletle yönetilmekle beraber sonradan zulme meylettiklerini, sonunda da Hz.

⁵⁵ Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 2: 442.

⁵⁶ Bağdâdî, *'Uşûli'd-dîn*, 307; bk. İlyas Canikli, *Hadîslere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004), 42-49.

⁵⁷ Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 2: 436-441.

⁵⁸ Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 2: 441.

⁵⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fi naşîhati'l-mülûk*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 43.

Ömer'in İrân'ı fethi ile İslam'la müşerref olduklarını nakleder.⁶⁰

Sa'deddin Mesud et-Taftâzânî (ö. 793/1390) en büyük imamda aranacak özellikleri Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) akâid metnine dayanarak şu şekilde sıralamaktadır:

1- İmam zâhirde, halkın göreceği şekilde olmalıdır. Böylelikle ona müracaat edildiğinde maslahata uygun olarak işlerin görülmesi mümkün olur.

2- Zâlimlerin üstün gelmesi ve düşman korkusu sebebiyle İmâmiyye'de olduğu gibi gizli olmaması gerekir.

3- İmâmiyye'de olduğu gibi zamanla ortaya çıkacak biri gibi beklenen biri olmamalıdır.

4- İmamın Kureyş'ten olması gerekir.⁶¹ Başka kabilelerden olması câiz değildir. Hâşim oğullarından ve Hz. Ali evladından olması şart değildir.

5- İmamlarda masum olma şartı yoktur. Sadece peygamberler masum olur.

6- İmamın zamanının en faziletlisi olması şart değildir.

7- İmam, her bakımdan kâmil ve mutlak bir yöneticilik vasfına sahip olmalıdır. Müslüman, hür, akıllı ve ergenlik çağına girmiş olmalıdır. Farz ibadetlerin ifasında aktif görev almalıdır. Camide farz namazları kıldırmalıdır. Cuma ve bayram namazlarının edasında aktif olarak katılmalıdır.

8- İmam, siyaseti en iyi şekilde bilmeli ve uygulamalıdır.

9- İmam, ilmi, ameli, adaleti, yeterliliği ve cesaretiyle güç, kuvvet sahibi olmalıdır. O, dinî hüküm ve kanunları uygulamaya, İslam devletinin sınırlarını korumaya ve mazlumun hakkını zâlimden almaya muktedir olmalıdır.

10- İmam, günah işlemesi ve zulmetmesi sebebiyle azledilemez. İmam veya halife hata edebilir, günah işleyebilir. Bu gibi bahanelerle devlet başkanına itaat etmemek, ona isyan etmek ve ihtilal hareketini başlatmak (hurûc ale's-sultân) câiz görülmemiştir.

⁶⁰ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 44-46.

⁶¹ Hilâfetin Kureyş'ten olması gerektiğini ifade eden hadislerin kritiği için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, 5. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 66-108; a.mlf. *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, 2. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 48-53.

11- Salih (birr) olsun, fâcir (günahkâr) olsun her Müslümanın arkasında namaz kılınması câizdir.⁶²

Taftâzânî'nin ifadesine göre Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra imam ve emirler arasında fâsıklık ve zulmün yayılması sebebiyle yöneticinin zulmetmesi sonucunda azledilmeyeceği kanaatinin taşındığı söylenmiştir.⁶³ Bu ifadeden zulmeden yöneticiye her şartta mutlak itaat gerektiği manası çıkarılması doğru değildir. Siyasî meseleler sebebiyle cemaatle birlikte edâ edilmesi gereken namazların da terk edilmemesi gerektiği Hz. Peygamber'in emrine imtisalen vurgulanmıştır.

Halifelik konusunda tevârüs ve vasiyetin câiz olup-olmadığı da tartışılmıştır. Zeydiyye ve alt fırkası Cârûdiyye, Hz. Peygamber'in, isim zikretmeksizin vasfı olarak Hz. Ali'yi nassla imam tayin ettiğini sonra da ona oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in mirasçı olduğunu iddia etmişlerdir. Hasan ve Hüseyin'den sonra imâmet bu iki göbekten doğrudan birisine miras kalmamıştır. Onlardan kim âlim ve sâlih olarak Rabbinin yoluna davet eder kılıcını çıkarıp, elinde tutabilirse onun imam olduğunu söylemişlerdir. İmâmiyye Şîası da imâmetin mîras yoluyla olduğu, görüşünü savunmuştur.⁶⁴

Emevîler ilk dönemlerde Hz. Osman'ın hilâfetine mirasçı olduklarını iddia etmişlerdir. Daha sonraları Hâricîler şûrâ nazariyesini ortaya attılar. Kaderiyye, Mürcie ve Cebriyye görüşleri ortaya çıktı. Hz. Ali taraftarları, Hâşimîler ve Abbâsîler de hilâfette veraset davasında bulununca bu durumda Emevîler veraset davalarını terk edip, cebir görüşüne meyletmişlerdir.⁶⁵ Emevîler cebri yücelterek; Allah'ın kendilerini halifelik için seçtiği, onların Allah'ın iradesi doğrultusunda hüküm ve tasarrufta buldukları görüşünü yerleştirmeye çalışmışlardır. Emevîler kendilerini Allah'ın yeryüzündeki halifesi ilan etmekten de çekinmemişlerdir.⁶⁶

Nesefî ve Bağdâdî, imâmetin miras yoluyla devam etmesi iddiasının hatalı olduğunu, Şîa gruplarının iddialarında olduğu gibi miras yoluyla devamı halinde

⁶² Taftâzânî, *Şerhu'l-aķâid*, 180-185. Bu ilke Hz. Peygamber'den nakledilen aynı mealdeki bir hadise dayanmaktadır. Bk. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988), "Salat", 63 (1: 218).

⁶³ Taftâzânî, *Şerhu'l-aķâid*, 183.

⁶⁴ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 312; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2: 447.

⁶⁵ Atvân, *Emeviyyûn ve'l-ĥilâfe*, 19.

⁶⁶ Atvân, *Emeviyyûn ve'l-ĥilâfe*, 19-20.

ise Hz. Peygamber'den sonra amcası Abbas'ın bu işe daha layık olduğunu delil getirirler. Çünkü mirasta amca, amcaoğlundan daha önce gelir. Hz. Ali'nin zorunlu olarak nass ile tayin edildiği iddiasına gelince; bu doğru değildir. Zira o halifeliği miras yoluyla elde ettiyse nassla tayin bâtil olur. Miras başkasının olduğu zaman varis, mirasçıyı bir nassla mirastan mahrum edemez.⁶⁷ İmâmetin miras olması konusunda başka bir problem daha vardır. Şayet imâmet babasından Hz. Hasan'a geçmişse ondan Hz. Hüseyin'e değil Hasan'ın oğluna geçmesi gerekirdi.⁶⁸

İmâmetin gerekliliklerine uygun olan birisine vasiyet edilip-edilemeyeceği hakkında da ihtilaf edilmiştir. Hâricîler, Mürchie, Eş'arîler ve Mu'tezile'nin bir kısmı, imamette vasiyetin câiz olduğunu ama vâcip olmadığını kabul etmektedirler. Onlara göre imam, imâmete layık olan birisine vasiyette bulunursa, ümmete onun vasiyetini yerine getirmek düşer. Bu da Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'e vasiyette bulunması, sahâbenin de bu konuda onun uygunluğuna icmâ etmesi örnek gösterilmektedir.⁶⁹ İmamın vefatının ardından vasiyet edilen yeni imamın İslam toplumu içerisinde Hz. Ömer'in yaptığı gibi şûrâya başvurması da câizdir. Zeydiyye'den Süleyman b. Cerîr'e göre ise; imam kendisinden sonra belirlediği birine vasiyet edebilir ancak ümmetin onun vasiyetini yerine getirmesi bu konudaki şûrâdan sonra uygun olabilir. Aksi takdirde ümmetin bu vasiyeti uygulama zorunluluğu yoktur.⁷⁰ İmâmiyye'nin çoğunluğuna göre ise nassla tayin edilen imam Hz. Ali dururken vasiyetle imam tayin edilmesi asla mümkün değildir.⁷¹

Yezîd, halifelik veya imâmet için sayılan bu özelliklerden hangilerini taşımaktadır ve ne derece halifelik makamına layıktır? Onun yönetime geldiği dönemden ölümüne kadar olan hayatını göz önünde bulundurarak gerekli özellikleri taşıyıp-taşımadığını kelimcilerin konuya bakış açılarına göre irdelememiz yerinde olacaktır.

Mâtürîdî kelamcısı Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 390/999) Yezîd'in yönetime geldiği dönemde zâlim olduğunu dolayısıyla da meşrû bir halife olamayacağını söylemektedir.⁷²

⁶⁷ Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 2: 447.

⁶⁸ Bağdâdî, *'Uşûlü'd-dîn*, 312; Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 2: 448.

⁶⁹ Bağdâdî, *'Uşûlü'd-dîn*, 312.

⁷⁰ Bağdâdî, *'Uşûlü'd-dîn*, 312.

⁷¹ Bağdâdî, *'Uşûlü'd-dîn*, 312.

⁷² Bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 198.

Eş'arî kalamcısı Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1012), "İmamın Hal'i ve Farz Olan İtaatin Düşmesi İçin Gerekenler" adlı başlık altında ele aldığı konuda; imamın irtidat etmesi, namaz kılmayı terk etmesi ve bunu teşvik etmesi, insanların mallarını gasp etmesi, haram kılınmış canı alması, hukuku zâyî etmesi ve had cezalarını uygulamaması vb. sebeplerden ötürü insanların çoğu katında fâsık ve zâlim olarak kabul edileceğini belirtmiştir.⁷³ Dolayısıyla Yezîd'din şahsında; namaz kılmayı terk, yönetiminde de; haksız elde edilen servet, Hz. Hüseyin'in haksız yere öldürülmesi, Emevî soyunun kayırılması şeklinde insanlar arasında adaletsizlik şartları gerçekleşmiş olmaktadır. Bâkılânî'nin şartlarına göre Yezîd'in hal' edilmesi gerekmektedir, ona itaat edilmesi de gerekmez.

Eş'arî kalamcısı İbn Fûrek (ö. 406/1015), herhangi bir isim vermeden, Hz. Osman'ı katledenlerle Talha, Zübeyr ve Hz. Hüseyin'in katillerinin fâsık olduklarını ifade etmektedir.⁷⁴ Buradan "*es-sebebü ke'l-fâil: bir şeye sebep olan o işi işleyen gibidir*" kuralına göre Hz. Hüseyin'in katledilmesine sebep olmasından dolayı Yezîd'in fâsık addedilebileceği sonucu çıkarılabilir. Bununla beraber İbn Fûrek'in sözlerinden Yezîd'in halifeliliğinin meşrû olup-olmadığı sonucunu çıkarabilmemiz mümkün olmamaktadır.

Mâtürîdî kalamcısı Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye (ö. 460?/1068?) göre Yezîd meşrû halife değildir. Çünkü o şarap içiyordu, oyun ve eğlenceye dalmıştı. Şan ve şöhrat peşindeydi. Hakkı sahibine vermiyor ve Allah'ın dini konusunda da fâsıklık yapıyordu.⁷⁵ Sâlimî, Yezîd'in imametinin meşrû olmadığına dair görüşünü şu argümanları ileri sürerek delillendirmeye çalışmaktadır. Bazı alimlere göre, imam fâsıklık yaptığı zaman onu azleden bir azledici olmasa da azlolunmuş olur, demişlerdir. Şafî, fâsık kişi yönetici ehlinden olmaz, demiştir. Çünkü şahitliği kabul edilmeyen bir kişi yönetici veya hüküm sahibi olamaz. Yöneticilik şahitlikten daha önemli bir iştir. Diğer taraftan Muâviye'nin, Yezîd'i veliaht tayini de yanlıştır. Bunun delili ise; Amr b. Âs'dan biat talep etmesidir. Şayet Yezîd veliaht tayin edilmişse bile biate ihtiyaç olmamalıydı. Sonra sahâbe ve Müslümanlar, Abdullah b. Zübeyr, Muhammed b. Hanefiyye ve Hz. Hüseyin'e

⁷³ Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîşu'd-delâil*, 478.

⁷⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Müccerredü maqâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 189.

⁷⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, 328.

biatte ittifak etmedikleri gibi Yezîd'e biatte de ittifak etmediler. Biat etmesi gerekenlerden çoğu da Yezîd'e biatte ittifak etmediler. Zira o, âdil/adaletli bir imam değildi. Bu durumda da Hz. Hüseyin'in bâği olmadığı, hak bir imama karşı huruç etmediği ortaya çıkmaktadır.⁷⁶

Mâtürîdî kelimacı Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Yezîd'in ismini zikretmeksizin, imamette adâletin kemal şartlardan birisi olduğunu, imamın büyük günah işlemesi durumunda azledilmeye layık olacağını ancak imamet kendiliğinden düşmeyeceğini ifade etmektedir.⁷⁷ Sâbûnî'nin ifadelerinden imamın kendiliğinden iktidarı bırakmak istemeyeceğini dolayısıyla onun adaleti uygulayacak bir mekanizma tarafından düşürülmesi gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu mekanizma "Ehlü'l-Hal' ve'l-Akd" olabilir.⁷⁸ Ancak Sâbûnî'nin halkı isyana teşvik etmekle itham edilmekten çekindiği için açıkça ifade etmediğini düşündüğümüz durum halkın onu düşürmesi yolu da olabilir. Bu ikinci yol fitne çıkmasına ve kan dökülmesine de sebep olabilir.

Sa'deddin Mesud et-Taftâzânî'ye göre Muâviye ve ondan sonra gelen yöneticiler halife değil melik ve emirdirler. Yine de o, bu durumu içinden çıkılmaz, müşkil bir mesele olarak algılamaktadır. Taftâzânî, halifede bulunması gereken pek çok teorik nitelik saymakla birlikte o, mutlak mânâda tüm yöneticilerin halife olmadığını söylemekten de kaçınmakta, Ömer b. Abdülâzîz (ö. 101/720) gibi Emevî ve Abbasî yöneticilerinden bazılarının halifeliklerinde ittifak edildiğini ifade etmektedir.⁷⁹

İbn Haldûn'a göre; "Fâsık olsa bile şeriat hükümlerine göre uygun olduğu zannedilerek Yezîd'in meşrû bir halife addedilmesi ve bu sebeple onun hüküm ve emirlerine itaat vâcib olduğu düşüncesi ile Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin Yezîd'e karşı savaşmaları câiz değildir vehmine kapılmak yanlıştır."⁸⁰ "Çünkü devlet idaresini elinde bulunduran fâsığın sadece şeriata uygun olan emir ve

⁷⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, 328-329.

⁷⁷ Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye min'el-kifâye fi'l-hidâye fi uşûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 101.

⁷⁸ İmamın hal' edilmesi ve Ehlü'l-Hal' ve'l-Akd hakkında daha fazla bilgi için bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 7-9; Kemal İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 278; Taftâzânî, *Şerhu'l-aķâid*, 184; Gümüšoğlu, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, 248-258.

⁷⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-aķâid*, 178.

⁸⁰ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 551.

hükümlerine itaat etmek vâciptir. İmama karşı isyan edenlerle savaşmanın câiz olmasının şartı, imamın adaletli olmasıdır. Yezîd adaletli bir imam olmadığı için Yezîd'in emriyle Hz. Hüseyin ve taraftarları ile savaşmak câiz değildir. Hz. Hüseyin'e karşı asker sevk etmesi Yezîd'in fâsıklığını teyid eden delillerden biridir. Bu sebeple Kerbelâ'da öldürülen Hz. Hüseyin ve yanındakiler şehittir, ecirli ve sevaplıdır."⁸¹ Görüldüğü gibi İbn Haldûn, Yezîd'i meşrû bir halife saymamaktadır. Dolayısıyla onun verdiği emir de meşrû olmamaktadır.

İslam âlimleri meşrû halifede aranan şartları maddeleştirip sıralasalar da onlar için en önemli şart halife olacak kişinin kendi şahsında adalet sıfatını taşımasıdır. Bu da İslam'a uygun bir hayat tarzını fiilen yaşamak ve yaşatmakla olmaktadır. Yezîd, babasının veliaht tayin etmesine binaen kendisine hileli bir şekilde biat edilse de - Ebû Hanîfe'nin ayırımında olduğu gibi fiilen imam olmuş olsa da- hak imam vasfını kazanamamıştır. Bunda en büyük etken ise şahsında adalet vasfını taşınamamasıdır. Burada adaletten maksat halk arasında adaletin sağlanması, gelir dağılımının hakka uygun olması anlamında olduğu gibi dînî ve ahlâkî yönden ise Yezîd'in adaletli bir halife olabilmesi için kişisel olarak bazı ibadetler ve haramlar konusunda asgari seviyede hassasiyet göstermesi gerekiyordu ki, aksine o, bu konularda zafiyet göstermiştir.

SONUÇ

Muâviye siyasi hırsı sayesinde meşrû halife Hz. Ali'ye huruçta bulunup, savaşarak, kan dökerek, hile yaparak en sonunda iktidarı ele geçirmiş birisidir. O, İslam âleminin fiilen üç ayrı siyâsî gruba bölünmesinin müsebbiplerindendir. Muâviye, oğlu Yezîd'i veliaht tayin ederek, hilâfeti saltanata dönüştürmüş ve Emevî hanedanlığını başlatmıştır.

Yezîd, babası Muâviye'nin oluşturduğu uygun ortam ve kendisini veliaht tayin etmesi sayesinde yönetimi ele geçirmiş bir mütegalibedir. Kerbelâ olayının baş müsebbibi ve sorumlularından biridir. Yezîd ve ona uyanlar Harre katliâmında, üç gün her şeyi mübah kabul etmişlerse, üç gün boyunca yaptıkları şenâetleri meşrû görüyorlarsa haramı, helâl saydıkları anlamına gelmektedir. Haramı, helâl saymak ise küfürdür. Mekke'nin kuşatılması sonucunda Kâbe'nin mancınkla taşlanması ise

⁸¹ İbn Haldûn, *Muqaddime*, 1: 552.

çok çirkin bir davranış ve Allah'ın muharremâtına saygısızlıktır.

Bazı yazarların Yezîd'i Kerbelâ olayı ve Harre Vak'ası'ndan sorumlu görmeyip, bu olayların suçunu valilere ve komutanlara atma gayreti içerisinde oldukları gözlemlenmektedir. Bunun amacı onu temize çıkarmak ve yaptığı kötülükleri önemsiz gibi göstermekten ibarettir. Unutmayalım ki tüm İslam dünyasını derinden yaralayan bu olaylar olurken fiilen sorumluluk makamında bulunan kişi Yezîd'dir. Onun, Hz. Hüseyin'i öldürme emri verip vermediği, Harre Vak'ası'nda meydana gelen şenâetler hakkında emrinin olup olmadığı sonucu değiştirecek bir durum değildir. Zira Yezîd, sorumluluk makamında bulunduğu onun döneminde meydana gelen olayların birinci dereceden siyasî sorumlusu odur. Suça iştirak eden valilerini azletmeyip bilakis makamlarında tutması onun bu olayları onayladığı sonucuna götürmektedir. Onun valileri ve komutanlarının bu olaylardaki sorumlulukları da göz ardı edilemez.

Yezîd döneminde meydana gelen olaylar Müslümanların birlik ve beraberliğine büyük bir darbe vurmuştur. Ayrılığı daha da derinleştirmiştir. Diğer taraftan Yezîd'e lânet edilmesi ve kâfir sayılması Şîi ve Râfîzîlerin görüşü olarak ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet ekollerinden bazı kelimeler de onlardan etkilenmişlerdir. Ancak Yezîd'i sevip-sevmemek, onun halifeliğini meşrû görüp görmemek ve ona lânet etmek birbirinden farklı durumlardır. Yezîd veya herhangi bir Müslümana lânet edilmesi hoş karşılanacak bir davranış olmamakla birlikte yapılan lânetle kişinin eline bir şey geçmeyeceği açıktır. Üstelik lânet etmekle tarihî olayların akışı değişecek de değildir. Dolayısıyla lânet sadece psikolojik tatmin aracı olmaktan öteye geçememektedir.

Yezîd, Müslümanların kâhir ekseriyetine göre şahsında adalet sıfatını taşımayan birisidir. Onun sebep olduğu vahim tarihî olaylar ve şahsî zafiyetleri nedeniyle Medineliler Yezîd'i hal' ettiklerini ilan etmişlerdi. Bu bakımdan o, fiilen devlet yöneticisi olsa bile adâlet vasfını taşımadığından meşrû halife olarak kabul görmemiştir. Halîfet-i Resûlillah sıfatı kendisine uygun bulunmamıştır.

KAYNAKÇA

Abdulhâlık Mustafa, Nevin. *İslam Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayınları, 1990.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. 5. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Arnold, Thomas Walker. *The Caliphate*. Oxford: Oxford University Press, 1924.

Atvân, Hüseyin. *Emeviyân ve'l-hilâfe*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.

Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.

Azimli, Mehmet. *Halifelik Tarihine Giriş*. Konya: Öykü Yayınları, 2005.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *'Uşûlü'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bâkıllânî, Ebû Bekir. *Temhîdü'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*. Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhü'l-büldân*. Trc. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezîh İtikadları-Hz. Muâviye Hakkındaki Suallere Cevaplar*. İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1948.

Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.

Canikli, İlyas. *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2004.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahîkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.

Dayf, Şevki (ed.). *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Kahire: Mecemmu'l-Lugati'l-Arabiyye,

Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, 2004.

Demircan, Adnan. *Ali-Muâviye Kavgası*. 5. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Demircan, Adnan. *Kerbela Keder ve Belâ*. 3. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Derveze, Muhammed İzzet. *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî fi muhtelifi'l-eṭvâr ve'l-edvâr ve'l-aḳtâr*. 8 Cilt. Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1964-1983.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *Ebû Hanîfe Hayâtuh ve aşruh ârâuh ve fikhuh*. 2. Baskı. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1977.

Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*. 8. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2018.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Tlk. Zeynüddin el-İrâkî. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *et-Tibrü'l-mesbûk fi naşîhati'l-mülûk*. Thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

Girîdî, Sırrı. *Naḳdu'l-keḷâm fi 'akâidi'l-İslâm*. Dersaadet: Mekteb-i Sanayii Matbaası, 1894.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelam*. 9. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.

Gümüšoğlu, Hasan. *İslam Mezhepleri Tarihi*. 10. Baskı. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018.

Gümüšoğlu, Hasan. *İslam'da İmamet ve Hilafet*. 3. Baskı. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Hamevî, Şihâbüddin Yâkut. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

Hamîdullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. 5. Baskı. Trc. Kemal Kuşcu. İstanbul: Nur Yayınları, 1979.

Hamîdullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. Trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*. 5.

- Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*. 2. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Hawting, Gerald R. *The First Dynasty of Islam*. Illinois: Southern Illinois University Press, 1987.
- Heysemî, Nureddin. *Mecme' u' z-zevâid ve menbe' u' l-fevâid*. 2. Baskı. Thk. Hüsâmüddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- Hudarî, Muhammed. *Muhâdarât târihi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-devletü'l-Ümeviyye*. Thk. Muhammed el-Osmânî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredü maqâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Muhammed b. Abdurrahmân. *Muqaddime*. 3. Baskı. Trc. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.
- İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968-1972.
- İbn Hümâm, Kemal. *el-Müsâyere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail. *Muhtaşar fi aḥbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1907.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, 1997-1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah. *Halifeler ve Siyaset el-İmâme ve's-Siyâse*. Trc. Kadir Erbil. Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*. Thk. Muhammed Reşad Salim. 9 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-'Avâşım min'el-kavâşım fi tahkîki mevâkifi's-şahâbe*. 6. Baskı. Thk. Muhibbüddin el-Hafîb. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1992.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-târîḥ*. Thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Kapar, Mehmet Ali. *Halifelîğın Emevilere Geçişi ve Verasete DönüŖmesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

Kapar, Mehmet Ali. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Bey'at ve Seçim Sistemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

el-Kârî, Ali. *Đav'u'l-me'âlî Ŗerh-i bed'i'l-emâlî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1870.

Kâtip Çelebi. *Mîzânü'l-hak fî ihtiyârî'l-eħak*. Haz. Orhan Ŗaik Gökyay. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayını, 1980.

Kılıç, Ünal. "Yezîd I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 513-514. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Kılıç, Ünal. *TartıŖmaların Odağındaki Halife Yezîd*. 3. Baskı. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.

Korkmaz, Fahreddin. *Gazzâlî'de Devlet*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Köksal, Mustafa Asım. *H. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2003.

KüçükaŖı, Mustafa. "Harre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 244-245. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

KüçükaŖı, Mustafa. "Harre SavaŖı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 245-247. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Mâverđî, Ali b. Muhammed. *el-Aħkâmu's-sultânîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Mütevellî, Abdurrahmân b. Me'mûn. *el-Muğnî*. Thk. Marie Bernand. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *TebŖiratü'l-edille fî 'uŖûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay-Ŗaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar NeŖriyat, 2014.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *'UŖûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

- Rayyıs, M. Ziyauddin. *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*. 2. Baskı. Trc. Ahmet Sarıkaya. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye min'el-kifâye fi'l-hidâye fi uşûli'd-dîn*. Thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Semhûdî, Ali b. Abdillâh. *Vefâü'l-vefâ bi aḥbâri dâri'l-Muştafa*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Hilafetten Saltanata Emevîler Dönemi*. 22. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Suyûtî, Celâleddin. *Târîḫü'l-hulefâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. 6. Baskı. Thk. Emîr Ali Mehennâ-Ali Hasen Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîḫü't-Ṭaberî târiḫü'r-rusûl ve'l-mülûk*. 2. Baskı. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Taftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *Şerḫü'l-aḳâid*. Thk. Abdüsselam b. Abdulhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şâḫîḫ (Sünenü't-Tirmizî)*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. *Hiz. Hasan*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Yâkûb. *Târîḫü'l-Ya'kûbî*. Thk. Abdülemîr Mehennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010.
- Yurdagür, Metin. *Kelam Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâḫiri ve'l-'a'lâm*. 2. Baskı. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve *Şerhu Fusûsi'l-Hikem'i*
Abd al-Rahman Jami As A Follower Of Ibn al-Arabi And His Sharhu Fusus al-Hikam

Zafer ERGİNLİ

Prof. Dr., Hitit Üni. İlahiyat Fak., Tasavvuf Anabilim Dalı

Prof., Hitit Uni. Divinity Faculty, Department of Sufism

Çorum /Turkey

zerginli@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-00860639

Abdulrahman ACER

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fa., Tasavvuf Anabilim Dalı

Res. Assist., Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Fac., Dep. of Sufism

Rize/Turkey

abdurrahman.acer@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-1054-4055

Atıf: Erginli, Zafer – Acer, Abdulrahman. "İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve *Şerhu Fusûsi'l-Hikem'i*". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 548-575.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.635384>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Aralık / October 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî Ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem'i¹

Öz: Bu makâle, daha çok şâirlik ve dilciliğiyle tanınan Abdurrahman Câmî'nin tasavvufî hayâtına, bilhassa İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine odaklanmıştır. Onun bu çerçevedeki faaliyetleri, söz konusu düşüncenin anlaşılmasını sağlamak için şerh ve te'lif çalışmaları ve ona itiraz edenlere karşı İbnü'l-Arabî'yi sözlü olarak müdâfaa etmek şeklinde olmuştur. Câmî, İbnü'l-Arabî düşüncesinin genel olarak anlaşılması ve kabul görmesine mühim katkılar sağlamıştır. Onun bu katkıları devrin kaynakları tarafından, genel olarak yaşadığı coğrafyada, bilhassa müntesibi olduğu Nakşibendiyye muhîtinde gözlemlenmiş ve nakledilmiştir. Câmî, bu çerçevedeki ilk eserini de son eserini de *Fusûsu'l-hikem*'e hasretmiştir. Bu iki eseri arasında İbnü'l-Arabî düşüncesine dâir birçok eser kaleme almıştır. *Fusûsu'l-hikem*'in tam metin şerhi olan son eseri *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in birçok nüshası bulunmakla birlikte ilmî neşri henüz yapılmamıştır. Bu eserin ve nüshalarının tanıtımı bu makâlenin odak noktalarından biri olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Abdurrahman Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, İbnü'l-Arabî, Nakşibendiyye, Horasan.

Abd al-Rahman Jami As A Follower of Ibn al-Arabi

And His Sharh Fuşuş al-Ĥikam

Abstract: This article focuses on Abd al-Rahman Jami's sufistic life, who is mostly known for his poetry and linguistics, and his activities and works related to Ibn al-Arabi's thought. His activities in this direction were in the form of writing commentaries and works with the intent of providing insight into Ibn al-Arabi's thought in question. Additionally, he verbally defended Ibn al-Arabi against those who object to him. *Jāmī* has made substantial contributions to the understanding and acceptance of Ibn al-Arabi's thoughts in general. His contributions were observed and related within the sources of the period that were commonly known within the geography in which he lived. Especially, these sources were protected and appreciated by Naqshibandiyya Tariqa, to which he belonged. Jami has devoted his first work and his last work to Fuşuş al-Ĥikam and also authored many works with regard to Ibn al-Arabi's thought. Although there are many copies of his latest work, Sharh Fuşuş al-Ĥikam, the full-text commentary of Fuşuş al-Ĥikam, has not been edited yet. This work and its copies are one of the focal points of this article.

Keywords: Sufism, Abd al-Rahman Jami, Sharh Fuşuş al-Ĥikam, Ibn al-Arabi, Naqshibandiyya, Khorasan.

عبد الرحمن الجامي تابعا لابن العربي وكتابه شرح فصوص الحكم

ملخص: تركزت هذه المقالة على حياة عبد الرحمن الجامي المعروف شاعرا ولغويا في الغالب و جهوده حول آراء ابن العربي خاصة. تشكلت جهوده في هذا المجال مساعدا لفهم هذا التفكير ولذلك هو كتب كتبا تأليا وشرحا ودافع ابن العربي ضد المعارضين قولا. وإضافة إلى ذلك هو أسهم في فهم تفكير ابن العربي وفي شيوعه وقبوله في قلوب الناس. وكان من الممكن مشاهدة ذلك الإسهام ونقله إلى زماننا هذا من قبل مصادر عصره في المنطق التي عاش فيها وفي محيط طريقة النقشبندية التي كان هو من منتسبها خاصة. وفي إطار ذلك ألف الجامي أثره الأول في فصوص الحكم والأخير أيضا. هو ألف كتب كثيرة في آراء ابن العربي بين هذين الكتابين. لا يوجد نشر علمي لكتابه شرح فصوص الحكم الذي يتضمن شرح هذا الكتاب كاملا وهو كتابه الأخير في نفس الوقت بالرغم من أن توجد نسخه المخطوطة كثيرة. تعريف هذا الكتاب ونسخه من أهم موضوعات هذه المقالة.

الكلمات المفتاحية: عبد الرحمن الجامي، شرح فصوص الحكم، ابن العربي، نقشبندية، خراسان.

¹ Bu makâle, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Zafer Erginli danışmanlığında yapılmakta olan "İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem'i: Tahkik ve İnceleme" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Abdurrahman Câmî, 9/15. asırda Horasan'da yaşamış önemli sûfîlerdendir. Nakşibendî Tarîkatî'ne mensup bir sûfî olan Câmî'nin aynı zamanda çok eser vermiş âlim bir müellif ve şâir olması, yaşadığı dönemin ilim, edebiyat ve tasavvuf çevrelerinde geniş bir etkiye sâhip olmasına sebep olmuştur. Ayrıca idârecilerle kurduğu yakın münâsebet de Câmî'nin eserlerinin ve dolayısıyla şöhretinin farklı coğrafyalara yayılmasına ve bâzı sosyal hâdiselerde söz sâhibi olmasına vesîle olmuştur.

Elliyeye yakın eseri² arasında edebiyattan tasavvufa, kelâmdan fıkıh ve hadise uzanan bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Tasavvufî eserleri arasında ise İbnü'l-Arabî etkisi bilhassa dikkati çekmektedir. Nitekim onun tasavvufî eser te'lif hayatı bir *Fusûs* şerhiyle başlamış, bir başka *Fusûs* şerhiyle sona ermiştir. Onun İbnü'l-Arabî'nin fikirleri etrafındaki faaliyetleri sâdece eser şerh ve te'lifi ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda muârizlarına karşı İbnü'l-Arabî'yi müdâfaa da etmiştir. Bu meyanda bâzen doğrudan tartışmalara katılmış, yer yer de muttalî olduğu îtirazları cevaplamaya gayret etmiştir. Onun bu hususta tartıştığı kimseler arasında bâzı sûfîlerin de bulunduğu, kaynakların naklettiği bilgilerdendir.

Abdurrahman Câmî hakkında bâzı araştırmalar yapılmıştır.³ Ancak bunlar arasında -bilindiği kadarıyla- onun sâdece İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine odaklanan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu makâlede, zikredilen boşluk giderilmeye ve temel kaynaklardan hareketle Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî tâkipçisi olması açısından ele alınmaya, onun bu çerçevedeki faaliyetleri ortaya konulmaya ve eserleri tanıtılmaya çalışılacaktır. Bunlardan sâdece doğrudan İbnü'l-Arabî düşüncesine hasrettiği mensur fikrî eserleri söz konusu edilecektir. Bu çerçevede onun manzum ve edebî eserleri ile İbnü'l-Arabî'nin *Nakşu'l-Fusûs* ve *Fusûsu'l-hikem*'ine yazdıkları hâricindeki şerhleri değerlendirme dışı bırakılacaktır.⁴ Bunlara ilâveten, Câmî'nin son eseri olan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i, muhtevâ değerlendirmesine girilmeksizin tanıtılacaktır. Bu meyanda Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem* hakkındaki kanaati ortaya konulacak, eseri şerh etmesinin sebebi, şerhte istifâde ettiği kaynaklar, şerhinin metodu ve dikkat çeken

² Câmî'nin eserlerinin tesbiti için bk. Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi* (Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 24-54.

³ Bu eserlerin isimleri için kaynakça kısmına bakınız.

⁴ Bunun tek istisnâsı *Eşi'atü'l-Lemeât*'tir. Zira bu eser Câmî tarafından Ekberî düşüncenin önemli eserleri arasında zikredilmekte ve manzum bir *Fusûs* şerhi olarak değerlendirilmektedir (Abdurrahman Câmî, *Eşi'atü'l-Lemeât*, nşr. Hâdî Rastegâr Mukaddem Gevherî [Kum: Bostân-ı Kitâb, 1390], 26).

hususiyetleri tesbit edilmeye çalışılacaktır. Bunlara ilâveten, birçok yazma nüshası olan şerhin, te'lif târihini tâkiben bir asır içinde istinsah edilmiş yazma nüshaları tanıtılmaya gayret edilecektir.

1. Ana Hatlarıyla Abdurrahman Câmî'nin Hayâtı

23 Şâban 817 târihinde,⁵ günümüzde İran'ın güneydoğu bölgesinde yer alan Câm'da (günümüzdeki adıyla Türbet-i Câm) dünyâya gelen Abdurrahman Câmî'nin lâkabı Nûreddin, babasının adı ise Nizâmeddin Ahmed b. Şemseddin'dir. Câmî'nin babası ve dedesi zühdüyle tanınan âlim şahsiyetler olup âile, İmam Muhammed Şeybânî'nin (öl. 189/805) neslindedir.⁶

İlk tahsîlini babasından alan Câmî, bulûğ çağından hemen önce âilesiyle birlikte dönemin ilim merkezi ve bölgenin hâkim devleti Timurlular'ın başkenti olan Herat'a yerleşmiştir.⁷ Herat'ta Nizâmiye⁸ ya da Bâzâr-ı Hoş⁹ Medresesi'nde Arap dili ve belâgati dersleri almış, dönemin bu konudaki meşhur eserlerini okumuştur.¹⁰ Sonrasında Seyyid Şerif Cürçânî'nin (öl. 816/1413) önde gelen talebelerinden Hâce Ali Semerkandî (öl. ?) ile Sâdeddin Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) talebelerinden Mevlânâ Muhammed Câcermî'nin (öl. 464/1459) ders halkalarına katılmıştır.¹¹ Herat'taki tahsîlini müteâkip Câmî, bölgenin bir diğer ilim merkezi olan Semerkand'a seyahat etmiştir. Burada da Kadızâde-i Rûmî (öl. 844/1440'tan sonra) ile Mevlânâ Fethullah Tebrîzî'nin (öl. ?) ders halkalarına katılarak bilhassa Kadızâde'den Astronomi ve Matematik gibi dersler okumuş ve ilmî meclislere iştirak etmiştir.¹² Kısmî bir otobiyografi sayılabilecek “Şerh-i hâl ve reşh-i bâl”

⁵ Abdurrahman Câmî, *Divân-ı Câmî (Vâsıtatü'l-İkd)*, thk. A'lâhân Afsahzâd (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378), 2: 35.

⁶ Abdülvâsi Nizâmî Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, thk. Necib Mâil Herevî (Tahran: Neşr-i Ney, 1371), 45; Abdulgafur Lârî, *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*, thk. Beşîr Herevî ([Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343), 40; Ali Safî b. Hüseyin Vâiz Kâşîfî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayat*, thk. Ali Asgar Muîniyân (Tahran, 1977), 1: 233-234.

⁷ Bâzi araştırmacılar bu taşınmanın sebebinin Câmî'nin babasının Herat Nizâmiye Medresesi'ndeki müderrislik vazifesi olduğunu söylemektedir (Ömer Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993], 7: 94).

⁸ Ali Şîr Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, trc. Ayşehan Deniz Abik (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 92.

⁹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 51.

¹⁰ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 51-52; Kâşîfî, *Reşahât*, 1977, 1: 235. Bu eserler, Ebû Yakub es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) belâgata dâir mühim eseri *Miftâhu'l-ulûm*'unun üçüncü bölümü üzerine Hatîb el-Kazvî'nin (öl. 739/1338) yaptığı *Telhîsü'l-Miftâh* diye bilinen özet çalışmasının Sâdeddin Teftâzânî tarafından yapılan *Şerhu'l-muhtasar* ve *Muhtasarü'l-maânî* adlarıyla da bilinen muhtasar şerhi, bu özet çalışmasının yine Teftâzânî tarafından yapılan geniş ve mufassal şerhi *Mutavvel* ve buna Seyyid Şerif Cürçânî'nin tarafından yazılan *Hâşîye-i Mutavvel*'dir (a.y.).

¹¹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 54; Lârî, *Tekmile*, 11; Kâşîfî, *Reşahât*, 1977, 1: 235.

¹² Lârî, *Tekmile*, 11-12; Abdünnebî Fahrüzzamân Kazvîni, *Tezkire-i Meyhâne*, thk. Ahmed Gülçin Maânî

isimli uzunca bir manzûmesinde Câmî, tahsil ettiği ilimleri şu şekilde sıralamaktadır: Kur'an-ı Kerîm, Arapça, mantık, felsefe, tabiat ilimleri, riyâziyyât, fıkıh ve usûlü, hadis ve tefsir.¹³

Tam olarak kaç yıl kaldığı bilinmeyen¹⁴ Semerkand'dan Herat'a döndükten sonra bir müddet tedris ve te'lifle meşgul olan¹⁵ Câmî, hayâtının bundan sonraki kısmında bâzı seyahatleri hâricinde Herat'tan ayrılmamıştır. Bu seyahatlerin en uzununu 877/1472-878/1474 arasındaki hac yolculuğudur. Geç yaşlarında evlenen Câmî'nin dört oğlundan sâdece 882/1478 yılında doğmuş olan Ziyâeddin Yûsuf yaşamıştır.

81 yaşında¹⁶ 18 Muharrem 898/9 Kasım 1492 Cuma günü vefat etmiş olan Abdurrahman Câmî, Herat'ta mürşidinin yanına defnedilmiş olup¹⁷ kabri hâlâ ziyâretgâhtır.

2.Câmî'nin Sûfilerle İrtibâtı ve Tasavvufa İntisâbı

Babasının sûfilerle olan münâsebeti, henüz çocukluk devresinde Câmî'nin de bâzı meşhur sûfilere tanınmasına vesile olmuştur. Bu çerçevede Câmî'nin, sonraki yıllarda İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ile ilgili zihninde ve kalbindeki tereddütleri giderecek¹⁸ şekilde eserlerinden etkileneceği Hâce Muhammed Pârsâ'yı (öl. 822/1420) görmesi ve onun duâlarına mazhar olması, Pârsâ'nın hac seyahati esnâsında Câmî şehrine uğradığı sırada babasıyla birlikte onu ziyârete gitmeleriyle gerçekleşmiştir. Câmî, yaşı epey küçük olmasına rağmen bu ziyâreti hatırladığını, Pârsâ'nın kendisine verdiği şekerin tadını hâlâ damağında hissettiğini ve

(Tahran: Şirket-i Nesebî Hâc Muhammed Hüseyin İkbâl ve Şürakâihî, 1340), 101.

¹³ Câmî, *Dîvân-ı Câmî (Vâsıtâtü'l-İkd)*, 2: 36.

¹⁴ Bu husustaki değerlendirmelerin tafsilâtı için bk. Kazvînî, *Tezkire-i Meyhâne*, 102; Hamid Algar, *Jami* (New Delhi: Oxford University Press, 2013), 23; Necib Mâyil Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî* (Tahran: Tarh-ı Nov, 2010), 36.

¹⁵ Gıyâseddin Hândmîr, *Habîbu's-siyer fî ahbâri efrâdî'l-beşer*, thk. Muhammed Debîr Siyâkî (Tahran: Kitâbfurûşî-yi Hayyâm, 1362), 4: 338.

¹⁶ Bu husustaki farklı rivâyetler için bk. Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 255; Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 91; Kazvînî, *Tezkire-i Meyhâne*, 105.

¹⁷ Câmî'nin vefâtından yaklaşık on beş yıl sonra Herat'ı işgal eden Şah İsmâil (öl. 930/1524), Câmî'nin kabrini açtırarak kemiklerini yaktırmak istemiş, ancak işgal ettikleri bölgelerdeki sünnî âlimlerin mezarlarına yaptıklarını işitmiş olan Ziyâeddin Yûsuf, Safevîler henüz gelmeden babasının kabrini başka bir yere nakletmiş olduğundan Şah İsmâil ve adamları Câmî'nin mezar tahtalarını ateşe vermiştir. Bu hâdisenin tafsilâtı için bk. Zeyneddin Mahmud Vâsîfî, *Bedâyiü'l-vekâyi'*, thk. A. N. Boldyrev (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd ve Ferheng-i İran, 1972), 2: 249-250; Lâmiî Çelebi, *Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîci kulûbi'l-müşâhidîn (Tercüme-i Nefehâtü'l-üns)* (İstanbul, 1289), 456; İsmâuddin Ebî'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. Ahmed Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405), 263.

¹⁸ Lârî, *Tekmile*, 17.

Nakşibendî yoluna olan meylinin de Pârsâ ile yaşadığı bu hâtıradan dolayı olduğunu bu ziyâretten altmış küsur yıl sonra kaleme aldığı *Nefehâtü'l-üns'* te beyan etmektedir.¹⁹ Aynı dönemde Câm şehrine uğrayan diğer bir sûfî de Fahreddin Loristânî'dir (öl. 820/1418). Loristanî, Câmî'nin babasının evinde kalmış, o sıralarda üç dört yaşlarında olan Câmî'yle ilgilenmiş ve kendi ifâdesiyle Loristânî'nin “*şefkat ve lütfu, sûfî tâifesine karşı muhabbetin tohumlarını*” Câmî'nin gönlüne ekmiştir.²⁰

Çocukluğunda yaşamış olduğu bu iki hâdise Câmî'nin yetişkinlik devresinde sûfîlerle yakın temas kurmasını kolaylaştırmış ve o, tasavvufa intisâbından önce ve sonra birçok sûfî ile sohbet etmiştir. Ubeydullah Ahrâr'dan (öl. 895/1490) nakledildiğine göre vahdet-i vücûdu benimsemiş olan²¹ Şeyh Bahâeddin Ömer (öl. 857/1453), Câmî'nin görüştüğü ve sohbetlerinden etkilendiği sûfîlerdendir.²² Yine Câmî'nin, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinden anlaşılması zor ve bundan dolayı îtirâza uğrayan bâzılarını câmî kürsülerinden oldukça kolay anlaşılır bir şekilde îzah ettiğini söylediği²³ Muhammed Kusû-yi Câmî de (öl. 863/1458) Abdurrahman Câmî'nin görüştüğü sûfîlerdendir.²⁴ Bu meyanda Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin düşünceleriyle yakından tanışmasına vesile olan, Muhammed Pârsâ'nın oğlu Ebû Nasr Pârsâ'yı (öl. 865/1460) bilhassa zikretmek gerekir. Câmî onunla pek çok kez görüşmüş, babasının İbnü'l-Arabî ve eserleriyle ilgili bâzı sözlerini ondan dinlemiş olup onun “*kim Fusûs'u iyi bilirse Hz. Peygamber'e (sav) ittibât sağlam olur*” dediğini nakletmiştir.²⁵

Abdurrahman Câmî'nin, mürşidinden sonra hayâtında mühim iz ve te'sirleri olan kimse, hiç şüphesiz Hâce Ubeydullah Ahrâr'dır. Câmî onunla birkaç kez görüşmüştür. Bu görüşmelerde genellikle karşılıklı sessizlik hâkim olurken yer yer de Câmî, *Futûhât-ı Mekkiyye'* den anlaşılamayan bâzı meseleleri ona sormuştur.²⁶

Hayâtı boyunca sûfîlerle irtibat hâlinde olan Câmî, Semerkand'daki tahsil yıllarından sonra ilim yoluyla maksadını hâsıl edemeyeceğini anlamış²⁷ ve

¹⁹ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-ıkd, thk. Mahmud Âbidî (Tahran: Kitabfurûşî-yi Mahmûdî, 1337), 397-398.*

²⁰ Câmî, *Nefehât*, 455.

²¹ Ali Safî b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayat*, thk. Ali Asgar Muîniyân (Tahran, 1977), 2: 247-248.

²² Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 244.

²³ Câmî, *Nefehât*, 497-498.

²⁴ Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 245-246.

²⁵ Câmî, *Nefehât*, 402.

²⁶ Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 250.

²⁷ Câmî, *Divân-ı Câmî (Vâsıtâtü'l-ıkd)*, 2: 36.

gençliğinde “sohbet şeyhi” olarak benimsediği Sâdeddin Kâşgarî'ye (öl. 860/1456) intisab etmiştir.²⁸ Câmî'nin kırklı yaşlarında iken ilmî faaliyetleri ikinci planda bırakarak seyr u sülûke yönelmiş olduğu²⁹ göz önünde bulundurulursa bu intisabın 857/1453 civârında gerçekleştiği düşünülebilir.³⁰ Bu intisab üzerine zamânın âlimleri farklı yorumlarda bulunmuş, kimi Câmî'nin intisabıyla tasavvufun kıymetli bir ilim olduğunu anladığını söylemiş, kimi de Câmî gibi istîfâdî bir kimsenin tasavvufa intisabla hebâ olacağını düşünmüştür.³¹ Bu değerlendirmeler, Câmî'nin Herat ilim muhitlerindeki kıymetini göstermesi açısından mühimdir.

Kâşgarî'ye intisab etmeden önceki dönemlerde de tasavvufa ve sûflere olan alâkası ve meşgul olduğu şeyde fânî olmaya yatkın tabiatı sebebiyle Câmî, seyr u sülûkte etrâfındakileri şaşırtacak derecede hızlı yol almıştır.³² Bunun bir sebebinin de Câmî'nin Nakşibendiyye ile olan uyumu olduğu düşünülebilir. Bilindiği gibi Nakşibendiyye, kuruluşundan îtibâren Ehl-i Sünnet kimliğini muhâfaza etmiş, halkla iç içe bir tasavvufî hayâtı benimsemiş (halvet der-encümen), mânevî halleri halktan saklamayı sıkı bir şekilde uygulamaya çalışmış ve ilme sâir yollardan daha ziyâde ehemmiyet vermiştir. Nakşibendiyye'nin bu tercihleri Câmî'nin îtikâdî, ilmî ve amelî anlayışına uygun düşmüştür. Nitekim o da Ehl-i Sünnet îtikâdında, kemâlî hallerini şâirlik kisvesinin arkasında görünmez hâle getirmeye çalışan, halkın içinde olan ve onların dertleriyle ilgilenen³³ bir tavra sâhip âlim bir şahsiyettir.

²⁸ Câmî'nin sûrî şeyhinin Kâşgarî olmasının yanı sıra o, Nakşibendiyye'nin kurucusu Muhammed Bahâuddin Şâh-ı Nakşibend'den de (öl. 791/1389) üveysî yolla istifâde etmiştir (Ali Şîr Nevâî, *Nesâyîmu'l-mahabbe min şemâyîmu'l-fütüvve*, nşr. Kemal Eraslan [Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996], 440).

²⁹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 131.

³⁰ Lârî, *Tekmîle*, 12; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 238-239; Câmî'nin hayâtını kaleme almış araştırmacılardan A'lâhân Afsahzâd bu intisabın tam kırk yaşında 858/1453 yılında (A'lâhân Afsahzâd, *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahoâl-i Câmî* [Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378], 129); Necib Mâil Herevî kırklı yaşlarda [Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 39]; Ertuğrul Ökten ise 857-858/1453-1454 yıllarında olduğunu söylemektedir (Ertuğrul İ. Ökten, *Jami (817-898/1414-1492) His Biography And Intellectual Influence in Herât* [PhD, The University of Chicago, 2007], 75).

³¹ Bu meyanda Câmî'nin hocalarından Muhammed Câcermî: “Beş yüz yıldır Horasan'da böylesine ilmî kabiliyete sâhip biri çıkmamıştı, onun da yolunu Sâdeddin Kâşgarî kesti” derken, devrin önde gelen âlimlerinden Abdurrahim Kâşgarî (öl. ?) ise: “Abdurrahman Câmî ilmî meşgûliyeti bırakıp tasavvufa intisab edinceye kadar ilim tahsilinden daha kıymetli, âlimlikten daha değerli bir meşgûliyet olduğunu zannetmiyordum” demiştir (Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 88-89; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 240).

³² Lârî, *Tekmîle*, 13; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 240.

³³ Câmî'nin, halkın problemlerinin çözümü için yazmış olduğu bilgi notları derlenmiş ve basılmıştır: Abdurrahman Câmî, *Nâmehâ ve Münşeât-ı Câmî*, nşr. Isâmuddin Urunbayev-Esrâr Rahmanov (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378); Bu notların resimleri ve Rusça tercüme için bk. Abdurrahman Câmî, *Nâmehâ ve Destnevîs-i Abdurrahman-ı Câmî ez Murakka'-ı Ali Şîr Nevâî*, nşr. Isâmuddin Urunbayev (Taşkent: İdâre-i İntişârât-ı Fenn-i Cumhûrî-yi Şürevî-i Sosyalistî-yi Özbekistan, 1982).

Istılâhî olarak melâmet denilen hallerini saklama ve sıradan görünme durumu Câmî'de o denli tabîî idi ki onun meşhur müridi Abdülgafûr Lârî (öl.912/1506) Câmî'yi gördüğünde onu sırf şâir zannederek onun bir sûfî olduğu husûsunda tereddüd ettiğini söylemektedir.³⁴

Seyr u sülûkünün ilk zamanlarında Câmî, mürşidi Kâşgarî'nin emriyle çetin halvet ve riyâzatlarla meşgul olmuş, bu uzleti esnâsında İbnü'l-Arabî'ninkiler başta olmak üzere bâzı sûfilere eserlerini mütâlâa etmiş³⁵ ve halkla münâsebetini konuşma zorluğu yaşayacak derecede kesmiştir.³⁶ Bu ve benzeri mücâhedelerle kısa zamanda Sâdeddin Kâşgarî'den hilâfet ve icâzet alan Câmî, bir nevi tasarruf olarak gördüğü şeyhlik için gönüllü olmamış ve birkaç istisnâ hâricinde mürid yetiştirmemiştir.³⁷ Onun en meşhur müridi, bâzı eserlerine hâşiye de yazmış olan Abdülgafur Lârî'dir. Dönemindeki bâzı tezkire yazarlarının "Kâşgarî'nin yerine geçtiği ve tekkesinin bütün mânâ ve ebedî saadet tâliplerinin sığınma yeri"³⁸ olduğu yolundaki sözleri, Câmî'nin bâzı faaliyetlerinin mübâlâğa edilmesi şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Câmî'nin evi şehir içi ve dışından gelenlerin sıklıkla ziyâret ettiği bir merkez olunca Câmî, Hıyâbân semtinde bulunan evinin yakınlarına bir tekke ve medrese yaptırmış,³⁹ kâbiliyetli gördüğü kimselere ders okutmuştur.⁴⁰

3.İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Bu Çerçevdeki Faaliyetleri

İslâm âleminin en batısında, Endülüs'te dünyâya gelmiş olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî hayâtının mühim bir kısmını İslâm âleminin çeşitli beldelerine yaptığı seyahatlerle geçirmiş ve 638/1240 yılında Şam'da vefat etmiştir. Onun, hayatta iken başlayan bedenî seyahatleri, ortaya koyduğu yüzlerce eseri vâsıtasıyla vefâtından sonra da fikrî olarak devam etmiş ve düşünceleri çağlar aşarak zamânımıza kadar gelmiştir. Günümüzde bütün dünyâda en çok tanınan ve tartışılan sûfilere

³⁴ Lârî, *Tekmile*, 9.

³⁵ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 90.

³⁶ Lârî, *Tekmile*, 14.

³⁷ Lârî, *Tekmile*, 31.

³⁸ Devletşah Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şuarâ (Tezkire-i Devletşah)*, thk. Edward Browne (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1382), 484.

³⁹ Lârî, *Tekmile*, 20.; Herat'ın şehir merkezinde de bir medrese ve güney kısmında kendi çilehânesinin yer aldığı 1960larda ayakta olduğu bilinen bir mescid, doğum yeri olan Câmî'de bir de Mescid-i Câmî yaptırmış olan Abdurrahman Câmî, mal varlığının çoğunu Hıyâbân'daki medreseye vakfetmiştir (Beşîr Herevî, "Muhakkikin Tâlikâtı", *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*, nşr. Beşîr Herevî [[Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343], 44,59-60); Câmî'nin buradaki imâretleri aynı zamanda ihtiyaç sâhiplerinin yemek ve barınma gibi ihtiyaçlarını giderdiği yerlerdir [Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 165].

⁴⁰ Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirin*, 94.

birinin de İbnü'l-Arabî olduğunu söylemek abartılı olmasa gerektir.

İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin yayılması, onun lehinde ve aleyhinde bir takım gruplaşmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum, İslâm âleminin 9/15. asırdaki en doğusu sayılabilecek Horasan için de geçerlidir. Bu bölgenin başkenti olan Herat'ta İbnü'l-Arabî'nin fikirleri hem entelektüel mahfillerde tartışılmış hem de câmi kürsülerine taşınmıştır. Ayrıca Herat'taki sûfiler, âlimler ve onlara yakın kesimler de İbnü'l-Arabî merkezli olmak üzere ikiye bölünmüştür. Abdurrahman Câmî'nin belirttiğine göre bunların çoğunluğu onun fikirlerini benimsemezken az bir kısım onları kabul etmekle bilinmiştir.⁴¹ Bu meyanda İbnü'l-Arabî aleyhtarlığı ile bilinen Zeyniyye Tarîkatî'nin kurucusu Zeyneddin Hâfî'nin (öl. 838/1435) şahsında bu fikirleri kabul etmeyenlere Zeyneddinîyân, kabul edenlere ise Seyyid Kâsım Envâr'ın (öl. 837/1433) şahsında Kâsımîyân denilmiştir.⁴²

Abdurrahman Câmî de, görüştüğü ve etkilendiği sûfiler zikredilirken belirtildiği üzere, İbnü'l-Arabî'ye ve fikirlerine yabancı değildi. Nitekim yukarıda da geçtiği üzere o seyr u sülûkünün başlarında girdiği halvetinde de İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okumuştur. Onun okuma faaliyetlerini, özelde İbnü'l-Arabî'nin bâzı eserlerini şerh etmeye ve genelde ise onun fikirlerinin anahtar meselelerini îzah etmeye mâtuf eserler yazma faaliyeti tâkip etmiştir. Ayrıca Câmî, İbnü'l-Arabî ile alâkalı tartışmalarda da taraf olmuş ve gerektiğinde onu müdâfaa sadedinde münâzaralarda bulunmuştur.

İbnü'l-Arabî'yi anlama merkezli bakıldığında Câmî'nin hayâtında iki kişinin bilhassa zikredilmesi gerekmektedir. Bunlardan biri, eserleri vâsıtasıyla Câmî'nin İbnü'l-Arabî ile ilgili tereddüdlerini gideren Hâce Muhammed Pârsâ,⁴³ diğeri de yine eserleri vâsıtasıyla İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini anlamasını sağlayan Sadreddin Konevî'dir (öl. 674/1274). Kendi ifâdesiyle Câmî yaklaşık on beş yıl boyunca İbnü'l-Arabî'yi okumuş ve anlamaya çalışmış, ancak Konevî'nin eserlerini mütâlâa etme imkânı bulduktan sonra İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini tam olarak anlayabilmiştir.⁴⁴ İbnü'l-Arabî'yi anlama husûsunda karşılaştığı zorluklardan dolayı Câmî bir nevî adak olarak, İbnü'l-Arabî'yi anlayabildiği takdirde onun fikirlerini herkesin anlayabileceği sâdelik ve açıklıkla yazacağına dâir kendine söz vermiştir.⁴⁵ Nitekim

⁴¹ Câmî, *Nefehât*, 545.

⁴² Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 29; Ökten, *Jami*, 83.

⁴³ Lârî, *Tekmile*, 17.

⁴⁴ Câmî, *Nefehât*, 555; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 90-91.

⁴⁵ Lârî, *Tekmile*, 17.

Câmî'nin tasavvufa dâir ilk mensur eseri, İbnü'l-Arabî'nin kendi eseri *Fusûsu'l-hikem*'e yaptığı ihtisar olan *Nakşu'l-Fusûs*'un şerhidir. *Nakdu'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-Fusûs* isimli bu eserin te'lif târihi 863/1459'dur. On beş yıllık mütâlâanın bir netîceye ulaştığı târih olarak bu eserin te'lif târihi kabul edilirse, Ökten'in de isâbetle belirttiği gibi⁴⁶ Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi okumaya başladığı târihin 848/1440lar olduğu varsayılabilir.

Câmî'nin, mezkûr sözünü *Nakdu'n-nusûs*'ta yerine getirmeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim o, bu eseri İbnü'l-Arabî'yi anlamak için bir anahtar olarak tasarlamış gözükmetedir. Eserin İbnü'l-Arabî düşüncesinin kilit meselelerinin açıklandığı ve bu düşünceye giriş mâhiyetinde yazılmış olan uzunca mukaddimesi ile şerhin yüzde yetmiş yakın bir kısmının önceki İbnü'l-Arabî şârihlerinin eserlerinden yapılan iktibaslardan oluşması⁴⁷ bu durumu te'yid eder görünmektedir. Câmî'nin de eserin derleme olduğunu söylemekte ve bu durumu "*Nakşu'l-Fusûs'un şerhinde metinlerin tenkîdilincelenmesi*" şeklinde tercüme edilebilecek olan eserin ismine de yansıttığını ifâde etmektedir.⁴⁸ Eserdeki iktibasların genel olarak Arapça ve Câmî'nin ifâdelerinin Farsça olması eserin iki dilli olması netîcesini doğurmuştur. İlk eseri olması açısından önemli görülen bu şerhin mukaddimesinde Câmî'nin hangi hususları ele almış olduğu, onun İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında öncelikle hangi hususların bilinmesi gerektiğine dâir düşüncelerine açılan bir kapı olmasından dolayı ehemmiyet arz etmektedir. Câmî bu mukaddimedede; mevcûdât, Vücûd'un hakîkatiyle ittihâdı, Vâcib için kullanıldığında vücûdun mânâları, Hakk'ın zâtı, vücûd mertebelerinin altılı tasnifi, hazarât-ı hams, vücûd mertebelerinin tek tek ve uzunca açıklanması, a'yân-ı sâbite, vahdet-i vücûdun ne olduğu ve anlaşılması için bâzı örnekler, bu hakîkatlerin sırf okumakla anlaşılamayacağı ve bunun için seyr u sülûkün zarûrî oluşu gibi hususları ele almaktadır.

Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi merkezli yazdığı eserlerin ikincisi 870/1465 yılında Farsça te'lif etmiş olduğu *Levâiyh'*tır.⁴⁹ Müellif eserde iki konu işlemektedir.

⁴⁶ Ökten, *Jami*, 307-308.

⁴⁷ William Chittick, "Mukaddime", *Nakdu'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-Fusûs*, thk. William Chittick (Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Şehinşâhî-yi Felsefe-yi İnan, 1397), 54.

⁴⁸ Abdurrahman Câmî, *Nakdu'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-Fusûs*, thk. William Chittick (Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Şehinşâhî-yi Felsefe-yi İnan, 1397), 18-19.

⁴⁹ Eser tahkik edilmiştir: Abdurrahman Câmî, *Levâih (Bahâristan ve Resâil-i Câmî içinde)*, thk. A'lâhân Afsahzâd nşr. A'lâhân Afsahzâd, Muhammedcan Ömerov, Ebubekir Zuhûruddin (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1379); Eser Türkçe'ye çevrilmiştir: Abdurrahman Câmî, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâiyh*, nşr. Melek Gündüz Karacan, trc. Şemseddin Sivâsî (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).

Bunların birincisi Nakşibendiyye'nin esaslarının açıklanması başlığı ile ifâde edilebilir. Diğeri ise *Nakdu'n-nusûs*'un mukaddimesinde olduğu gibi İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki şu meselelerdir: Hakk'ın hakîkati olarak vücûd, Hakk'ın sıfatları, Mutlak Zât ve taayyünleri, Mutlak Varlık ve mukayyed varlık arasındaki münâsebet, a'yân-ı sâbite, zâhir-mazhar, adem, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes.

Abdurrahman Câmî, büyük bir kısmı vücûd ve vahdet-i vücûda, az bir kısmı ise Nakşibendiyye'nin esaslarına dâir kaleme aldığı Farsça rubâîlerini daha sonra yine Farsça şerh etmiştir. Te'lif târihi bilinmeyen⁵⁰ *Şerh-i Rubâiyyât* isimli bu eserinde⁵¹ Câmî, İbnü'l-Arabî düşüncesine dâir şu konuları ele almaktadır: Vâcibu'l-vücûd, mevcûdât ve dereceleri, Hak Teâlâ için kullanıldığında vücûdun ne ifâde edeceği, vücûdun hakîkati, mutlaklığı, merâtib-i vücûd, a'yân-ı sâbite, zuhûr, tecellî, Vâcib ve mümkün ayrımı, insan ve bu meselelerle alâkalı örnekler.

Câmî'nin bu meyandaki bir diğeri Farsça eseri *Eşî'atü'l-Lemaât*'tır.⁵² Fahreddin Irâkî'nin (öl. 688/1289) Sadreddin Konevî'nin *Fusûs* sohbetlerinden hâsıl ettiklerini Farsça nazma çekerek oluşturduğu⁵³ *Lemaât*'ının şerhi olan bu eser 886/1481'de yazılmıştır. Eser genel olarak aşk ve varlığı konu edinmektedir. Câmî, bâzı eserlerinde olduğu gibi bu şerhine de bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddimedede ele aldığı konular Câmî'nin eseri şerh ettiği ekseni de vermektedir. Bunların bâzılarının başlıkları şu şekildedir: Mümkün, Vâcib, Vücûd, hakikat-i Vücûd, hakikat-i muhammediyye, vücûd mertebeleri, Kalem-i A'lâ'nın ve Levh-i Mahfûz'un hakîkati, yüce harfler, mümkün Vâcib ilişkisi, kurb, maiyet, zâhir-mazhar münâsebeti, a'yân-ı sâbite, esmâ ve sıfatların mazhar ve sûretleri, Hakk'ın tecellîlerinin kısımları, muhibb ve mahbûb arasındaki muhabbet irtibâtı.

Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki çalışmalarının etkisi sâdece Herat şehri ve Horasan bölgesi ile sınırlı kalmamıştır. Onun bu husustaki şöhreti Osmanlı'nın, entelektüel meraklarıyla bilinen pâdişâhı Fâtih Sultan Mehmed'in (öl. 886/1481) de dikkatini çekmiş ve Câmî'den sûfiler, kelâmcılar ve filozofların

⁵⁰ Eserin 878/1473 yılında te'lif edilmiş olduğuna dâir kaynak gösterilmeyen bir iddia için bk. Afsahzâd, *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*, 177.

⁵¹ Eser tahkikli olarak yayınlanmıştır: Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, thk. Rızâ Mâyil Herevî (Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343); Ayrıca Türkçe'ye de tercüme edilmiştir: Abdurrahman Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerh-i Rubâiyyât*, nşr. Abdulrahman Acer, trc. Tâhiru'l-Mevlevî - Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).

⁵² Türkçe'ye henüz tercüme edilmemiş olan bu eserin tahkiksiz bir neşri için bk. Câmî, *Eşî'atü'l-Lemaât*.

⁵³ Câmî, *Eşî'atü'l-Lemaât*, 26.

bilhassa varlıkla ilgili görüşlerini mukâyese etmesini istemiştir.⁵⁴ Câmî bunun üzerine Arapça olarak *ed-Dürretü'l-fâhire* (*Risâle-i tahkîk-i mezheb-i sûfî ve mütekellim ve hakîm*) isimli eserini kaleme almıştır.⁵⁵ Câmî bu eserinde vücûd, Vâcibu'l-Vücûd, vücûdun mânevî iştirâki, vücûd-ı âmm ve vücûd-ı hâss, vücûdda teşkil, tabîi küllî varlık, Hakk'ın sırf vücûd oluşu ve sıfatları ile taayyünleri, Vücûd'un kesretle irtibâtı ve vahdetten kesretin zuhûru, vahdet, ilâhî sıfatlar gibi meseleleri ele almıştır.⁵⁶

Câmî'nin sırf vücûda hasrettiği bir diğer Arapça eseri, *Risâle fi'l-vücûd*'dur.⁵⁷ Bunun konusu da Vücûd-ı Mutlak, vücûdun vücûbu, ma'kulât-ı sâniyeden olmadığı ve tabîi küllî olduğu gibi hususlardır.

Abdurrahman Câmî'nin bu meyandaki son eseri Arapça kaleme aldığı *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'dir.⁵⁸

Câmî bir taraftan, anlamadığı ve şüpheyle karşıladığı hiçbir meselenin kalmadığı İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesinde⁵⁹ te'lifle meşgul olurken diğer taraftan bu merkezdeki tartışmalara da dâhil olmuş ve muârizlarına karşı İbnü'l-Arabî'yi müdâfaa etmiştir. Câmî'ye göre İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen îtirazların merkezinde *Fusûsu'l-hikem* bulunmaktadır. Bu îtirazların sebebi ise ya taassub, taklid ve gazezkârlıktan ya da İbnü'l-Arabî'nin kullandığı ıstılahları ve dolayısıyla yazdıklarını anlayamamaktan kaynaklanmaktadır.⁶⁰ Bu düşünceler, Câmî'nin biri özetinin şerhi olmak üzere *Fusûsu'l-hikem*'i iki kez şerh etmesinin altında yatan maksada dâir bir işâret mâhiyetindedir. Yukarıda zikredilenler hâricindeki manzum ve mensur eserlerinde de Câmî, yer yer *Fusûsu'l-hikem*'deki fikirlere temas

⁵⁴ Taşköprîzâde, *eş-Şakâik*, 262.

⁵⁵ Birkaç şerhe konu olan bu eser tahkik edilmiş ve müellifinin hâşiyesi, yakın talebesi Lârî ve Kacar hânedânından Mirza İmâdüddeve (öl. 1308/1891'den sonra) tarafından yapılmış iki şerhi ile birlikte yayınlanmıştır: Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkîki mezhebi's-sûfîyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâi 'l-mütekaddimîn*, thk. N. Heer - A. Mûsâ Behbehânî (Tahran: İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlâât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Tahran ve Dânişgâh-ı McGill, 1382); Metin, hâşiye ve bu iki şerh, Şâmil Öçal tarafından tercüme edilmiştir: Abdurrahman Acer - Şâmil Öçal, ed., *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 121-336.

⁵⁶ Şâmil Öçal, "Abdurrahman Câmî'nin ed-Dürretü'l-Fâhire İsimli Eseri", *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, ed. Abdurrahman Acer - Şâmil Öçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 108-109.

⁵⁷ Eserin tahkik ve tercümesi yayınlanmıştır: Bilal Taşkın, "Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlil ve Tahkîki", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2015).

⁵⁸ Bu eserle ilgili tafsîlât ilgili kısımda verilecektir.

⁵⁹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 91.

⁶⁰ Câmî, *Nefehât*, 547.

etmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Câmî'nin yazı hayatının büyük bir bölümü İbnü'l-Arabî'nin anlaşılması ve fikirlerinin müdâfaası üzerine kuruludur.

Abdurrahman Câmî'ye yöneltilen eleştiriler de genel olarak onun İbnü'l-Arabî düşünceleri çerçevesindeki faaliyetlerine yöneliktir. Nitekim İbnü'l-Arabî ve bâzı sûfilerin fikirlerini reddetmek ve kâfir olduklarını söylemekle meşhur olan Nûreddin Muhammed b. Safiyyuddin Eykî (öl. ?) ile Câmî arasındaki tartışma bunun bir örneği olarak görülebilir. Eykî, *Nakşu'l-Fusûs*'a yazdığı şerhi kasdederek Câmî'ye, nasıl olup da ifâdelerinin çoğunda küfür barındıran bir eseri şerh ettiğini sormuş, buna karşılık Câmî söz konusu eserde herhangi bir küfür ifâdesi olmadığı gibi şeriate aykırı bir söz de bulunmadığı yolunda cevap vermiştir. Ayrıca eseri Kur'an-ı Kerîm ve hadîs-i şerifler çerçevesinde şerh ettiğini, eğer bu meyanda bir îtirâzı olacaksa bunu bir risâle yazarak ortaya koymasını gerektiğini söylemiş ve neye îtiraz ettiğini sormuştur. Bunun üzerine muhâtabın eser hakkında hiçbir şey bilmediği ortaya çıkmış ve Câmî de cehâlet ve taassubla yaptığı tenkidlerden dolayı Eykî'yi ilzam etmiştir. Aynı oturumda Eykî'nin vücûd meselesi ile ilgili ileri sürdüğü bâzı iddiaları ise İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Gazâlî'den (öl. 505/1111) naklederek ortaya koyduğu delillerle çürütmüştür.⁶¹ Onun bu husustaki müdâfaası, İbnü'l-Arabî müterizlerinin meseleleri anlamadaki eksikliklerine vurgu yapmaktadır.⁶²

Yaşadığı coğrafyada İbnü'l-Arabî'den daha tanınır olması⁶³ Câmî'nin ister istemez bu konularda merkezî bir konumda bulunmasına sebep olmuş ve onu tartışmaların içine çekmiştir. Zeyneddin Hâfî'nin halîfelerinden Şeyh Sadreddin Revâsî'nin (öl. 871/1467) Herat ziyâretinde vücûd meselesini tartışmak için öncelikle ve özellikle Câmî'ye uğraması, dönemin sultânı Hüseyin Baykara'nın (öl. 911/1506) huzûrunda Firavn'un îmânı konusunda gerçekleştirilen tartışma hakkındaki fikirleri, yine aynı mesele etrafında bâzı sûfilerle yapmış olduğu münâzaralar da⁶⁴ onun bu husustaki merkezî konumunu te'yid eder görünmektedir. Yine bu meyanda İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirilerle bilinen

⁶¹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 101-103.

⁶² Câmî şöyle demektedir: "Eşyanın kemâhiye hakikatini idrâk edebilecek fikrî kuvvete mâlik olmayan bâzı kimseler kendi dağınık zihinlerince bana vücûdî diyorlar. Gerçek şu ki sûfilerin meşhurlarından birçoğu hakikat-i vücûd hakkında söz söylemişlerdir. Bu meselenin künhünü anlamaktan âciz olan böyle kimseler de anlayamadıkları bu sözleri inkâr etmişlerdir. Biz ise bu sûfilerin sözlerini keşf ve hakikate uygun bir şekilde sûfilerin bu sözlerden murâdî şudur' şeklinde açıkladık." (Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 159).

⁶³ Kazvîni, *Tezkire-i Meyhâne*, 103.

⁶⁴ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 111-112, 93-94, 96-97.

Alâuddevle Simnânî (öl. 736/1336) ile ilgili değerlendirmeleri⁶⁵ ve İbnü'l-Arabî hakkında bilgi almak isteyen kimselerin mürâcaat mercii olması⁶⁶ da zikredilen durumu desteklemektedir.

Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerinin neticesi olarak bu fikirler Horasan ve Mâverâunnehir coğrafyasında yayılmış, şeriate aykırı gibi görünen sözlerinin doğru anlaşılması sağlanmış ve bilhassa Nakşibendiyye mensupları arasında İbnü'l-Arabî düşüncesi daha anlaşılır hâle gelmiştir. Dönemin meşhur ve etkili şeyhlerinden Ubeydullah Ahrar'ın Câmî ve eserleri hakkındaki şâhidliği de bunu göstermektedir. *Makâmât'*ta nakledildiğine göre Ahrar, İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmayan bâzı ıstılah ve fikirlerini anlamak için Câmî'nin eserlerine mürâcaat etmiş ve İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmaz ve karışık bir şekilde yazdığı bu fikirleri Câmî'nin oldukça sâde ve anlaşılır bir biçimde ifâde ettiğini söylemiştir.⁶⁷

Câmî, İbnü'l-Arabî'nin kullandığı ıstılahları yeri geldikçe Farsça'da yeni ıstılahlarla ifâde etmiş,⁶⁸ İslâm âleminin batısında doğan ve genel olarak Arapça ifâde edilen Ekberî düşünceyi sâde bir şekilde düzenleyerek⁶⁹ Farsça'nın hâkim dil olduğu Horasan, Hindistan ve Türkistan taraflarında yayılmasını sağlamış⁷⁰ ve âdeta batı ile doğu tasavvuf düşüncesi arasında bir köprü vazîfesi görmüştür.⁷¹ Bu faaliyetlerinden dolayı Abdurrahman Câmî, bâzı çağdaş araştırmacılara göre İbnü'l-Arabî düşüncesinin son etkili ve önemli şârihi sayılmıştır.⁷² Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki son eseri *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'idir. Bu eser hiç şüphesiz onun fikrî olgunluğunu yansıtmaması bakımından bu konudaki en mühim eseri sayılabilir.

4.Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'i

Abdurrahman Câmî, tasavvufî eserlerinin sonuncusu olarak *Fusûsu'l-hikem*'in

⁶⁵ Câmî, *Nefehât*, 553; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 95-96, 103, 223.

⁶⁶ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 254.

⁶⁷ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 91, 123-124.

⁶⁸ Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 275, 277.

⁶⁹ Afsahzâd, *Nakd ve berresi-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*, 244.

⁷⁰ Ali Asgar Hikmet, *Câmî: Mutazammın-ı tahkîkât der târîh-i ahvâl ve âsâr-ı manzûm ve mensûr-ı Nûreddin Abdurrahmân-ı Câmî (817-898)* (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1386), 10; Ökten, *Jami*, 303.

⁷¹ Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 252. Herevî'nin bu ifâdeleri yukarıda söyledikleri ile çelişiyor gözükmektedir.

⁷² İsmâil Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*, nşr. Ali Emîrî (Kâbil: İntişârât-ı Müessesesi-i Tahsîlât-ı Âlî-yi İbn Sînâ, 1392), 254; Algar, *Jami*, 95; William Chittick, Mahmud Şebusterî'den (öl. 720/1320) sonra Ekberî düşünceyi Farsça'da mensur ve manzum olarak Câmî'den daha güzel ve sâde ifâde edebilen bir yazarın çıkmadığını söylemektedir (William Chittick, "The Perfect Man As The Prototype Of The Self In The Sufism Of Jami", *Studia Islamica*, 49 [1979]: 139-140).

tam metnini şerh etmiştir. Arapça olan bu şerh, bâzı muâsır araştırmacılar tarafından *Fusûs*'un en değerli üç şerhinden biri olarak nitelendirilmektedir.⁷³ Bu şerhin maksadı, metnin ıstılahlar ve gramer açısından zorluklarını aşarak ibâreyi anlaşılır kılmaya çalışmak olarak gözükmekte ve bundan dolayı ıstılahlara vâkif olmayan kimseler için en faydalı şerh olarak da tavsif edilmektedir.⁷⁴ Ancak bu demek değildir ki Câmî, şerhinde metnin muhtevâsına temas etmemiştir. Bilâkis metni tâkip etmekle birlikte ibârenin anlaşılmasının metinde kastedilenin anlaşılmasına kâfi gelmediği yerlerde Câmî ilgili meseleleri de şerh etmiştir. Onun şerhte öne çıkardığı muhtevâ özetle şu başlıklarla ifâde edilebilir:

Meşîet, irâde ve farklılıkları, hikmet ve çeşitleri, esmânın îtibarları, Hakk'ın görmesi ve bunun vucûdla irtibâtı, fâili ve mef'ûlü îtibâriyle tecellî, hakîkatin üç kısmı ve insanın yaratılışının bunların tamâmını kapsaması, bâzı meseleleri anlamada aklın eksik kalışı, insân-ı kâmil ve onun halîfe olmasının sebebi, melekle insân-ı kâmil arasındaki fark, Allah-âlem, Vâcib-hâdis münâsebeti, Âdem-âlem münâsebeti, duâ çeşitleri, velâyet, nübüvvet ve bu iki arasındaki ilişki, hâtemu'l-evliyâ, tenzih-teşbih, cem'-fark-cem'u'l-cem', fenâ-bekâ, hayret, a'yân-ı sâbite ve istîdâdları, ahadiyyet, vâhidiyyet, vahdet-kesret, Rabb-i hâs, ilâh-ı mu'tekâd, kalb, rahmet ve çeşitleri, rubûbiyyet, ubûdiyyet, kelime ve yaratma ile irtibâtı, nefes-i rahmânî, nefes-esmâ-vucûd münâsebeti, kurb-ı ferâiz ve kurb-ı nevâfil, Firavn'un soruları ve îmânı.

Şunu da belirtmekte fayda var ki Câmî, metinde zikredilen âyetlerin tefsîri, hadîs-i şerîflerin şerhi ve bilhassa şiiirlerin dil, vezin ve mânâ açılarından îzâhını da yapmaya dikkat ediyor gözükmektedir. Şerhte metnin ibâresinin anlaşılması gayretinin ön planda olmasının sebebi, Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem* metnine bakışının ortaya konulması ile daha anlaşılır hâle gelecektir.

4.1.Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem* Hakkındaki Kanaati

Şerhin te'lif sebebi, kaynakları ve nüshalarının tavsîfine geçmeden önce Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem*'e bakışını ve onu nereye konumlandığını anlamak, onun şerhini değerlendirmede mühim bir yer işgal etmektedir.

Öncelikle Câmî'ye göre *Fusûsu'l-hikem* "verili" bir metindir ve bir hikmet

⁷³ Diğer ikisi Sadreddin Konevî'nin *el-Fukûk*'u ile Abdurrezzak Kâşânî'nin *Şerhu Fusûsî'l-hikem*'idir (Ebu'l-Alâ Afîfî, "el-Fusûs ve mezhebu İbn Arabî filî", *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'likâtu aleyhi* [Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1423], 1: 23).

⁷⁴ Chittick, "Mukaddime", 42.

türüdür. Hikmet türlerini üçe ayıran Câmî, ilkinin Allah'tan peygamberlere mânâ ve lâfızlarıyla gelen vahy-i ilâhî, ikincisinin yine aynı makamdan sâdece mânâ olarak gelen ve lâfızları peygamberlere âid olan hadîs-i kudî, üçüncüsünün ise kâmil kullardan kâmil kullara gelen hikmetler olduğunu söylemektedir. Câmî'ye göre, musannifinin Hz. Peygamber'den (sav) geldiğini ve kendisinin herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın sâdece mütercim ve nakledici olduğunu söylediği⁷⁵ *Fusûsu'l-hikem*, üçüncü türe girmektedir.⁷⁶

İbnü'l-Arabî'nin eserin kaynağına dâir sözleri, Câmî tarafından olduğu gibi kabul edilmektedir. Başka bir ifâdeyle Câmî, *Fusûsu'l-hikem*'i nebevî kaynaklı bir metin olarak görmekte ve ondaki mânânın, hattâ lâfızların dahi bu kaynaktan geldiğine inanmaktadır.⁷⁷ Bu durumun tabîî bir neticesi olarak Câmî'ye göre *Fusûsu'l-hikem*'e yapılacak her türlü îtiraz onun musannifine değil, asıl kaynağına yöneltilmiş olmaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, metindeki anlaşılması zor olan ya da şeriatin zâhirine aykırı gibi görünen kısımlardan dolayı muâheze edilemez. Çünkü o *Fusûs*'un ortaya çıkmasında sâdece me'murdur ve me'mur olan da mâzurdur.⁷⁹ Öyleyse metindeki problemleri görülen yerler hüsn-i zan zemîninde ele alınıp te'vil edilmeli, yine de anlamak mümkün değilse bütün bir himmetle gayret edilip anlayıncaya kadar hakkında suskun kalınmalıdır.⁸⁰ Aksi yönde hareket ederek *Fusûs*'u red, ondaki fikirleri inkâr ve musannifini itham edenler, Câmî'ye göre meselenin kühünü anlamak için yeterince gayret göstermemiş, kolaycılığa kaçarak zannî ve kulaktan dolma bilgilerle hüküm vermişlerdir.⁸¹ Aslında bu kimseler gerçekte *Fusûsu'l-hikem*'e muhâtap olamamış kimselerdir. Zîra onun muhâtapları, insânî hakîkate ermiş,⁸² kemâl meşrebinde ve Hakk'ın tecellilerini tanıma kabiliyetinde olan kimselerdir.⁸³

4.2.Şerhin Sebeb-i Te'lifi

⁷⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2016), 26.

⁷⁶ Abdurrahman Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Taşkent Ebû Reyhan el-Birûnî Şarkşinâslık Enstitüsü El Yazmaları Kütüphanesi, nr. 520/4, 1b-2a.

⁷⁷ Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 5b.

⁷⁸ Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 82a; Bu durumla alâkalı örnekler için bk. Câmî, *Nefehât*, 494-495; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 173-174.

⁷⁹ Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 6b.

⁸⁰ Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 82a; Câmî'nin bu husustaki tavrına örnek olarak bk. Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 213a; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 94.

⁸¹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 103.

⁸² Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 4b.

⁸³ Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 5b.

Yukarıda zikredilen özellikleri hâiz kimselere yazılmış ve ehli tarafından şerh edilip tâliplerine ulaştırılması için musannifinin husûsî teşvîkine⁸⁴ mazhar olmuş bir eseri şerh etmek için Câmî'nin bâzı sebepleri bulunmaktadır. Bunların başında gelmesi muhtemel ilk sebep, bu eserin İbnü'l-Arabî'nin temel fikirlerini barındırması ve en çok îtirâza mevzu olması olarak düşünülebilir. Zîra bu eser doğru anlaşıldığında İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin temeli anlaşılacak ve ona yöneltilen îtirazlar ortadan kalkacaktır. Bir diğeri ise, musannifin teşvîki olabilir. Nitekim Câmî, ilgili kısmın şerhinde bu teşvîki nebevî bir emir gibi telâkkî etmiş görünmektedir.⁸⁵ Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin bilhassa *Fusûsu'l-hikem*'i anlamak husûsunda karşılaştığı zorluklardan dolayı Câmî'nin, anladığı takdirde bunları herkesin anlayabileceği şekilde yazacağına dâir verdiği söz de⁸⁶ şerhin te'lif sebepleri arasında zikredilebilir. Bunlara ilâveten Câmî'nin, şerhin mukaddimesindeki şu sözleri sebab-i te'lifi açıkça ortaya koymaktadır:

“Ben bir aralık bu eseri mütâlâa etmiş ve müzâkeresiyle meşgûl olmuşum. Bu eserin müşkillerini şerh eden bir üstâd ve müridlerini onun halli zor tarafları husûsunda irşâd eden bir mürşid bulamadım. Bunun üzerine onun şerhlerini cem etmeye ve onları bu eserin fetih kapılarının anahtarı yapmaya karar verdim. Bu eserin esâsını çözmek için ihtiyâcım olan ve mânâlarını anlamak için bana kâfi gelecek olan şeyleri seçmek husûsundaki fikrim netleşinceye kadar bu şerhleri defâlarca mütâlâa eyledim ve sayısız kereler onlara mürâcaat ettim. Ayrıca bu seçtiklerime, mütâlâaların esnâsında [Hak'tan] hatırma gelenleri ve o zamanki hâl ve vaktimin müsâade ettiklerini de ekledim. Bu sûretle bu eser, onu bekleyenlerin istedikleri ve ulü'l-elbâbın râzî olacağı hâle geldi.”⁸⁷

4.3.Şerhin Kaynakları

Câmî'nin bu şerhi kaleme alırken defaatle mürâcaat ettiğini söylediği eserlerin başında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* gelmektedir. Bunun hâricinde yine İbnü'l-Arabî'nin *et-Tenezzülâtü'l-Mevsîliyye* ve *Kitâbu'l-İsrâ'sı* Câmî'nin zikrettiği eserlerdendir. Hiç şüphe yok ki Câmî'nin *Fütûhât*'tan sonra en çok faydalandığı eserler Sadreddin Konevî'nin eserleridir. Onun eserleri arasında zikrettikleri ise *el-Fukûk*, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye* ve *İ'câzü'l-beyân*'dır. Câmî'nin istifâde ettiği tam metin *Fusûs* şerhleri ise sırasıyla Müeyyidüddîn Cendî'nin (öl. 691/1292) *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i, Dâvûd Kayserî (öl. 751/1350) ve Abdürrezzak Kâşânî'nin (öl. 736/1335) *Fusûs*

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 26.

⁸⁵ Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 6a-b.

⁸⁶ Lârî, *Tekmile*, 17.

⁸⁷ Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 2b.

şerhleridir. Fahreddin Irâkî'nin (öl. 688/1289) *Lemeât'*ı da Câmî'nin faydalandığı ve ismini belirttiği eserlerdendir. Ancak Câmî yer yer “bâzıları”, “müfessirler”, “filozoflar” ya da “kelâmcılar dedi ki” diyerek bâzı görüşler nakletmekte, fakat kaynaklarını zikretmemektedir.

Tasavvufla alâkalı eserlerin yanında dille ilgili hususlarda da Câmî'nin faydalandığı eser ve şahıslar bulunmaktadır. Bunlardan isimlerini zikrettikleri Cevherî'nin (öl. 400/1009'dan önce) *Sihâh'*ı, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Keşşâf'*ı ve sâdece ismen zikrettiği İbnü's-Sikkî'tir (öl. 244/858). Şerhin kaynakları meyânında şârihin, meselelerin delillendirilmesi zımında sıklıkla başvurduğu âyetler ve hadîs-i şerifler⁸⁸ de zikredilmelidir.

4.4.Şerhin Usûlü ve Husûsiyetleri

Abdurrahman Câmî, diğer şerhlerinde olduğu gibi bu şerhinde de metin içi şerh metodunu kullanmaktadır. Metni sıradan ve eksiksiz bir şekilde tâkip etmekte, şerh edilmesi gerektiğini düşündüğü ibâre, ıstılah ya da meselenin şerhini yaptıktan sonra metni akıtmaya devam etmektedir. Ayrıca Câmî, şerhini yer yer metnin bir parçası gibi kurgulamakta ve ibârenin sîgasını metne uygun kullanmakta, bâzen mevsûfu metnin ibâresi olan sıfat terkipleri, mübtedâsı metinde bulunan isim cümleleri kullanmaktadır. Yer yer de bunun aksini yapmakta ve şerhi müstakil bir metinmiş gibi inşâ etmektedir. Bu usûl şerhten istifâdeyi yer yer zorlaştırıyor gözükmektedir. Zîra metinde birlikte değerlendirilmesi gereken fakat birbiri peşi sıra gelmeyen ifâdelerin anlaşılması için yer yer dikkat dağıtıcı geri dönüşler yapma ihtiyacı hissedilebilmektedir. Bu durum da aradaki ibârenin anlaşılması zorlaştırmaktadır. Ancak şârihin başka bir konuya geçerken bir usûl olarak öncekinin kısa özetini yapması ve aralarındaki irtibâtı kurması bu zorluğu hafifletmekte ve şerhteki meselelerin tâkibini kısmen kolaylaştırmaktadır.

Câmî, genel olarak mürâcaat ettiği eserlerin isimlerini zikretmekte, usûl olarak her fassa, o fassa tahsis edilen hikmetin tahsis sebebini ve ilgili peygamberle irtibâtını açıklamaktadır. Faslar arasındaki ilişkiye ise gerekli gördüğü birkaç yer hâricinde temas etmemektedir. İhtiyaç olduğunu düşündüğü durumlarda metindeki kelimelerin eş anlamlılarına, lügavî ve ıstılâhî anlamlarına temas etmekte, varsa mânâ ve gramer açısından farklı ihtimalleri bir arada zikretmekte ve

⁸⁸ Görülebildiği kadarıyla Câmî'nin kullandığı hadîs-i şerifler genel olarak Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Bu kaynaklarda yer almayan bâzıları *Müstedrek*, *Müsned-i İbn Hanbel*, *Musannef-i İbn Ebî Şeybe*, *Şuabu'l-îman*, *Mu'cem-i Taberânî*, *Keşfu'l-hafâ* gibi eserlerde yer alırken çok az bir kısmı ise bilinen kaynaklarda geçmemektedir.

bâzı yerlerde aynı ibâreyi bu ihtimallere göre birkaç kez şerh etmektedir. Bu çerçevede o, sağlıklı bir metin ortaya koyabilmek için bâzıları İbnü'l-Arabî'ye okunmuş, bir kısmı da mukâbele edilmiş pek çok nüsha kullanmakta, yer yer diğer şerhlerin kelime tercihlerini değerlendirmekte ve nüsha farklarına da sıklıkla değinmektedir. Bu durumda da farklı ihtimalleri ayrı ayrı şerh etmektedir.

Metinde sâdece bir kısmı zikredilen âyet ve hadislerin tamâmını yazmakta ve şerhi buna göre yapmaktadır. Bilhassa şüirlerin şerhlerine özen göstermekte olan şârih vezin açısından farklı kullanımlara da temas etmektedir.

Şerh esnâsında Câmî, tasavvufun yanında farklı disiplinlerden de istifâde etmektedir. Bu çerçevede bâzen te'yid bâzen de tenkid zemîninde yer yer filozofların ve kelâmcıların görüşlerini zikretmektedir. Tefsir, hadis, dil, edebiyât ve mantık, Câmî'nin istifâde ettiği görülebilen diğer ilimlerdir.

Son olarak şerhte İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasının yanında müdâfaasının da hedeflendiği söylenebilir. Câmî bu meyanda, îtiraz edilebilecek fikirleri bilhassa ve uzunca şerh etmeye dikkat etmekte, yer yer de savunmacı bir dil kullanmaktadır.

4.5.Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Yazma Nüshaları

Dünyâ kütüphânelerinde birçok nüshası bulunan bu eser, birkaç kez basılmış olmasına rağmen⁸⁹ ilmî neşri henüz yayımlanmamıştır. Burada onun nüshalarından, şerhin te'lif târihinden îtibâren ilk asır içinde istinsah edilmiş olanları kronolojik olarak tanıtılacaktır:⁹⁰

4.5.1. Ebu Reyhan el-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmaları Kütüphânesi 520/4

Bilindiği kadarıyla Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inin günümüze ulaşmış en kıymetli nüshası, Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te bulunan nüshadır. 907/1502 yılında istinsah edilmiş olmakla en eski tam nüsha olmasının yanında bu nüshanın kıymetli olmasının birkaç sebebi vardır:

1.Nüshanın müstensihî, Abdurrahman Câmî'nin hayâtına dâir ilk elden kıymetli bilgileri ihtivâ eden *Reşahât* isimli eserin yazarı, Câmî'nin talebesi ve

⁸⁹ Bunların ilki Kâhire'dedir. Abdülganî Nâblusî'nin (öl. 1143/1731) Fusûs şerhinin hâmişinde iki cild hâlinde basılmış olan eserin birinci cildi Matbaatü'z-Zaman, 1304, ikinci cild Matbaa-i Âmire, 1323'te yayımlanmıştır. Diğer baskılar ise şunlardır: Firuzpur: Matbaa-i Feyzbahş, 1902; Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, haz. Âsım İbrâhim Keyyâli, 1425/2004.

⁹⁰ Tesbit edilebildiği kadarıyla çoğu Türkiye kütüphânelerinde olmak üzere eserin kırktan fazla nüshası vardır. Bunların tamâmının tanıtımı hem bir makâle hacmi için mümkün hem de gerekli görülmemektedir. Zira eserin kıymetli nüshalarının tanıtımı, bu husustaki faydayı te'min edebilecektir. Bundan dolayı tanıtımı, bu nüshaların istinsah edildiği ilk bir asırla sınırlamak uygun görülmüştür.

akrabası olan Ali Safî b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî'dir (öl. 939/1532). Kâşifî'nin âlim ve sûfî bir kimse olması nüshanın güvenilirliğini ve kıymetini artıran bir durumdur.

2.Nüsha, müellifin talebe ve yakınları hayatta iken yazılmış olup doğrudan müellife âid nüshadan istinsah edilmiştir. Bilhassa Câmî'nin en mühim talebesi ve mürîdi, Kâşifî'nin hocası, eserin yazılışına şâhid olup eşzamanlı olarak eseri istinsah etmiş ve bu nüshasını müellifine okumuş olan⁹¹ Abdulgafur Lârî, nüsha istinsah edildiğinde hayattadır.

3.Safer ayının ortalarında biten istinsah işleminin ardından müstensih, bu nüshayı müellif nüshası ile bir de mukâbele etmiş ve bunu da aynı yılın Ramazan ayında bitirmiştir.

4.Kâşifî bu nüshaya daha sonra Abdulgafur Lârî'nin nüshasında bulunan Câmî ve Lârî'ye âid hâşiyeleri eklemiştir. Bunların naklini 913/1507 yılının Rebûlâhir ayında bitirmiş ve nüshasının sonuna buna dâir bir de not düşmüştür. Bu notta hâşiyelerin âidiyeti ile alâkalı remizleri açıklamıştır. Bilindiği kadarıyla Abdulgafur Lârî'nin hâşiyelerini günümüze taşıyan tek nüsha Kâşifî'nin nüshasıdır.

Nüsha 258 varak olup her sayfasında 25 satır bulunmaktadır. Nüshanın 14, 86, 101, 147 ve 196. varakları düşmüştür. Okunaklı bir şekilde "nesh-i kadîm" denilen yazı türüyle yazılmış olan nüshada *Fusûs* metni kırmızı mürekkeple üstü çizilerek belirgin hâle getirilmiş ve yer yer harekeleme kullanılmıştır.

Eserin hâmişinde, Câmî ve Lârî'ye âid olanların dışında muhtelif hâşiyeler de bulunmaktadır. Ayrıca Dâvûd-ı Kayserî, Şeyh Rukneddin Şîrâzî (öl. 769/1367) ve Abdülganî Nablusî'nin *Fusûs* şerhlerinden de bâzı pasajlar hâmişte ictibas edilmiştir. Bu nüsha ile ilgili olarak zikredilecek son mühim şey az da olsa yer yer "nüsha" kaydıyla nüsha farklılıklarına işâret etmesidir (örnek olarak bk. 30a, 33b). Nüsha tashih edilmiş bir nüshadır.

4.5.2. Kitâbhâne-i Medrese-i Namâzî-yi Hoy 146

İran'ın Hoy şehrindeki Medrese-i Namâzî Kütüphanesi'nde bulunan bu nüsha, 915/1509 târihinde Yûsuf Ali Serverî tarafından istinsah edilmiştir. Her sayfasında 21 satır olan bu nüsha 207 varak olup yazısı ta'liktir. Nüshada *Fusûs* metninin üstü siyah çizgiyle çizilerek belirgin hâle getirilmiştir.

Eserin hâşiyesinde müellife âid açıklamalar "minhu" kaydıyla yer almaktadır. Ayrıca yine hâşiyede ve satır aralarında Dâvûd Kayserî, Bâlî Efendi (öl. 960/1553)

⁹¹ Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 286.

ve Abdülganî Nâblusî gibi *Fusûs* şârihlerden iktibaslar ve Farsça şiirler yer almaktadır. Nüsha tashih edilmiş bir nüshadır.

4.5.3. Kitâbhâne-i Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı Millî 1163

İran'daki bir diğer nüsha da 917/1511 târihli Ali el-Feyzî tarafından nesih hatla yazılmış olan nüshadır. Bu nüshanın ilk on iki varığı düşmüştür. 269 varak olan bu nüshanın 37-44 arası hâriç her sayfasında 19 satır bulunmaktadır. Bu sayfalar ise 21 satırdır ve burada nüshanın kâğıt yapısından farklı görünen bir kâğıt kullanılmıştır. Bu kısmın yazı türü de farklıdır. Nüsha tashih görmüş olup ilk iki nüshaya nisbetle daha az minhu kaydı ihtivâ etmektedir.

4.5.4. Şam Zâhiriyye Kütüphânesi 8355

Elde edilememiş olan bu nüsha katalog bilgilerine göre Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Kâdirî tarafından 949/1542'de nesih hatla istinsah edilmiş olup her sayfasında 19 satır olan 291 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmı kırmızı mürekkeple yazılıdır. Müellif nüshasından istinsah edilmiş ve 1141 senesinin Ramazan ayında Emeviyye Câmii'inde Alâuddin Cibrîl el-Ğazzî ile mukâbele ve kiraati bitirilmiştir.⁹²

4.5.5. Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi 1542

Baş tarafında temellük kayıtları ve okunaksız bir mühür de bulunan bu nüsha 281 varaktır ve her sayfasında 19 satır bulunmaktadır. 976/1568 senesinde istinsah edilmiştir. Müstensih adı okunamamıştır. Ta'lik hatla yazılmış olup tashih edilmiş bir nüshadır. Metin kısmı kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Hâşiyede minhu kayıtları ile Sadreddin Konevî, Abdürrezzak Kâşânî, Dâvûd Kayserî, Rukneddin Şîrâzî, Sâinüddin İbn Turke (öl. 835/1436) ve Bâlî Efendi gibi *Fusûs* şârihlerinden iktibaslar bulunmaktadır.

4.5.6. Koca Râgıb Paşa Kütüphânesi 1189

Muhammed b. Kemâleddin Hasan tarafından 976/1568 yılının Ramazan ayında istinsah edilmiş olan bu nüsha 107 varak olup her sayfasında 27 satır bulunmaktadır. Ta'lik hatla yazılmıştır. Nüshanın tashih gördüğüne dâir bir işâret göze çarpmamakta ve hâmişinde minhuvât kayıtları bulunmamaktadır. Tamâmen siyah mürekkeple yazılmış olup metinle şerh birbirinden ayırt edilememektedir.

4.5.7. Tahran Milli Kütüphâne 2254/1

Bu nüshada şârihin mukaddimesi kısmı bulunmamakta ve eser doğrudan

⁹² Muhammed Riyâd Mâlih, *Fihrisu Mahtûtâtî Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye* (Şam: Matbaatü'l-Hicâz, 1978), 2: 191-193.

metnin şerhiyle başlamaktadır. Nüsha Abdülhay b. Abdülfettah tarafından 977/1569 yılının Zilka'de ayında ta'lik hatla istinsah edilmiştir. Ancak bu târih müellifin ferağ târihi olan 896/1491 târihi yerine yazılmıştır.

Bu nüshada da minhuvât vardır, ancak diğer nüshalara nisbetle oldukça az sayıda ve sâdece eserin baş tarafında yer almaktadır. Her sayfasında 27 satır bulunan nüsha 102 varaktır. Metnin üstü kırmızı kalemle çizilerek şerhten ayrılmıştır. Nüshada yer yer tashihler göze çarpmaktadır.

4.5.8. Ankara Millî Kütüphâne 763

977/1569 târihinde Üsküp'te istinsah edilmiş olan bu nüsha katalog kayıtlarında yanlış bir isimle, *Nakd'n-Nusûs Şerhü Fusûsu'l-Hikem* adıyla kayıtlı olup müstensihî belli değildir. Kırık ta'lik hattıyla yazılmış ve metin kısmı, üstü kırmızı kalemle çizilerek belirgin hâle getirilmiştir. 193 varak olan nüshanın her sayfasında 23 satır bulunmaktadır. Müstensihînin kaydına göre bu nüsha, müellifin el yazısıyla olan bir nüsha ile mukâbele edilmiş bir nüshadan istinsah ve sonra yine bu nüsha ile mukâbele edilmiştir.

Nüshanın hâmişinde Cendî, Sâdeddin Fergânî (öl. 699/1300) Kâşânî ve Kayserî gibi Ekberî müelliflerden iktibaslar bulunmaktadır. Yine hâmişte mukâbele ve tashih kayıtlarıyla minhuvât yer almaktadır.

4.5.9. Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya 4208

Bu nüsha, Câmî'nin birçok eserini ihtivâ eden bir külliyyâtın içinde olup *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in sonunda istinsah târihi ve müstensih adı bulunmamaktadır. Ancak külliyyâtta *Şerh-i Rubâiyyât* isimli eserin sonunda müstensih adı Şemsüddin Muhammed b. Mevlânâ Mâruf adı olarak yazılıdır ve hepsi aynı elden çıktığı anlaşılan ta'lik bir hatla yazılmış olan külliyyâtın bâzı eserlerinde 977/1569 ve 978/1570 târihleri bulunmaktadır.

105 varak olan ve her sayfasında 27 satır bulunan nüshada minhuvât kayıtları bulunmamakta, herhangi bir tashih ve kenar notu da göze çarpmamaktadır. Tek renk mürekkeple yazılmış ve herhangi bir işâret kullanılmamış olduğundan metin ve şerh birbirinden ayırt edilememektedir.

4.5.10. Nevşehir Damad İbrâhim Paşa Kütüphânesi 28

980/1572 târihli olan nüshada müstensih adı kayıtlı değildir, ancak katalog bilgilerine göre müstensihînin adı İmam Kârî'dir. Her sayfasında 25 satır bulunan nüsha 105 varaktır ve ta'lik ile yazılmıştır. Metin kısmı kırmızı mürekkeple üstü çizilerek şerhten ayrılmıştır. Nüshada herhangi bir minhu kaydı veya kenar notu bulunmamakta, tashih edildiğine dâir bir işâret de göze çarpmamaktadır.

4.5.11. Süleymâniye Kütüphânesi, Hamâdiye 1445

982/1574 yılında nesih hatla istinsah edilmiş olan bu nüsha, 98 varak olup her sayfasında 27 satır bulunmaktadır. Nüshada müstensih adı zikredilmemektedir. Tamâmı siyah mürekkeple yazılmış olduğundan metin ve şerh birbirinden ayırt edilmemektedir. Nüshada minhuvât ve herhangi bir hâşiye bulunmamakla birlikte birkaç istisnâ hâricinde tashih edildiğine dâir işâret de göze çarpmamaktadır.

4.5.12. Nûruosmâniye Kütüphânesi, 4179-M

Her sayfasında 25 satır bulunduran 101 varaktan müteşekkil bu nüshanın hattı ta'liklidir. 984/1576 yılında yazılmış, müstensih adı kaydedilmemiştir. Metin kısmı kırmızı mürekkeple üstü çizilerek şerhten ayrılmıştır. Bu nüshada da minhuvât ve hâşiye olmayıp tashih kaydı da bulunmamaktadır.

4.5.13. Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya, 1891-M

İsmâil Fassî'na kadar gelmiş olan bu nüshanın nesih yazı ile olan ilk üç satırı, herhangi bir kayıt olmamakla birlikte, kuvvetli ihtimalle Abdurrahman Câmî'nin el yazısı ile yazılmıştır. Ayrıca nüshadaki minhuvâtta "minhu medde zılluhû" ve "minhu sellemeullah" şeklinde kayıtlar vardır. Benzer bir durum Süleymâniye Kütüphânesi Hekimoğlu 660'ta kayıtlı olan *Külliyât-ı Câmî* nüshasında da bulunmaktadır. Orada ise müstensih, külliyâtın başındaki ilk satırların müellif tarafından teberrüken yazılmış olduğunu söylemektedir. Bu iki yazmadaki yazılar birbirinin aynıdır. Câmî'nin el yazısı ile yazılmış olduğu kaydedilmiş bulunan Süleymâniye Kütüphânesi Ayasofya 405'teki *Tefsîr-i Câmî* nüshası ve Abdurrahman Câmî'nin İsmâduddin Urunbayev tarafından yayınlanmış olan *Nâmehâ-yı Destnevîs-i Abdurrahman Câmî ez Murakka'-ı Ali Şîr Nevâî*⁹³ isimli eserde kendi el yazısı ile yazılmış mektupları da aynı hatta sâhiptir, hepsi "nesh-i kadîm"dir.

İlk üç satırının müellifin hattı olması ihtimâli nüshanın Câmî hayatta iken Herat'ta istinsah edilmiş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla istinsah târihi 898/1492 öncesidir. Ancak nüshada buna ve müstensihin kimliğine dâir herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Câmî'nin yazısının devâmında nüsha ta'lik hatla yazılmıştır. Metin kısmının üstü kırmızı mürekkeple çizilerek belirgin hâle getirilmiştir. Nüsha tashih edilmiş olup hâmişinde minhuvât vardır.

4.5.14. Süleymâniye Kütüphânesi, Pertev Paşa, 297

Katalog kaydında 896 târihli görünen nüshanın müellif hattı olduğu izlenimi bulunmaktadır. Nitekim minhuvâtta "minhu sellemeullah" kayıtları da bunu desteklemektedir. Zîra bu kayıtlar, nüshanın, müellifi hayatta iken yazılmış olduğu ihtimâlini akla getirmektedir. Ancak nüshada buna dâir herhangi bir kayıt

⁹³ Câmî, *Nâmehâ ve Destnevîs-i Abdurrahman-ı Câmî ez Murakka'-ı Ali Şîr Nevâî*.

bulunmamaktadır. Bilâkis sonunda nüshanın hattından farklı bir hatla yazılmış şu kayıt dikkati çekmektedir: *“Bu şerhi tahrîr eden kâtip, Câmî kuddise sirruhû'l-azîz hazretlerinin kendi hatlarıyla muharrer bir nüshadan tahrir edip kendi ismini terk etmiş ki Câmî hazretlerinin hattı zannetsinler görenler, ziyâde bahâ ile furuht olunmaya sebep olur diye. Lillâhi'l-hamd Câmî hazretlerinin kendi hatlarıyla bir nüshaya mâlik olduğumdan mâlûmum oldu ki Câmî hazretlerinin hatları tâlik değil nesh-i kadîm imiş.”*

305 varak ve her sayfasında 19 satır olan ta'lik hattı ile bu nüshada metin kısmı kırmızı mürekkeple üstü çizilerek belirgin hâle getirilmiştir. Hâmişinde minhuvât vardır.

4.5.15. Musul Medresetü's-Sâiğ, 20/4

Müellif hattı olduğu kaydedilmiş olan ve 271 varaktan oluşan bu nüsha, katalog bilgilerine göre h. 1304 ve 1323 yıllarında Mısır'da basılmıştır.⁹⁴ Ancak bu baskıda, mezkûr bilgiyi te'yid edecek bir kayıt görülememiştir. Nüshayı elde etme ve inceleme imkânı olmadığından dolayı katalog bilgilerini doğrulama imkânı bulunamamıştır.

SONUÇ

İslâm âleminin doğusunda, Horasan ve Mâverâunnehir bölgesinde İbnü'l-Arabî düşüncesinin tanınması, kabul görmesi ve yaygınlaşmasında mühim katkısı olan sûfîlerin başında Abdurrahman Câmî gelmektedir. İlim ehli bir âileden gelmiş ve iyi bir tahsil almış olmasının yanı sıra Câmî, çocukluğundan itibaren sûfîlerle iç içe olmuş ve kırklı yaşlarında dönemin önde gelen Nakşibendî şeyhlerinden Sâdeddin Kâşgarî'ye intisab etmiş, kısa zamanda hilâfete nâil olmuştur. Elliye yakın eser sâhibi olan Câmî'nin hem bir âlim hem de şâir olması ve idârecilerle iyi ilişkiler geliştirmesi eserlerinin yayılmasını sağlamış, bu da etkisini ve şöhretini artırmıştır.

Bu tanınırlığından dolayı Câmî, yaşadığı coğrafyada oldukça canlı olan İbnü'l-Arabî tartışmalarında merkezî bir konuma sâhip olmuş, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin anlaşılması husûsunda mühim faaliyetlerde bulunmuştur. Bu cümleden olarak İbnü'l-Arabî'yi yanlış anlamış ya da anlamamış kimselerle münâzaralara girmiş ve yapılan haksız tenkidlere karşı onu sözlü olarak müdâfaa etmiştir.

Câmî'nin bu çerçevedeki faaliyetlerinin başında, bu düşüncenin anlaşılması için yaptığı şerh ve te'lif çalışmaları gelmektedir. Bu çerçevede Câmî, ilk tasavvufî

⁹⁴ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *el-Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-islâmiyyi fi mektebâti'l-âlem: el-Mahtûtât ve'l-matbûât* (Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.), 3: 1674.

eseri olarak *Fusûsu'l-hikem*'in, müellifi tarafından *Nakşu'l-Fusûs* adıyla yapılmış özetini şerh etmiş, bu eserine *Nakdu'n-nusûs fi şerhi Nakşî'l-Fusûs* adını vermiştir. Câmî'nin, ilk eserini olduğu gibi son tasavvufî eserini de İbnü'l-Arabî'nin en az anlaşıldığını ve dolayısıyla en çok eleştirildiğini söylediği *Fusûsu'l-hikem*'e hasretmesi mühimdir. Bu eser, *Fusûs*'un tam metin şerhi olup kırktan fazla nüshası bulunmasına rağmen birkaç kez tahkiksiz olarak basılmış ve ilmî neşri henüz yayımlanmamıştır. Mevcud bilgilere göre bu nüshaların on beş tânesi eserin te'lif târihinden îtibâren ilk asır içinde kaleme alınmıştır. Bunlardan Taşkent'te bulunan ve Câmî'nin talebesi Ali b. Hüseyin Kâşifî tarafından istinsah edilmiş olan nüsha, eserin bilinen en eski tam nüshası olup müellif nüshasından istinsah ve onunla mukâbele edilmiş olmak ve Câmî'nin yakın talebesi olan Abdulgafur Lârî'nin şerhe düştüğü hâşiyeleri ihtivâ eden tek nüsha olmak açısından en mühim nüshadır. Nüshalarının fazla olması ve İslâm âleminin farklı yerlerinde bulunması, Câmî'nin bu eserinin okunurluğunu ve etki alanının genişliğini göstermesi açısından mühimdir.

Câmî'nin, bu iki eseri arasında İbnü'l-Arabî düşüncesine hasrettiği başka eserleri de bulunmaktadır. Bu eserlerinde temel olarak, İbnü'l-Arabî'nin en çok îtiraz edilen vücûd fikrini, kendinden öncekilerin eser ve fikirleri ile destekleyerek ve yer yer Ekberî ıstılahları Farsça'da yeni kelimelerle karşılayarak sâde bir şekilde îzah etmiştir. Böylece hem genel olarak Farsça konuşulan dünyâda hem de özellikle Nakşibendiyye muhitlerinde İbnü'l-Arabî düşüncesinin anlaşılmasını, kabul görmesini ve yaygınlaşmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Acer, Abdulrahman - Öçal, Şâmil, ed. *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. "el-Fusûs ve mezhebu İbn Arabî fîhi". *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'likâtu aleyhi*. 1: 5-43. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423.
- Afsahzâd, A'lâhân. *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378.
- Algar, Hamid. *Jami*. New Delhi: Oxford University Press, 2013.
- Bâharzî, Abdülvâsî Nizâmî. *Makâmât-ı Câmî*. Thk. Necib Mâil Herevî. Tahran: Neşri Ney, 1371.
- Câmî, Abdulrahman. *Dîvân-ı Câmî (Vâsîtatü'l-ıkd)*. Thk. A'lâhân Afsahzâd. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378.
- Câmî, Abdulrahman. *ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkîki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâi 'l-mütekaddimîn*. Thk. N. Heer - ve A. Mûsâ Behbehânî. Tahran: İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlâât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Tahran ve Dânişgâh-ı McGill, 1382.
- Câmî, Abdulrahman. *Eşi'atü'l-Lemaât*. Nşr. Hâdî Rastegâr Mukaddem Gevherî. Kum: Bostân-ı Kitâb, 1390.
- Câmî, Abdulrahman. *Levâih (Bahâristan ve Resâil-i Câmî içinde)*. Thk. A'lâhân Afsahzâd Nşr. A'lâhân Afsahzâd, Muhammedcan Ömerov, Ebubekir Zuhûruddin. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1379.
- Câmî, Abdulrahman. *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*. Thk. William Chittick. Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Şehinşâhî-yi Felsefe-yi İnan, 1397.
- Câmî, Abdulrahman. *Nâmehâ ve Destnevîs-i Abdulrahman-ı Câmî ez Murakka'-ı Ali Şîr Nevâî*. Nşr. Isâmuddin Urunbayev. Taşkent: İdâre-i İntişârât-ı Fenn-i Cumhûrî-yi Şûrevî-i Sosyalistî-yi Özbekistan, 1982.
- Câmî, Abdulrahman. *Nâmehâ ve Münşeât-ı Câmî*. Nşr. Isâmuddin Urunbayev-Esrâr Rahmanov. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378.
- Câmî, Abdulrahman. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-ğuds*. Thk. Mahmud Âbidî. Tahran: Kitabfurûşî-yi Mahmûdî, 1337.
- Câmî, Abdulrahman. *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâiyih*. Nşr. Melek Gündüz Karacan Trc. Şemseddin Sivâsî. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Câmî, Abdulrahman. *Şerh-i Rubâiyyât*. Thk. Rızâ Mâyil Herevî. Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343.
- Câmî, Abdulrahman. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. 520/4: Taşkent Ebû Reyhan el-Birûnî Şarkşinâslık Enstitüsü El Yazmaları Kütüphanesi.
- Câmî, Abdulrahman. *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerh-i Rubâiyyât*. Nşr. Abdulrahman Acer Trc. Tâhiru'l-Mevlevî - Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Chittick, William. "Mukaddime". *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*. William

- Chittick. Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Şehinşâhî-yi Felsefe-yi İnan, 1397.
- Chittick, William. "The Perfect Man As The Prototype Of The Self In The Sufism Of Jami". *Studia Islamica*. 49 (1979): 135-157.
- Hândmîr, Gıyâseddin. *Habîbu's-siyer fî ahbârî efrâdi'l-beşer*. Thk. Muhammed Debîr Siyâkî. 4 Cilt. Tahran: Kitâbfurûşî-yi Hayyâm, 1362.
- Herevî, Beşîr. "Muhakkikin Tâlikâtı". *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*. [Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343.
- Herevî, Necib Mâyil. *Şeyh Abdurrahman Câmî*. Tahran: Tarh-ı Nov, 2010.
- Hikmet, Ali Asgar. *Câmî: Mutazammın-ı tahkîkât der târîh-i ahvâl ve âsâr-ı manzûm ve mensûr-ı Nûreddin Abdurrahmân-ı Câmî (817-898)*. Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1386.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-hikem*. Thk. Mahmud Erol Kılıç - ve Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *el-Mu'cemu't-târîhi't-turâsî'l-islâmiyyi fî mektebâtî'l-âlem: el-Mahtûtât ve'l-matbûât*. Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.
- Kâşifî, Ali Safî b. Hüseyin Vâiz. *Reşahât-ı Aynü'l-hayat*. Thk. Ali Asgar Muîniyân. 2 Cilt. Tahran, 1977.
- Kâşifî, Ali Safî b. Hüseyin Vâiz. *Reşahât-ı Aynü'l-hayat*. Thk. Ali Asgar Muîniyân. 2 Cilt. Tahran, 1977.
- Kazvîni, Abdünnebî Fahrûzzamân. *Tezkire-i Meyhâne*. Thk. Ahmed Gülçin Maânî. Tahran: Şirket-i Nesebî Hâc Muhammed Hüseyin İkbâl ve Şürakâihî, 1340.
- Lâmîi Çelebi. *Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîci kulûbi'l-müşâhidîn (Tercüme-i Nefehâtü'l-üns)*. İstanbul, 1289.
- Lârî, Abdulgafur. *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*. Thk. Beşîr Herevî. [Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343.
- Mâlih, Muhammed Riyâd. *Fihrisu Mahtûtâtî Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye*. Şam: Matbaatü'l-Hicâz, 1978.
- Mübelliğ, İsmâil. *İrfân-ı Câmî*. Nşr. Ali Emîrî. Kâbil: İntişârât-ı Müessesesi-i Tahsîlât-ı Âlî-yi İbn Sînâ, 1392.
- Nevâî, Ali Şîr. *Hamsetü'l-mütehayyirîn*. Trc. Ayşehan Deniz Abik. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.
- Nevâî, Ali Şîr. *Nesâyimu'l-mahabbe min şemâyimu'l-fütüvve*. Nşr. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 94-99. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Öçal, Şâmil. "Abdurrahman Câmî'nin ed-Dürretü'l-Fâhire İsimli Eseri". *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. Ed. Abdurrahman Acer - Şâmil Öçal. 103-113. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Ökten, Ertuğrul İ. *Jami (817-898/1414-1492) His Biography And Intellectual Influence in Herât*. PhD, The University of Chicago, 2007.
- Semerkindî, Devletşah. *Tezkiretü'ş-şuarâ (Tezkire-i Devletşah)*. Thk. Edward Browne. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1382.

- Taşkın, Bilal. “Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (2015).
- Taşköprüzâde, İsmâuddin Ebi'l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Thk. Ahmed Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405.
- Turgut, Kadir. *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*. Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Vâsîfî, Zeyneddin Mahmud. *Bedâiyu'l-vekâyi'*. Thk. A. N. Boldyrev. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd ve Ferheng-i İran, 1972.

YAYIN DEĞERLENDİRMELERİ

BOOK REVIEWS

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2019

Yayın Değerlendirmesi / Book Review

Atıf: Griffel, Frank. Den Islam denken Versuch eine Religion zu verstehen. Değerlendiren: Kübra Sümeyye Bahçi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (16) 2019: 577-581.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.638661>

Kübra Sümeyye Bahçi*

Griffel, Frank. Den Islam denken Versuch eine Religion zu verstehen. Ditzingen: Reclam, 2018.

Griffel, Frank. Thinking of Islam Try to Understand a Religion. Ditzingen: Reclam, 2018.

Frank Griffel, *Den Islam denken. Versuch eine Religion zu verstehen* adlı denemesinde İslam dinine dair yaygın bakışı ve yorumları sorgulayıp genel anlamda Müslüman olmayan toplumları, özel anlamda araştırmacıları İslam dinini yeniden düşünmeye çağırılmaktadır. Yazar, kitabında bu eserin aslında İslam hakkında değil daha çok Batı'nın İslam'ı yorumlarken takındığı tavrı tespit ve tahlil etmek suretiyle kendi kültürü hakkında olduğunu söylemektedir (s. 16). Batılı bir bireyin İslam hakkında düşündüğünde kendi değer yargılarını, kavramlarını ve sınırlarını merkeze alıp bu çerçeve içerisinde İslam'ı okuyarak bir noktaya yerleştirmesinin sağlıklı bir yaklaşım olmadığını düşünür (s. 86, 91). Ayrıca böyle bir yaklaşımın modernite ile birlikte zuhur ettiğini ve Leo Tolstoy'un "Hadschi Murat" adlı eserini örnek vererek modernite öncesinde böyle bir problemin

* Doktora öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam ve Türk Felsefesi Felsefe Anabilim Dalı. Graduate student, İstanbul Medeniyet University, Social Sciences Institute, Islamic and Turkish Philosophy, İstanbul /Turkey (kubrasumeyye.camur@gmail.com)
<https://orcid.org/0000-0002-4492-0488>.

bulunmadığını ifade etmektedir. Griffel bu eser ile İslam'a dair yapılan bir okumanın daha gerçekçi ve dahili bir perspektiften yapılması gerektiğini vurgulamaktadır (s. 7). Griffel'e göre Avrupalıların İslam'a dair yanlış hüküm vermelerinin sebebi, İslam'ı kendi değer dünyaları içerisinde yargılamalarıdır. Ayrıca İslam'a dair yaygınlaşan yorumların çıkış noktası şöyle bir düşünce ile malul gözükmektedir: Batı kültürü tarihi, sosyal ve bilişsel olarak hangi süreci ve aşamaları geçirdiyse, aynı şekilde diğer kültürler -ki tartışmanın odak noktasında İslam dini ile boyanmış Müslüman kültürler bulunmaktadır- aynı serüveni geçirmelidir.

Bu minvalde yazar, İslam'ın bir düşünüş dönemi geçirdiği düşüncesini sorgulamaktadır. Bilakis ona göre, İslam'ın post-klasik dönemi (13. Yüzyıl) daha sonraki düşünsel serüveni belirleme suretiyle kayda değer bir öneme sahiptir (s. 45). Bununla birlikte post-klasik dönemin ayırt edici özelliği için İslam düşüncesinde ve İslami ilimlerdeki "ambiguity" kavramını kullanmaktadır. Griffel'in bu eserinden önce Münster Üniversitesi'nin şarkiyat bölümünde profesör olan Thomas Bauer "Die Kultur der Ambiguität"¹ adlı eserinde bu kavramı ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bauer adı geçen kitabında dil bilimleri ve psikoloji gibi alanlarda kullanılan ve türkçede "çok anlamlılık, belirsizlik, muğlaklık ve müphemiyet" gibi anlamlara gelen "Ambiguität" kavramı çerçevesinde bir kültür teorisi geliştirerek bu kavramı özellikle İslam kültürü örneğine tatbik etmeye çalışmaktadır. Yazar geliştirdiği kavramları, İslam kültür ve ilim hayatının din, hukuk, felsefe, siyaset, edebiyat ve azınlıklar/öteki ile ilişkisi bağlamında modern Batı tarihi ile kısmi mukayeseler yaparak uygulamaya çalışmaktadır. Bauer'in temel tezine göre, kültürlerin muhtelif alan ve diskurlardaki farklılık ve çeşitliliklerle yaşamaları kaçınılmazdır. Ambiguite toleransı ise bir toplumun farklı ve hatta birbiri ile çelişkili olan değerleri bir arada yaşatma ve belirli norm ve değerlerin mutlak geçerliliği konusunda iddia sahibi olmamasını ifade etmektedir.

"Ambiguity" kavramı ihtimaliyete bina edilen bir hakikat anlayışını hissettirmektedir. Benzer bir yaklaşım ile Griffel bu noktada genel olarak İslam'ı özel olarak ise post-klasik İslam düşüncesini anlamamız gerektiğini savunmaktadır. Griffel, Thomas Bauer'in dil ve İslami ilimlere tatbik ettiği "ambiguity" kavramını kelâm ve İslam felsefesi alanına uygulamaktadır (s. 63-65). Esere bu açıdan birtakım

¹ Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, (Insel Verlag: Berlin, 2011). Eserin türkçe çevirisi için bkz. Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam. Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, (çev. Tanel Bora), (İletişim Yay.: İstanbul, 2019).

eleştirilerin getirilebileceğini düşünüyorum. Bu minvalde kitap tahlilinde eserin tamamına temas edilmeyip sadece eserin dördüncü bölümüne yoğunlaşarak Griffel'in eserin başında bir vizyon ve amaç olarak vaz' ettiği yaklaşım biçimine kendisinin eser sürecinde sadık kalmadığı görülecektir.

Çifte Hakikat ve Griffel'in Rüyası

Eserin dördüncü bölümünde Frank Griffel, Fahreddîn er-Râzî'nin post-klasik dönemde hem kelâm ilminde hem de felsefe geleneğinde belirleyici bir konumda olduğunu vurgulamaktadır. Öyle ki post-klasik dönem olarak adlandırdığı 13. yüzyıl ve 18. yüzyıl arasında İslam düşünce tarihinin felsefî metodolojisi, Râzî düşüncesinin ve onun kaleme aldığı eserlerin meseleleri düzenleme biçimi tarafından belirlenmiştir. Râzî'nin İslam düşünce tarihindeki konumuna dair bir ihtilaf bulunmamakla birlikte düşünce ve metodunun nasıl anlaşılması gerektiğine dair tartışmalar bulunduğu ifade edilmektedir. Bazıları eserlerinin fazlasıyla eleştirel eserler olmasından dolayı Râzî'nin kendi görüşünün tespit edilmesinin zor olduğunu iddia ederken, bazıları Râzî'nin düşünsel serüveni içerisinde farklı evrelerin bulunduğunu ve buna bağlı olarak fikir değişikliklerinin söz konusu olduğunu, kimileri ise Râzî'nin baştan sona kadar temel meseleler ve ilkelerde kelâmî çizgide devam ettiğini savunmaktadır. Griffel ise bu yorumların dışında bir yaklaşım sergilemektedir lakin bu yaklaşımının ne kadar Râzî vakiasına mutabık olduğu sorgulanabilir bir durumdadır. Öncelikle Griffel'in Râzî okumasını tasvir edip, daha sonra eleştiriye kabil olan noktaların açıklanması uygun olacaktır.

Griffel, Râzî'nin İbn Rüşd'ün çifte hakikat teorisine muvafık bir şekilde yeni bir felsefe tarzını geliştirdiğini iddia etmektedir. Ona göre Râzî felsefî problemlerin ve soruların tek bir cevabı ve tek bir çözümü olmadığını düşünmektedir (s. 49). Metodoloji ve bağlama göre cevapların farklılaşabileceğini, ilginç bir şekilde tüm cevap ve çözümlerin de doğru olduğunu düşünmektedir. Böylece bir yönden bazı soruların kesin cevapları olmadığını söylemekte diğer yönden ise bazı felsefî soruların beşerî bilgi kapsamına girmediğini var saymaktadır. Griffel, bu tezini İslam düşünce tarihinde kelâmî ve felsefî düşünce gelenekleri arasında çokça tartışılan tanrının özgür irade sahibi bir tanrı olup olmadığı meselesi ile örneklendirmektedir. Griffel'e göre Râzî, salt felsefeyi ele aldığı eserlerinde mûcib bi'z-zât tanrı anlayışını savunmaktadır ve felsefî olarak bu tanrı anlayışının makul olduğunu düşünmektedir. Bu yönden İbn Rüşdçü anlamda felsefenin sunduğu hakikatin doğru olduğunu kabul etmektedir. Bunun mukabilinde ise nass, fâil-i

muhtâr tanrı anlayışını vaz etmektedir. Ayetler Allah'ın irade ve kudret sahibi ve âlemi sonradan yaratan bir tanrı olduğunu ifade etmektedir. Bu ayetler dikkate alındığında ise fâil-i muhtâr tanrı anlayışı doğru olmaktadır. Bu da İbn Rüşdçi anlamda dinin sunduğu hakikattir ve o da felsefenin hakikati gibi doğrudur. Griffel, Râzî'nin bundan dolayı felsefe eserlerinde mûcib bi'z-zât tanrı anlayışını, naslardan dolayı da kelâm kitaplarında fâil-i muhtâr tanrı anlayışını savunduğunu söylemektedir. Meseleye bu tarzda yaklaşmak aynı zamanda şunu iltizam etmektedir: Sadece felsefî gerekçelere dayanarak fâil-i muhtâr tanrı anlayışını savunmak mümkün değildir ve dinî naslar mûcib bi'z-zât tanrı anlayışını ve onun getirilerinden biri olan kadîm âlem anlayışına delil olmamaktadır² (s. 52-55).

Griffel'in bu yorumu, Râzî'nin eserlerinin dikkate alınmadan varıldığı bir kanı olarak durmaktadır. Bu durum Râzî'nin son eserlerinden biri olan el-Metâlibü'l-âliye³ adlı eserinin yüzeysel bir okuması yapıldığında dahi görülebilir. Râzî burada fâil-i muhtâr tanrı anlayışını savunurken hiçbir dinî nassa başvurmamaktadır aksine özellikle âlemin hâdis olduğu düşüncesi ile çeliştiğinden dolayı mûcib bi'z-zât tanrı anlayışını reddetmektedir. Âlemin hâdis olması ise naslardan yola çıkılarak tespit edilmemektedir bilakis bu bilgi müşahede ve nazara dayanmaktadır. Hatta bunun ötesinde Râzî dinî naslarda -ki burada çerçeveyi daha da genişleterek tüm ilahi kitaplarda- âlemin hudûsuna değil aksine kıdemine delalet eden lafızların bulunduğu işaret ederek bunların nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaktadır.⁴ Bu durumda vakıanın, Griffel'in rüyasının tam da

² Griffel yaklaşımını özet bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "Salt felsefe takip edildiğinde İbn Sînâ'ya hak verilmelidir ama vahiy ve din ilimleri takip edildiğinde, din alimlerine (teolog) hak verilmelidir." (alm. "Folgt man allein der Philosophie, so wird man Avicenna Recht geben müssen, folgt man aber der Offenbarung und der Theologie, so muss man Theologen Recht geben.") bkz. a.e., s. 55.

³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-îlâhî I-IX*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1987). Râzî bu eserin üçüncü cildinde Allah'ın kudret ve irade sıfatının ispatını serdetmektedir. Bu mesele tek bir eserde işlenmemiştir; kanaatimizce Râzî'nin düşünce sisteminde fâil-i muhtâr tanrı anlayışı merkezde duran bir ilkedir. Bir kitap değerlendirmesi meselenin ayrıntısına girmeyi mümkün kılmadığından fâil-i muhtâr tanrı anlayışının delilleri, eleştirileri ve bu eleştirilere getirilen cevapların detayları için bkz. Kübra Sümeyye Bahçi, *Muteahhir Dönemde Kıdem ve Hudûs Tartışmaları: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi'z-zât Tanrı Anlayışları -Râzî, Âmidî, Tûsî-*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, (İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, 2018).

⁴ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye Mine'l-İlmî'l-İlâhî*, IV, 29. Bu faslın Râzî'nin eserinin sistematığı içerisinde anlaşılması gerekir. Buradan Râzî'nin dinî nasların âlemin kıdemini bildirdiği gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Bu faslında zâhir olduğu üzere salt dinî naslara binaen âlemin hâdis olduğu söylenemez. Bunun ötesinde kelâm metodoloji açısından da bu geçerli bir çıkarım değildir zira bu kısır döngüye götürür. Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın kitabı olduğu bilgisi, Allah'ın varlığına, Allah'ın varlığının ispatı ise âlemin hudûsuna dayandığından âlemin hudûsunu Kur'ân-ı Kerîme dayanarak ispat etmek devr sonucunu doğurur. Akli konularda naklî delillerin kullanılmasının geçersiz olduğuna

aksine olduğu gözükmektedir. Râzî, fâil-i muhtâr tanrı anlayışının felsefî aklî gerekçelere dayandığını tespit etmekte ve bunun da ötesinde âlemin kıdemini vehmettiren ayetlerin nasıl yorumlanması gerektiğine dair bir yaklaşım sergilemektedir. Griffel'in eserinde seçtiği bu anlatım içeriksel problemlerle malul olduğu gibi, bir akademik çalışma olarak da sağlam literatür ve kaynağa dayanmamaktadır. Kitabın tamamında Fahreddîn er-Râzî'nin hiçbir eserinden doğrudan alıntı yapılmamaktadır ve sadece iki eser ismi anılmaktadır. Ayrıca hiçbir birincil kaynak dayanak olarak kullanılmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Griffel, Râzî okumasını ve dahası tüm bir post-klasik okumasını bir doktora tezine dayandırmaktadır ki o da Muammer İskenderoğlu'nun kaleme aldığı doktora tezidir.⁵ Bunun ötesinde herhangi bir kaynağa başvurulmamaktadır. Bu akademik noksanlığı Griffel bir vaat ile kapatmaya çalışmakta ve önümüzdeki senelerde Râzî hakkında müstakil bir eser kaleme alacağı haberi ile okuyucuları teselli etmektedir.

dair açıklamalar için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l ukûl fi dirâyeti'l-usûl I-IV*, nşr. Said Abdullatif Fude, (Beirut: Dâruz-Zehâir, 1436/2015), I, 142.

⁵ Muammer İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of The Eternity of The World*, (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002).

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December, 2019

Yayın Değerlendirmesi / Book Review

Atıf: Sarıalioğlu, Ozan Kemal (Ed.). "İbn Teymiyye'nin Ehl-i Beyt Düşmanlığı".
Değerlendiren: Emrah Kaya. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* (16) 2019: 582-586.

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.616445>

Emrah Kaya*

**Ozan Kemal Sarıalioğlu (Ed.). *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Beyt Düşmanlığı*.
(İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017).**

Ozan Kemal Sarıalioğlu (Ed.) *The Hostility of Ibn Taymiyya to Ahl al-Bayt*.
(Istanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017).

Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 1328) İslam düşüncesine yön veren ve kendinden sonra gelen birçok âlimin müspet veya menfî bir şekilde gündeminde olan önemli bir kişidir. Günümüzde de Selefi ve Vahhâbî düşünce mensuplarınca son derece saygıyla anılan, hatta kimilerince bu akımların fikir babası kabul edilen İbn Teymiyye hakkında net bir şey söylemek oldukça zordur.¹

İbn Teymiyye'nin ciddi eleştirilere maruz kalmasının iki önemli nedeni bulunmaktadır. Birincisi, İbn Teymiyye'nin hadisleri anlamada bazen alışılmışın dışına çıkmasıdır. Kendisi, Ehl-i Sünnet ve Şia'nın birçok konuda üzerine düşünce inşa ettiği hadis rivayetlerine farklı yorum getirerek hâkim anlayışa

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri.
Assist. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences.
emrahkaya@sakarya.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8889-5587>

¹ Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017).

muhalefet etmiştir.² Elbette İbn Teymiyye bir hadis otoritesi değildir ve onun hadis konusunda serdettiği her ifadenin tartışılmaz olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak muhaliflerin eleştirileri onun yanlış metoduna değil, spesifik görüşlerine odaklanmaktadır. İkincisi ise İbn Teymiyye'nin tasavvufta görülen birtakım düşünce ve uygulamalara yönelik sert eleştirisidir. Bu noktada altı çizilmesi gereken husus tasavvuf-Şia paralelliğidir. Fıkıh, hadis usulü, tefsir, kelim gibi birçok alanda Ehl-i Sünnet ve Şia arasında görülen kırmızıçizgilerin tasavvuf alanında görülmemesi bu paralelliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin tasavvuf cenahından eleştirilmesi ne kadar normale Şia tarafından eleştirilmesi de o ölçüde normaldir.

Değerlendirmesini yapacağımız kitap akademik platform ve internet sayfalarında yayımlanan sekiz makalenin Farsça'dan Türkçe'ye çevirisinin bir araya getirilmesiyle ortaya konulmuştur. Bu makalelerin başlıkları şu şekildedir: "İbn Teymiyye'nin Ehl-i Beyt Düşmanlığı", "Ehl-i Beyt Hakkında Nâzil Olan Ayetler Açısından Allâme Hillî ve İbn Teymiyye'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", "İbn Teymiyye'nin İmam Mehdî (a.f) Hakkındaki Görüşünün Eleştirilmesi", "İbn Teymiyye'nin Âşûrâ Tahrifleri", "İbn Teymiyye'nin İmam Ali'nin Faziletlerini İnkâr Metotları", "İbn Teymiyye'nin Hadis ve Rical İlmindeki Yeri: *Minhâcü's-Sünne* Çerçevesinde", "Zehebî – İbn Teymiyye İlişkisi Hakkında Bir Araştırma" ve "Fahreddin er-Râzî ve İbn Teymiyye'nin İmam Cevâd, İmam Hâdî ve İmam Hasan Askerî'nin İlmî Makamı Hakkındaki Eleştirel Yaklaşımının Ehl-i Sünnet'in Yazılı Mirası Işığında İncelenmesi".

Eserin altını çizdiği husus İbn Teymiyye gibi önemli bir şahsın düşüncelerinin tam anlamıyla ortaya konulamadığıdır. İbn Teymiyye taraftarları onu övmek için onun içtihat alanındaki yeniliklerine, mücadeleciliğe ve cesur yönüne ve selevin yoluna gösterdiği sadakate vurgu yaparken muhalifleri ise İbn Teymiyye'nin teşbih ehli olduğuna; felsefe, kelam ve mantığı sapkınlık olarak kabul ettiğine ve tasavvufu topyekûn reddettiğine vurgu yapmışlardır. Kitabın editörüne göre ise en önemli sorunlardan birisi İbn Teymiyye'nin açık bir şekilde Ehl-i Beyt düşmanlığı yapması ve bunun ilmî çevrelerde yeterince ilgi çekmemiş ve işlenmemiş olmasıdır.

² Erkan Kurt, "İbn Teymiyye'nin Selevî Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017): 81-108; Livnat Holtzman, "Human Choise, Divine Guidance and the Fitra Tradition: The Use of Hâdîth in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya", *Ibn Taymiyya and His Time*, ed. Yossef Rapoport – Shahab Ahmad (Karachi: Oxford University Press, 2010), 163-188.

Bin yıldan fazladır süregelen ve tamamen siyasî etkenler ile ortaya çıkıp daha sonra teolojik-kelamî-dinî bir zeminde desteklenmeye çalışılan Ehl-i Sünnet – Şia ayrımının sekiz yüz yıl önce yaşamış biri üzerinden taptazeymişçesine tartışmaya açılması ilginçtir. Makalelerin başlıklarından anlaşıldığı üzere tüm kitabın ana vurgusu İbn Teymiyye'nin Ehl-i Beyt düşmanlığına dair görüşlerinin çürütülmesidir.

Bu değerlendirmenin amacı, İbn Teymiyye'yi savunmak veya makale yazarlarının iddialarını çürütmek değildir. Amaç, objektif bir akademik çalışmanın sahip olması gereken ilkeler ışığında bu kitabı değerlendirmektir.

Kitap öncelikle Hz. Peygamber'in üst soyunun faziletini ve daha sonra da alt soyunun, Ehl-i Beyt'in faziletini anlatan çeşitli âlimlerden yapılan nakiller ile başlamaktadır. Şiilerin Ehl-i Beyt'i diğer insanlardan üstün tutmasının tamamen Kur'an ve hadislere dayandığını iddia eden makale yazarına göre İbn Teymiyye'nin bu gerçeği inkârı tam bir yüzüzlüktür. Mübâhele, tathir, salavât ve meveddet ayetleri ile sefine hadisi gibi birçok nass açıkça Ehl-i Beyt'in üstünlüğünü vurgulamaktadır (s. 17-22). Yazarın Hz. Ali'yi hatasız görerek İbn Teymiyye'nin, Hz. Ali'nin on yedi meselede hatalı görüş bildirdiğini iddia etmesini büyük bir iftira olarak telakki ediyor olması dikkate değer bir husustur. Ayrıca, kitapta saygısızlık ve hakaret olarak nitelenen tüm ifadeler İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin yüceliğini sorgulamasına yönelik ifadelerdir. Aynı şekilde, Hz. Ali'yi yüceltmek için Hz. Ebubekir ve Hz. Osman'ı küçümseyen yazarın, ilmî tutumu nedeniyle İbn Teymiyye'yi eleştirmesi de oldukça dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra, birçok Şii kaynağına referansla ortaya konan rivayetlere dayanarak Hz. Peygamber'in eşi ve birçok sahabe Hz. Ali'ye yardım etmediği, onun yanında saf tutmadığı için ümmet dairesinden de çıkarılmaktadır. Nihayetinde yazar İbn Teymiyye ve onun gibi kimseleri cahiliye sünnetini ihya ederek gerçek İslam yerine Ebû Süfyân İslam'ını getirmeye çabalayan kişiler olarak nitelemektedir (s. 53).

İlmî tutumla kaleme alındığından şüphe edilen bu bölümden sonra ikinci makale İbn Teymiyye'ye yönelik haksız bir itham ile başlamaktadır. Tüm detayları ele almanın imkânsız olduğu açıktır. Ancak, İbn Teymiyye'nin Allah'ı yaratıklara benzettiğini veya şefaati küfür olarak nitelediğini söylemek son derece yanlıştır (s. 62 ve 100). Şefaah hakkında detaylı bilgiler veren İbn Teymiyye'ye göre şefaah sadece Hz. Peygamber tarafından değil, diğer

peygamberler ve sıddıklar tarafından da yapılacaktır.³ Ya da İbn Batûta'nın yanlış olduğu tespit edilmiş anlatılarına dayanarak İbn Teymiyye'yi mücessimeden olmakla itham etmek akademik etiğe uygun değildir.⁴ Kitabın bu bölümünde de Allâme Hillî'nin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i övmek için yaptığı izahlar hatta Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin ruhsal birliğinin savunulması ve İbn Teymiyye'nin bunlara karşı reddiyesi bulunmaktadır (s. 75).

Kitabın ilerleyen bölümlerinde ise Mehdî konusu üzerinden İbn Teymiyye eleştirisi yapılmaktadır. Yazar, Mehdî inancının Müslümanların tamamının ittifak ettiği genel İslamî bir inanç olduğunu söyleyerek İmâmiyye'nin bu konudaki görüşünü Şia'nın ve hatta tüm Müslümanların görüşü olarak aktarmaktadır. Hz. Ali'nin faziletleri konusunda da İbn Teymiyye'nin tekzip, tevil ve teşrik metotlarına başvurarak bu faziletleri görmezden gelme yolunu seçtiğini ifade etmektedir. Yine, *Minhâcû's-Sünne* isimli eseri merkeze alarak İbn Teymiyye'yi eleştiren bir diğer makalede hadis rivayetleri hakkında İbn Teymiyye'nin kayıtsız tutumu kınanmıştır. İbn Teymiyye'nin Müslim rivayetinden şüphe duyması eleştirilmiş, fakat başka bir sayfada (s. 184) İbn Teymiyye'nin Buhârî'yi dikkate alarak Gadîr hadisinin zayıf olduğunu söylemesinin üzerinde ise hiç durulmamıştır.

Makalelerin taraflı tutumunun Zehebî – İbn Teymiyye ilişkisi söz konusu olunca da devam ettiği görülmektedir. Zehebî'nin İbn Teymiyye'den *seyhuna* diyerek birçok defa övgüyle bahsetmesini kabul etmekle beraber makale yazarı, Zehebî'ye isnat edilen *Zeğâli'l-ilm* ve *Nasîhatü'z-Zehebiyye* isimli iki eserde İbn Teymiyye'ye hakaret edilmesini Zehebî'nin hakikati bulması şeklinde yorumlamaktadır. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin takipçilerinin bu isnadı kabul etmemesini ciddiye almamaktadır. Kitabın son bölümünde diğer bir Şii yazar da Zehebî'yi İbn Teymiyye'ye büyük saygı duyan bir kişi olarak anmaktadır. Bu tutarsız ve kapalı ifadelerin bolca görüldüğü kitaptan İbn Teymiyye'nin Ehl-i Beyt düşmanlığı yaptığını veya dengesiz, kibirli ve sorunlu bir âlim olduğunu değil, Ehl-i Beyt'i yüceltici ifadelere sorgulayıcı ve eleştirel yaklaştığını anlamaktayız.

³ Takıyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, ed. Abdurrahman ibn Muhammed ibn Kâsım – Muhammed ibn Abdurrahman ibn Muhammed, 37 cilt (Medine: Mucemmâ' el-Melik Fahd, 2004), 3:129-159.

⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 5:27-28; 5:197-202, 208.

Sonuç olarak, ilmî hakikatleri ortaya koymaktan ziyade bir ideoloji savunusu yapmak üzere hazırlanmış olan bu kitabın Ehl-i Sünnet – Şia çekişmesine küçük de olsa bir katkısı olduğunu düşünmekteyiz. Akademik kriterlerin göz ardı edildiği bu eserin sorunlarını sıralayacak olursak:

- Editöryal bir sürece dâhil edilmediği için kitapta çok defa aynı konu ve bilgilerin farklı yazarlar tarafından tekrar edildiği görülmektedir.
- Yer yer kaynaksız kullanımlar ve iddialar mevcuttur (s. 23, 25, 112).
- İbn Teymiyye muhalifi olarak anılan birçok isimden bahsedilmektedir. Buna rağmen bu muhalefet fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, kelim veya herhangi bir alanda mı olmuştur, yoksa Ehl-i Beyt düşüncesi sebebiyle midir, belirtilmemektedir (s. 91-93).
- En önemli sorun ise ciddi bir mantık hatası olarak Şii yazarların Ehl-i Sünnet vurgusudur. Sıklıkla Ehl-i Sünnet ulemasının ittifak ettiği bir meseleye İbn Teymiyye'nin riayet etmemesi temel eleştiri gibi sunulmaktadır. Hâlbuki Ehl-i Sünnet ulemasına tabi olmak doğruluk alameti ise, onlara göre Şia hak yol değildir; bu görüşlerine de uymak gerekir. Ehl-i Sünnet ulemasına tabi olmak doğruluk alameti değilse, İbn Teymiyye tabi olmuyor diye neden eleştiriliyor? Mantıksal olarak sorunlu bir kurgu üzerine inşa edilen bu çalışmanın İbn Teymiyye'nin Ehl-i Beyt hakkındaki düşüncelerini bize anlatmaktan uzak olduğunu düşünmekteyiz.